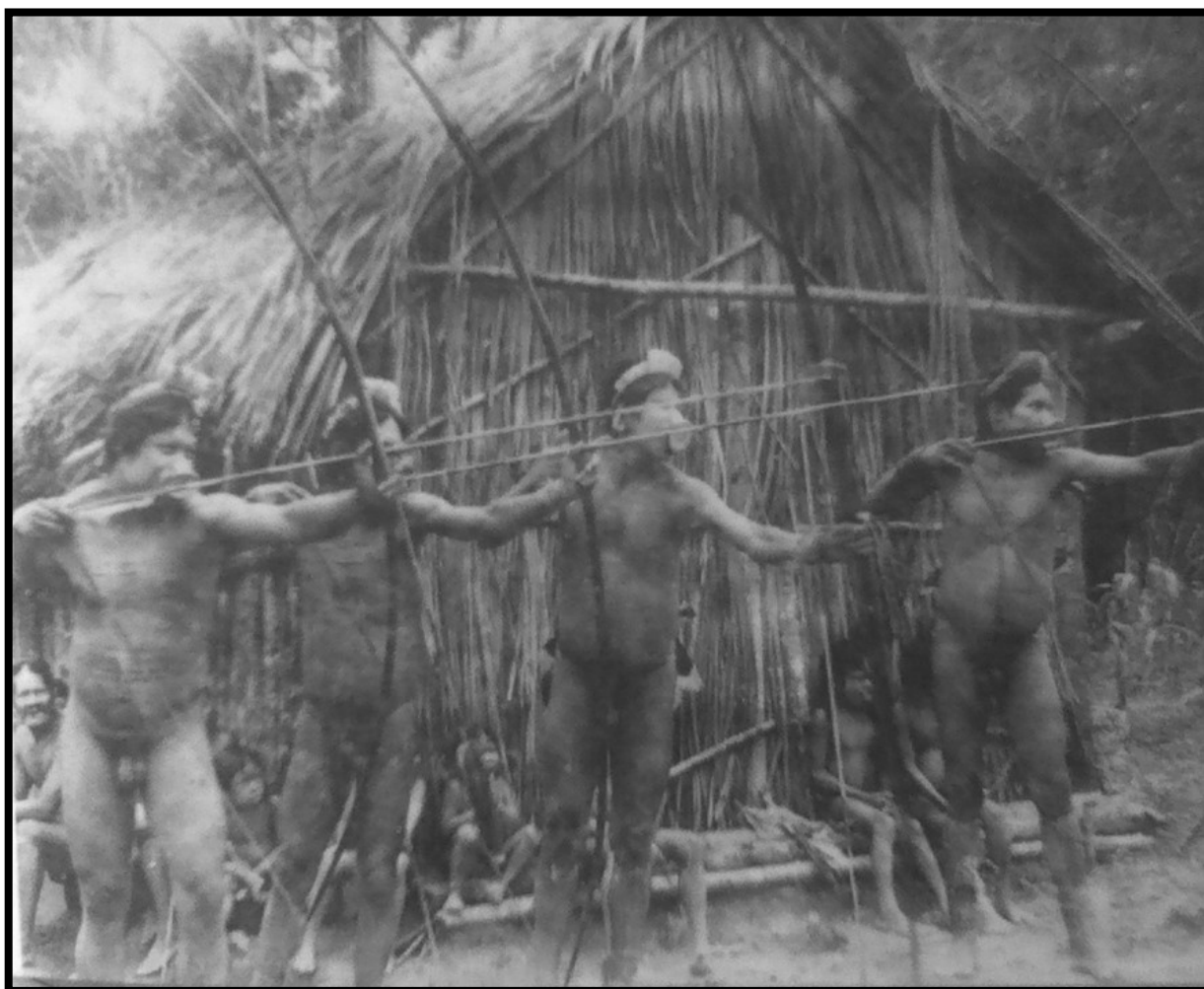


Universidade de Brasília

Daniela Batista de Lima

“Vamos amansar um branco para pegar as coisas”:
Elementos da etnohistória Kajkwakratxi-jê (Tapayuna)



Brasília,
agosto de 2012

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

“Vamos amansar um branco para pegar as coisas”:
Elementos da etnohistória Kajkwakratxi-jê (Tapayuna)

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social do Departamento de
Antropologia da Universidade de
Brasília, como requisito à obtenção do
título de Mestre em Antropologia.

Banca Examinadora:

Dra. Marcela Coelho de Souza (orientadora)

Dra. Oiara Bonilha

Dr. Stephen Grant Baines

Dr. Luis A. Cayon (suplente)

Brasília,
agosto de 2012

Ao Raoni

Resumo

Os Tapayuna, referidos como Beijo de Pau ou Suyá Ocidentais, se autodenominam Kajkhwakratxi-jê (traduzido por “começo do céu”, leste) e pertencem a família linguística Jê. Habitavam a região do rio Arinos no noroeste mato-grossense e foram transferidos, na época do contato, em 1971, para o Parque Indígena do Xingu. Neste período, sofreram uma drástica redução populacional, consequência do processo de etnocídio ao qual foram submetidos. Um dos objetivos desta dissertação foi criar um quadro histórico, a partir da pesquisa documental que reuniu materiais relativos a um vasto período, desde o século XVIII à década de 1970, a fim de evidenciar e compreender os processos etnocidas que marcaram a história de contato tapayuna. A experiência e percepção desse processo são analisadas na segunda e terceira parte deste trabalho a partir dos relatos de duas senhoras tapayuna que sobreviveram aos episódios trágicos que marcaram a história de contato dos Tapayuna com os brancos.

Palavras chave: Tapayuna, Etnocídio, Contato com os brancos.

Abstract

The Tapayuna, known as Beíço de Pau or Western Suyá, call themselves Kajkhwakratxi-jê (translated as “the beginning of the eastern sky”) and belong to the Ge linguistic family. They used to live in the region of the river Arinos in the northwest of Mato Grosso state and were transferred, at the time of contact with the national society, in 1971, to the Xingu Indigenous Park. At that time they suffered a drastic depopulation, consequence of the ethnocide process to which they were submitted. One of the aims of this dissertation was to build a historical picture, by researching documents which brought together material covering a vast period of time, from the XVIII century up to 1970 to reveal and understand the ethnocide processes which have characterised the history of Tapayuna contact. The experience and perception of this process are analysed in the second and third parts of the dissertation from the narratives of two Tapayuna ladies who survived the tragic episodes which characterised the history of contact of the Tapayuna with the Whiteman.

Key words: Tapayuna, Ethnocide, Contact with the Whiteman

Agradecimentos

Agradeço primeiramente aos meus pais e meus irmãos, pelo amor e por terem sempre respeitado as minhas escolhas.

Aos Tapayuna, por me acolherem tão bem na aldeia e por terem permitido e apoiado veementemente o desenvolvimento deste trabalho. Agradeço especialmente Ngejwotxi, Yaiku, Ropkrãtsê e Wetkêrêtxi.

À minha orientadora, Marcela Coelho de Souza, agradeço profundamente por ter me ajudado de diversas formas durante todo o processo que culminou nesta dissertação, pela paciência, leituras atentas e sensibilidade.

Ao Raoni, por ter estado ao meu lado durante todo o período de escrita, pelo amor, carinho e atenção, pelo amparo nos momentos de angústia e pelas inúmeras e calorosas conversas sobre antropologia, as quais me inspiram intensas e proficuas reflexões.

Aos queridos amigos da turma de mestrado: Denise, Fabiano, Eduardo, Sara, José, Rodrigo, Claudinha, Rosa, Renata e Rodolfo por tornarem minha vida em Brasília mais prazerosa e feliz.

Ao Fabiano, por ter sido sempre um grande amigo.

À querida Denise, pela amizade e carinho sincero.

Àqueles, com os quais não tive o prazer de compartilhar momentos em sala de aula, mas considero minha segunda turma de mestrado: Aline, Carol, Chirley, Júlia, Raoni, Rafael, Márcio, Hugo e Renato.

Um agradecimento especial à Aline e Carol, pelas conversas e reflexões sobre a vida e pela amizade genuína.

À Mônica, Cibele e Carlos, companheiros e amigos da Casa Verde, pelos momentos de desafios e superações. Seguiremos juntos.

À Maria Lúcia, que, a despeito da distância, sempre esteve presente.

Ao CNPQ, pela bolsa que me auxiliou durante o mestrado.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO 1	23
OS TAPAYUNA NA HISTÓRIA	23
1.1 Os povos indígenas da região Tapajós-Juruena-Arinos	23
1.2 As frentes extrativistas no Mato Grosso	38
1.3 Os projetos de colonização	41
1.4 As tentativas de pacificação	50
1.5 As consequências do contato	73
CAPÍTULO 2	79
AO ENCONTRO DOS <i>KHUWĒKÁTXI</i>.....	79
2.1 O encontro amistoso	80
2.2 O envenenamento	90
2.3 A proliferação da gripe	97
2.4 As crianças.....	105
2.5 A transferência para o Xingu.....	112
CAPÍTULO 3	122
“VAMOS AMANSAR UM BRANCO PARA PEGAR AS COISAS”	122
3.1 Os primeiros contatos com os <i>khuwĕkátxi</i>	126
3.2 Morte por feitiçaria?	132
3.3 Os impactos da dispersão	145
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	148
BIBLIOGRAFIA	157
ANEXO I.....	165
ANEXO II	167

INTRODUÇÃO

1) Objeto da dissertação

Os Tapayuna se auto denominam Kajkhwakratxi-jê (literalmente, “começo do céu”, leste) e são também conhecidos como Beicho de Pau ou Suyá Ocidentais. Pertencem à família linguística Jê, inserida no tronco Macro-Jê¹. Rodrigues (1986) aponta que é possível que as línguas suyá (kĩsêdjê), panará e tapayuna sejam aparentadas com o Kayapó. Elas estão inseridas, juntamente com o Timbira e Apinajé, segundo Ribeiro (2006), no grupo dos Jê do Norte. “As línguas dos Suyá, Kreen-akarôre (Panará) e provavelmente também a dos Tapayuna (Beicho de Pau), no Alto Xingu, estão aparentadas mais estreitamente com o grupo Kayapó. O mesmo se dá com a língua dos Apinayé (Apinajé), em Goiás, apesar de seus falantes se considerarem descendentes dos Timbira, seus vizinhos mais próximos” (Rodrigues 1986:48).

Seki (1989) faz uma comparação preliminar entre as línguas tapayuna e kĩsêdjê e destas com o Kayapó. As duas primeiras, segundo a autora, apresentam grandes semelhanças em termos fonéticos e lexicais, o que a faz concluir que são uma mesma língua, próximas ao Kayapó.

Os Tapayuna foram considerados extintos enquanto povo autônomo devido à drástica redução populacional que resultou na sua dispersão, consequência do processo de etnocídio ao qual foram submetidos quando viviam na margem esquerda do rio Arinos, no noroeste mato-grossense, próximos aos Irantxe, Paresi, Rikbatsa, Kayabi e Apiacá. A memória tapayuna dessa experiência é o objeto dessa dissertação.

A ocupação do Brasil Central, então fomentada pelos governos estadual e federal, na esteira da colonização do norte do Mato Grosso, teve impacto violento sobre o povo em questão, em decorrência das invasões de seu território na região do rio Arinos. A FUNAI calculava, em 1969², que os Tapayuna somavam mais de mil indígenas (a estimativa de Anthony Seeger, baseada em genealogias coletadas entre os sobreviventes que foram viver entre os Kĩsêdjê, é mais modesta, em torno de 400 indivíduos). Ao final do processo de contato, em 1971, estão reduzidos a 41. Dois

¹ De acordo com Ribeiro (2006), a família Macro Jê inclui doze diferentes línguas, a saber: Jê, Kamakã, Maxakalí, Krenák, Purí, Karirí, Yatê, Karajá, Ofayé, Boróro, Guató e Rikbatsa.

² Esse cálculo foi feito pelo indigenista da FUNAI, Américo Peret, nos primeiros sobrevôos realizados por ele para delimitar o tamanho da área Tapayuna, calculada em 1.200 mil hectares e a população cerca de 1200 índios. Para calcular o número de pessoas ele se baseou no tamanho das roças de mandioca medida para cada 50 indivíduos.

episódios trágicos marcam a história de contato dos Tapayuna com os brancos: no primeiro (na década de 1950), foram envenenados com arsênico no açúcar; anos mais tarde (na década de 1960), com carne de anta contaminada, o que causou a morte de muitos do grupo. Mas as maiores perdas ocorreram devido à proliferação da gripe.

O processo de contato com os Tapayuna foi conduzido, entre 1958 e 1968, pelos missionários João Evangelista Dornstauder, Adalberto Pereira e Antônio Iasi da Prelazia de Diamantino. Em 1968, a FUNAI se responsabiliza pela assistência ao grupo por meio do indigenista João Américo Peret. Um dos membros da expedição liderada por Peret estava gripado e contaminou grande parte da população. “É impossível ouvir a história dos Suyá Ocidentais sobre assassinato e matança sem atribuir o horror da sua dizimação a uma combinação de proteção inadequada por parte do órgão indigenista, a ganância dos fazendeiros locais e a fragilidade da equipe de pacificação. Em poucos anos mais de 90% da população morreu ou foi morta” (Seeger, 1981:55).

As cerca de 40 pessoas sobreviventes foram transferidas, em 1971, para o Parque Indígena do Xingu (MT) para viver junto aos Kisêdjê (Suyá) — uma decisão tomada a revelia dos índios, com base na proximidade em termos culturais e lingüísticos. Na década de 1980, porém, conflitos internos envolvendo acusações de feitiçaria e a morte de um importante líder tapayuna suscitam a mudança destes para aldeia Kayapó Metyktire (Mebengôkre), na T.I. Capoto-Jarina (MT). Permaneceram quase que apenas algumas mulheres tapayuna que haviam se casado com homens do povo Kisêdje.

Os Tapayuna viveram assim, desde a remoção de seu território no Arinos, abrigados por outros povos e em territórios alheios, uma vez que a “Reserva Indígena Tapayuna”, criada naquele território em 1968, foi extinta em 1976 após uma expedição da FUNAI verificar que não havia mais sobreviventes na área delimitada. Trechos do relatório desta “Operação Tapaiuna ou Beçu de Pau”, chefiada por Antônio de Souza Campinas, descrevem os vestígios das aldeias abandonadas, queimadas, presença de artefatos, flechas e ossos de vários cadáveres insepultos (Campinas, 1971). Os Tapayuna haviam sido efetivamente varridos de suas terras.

O principal objetivo dessa dissertação foi registrar a memória tapayuna do processo etnocida. Pierre Clastres (2004) distingue, em “Arqueologia da Violência”, o genocídio como destruição física de uma minoria racial do etnocídio enquanto destruição cultural de um povo. Ambas as práticas, características da civilização ocidental, expressam “a vocação de recusa do múltiplo, o temor e horror da diferença”,

ou seja, a supressão autoritária e radical da alteridade que se enraizam no Estado. “Há, portanto certa universalidade do etnocídio, no sentido de ser característico não apenas de um vago ‘mundo branco’ indeterminado, mas de todo um conjunto de sociedades que são as sociedades com Estado” (Clastres, 2004:61).

Os Tapayuna foram vítimas tanto do genocídio quanto do etnocídio, sua população, que foi calculada em mais de mil pessoas, reduziu-se a cerca de 40 indivíduos, dizimados pelo envenenamento que sofreram ao ingerirem carne de anta contaminada pelos brancos e pela proliferação da gripe. A transferência dos sobreviventes para o Parque do Xingu, em 1971, junto aos Kĩsêdjê foi uma tentativa do estado brasileiro de evitar o total extermínio da população. Infelizmente essa ação tardia do órgão indigenista não evitou que os Tapayuna, que já haviam sido vítimas do genocídio, sofressem intensamente o processo etnocida, por meio da destruição de seu modo de vida, cultura e língua. As conseqüências desse processo se perpetuam até o presente, onde os Tapayuna, na atual conjuntura, decidem resgatar a memória desses eventos para tentar, após cerca de 40 anos, combater os efeitos do etnocidio e emergir como povo autônomo.

2) Contexto da pesquisa

Os Tapayuna vivem hoje distribuídos em duas terras indígenas, a T.I.Wawi, do povo Kĩsêdjê, e a T.I. Capoto-Jarinã, dos Kayapó, no Mato Grosso. O censo demográfico da população tapayuna realizado pelo Instituto Socioambiental em 2010, que considerou os indivíduos tapayuna e todos seus descendentes (incluindo os de casamentos com Kĩsêdjê e Kayapó), somou 160 indivíduos nas duas TIs, dos quais a maior parte (98) encontrava-se habitando a aldeia Kawêrêtxikô (T.I. Capoto-Jarina) (Tapayuna. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/tapayuna>> Acesso em: 01 agosto 2012). A pesquisa em que se baseia essa dissertação, entretanto, apoiou-se principalmente em relações com os Tapayuna e seus descendentes vivendo entre os Kĩsêdjê na T.I. Wawi.

De acordo com Anthony Seeger, os Tapayuna e os Kĩsêdjê acreditam ter tido um passado em comum, migrando de leste para o oeste e atravessando o rio Xingu em direção ao Tapajós. De lá provavelmente se desviaram para o sudeste e se separaram. Um grupo, os Suyá Orientais (Kisêjdê), seguiu em direção ao Xingu, enquanto os Suyá

Ocidentais (Tapayuna) se estabeleceram no rio Arinos, onde foram contatados (Seeger, 1981: 49).

Os Kĩsêdjê contam³ ter reencontrado com os Tapayuna, que identificam como um povo parecido com eles do qual haviam se separado há muito tempo, ao alcançar em sua migração as proximidades da bacia do rio Xingu. Após esse reencontro, os dois povos permaneceram juntos por algum tempo (não se sabe ao certo quanto), mudando-se para evitar ataques de povos inimigos. Os Kĩsêdjê afirmam que os Tapayuna, por não conhecerem os Kupëkryry (referidos pelos Kĩsêdjê como Panará), não se preocupavam com suas ofensivas. Seu descuido teria resultado em ataques dos Kupëkryry que levaram ao deslocamento e divisão dos dois povos, embora alguns Tapayuna permaneçam com os Kĩsêdjê, e vice-versa, devido a intercasamentos. Mais adiante após terem sofrido outro ataque dos Kupëkryry, no rio Arraias, os Kĩsêdjê decidem, seguindo as orientações de um xamã, irem em busca do rio Xingu, que era, de acordo com a visão xamânica, um rio grande, onde só havia índios “mansos”.

A separação dos Kisêdje e Tapayuna tem talvez assim cerca de duzentos anos. Este distanciamento gerou diferenças em termos lingüísticos, históricos e culturais entre os dois povos. Anthony Seeger, que presenciou a chegada dos Tapayuna no Xingu em 1971, destacou algumas das distinções e semelhanças entre eles.

Com relação às línguas, de acordo com Seeger, as diferenças são dialetais, e as mudanças ocorreram principalmente na fonética. Não seria possível precisar quando essas alterações ocorreram, mas quando Von den Steinen visitou os Kĩsêdjê no rio Xingu no século XIX, fez uma lista das palavras pronunciadas por eles e, segundo Seeger, eram iguais às que os Tapayuna pronunciavam. De modo geral, os Kĩsêdjê tendem a identificar as formas tapayuna ao que seria um estado anterior de sua própria língua, atribuindo inclusive ao contato com cativos do Alto Xingu as alterações em sua fala (Seeger, 1981: 229; Coelho de Souza, com. pessoal).

Sobre a alimentação, no caso dos Kĩsêdjê o contato com os povos do Alto Xingu alterou sua dieta e a mandioca passou a ser um dos alimentos mais consumidos. Em contrapartida, os Tapayuna cultivavam pouco a mandioca e dependiam mais da batata doce. Outros aspectos cerimoniais e materiais da vida dos Kĩsêdjê também se modificaram, na medida em que aprendiam novas cerimônias e incorporavam elementos da cultura material dos povos dos quais eles capturaram mulheres e crianças. A captura

³ Segundo relatos feitos a Marcela Coelho de Souza (comunicação pessoal)

de pessoas de outros povos, no caso dos Tapayuna, não parece ter sido uma prática recorrente (Seeger, 1974: 347).

A despeito de as músicas k̄isêdjê e tapayuna serem reconhecidas como as mesmas, de acordo com Anthony Seeger (1974), eram cantadas de formas distintas: os K̄isêdjê cantavam mais rápido e com timbre diferente. Os K̄isêdjê e os Tapayuna se organizam em metades onomásticas e embora haja muitos nomes coincidentes entre os dois povos, a afiliação desses nomes aos grupos onomásticos nem sempre era congruentes. “The Eastern Suyá were perplexed at how certain Western Suyá could have the same name as themselves and be in the opposite moiety”(Seeger, 1974: 348).

Entretanto, não obstante diferenças como essas, as formas de organização social e concepções cosmológicas, as cerimônias de iniciação, músicas, o complexo da casa dos homens, e os modos de classificar homens e animais eram bastante semelhantes nos dois grupos (Seeger, 1981: 230).⁴ Assim, quando os Tapayuna chegaram no Xingu, os K̄isêdjê os viram, de certa forma, como a sombra de seus antepassados. Apesar de terem sido considerados “atrasados” por não dominarem as técnicas de preparo dos alimentos em estilo alto xinguno, não dormirem em redes e não utilizarem canoas, os Tapayuna evocavam para os K̄isêdjê o aspecto Jê de sua cultura, o seu passado pré-xinguno. O reconhecimento dessa proximidade é parte importante da história da relação entre os dois povos (e, como se verá adiante, foi mútuo), mas não foi suficiente para apagar a percepção de diferenças importantes entre eles.

Na década de 1980, conflitos internos contrapondo K̄isêdjê e Tapayuna suscitaram a mudança dos últimos para a aldeia Kayapó no Capoto, tendo permanecido apenas algumas mulheres casadas com homens k̄isêdjê. Tendo solicitado auxílio a Megaron (Mebengôkrê), administrador do Parque Indígena do Xingu, os Tapayuna se mudaram primeiro para uma aldeia próxima ao rio Jarina, que estava desabitada mas tinha casas e roças produtivas. Permaneceram neste local por pouco tempo, pois logo se transferiram para aldeia Metyktire dos Kayapó, onde ocupavam três casas, atrás da casa do líder Raoni (Tapayuna. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/tapayuna>> Acesso em: 01 agosto 2012).

Após anos de convivência e intercasamentos com os Kayapó, muitos Tapayuna já não se identificavam como tal e por vezes se negavam a falar e aprender a própria

⁴ Uma diferença concernente ao comportamento nas relações de afinidade, no caso dos Tapayuna, em comparação aos K̄isêdjê, era que os primeiros se alimentavam com seus afins. “The Western Suyá men appear to have more completely integrated into their families of procreation. They had less extreme ‘shame’ (whiasam) and could eat with their affines” (Seeger, 1974: 349).

língua, como constatado pela equipe de profissionais do Curso de Formação de Professores ministrado pela Coordenação Geral de Educação da Fundação Nacional do Índio de Brasília. Práticas rituais e outros aspectos culturais importantes dos Tapayuna deixaram de ser enfatizados, dando lugar à incorporação de atividades características dos Kayapó. No ano 2000, entretanto, a situação começa a se alterar com a decisão dos Tapayuna do Capoto-Jarinã em participar no curso acima referido como povo distinto dos Mebengôkre. Eles solicitaram então assessoria linguística para trabalhar aspectos da própria língua e o resultado foi a publicação de um material didático para alfabetização na língua tapayuna (Camargo, 2010: 33). A proposta de construir uma aldeia tapayuna era aventada desde 2004, porém foi apenas em 2009 que se formou a aldeia Kawêrêtxikô, localizada na margem esquerda do rio Xingu, na T.I. Capoto-Jarinã, próxima à aldeia kayapó Piraçu (Tapayuna. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/tapayuna>> Acesso em: 01 agosto 2012).⁵

Meu primeiro contato com os Tapayuna ocorreu em setembro de 2008, na aldeia Ngojhwêrê na Terra Indígena Wawi, onde vivem os Kîsêdjê. Na ocasião, fui organizar os preparativos para uma assembléia, que ocorreria nesta aldeia, da Mobilização dos Povos Indígenas do Cerrado (MOPIC), uma organização que assessoriei por três anos.⁶ Cerca de dois meses depois, em dezembro de 2008, retornei à aldeia Ngojhwêrê para o evento, que tinha como finalidade discutir os impactos do agronegócio sobre as terras indígenas do cerrado, contou com a presença de diversos povos indígenas dos estados do MT, TO, MG e MS, dentro os quais os Kayapó do Capoto. Na ocasião, Yaiku, filho de mulher tapayuna com homem kîsêdjê que vive com sua família no Ngojhwêrê, me contou brevemente sobre a história tapayuna e me mostrou algumas fotos antigas. Foi a primeira vez que ouvi falar dessa história, que muito me impressionou e me interessou.

Durante o evento, um grupo de Tapayuna, acompanhado pelos Kayapó da T.I. Capoto-Jarinã, veio anunciar que estava criando uma aldeia própria, convocando os Tapayuna que residiam na Ngojhwêrê para se juntarem a eles na nova comunidade. Embora o fluxo de idas e vindas entre os Tapayuna do Wawi e aqueles do Capoto possa ter se intensificado desde então, apenas um casal de Tapayuna que morava do Ngojhwêrê mudou-se de fato para Kawêrêtxikô. Quase vinte e cinco anos de separação,

⁵ Quando os Tapayuna deixaram a aldeia Metyktire, os Kayapó também decidiram sair e fundaram uma nova aldeia em outro lugar, porém com o mesmo nome (Tapayuna. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/tapayuna>> Acesso em: 01 agosto 2012)

⁶ Nesta viagem tive o prazer da companhia de Anthony Seeger e Marcela Coelho de Souza, que estavam na Terra Indígena Wawi para fins de pesquisa.

associada aos novos laços que unem os Tapayuna de um lado aos Kĩsêdjê, de outro aos Kayapó, tornam uma eventual ou projetada ‘reunificação’ deste povo uma questão de fato complexa. E tanto mais interessante.

Nessa perspectiva, alguns jovens, descendentes de Tapayuna na T.I. Wawi, emergem num processo de reivindicação de uma “identidade tapayuna”, o qual assume, diante da importância da influência xinguana nos Kĩsêdjê, a forma de uma ênfase nos aspectos jê. O fato de os Tapayuna estarem divididos em duas terras indígenas, em situações sócio culturais, linguísticas e territoriais diferentes uma da outra, torna o projeto de unidade tapayuna um grande desafio e uma questão a se investigar, já que esse processo pode se configurar de maneira distinta nas duas terras.

Ingressei no mestrado em antropologia no PPGAS da Universidade de Brasília, em 2010, com um projeto de estudar a organização política xavante. O projeto era resultado de um processo conjugado de pesquisa etnográfica e atuação política e antropológica junto à Associação Xavante Warã, onde trabalhei por sete anos. A pesquisa e atuação de longos anos com os Xavante teve de ser interrompida por motivos pessoais após o primeiro ano de mestrado. Em meio ao esforço de reelaboração de um novo projeto de pesquisa, soube, em janeiro de 2011, por minha orientadora, que os Tapayuna estavam interessados em contatar um antropólogo/a que pudesse assessorá-los em projetos culturais. Isso abria perspectivas para o desenvolvimento de uma pesquisa junto aos Tapayuna. Procurei então estabelecer contato com Yaiku, aquele com quem eu havia conversado em 2008, para viabilizarmos uma visita a campo, que ocorreria em julho de 2011. Paralelamente procurei a coordenadora do Curso de Formação de Professores (FUNAI –DF), que contempla os Tapayuna da T.I. Capoto-Jarinã, para conversar sobre a intenção de realizar a pesquisa.

3) A pesquisa

As referências bibliográficas sobre os Tapayuna são bastante restritas. Não existem ainda pesquisas aprofundadas de caráter antropológico sobre eles. Anthony Seeger, ao pesquisar os Suyá nos anos de 1970, presenciou a chegada dos Tapayuna no Xingu e retratou alguns de seus aspectos sócios culturais, linguísticos e demográficos. No campo da linguística, o trabalho mais recente sobre os Tapayuna é a dissertação de mestrado de Nayara Camargo (2010) sobre a fonologia da língua. Em 2011, o Instituto Socioambiental publicou em seu webstite o verbete “Tapayuna”, a partir de informações

coletadas, sobretudo, nos trabalhos de Seeger (1974, 1983), de Camargo (2008, 2010), do missionário jesuíta que realizou contato com os Tapayuna, Adalberto Holanda Pereira (1967), Bossi (1863), Badariotti (1898), Campinas (1971), Lea (1997), Davis (1966) e Franchetto (1987).

Frente a esse cenário de informações escassas, um primeiro passo era reunir o máximo de documentos disponíveis sobre os Tapayuna. De janeiro à setembro de 2011, realizei, com este objetivo, pesquisa bibliográfica nas seguintes instituições: Museu do Índio (RJ), Universidade de São Paulo, Instituto Socioambiental (SP), Fundação Nacional do Índio (BSB) e Universidade de Brasília. A consulta a um acervo composto de descrições de viajantes do século XIX e XX, publicados nas revistas do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e disponibilizados em seu website, foi fundamental para constituição da primeira parte do trabalho. A organização desse material, de modo a reconstituir e avaliar o registro documental existente de sua história de contato, resultou no primeiro capítulo da dissertação.

O objetivo da pesquisa naquele momento era analisar os movimentos recentes relativos à formação da aldeia Kawêrêtxikô para buscar compreender como os Tapayuna vêm entendendo e construindo sua reorganização e reafirmação como povo independente, por meio do esforço e do discurso de valorização de sua história, cultura e língua. Uma das iniciativas que se pretendia analisar era o curso de formação dos professores indígenas realizado pela FUNAI na T.I. Capoto-Jarinã. Para tanto, estabeleci articulação com a responsável pelo curso na FUNAI de Brasília para que eu pudesse participar de um módulo.

A primeira visita a campo, portanto, estava prevista para ser realizada na aldeia Kawêrêtxikô, onde se encontra a maior parte dos Tapayuna. Cheguei a ter contato direto com pessoas daquela comunidade algumas vezes, por telefone, para falar sobre minha visita, mas esta estava também sendo simultaneamente combinada por intermédio de Yaiku e outros Tapayuna da T.I. Wawi Assim, em julho de 2011, desloquei-me para a aldeia Ngôsoko, na T.I. Wawi, de onde partiríamos (eu, Yaiku e mais alguns Tapayuna que residem nesta terra indígena) de barco até Kawêrêtxikô. Infelizmente, por problemas de comunicação entre as comunidades, a viagem não pôde ser completada. Assim sendo, a pedido dos Tapayuna do Ngôsoko, permaneci nesta aldeia durante 12 dias. Durante esse período, os índios solicitaram que eu gravasse o depoimento de uma senhora tapayuna, Ngejwotxi, sobre a experiência do contato.

Segundo eles, além dela existem apenas três anciãos tapayuna que conhecem essa história, entretanto os três residem atualmente na aldeia Kawêrêtxikô.

Após retornar para Brasília com o depoimento gravado e traduzido (a descrição deste relato compôs o segundo capítulo da dissertação), tentei meses depois novamente ir a Kawêrêtxikô, por meio da Coordenação de Educação da FUNAI de Brasília, para participar do curso de Formação de Professores na região, em um módulo que estava previsto para ocorrer em agosto/setembro de 2011. Novamente, não foi possível realizar a viagem, pois o curso não foi realizado nos meses previstos.

Na impossibilidade de realizar o campo em Kawêrêtxikô, e com a proximidade do esgotamento dos prazos para a realização do mestrado, foi necessário redefinir novamente o conteúdo do trabalho. O material mais substancial que eu tinha era, então, o depoimento de Ngejwotxi. Em lugar de tratar de aspectos concernentes à reafirmação e reorganização dos Tapayuna como povo autônomo, decidi então focalizar na memória tapayuna daquela experiência, trabalhando com um segundo depoimento sobre o mesmo tema, o relato de uma senhora tapayuna de nome Khôkhôtxi, que vivia, creio que até 2009, entre os Kîsêdjê (originalmente coletado por Marcela Coelho de Souza durante sua pesquisa junto aos Kîsêdjê e gentilmente cedido para compor o terceiro capítulo dessa dissertação).

O relato foi gravado na língua tapayuna tal como falada por Khôkhôtxi (isto é, com interferências do Kîsêdjê, assim como no caso de Ngejwotxi). A tradução para o português foi realizada por Yaiku e seu irmão Ropkrâsê, que estavam retornando de São Paulo após participação na Semana do Índio em Bertioiga e pararam em Brasília, onde permaneceram durante oito dias, para que pudéssemos traduzir o material, trabalhar alguns aspectos da dissertação e conversar sobre um projeto que eu havia elaborado, a pedido deles, quando estive no Ngôsoko⁷.

A busca por assessoria antropológica, a solicitação para que eu permanecesse na aldeia Ngôsoko com intuito de registrar aspectos da sua história e o pedido de auxílio para elaboração de projetos demonstram o interesse e esforço de alguns Tapayuna da T.I. Wawi em viabilizar um processo de emergência em torno de uma “identidade tapayuna”, o que se refletiu na forma como me receberam e se relacionaram comigo durante e após a visita a campo. Era comum, durante os dias em campo, nos momentos

⁷ O projeto tem como finalidade registrar, por meio de uma pesquisa junto aos anciãos, aspectos da história e cultura Tapayuna para elaboração de um filme e um livro. Estão previstas algumas etapas de intercâmbio entre os Tapayuna da T.I. Wawi e Capoto-Jarinã.

de descanso, após o almoço ou ao término das entrevistas, os Tapayuna me abordarem com um livro e caderno anotando frases e pedindo para que eu repetisse o que estava escrito a fim de que eu aprendesse, o quanto antes, a língua tapayuna. Este era um esforço, por vezes ambíguo, tendo em vista que, enquanto alguns optaram por me ensinar a língua kīsêdjê, Ropkrâtsê, o qual teve contato com material sobre a língua tapayuna⁸, apagava e refazia todas as lições, reescrevendo-as em Tapayuna. Esse processo de aprendizagem da língua constitui um desafio para eles, já que o tapayuna não é mais uma língua falada na T.I. Wawi e sua escrita é algo relativamente novo⁹.

A opção de contar a história do contato e o pedido para que eu a registrasse foi uma decisão tomada pelos Tapayuna da T.I. Wawi. Creio que para eles retomar a memória dos eventos trágicos que marcaram a história tapayuna, pode, no atual contexto, ter uma importância crucial no seu processo de emergência e fortalecimento como povo autônomo.

As duas narradoras são ambas mulheres que permaneceram entre os Kīsêdjê quando os demais Tapayuna mudaram-se para o Capoto na década de 1980. Ngejwotxi, cujo relato é abordado no segundo capítulo, tinha, ao chegar no PIX, aproximadamente 25 anos, era viúva e mãe de duas filhas (pelas genealogias de Seeger [1974, 1981]). Ao chegar nos Kīsêdjê foi adotada pela família do cacique Kuiussi. Atualmente, Ngejwotxi é casada com um importante ancião kīsêdjê (Ndemuntxi), e mãe de quatro filhos, sendo duas mulheres e dois homens. Todos estavam vivendo na aldeia Ngôsoko quando de minha visita. Infelizmente não tive o prazer de conhecer pessoalmente Khôkhôtxi, cujo relato foi a base para elaboração do terceiro capítulo. Ela, assim como Ngejwotxi, também estava entre os que chegaram no Xingu. Ainda de acordo com a genealogia de Seeger (1981), ela tinha então aproximadamente 23 anos e era casada com Werã, com quem tinha dois filhos. Até 2009, vivia na aldeia Ngojhwêrê, mas se mudou com seu atual marido, Wotká, para aldeia Kawêrêtxikô.

Os tradutores que trabalharam comigo os relatos são todos descendentes de Tapayuna e Kīsêdjê. Yaiku vive na aldeia Ngojhwêrê, é filho de uma mulher tapayuna (Ngaihotxi) com um homem kīsêdjê (Janaru), e é atualmente presidente da Associação Indígena Kīsêdjê (AIK). Seu irmão, Ropkrâtsê, filho do mesmo pai e da mesma mãe

⁸ O livro que ele consultava era um material didático (Tapajúna Goronã nhô taro takhre), publicado em 2007 pela FALE/UFMG e SECAD/MEC, fruto do “Curso de Formação de Professores Mebengôkrê, Panará e Tapayuna”, que contempla os Tapayuna da T.I. Capoto-Jarinã, sendo ministrado, desde 1997, pela Coordenação de Educação da FUNAI de Brasília.

⁹ Para mais informações sobre a situação sociolinguística dos Tapayuna, ver Capítulo 3 “Os impactos da dispersão”.

vive na aldeia Ngôsoko e é agente de saúde. Wetkêrêtxi, filho de Ngejwotxi, foi um dos tradutores do depoimento de sua mãe e vive na aldeia Ngôsoko.

Um dos desafios concernentes à elaboração do segundo e terceiro capítulo relacionou-se com o método utilizado para tradução dos depoimentos. Os tradutores ouviam o relato original, gravado na língua kîsêdjê, em um gravador, e traduziam a fala para o português usando o outro equipamento. Esse método, escolhido pelos índios e por mim para agilizar o processo de tradução, não foi o mais adequado, já que limitou meu acesso a língua e aos termos nativos, o que provavelmente teria enriquecido a análise dos fatos. A metodologia ideal teria sido a transcrição do relato na língua e posterior tradução, porém nas circunstância isso não foi possível.

4) A dissertação

Esta dissertação está estruturada em três capítulos. O primeiro, intitulado “Os Tapayuna na história”, divide-se em cinco subitens e teve como objetivo criar um quadro histórico, a partir da pesquisa documental, a fim de evidenciar os eventos que caracterizaram o processo genocida da história tapayuna. “Os povos indígenas da região Tapajós-Juruena-Arinos”, baseia-se, principalmente, em fontes secundárias e relatos de viajantes e cronistas do século XVIII e XIX relativos à ocupação da área. Há referências nesses documentos a vários povos que, à época, eram denominados como “Tapayuna”, porém nenhuma das descrições físicas e culturais parecem ser compatíveis com os Kajkhwokratxi-jê.

Na seção “As frentes extrativistas no Mato Grosso”, descrevo brevemente a participação dos índios da região no processo de extração da borracha e as incursões e ataques que os Tapayuna, Nambikwara e Kayapó empreendiam contra os seringais, comprometendo, muitas vezes, a expansão desta atividade econômica na região.

Em “Os projetos de colonização”, escrevo sumariamente sobre a construção das linhas telegráficas por parte da Comissão Rondon e sua tática junto aos povos indígenas. Enfatizo como esses trabalhos foram perpetuados a partir da proclamação da Marcha para o Oeste, que culminou num intenso processo de colonização da região do rio Arinos pela empresa Conomali, a qual apoiou em termos logísticos e financeiros, dado seu interesse em ocupar a área, as tentativas de contatar os povos indígenas da região (Kayabi, Rikbaktsá e Tapayuna).

No item “As tentativas de pacificação”, trato das relações hostis entre os Iranxe e os Tapayuna; as tentativas de contato, junto a esses últimos, pelos missionários jesuítas da Prelazia de Diamantino; a participação e atuação do SPI, e posteriormente da FUNAI nesse processo, e a evidência jornalística que esses últimos fatos tiveram na década de 1960 com a publicação de inúmeras reportagens, sobretudo no Jornal do Brasil.

Por fim, em “As conseqüências do contato”, enfatizo o cenário dramático em que os Tapayuna se encontravam em 1969, já contaminados pela gripe e tendo sofrido uma drástica redução populacional. Em 1971, foram transferidos para o Parque Indígena do Xingu. Cito alguns trechos do relatório referente a expedição realizada na “Reserva Indígena Tapayuna” no mesmo ano, o qual constata que não havia mais sobreviventes na área delimitada. O resultado foi a extinção da reserva em 1976 e a abertura oficial da área para colonização.

Esse quadro histórico teve como objetivo trazer à tona os eventos que marcaram o caráter etnocida da história tapayuna. O processo foi decorrente de políticas governamentais de exploração e ocupação do estado do Mato Grosso, por meio de ações que desconsideravam a existência dos povos indígenas na região. As condições deficitárias em que atuava (e atua) o órgão indigenista, aliadas a sua ineficiência, reflexo do descaso governamental com os índios, culminou na dizimação quase integral da população tapayuna, na extinção de sua reserva e na abertura da área para o desenvolvimento por parte de empresas colonizadoras incentivadas e apoiadas pelo estado brasileiro.

O segundo capítulo, denominado “Ao encontro dos *khuwëkátxi*” (brancos), é embasado no depoimento de Ngejwotxi. Descrevo, em “O encontro amistoso”, a persistência dos Tapayuna em estabelecer contato com os *khuwëkátxi* motivados pela experiência de um personagem, Thótkákátá, que, num encontro com os brancos adquiriu vários objetos e, em vista disso, foi designado pelos demais como *wajanga* (xamã). Vemos como a vida cotidiana dos Tapayuna é completamente alterada em decorrência desta determinação e persistência em adquirir os objetos dos brancos: instala-se então uma intensa mobilidade, na qual as pessoas se rearticulam de várias formas, criam novas relações, mudam de aldeia, formam novos acampamentos e arriscam as próprias vidas num processo de contato em que aparecem claramente como agentes desse movimento. Uma das questões que esse item suscita é a concepção dos Tapayuna sobre

os brancos: para eles, parece só ser possível fazer contato com os brancos e adquirir seus objetos por meio dos poderes xamânicos de um *wajanga*.

Em “O envenenamento”, exponho o episódio em que os Tapayuna ingeriram carne de anta envenenada pelos brancos e as mortes consequentes desse evento. Mesmo após os Tapayuna perceberem que a carne estava contaminada e que todos que a ingeriam passam mal e em muitos casos morriam, eles insistiam em continuar comendo. A meu ver este fato está relacionado com a forma que os índios concebiam os brancos, seu poder, e a eficácia do seu veneno.

No item “A proliferação da gripe”, narro as mortes decorrentes da contaminação e proliferação do vírus e as consequências desses eventos, os quais são objeto de reflexão coletiva pelos próprios Tapayuna, diante de um cenário em que percebem que sua autonomia e modo de vida estão fortemente comprometidos. Decidem então que a dependência em relação aos brancos consistia na única alternativa para a sobrevivência do grupo. Reunidos após a dizimação pela gripe e pelo envenenamento, em uma aldeia que o missionário Tomas de Aquino Lisboa havia construído para eles, permaneceram por um tempo empolgados com a possibilidade de se restabelecer neste local, assistidos pelos padres. Entretanto, são avisados pelo padre Tomas de Aquino de que deveriam transferir-se para o Xingu. A princípio se negaram, mas mudaram de decisão ao ouvirem as músicas dos Kîsêdjê que o padre lhes mostrou. Devido as semelhanças das línguas e dos cantos, imaginaram que aqueles seriam seus parentes que haviam falecido e reaparecido no Xingu. Mas, afinal, por que os Tapayuna queriam encontrar com os mortos, posto que, geralmente, no caso dos povos Jê como de outros ameríndios, estes são antes de tudo Outros, potenciais inimigos.

Na parte “As crianças”, Ngejwotxi retoma episódios anteriores para comentar um elemento recorrente e marcante na descrição dos eventos: a situação das crianças órfãs, que eram encontradas pelos grupos em fuga da gripe. Em certos casos, as pessoas as chamavam para se juntarem a elas, mas as crianças se recusavam, pois alegavam que já não tinham mais parentes para cuidá-las, por isso preferiam ficar sozinhas e entregar-se a morte. Em outras ocasiões, as crianças órfãs apelavam para serem cuidadas, mas as pessoas negavam, afirmando que elas não eram suas parentes. Minha suposição é de que naquele contexto — doentes, deslocados, numa situação de escassez de alimentos, com poucas possibilidades de partilhar, em circunstâncias de moradia incertas e em condições emocionais desesperadoras — os Tapayuna encontram-se desprovidos dos instrumentos fundamentais para produzir parentes.

O capítulo é finalizado com o depoimento sobre a “A transferência para o Xingu”, no qual a narradora relata a saída do rio Arinos para o Xingu com a expectativa de encontrar os parentes que haviam falecido. Ao avistarem do avião, quando se aproximaram do Posto Leonardo no PIX, os índios xinguanos, os Tapayuna se armaram para enfrentar aqueles que, para eles, eram os mortos. Mas se os mortos são inimigos, por que os Tapayuna foram encontrá-los? Sugiro que a falta de parentes, decorrente das inúmeras mortes e da falta de condições para produzir novos parentes, foi o que motivou os Tapayuna a irem para o Xingu. Se estar vivo é ter parentes (Coelho de Souza, 2001) tudo se passa como se, na ausência de condições para isso, a única alternativa fosse encontrar os mortos. Essa situação só se altera quando, encontrando-se com os Kĩsêdjê no Xingu, os Tapayuna percebem que tinham nomes iguais ou parecidos a eles, e vislumbram nessa identidade a possibilidade de fazer novos parentes.

Os temas enfatizados nesse capítulo, a partir do relato de Ngejwotxi, relacionados à morte, vida, parentesco e a busca assídua pelos objetos dos brancos, suscitam algumas questões, que certamente podem ser melhor analisadas a partir de uma pesquisa etnográfica junto aos Tapayuna, relativa à construção da pessoa e concepções sobre os brancos. Meu objetivo aqui é apenas marcar essas possibilidades.

O terceiro e último capítulo, que dá o nome a dissertação — “Vamos amansar um branco para pegar as coisas” — é construído a partir do depoimento de Khôkhôtxi, a qual se refere, em “Os primeiros contatos com os *khuwêkátxi*”, à percepção dos Tapayuna da necessidade de amansar um branco para conseguir seus objetos. O fato de a frase estar no singular parece conotar uma concepção dos brancos como agentes particulares e não unificados, ou seja, é necessário amansar “um branco”. Essa idéia pode ser melhor compreendida por meio de um paralelo com o evento narrado por Anthony Seeger (2003: 439), os episódios de roubo praticados pelos Suyá, aos objetos da comitiva de Karl Von Den Steinen em 1884. Analisando este evento, Seeger caracteriza esse padrão de aquisição típica dos Jê, manifesto em seus mitos de origem, os quais comumente narram ações individuais que fazem com que o grupo acesse coisas desejáveis obtidas por meio de seres sobrenaturais, o que certamente inclui os brancos. A seção sobre “Morte por feitiçaria?”, em seguida, descreve conflitos e cisões que emergem entre os Tapayuna devido às acusações de feitiçaria suscitadas pelas mortes decorrentes da gripe. Abordo brevemente o conceito de *wajanga* na literatura sobre os Kĩsêdjê para tentar compreender esses eventos. Este capítulo aponta assim para algumas questões a serem investigadas atinentes à feitiçaria, bruxaria e epidemia. Uma pergunta

que se coloca é se o acesso aos bens dos brancos pode, de alguma forma, ter provocado ou acirrado as acusações de feitiçaria? O relato de Khôkhôtxi salienta alguns aspectos importantes também destacados por Ngejwotxi, tais como a busca pelos objetos dos brancos, a perspectiva deles encontrarem com os mortos e a importância da identificação dos nomes pessoais tapayuna e kîsêdjê na chegada ao Xingu. Por fim, em “Os impactos da dispersão”, examino os motivos que levaram à saída dos Tapayuna da aldeia kîsêdjê para se juntarem aos Kayapó. Um dos impactos da fragmentação dos Tapayuna em duas terras indígenas incide sob sua situação sociolinguística, na qual a transmissão da língua tapayuna ficou fortemente comprometida.

A opção de ilustrar a dissertação com quase todas as fotos encontradas durante a pesquisa documental, realizada nas instituições supracitadas, correspondeu, sobretudo, à sugestão dos próprios Tapayuna, responsáveis também pela foto escolhida para ilustrar a capa. Esta imagem, segundo eles, era a que melhor evidenciava os adornos utilizados à época do contato, como os botoques, as flechas e os cocares¹⁰.

Para uma análise antropológica mais detalhada dos fatos descritos nessa dissertação, um investimento na literatura sobre a memória de experiências de trauma e etnocídio teria sido importante, bem como a comparação com outras experiências de contato. Todavia, as circunstâncias em que a pesquisa foi se desenvolvendo tornaram esse esforço impossível nos quadros da dissertação. Cheguei aos Tapayuna já numa etapa adiantada do mestrado, e minha breve convivência com eles não chega a configurar uma pesquisa de campo. O foco mesmo do trabalho teve de ser alterado pela impossibilidade de visitar o Kawêrêtxikô no Capoto. Uma análise mais aprofundada dos relatos, além do que foi realizado, exigiria um trabalho de campo mais intenso, um conhecimento mais apurado da língua, um tratamento linguístico mais detalhado dos depoimentos e um investimento na etnografia tapayuna. Contudo, a despeito desses fatores, creio que essa dissertação contribui para uma escritura da história tapayuna condizente com os projetos atuais de várias pessoas deste povo. Do meu ponto de vista, consiste em um primeiro passo no desenvolvimento da pesquisa etnográfica junto a um povo cuja resiliência espero ter sido capaz de documentar.

¹⁰ Foto da capa: Pe. Adalberto Holanda Pereira. MOURA E SILVA, José. Municípios de Mato Grosso: São José do Rio Claro. Várzea Grande -MT: Fundação Júlio Campos, s.d. 1 vol.

CAPÍTULO 1

OS TAPAYUNA NA HISTÓRIA

Este capítulo tem como finalidade situar historicamente os Tapayuna, que se autodenominam Kajkhwokratxi-jê (literalmente, “começo do céu”, leste), também conhecidos como Beijo de Pau ou Suyá Ocidentais. Pertencem à família lingüística Jê e habitavam a margem esquerda do rio Arinos, no complexo Tapajós-Juruena-Arinos. Primeiramente, faço uma breve descrição dos diferentes grupos indígenas localizados na região Tapajós-Juruena-Arinos, bem como do processo de ocupação não indígena da área, desde a penetração pelas frentes mineradoras e extrativistas no séc. XVIII aos projetos de colonização no Mato Grosso. Posteriormente, descrevo as tentativas de aproximação e as consequências desastrosas do contato para os Tapayuna. São utilizadas como referências: 1) fontes secundárias e relatos de viajantes e cronistas do século XVIII e XIX, relativos à ocupação da área; 2) o site da empresa responsável pela colonização da região do Arinos no Mato Grosso; 3) textos descritivos de missionários envolvidos nas primeiras tentativas de contato; 4) telegramas que circulavam no âmbito do Serviço de Proteção aos Índios; e 5) recortes de jornais de 1960 a 1970 que noticiavam, sobretudo, as expedições da FUNAI e o processo de “pacificação”. O quadro histórico elaborado com base nesses materiais pretende revelar os efeitos genocidas que caracterizaram a história de contato dos Tapayuna, cuja experiência e percepção do processo será objeto dos capítulos subsequentes.

O esforço no sentido de criar uma coerência narrativa a partir das fontes acima mencionadas foi um dos grandes desafios no desenvolvimento do presente capítulo, tendo em vista a diversidade de tipos de materiais utilizados e do vasto período ao qual se refere.

1.1 Os povos indígenas da região Tapajós-Juruena-Arinos

De acordo com Menendez (1992), o qual faz um levantamento histórico relativo aos contatos entre indígenas e brancos na região, a penetração não indígena da área Tapajós-Madeira começa a partir do século XVII com a chegada de religiosos jesuítas, que criavam ali aldeamentos reunindo indivíduos de diferentes povos. Com a expulsão

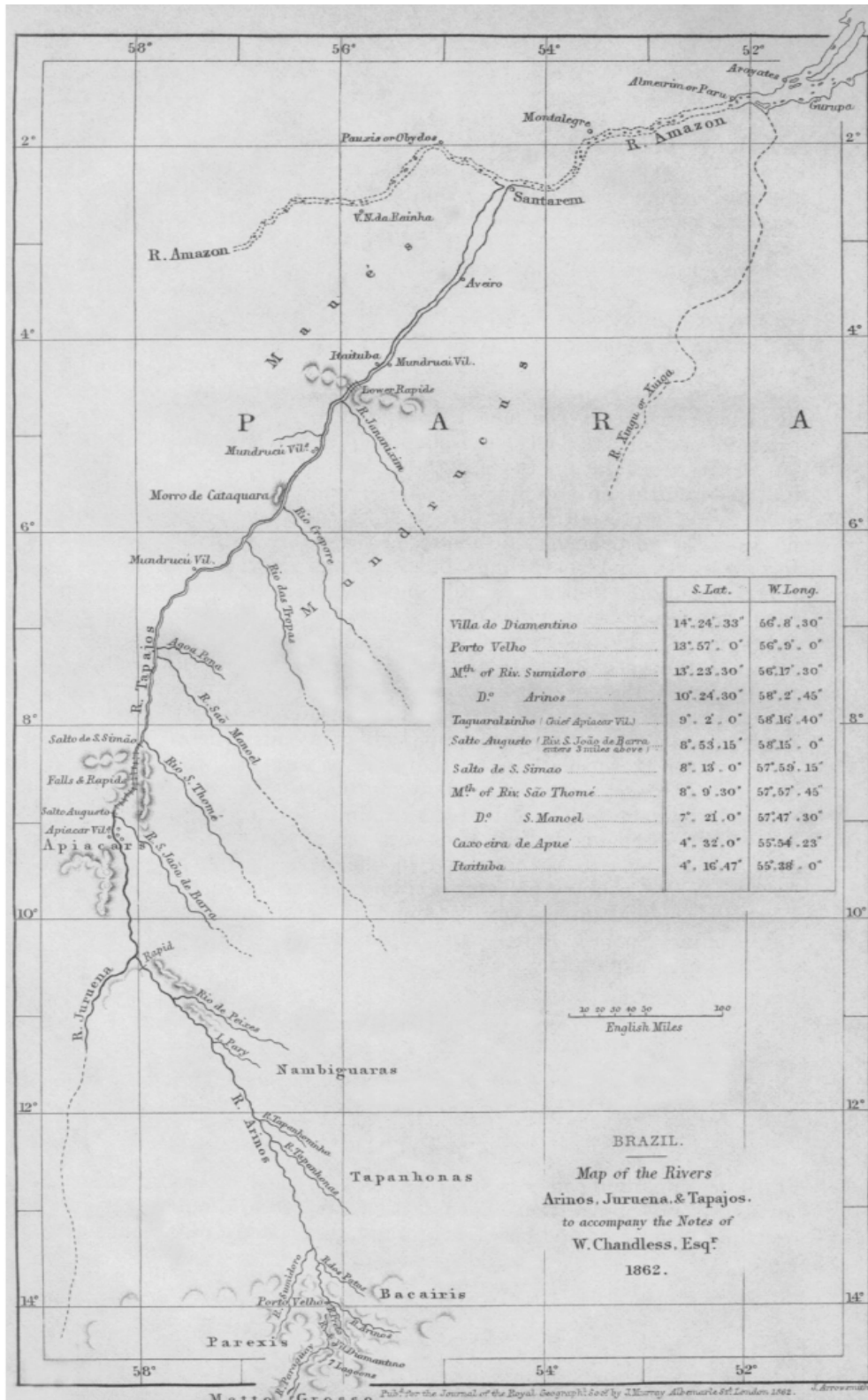
dos jesuítas em 1757, os aldeamentos passam à categoria de vilas geridas pela administração secular. No entanto, o trabalho missionário continua nas décadas subsequentes pelos carmelitas e franciscanos. Os jesuítas constituíram a infraestrutura necessária para ocupação da área e sua expulsão suscitou a posse de propriedades por leigos (Mendendez, 1992).

Em 1747, o sargento João de Souza Azevedo partiu do Mato Grosso, com um grupo de 58 pessoas em seis canoas, para realizar uma expedição que durou sete meses e passou pelos rios Jauru, Paraguai, Sepotuba, Sumidouro, Arinos, Juruena e Teles Pires. Neste último rio, chamado de São Manuel, encontraram ouro. Após a descoberta do ouro, parte do grupo retornou ao local de origem para dar a notícia enquanto João de Souza seguiu viagem até o Tapajós. Dois anos depois, em 1749, João de Souza retornou ao Teles Pires com uma comitiva de 40 pessoas acompanhada de 150 soldados, enviados para resguardar as minas (Mendendez, 1992: 298).

De acordo com Nimuendaju, (1963 [1948]), na época da expedição de João de Souza, os Tapayuna, os quais segundo o autor eram referidos como Arino, viviam na margem direita do rio de mesmo nome. Ele explica que o nome Arino acabou sendo substituído por Tapayuna, cujo significado, traduzido a partir da língua geral, era “negro” (Nimuendaju, 1948). Para se referir aos Tapayuna, Nimuendaju se baseia em fontes secundárias, tais como Guimarães (1865), Castro e França (1868), Coudreau (1897) e nos documentos reunidos por Castelnau (1850-59) sobre o rio Arinos na primeira metade do século XVIII. Como se verá adiante, as descrições que aparecem nas fontes acima mencionadas suscitam um grande nível de incerteza sobre o fato de os “Tapayuna” por eles apresentados serem os Kajkhwakratxi-jê.

Com relação a outros viajantes que percorreram a área, no século XVIII, Menendez cita João de São José, bispo de Grão Pará que viajou pelos rios Arinos e Juruena, em 1762-3, localizando diversos povos indígenas (Mendendez, 1992). Os Tapayuna, entretanto, não são mencionados.

Figura 1¹¹



¹¹ CHANDLESS, W. Notes on the River Arinos, Juruena, and Tapajós. The Journal of the Royal Geographic Society, Londres: Royal Geographic Society, n. 32, p. 268-80, 1862. Disponível em: <<http://www.jstor.org>>. Acesso em: 08 março 2012.

No decorrer do século XVIII ocorre o povoamento do estado do Mato Grosso tendo como base a atividade mineradora, por meio da extração do ouro de aluvião, iniciada em 1720, na região onde seria instalada a cidade de Cuiabá (Borges, 2001).

Cerca de dez anos após a descoberta do ouro em Cuiabá, são encontrados diamantes na região do futuro município de Diamantino, cerca de 150 km de Cuiabá, próximo às cabeceiras do Arinos, para onde se deslocou grande número de imigrantes e fundou-se o Arraial do Ouro do Alto Paraguai, que em 1820 passou a categoria de vila, denominada Vila de Nossa Senhora da Conceição do Alto Paraguay Diamantino.

Em 1805, visando a extração de ouro no alto Paraguai Diamantino, o capitão Manoel Carlos de Abreo e Menezes empreendeu uma navegação que desceu ao Amazonas pelos rio Arinos e Tapajós (Leverger, 1865).

No período de desenvolvimento do município de Diamantino¹², devido a descoberta de diamante, o rio Arinos tornou-se assiduamente navegado, sendo considerado um dos mais importantes do estado do Mato Grosso, por ser também via de penetração de seringueiros e colonizadores.

A cidade de Diamantino teve sua fase de decadência e despovoamento entre os anos de 1826 e 1850. Com a abolição da escravatura, o comércio da região foi eliminado. Na segunda metade do século XVIII, a atividade mineradora começa a declinar e no início do século XIX ocorre em ritmo acentuadamente menor (Borges, 2001).

Em 1827 chega a Cuiabá uma expedição científica, a cargo do imperador da Rússia, sob chefia de Jorge Langsdorff, que realizou trabalhos de geografia nos rios Arinos, Jurena e Tapajós. Em 1862, C.B. Bossi viajou pela confluência do rio Preto com Arinos e publicou, um ano depois, um mapa da região de Cuiabá ao Arinos (Leverger, 1865).

Em sua “Memória sobre os usos, costumes e linguagem dos Appiacás e descobrimento de novas minas na Província de Mato Grosso”, publicada pelo Instituto Histórico e Geográfico do Brasil em 1844, o Cônego José da Silvia Guimarães explica

¹² O município de Diamantino, no começo dos anos de 1950, fragmentou-se dando origem a 4 novas unidades municipais: Alto Paraguai, Nortelândia, Porto dos Gaúchos e São José do Rio Claro. Em 1980, tais municípios são novamente reconfigurados dando lugar a 7 novos, dentre os quais: Brasnorte, Campo Novo dos Parecis, Juara, Lucas do Rio Verde, Nova Mutum, Novo Horizonte do Norte, Tapurah, totalizando nada menos que 12 municípios. No período de 1991-2005, foram criados os municípios de Nova Marilândia, Nova Maringá, Santo Afonso e Tabaporã (Diamantino Berço da História Mato-Grossense. Disponível em: <<http://clubgeo.blogspot.com.br>> Acessado em: 12 março 2012). O município de Diamantino cobria todo o curso do rio Arinos.

que o receio dos viajantes com as dificuldades e perigos encontrados na navegação do rio Arinos, no século XIX, foi amenizado devido à amizade conquistada com os Apiakás, referidos como uma “poderosa Nação”, possuidora de diversas aldeias localizadas nas margens do rio (Guimarães, 1844: 297).

Segundo Guimarães, os primeiros navegantes do rio Arinos costumavam atirar com espingarda em direção aos índios, o que provocou a princípio uma atitude hostil por parte dos Apiaká. À medida que a presença dos viajantes tornava-se mais frequente e a entrega de presentes uma prática recorrente, os próprios índios faziam sinais para as embarcações se aproximarem e inclusive levaram integrantes das expedições em suas aldeias, onde alguns permaneceram e aprenderam a língua apiaká (Guimarães, 1844: 297).

Em uma viagem realizada por Antonio Peixoto de Azevedo no ano de 1818, alguns Apiaká acompanharam os expedicionários até Cuiabá e foram presenteados com roupas, frutas e legumes. Cônego Guimarães relata o encantamento recíproco dos índios e dos moradores de Cuiabá, o que os levou a retornar à cidade em 1819. Um grupo de 14 índios, acompanhados por um intérprete não indígena, Braz Antonio, que vivia em uma aldeia apiaká desde 1816, foram à Cuiabá e visitaram o Capitão General, Barão da Villa Bella, que os recebeu, de acordo com Guimarães, de maneira amistosa. A partir da conversa com o intérprete, Guimarães coleta as informações que resultam na publicação da sua “Memória sobre os usos, costumes e linguagem dos Appiacás e descobrimento de novas minas na Província de Mato Grosso”.

As boas maneiras dos Apiaká foram ressaltadas pelo Cônego como uma marca que os diferenciava das outras “nações selvagens”. O cacique apiaká, denominado Severino foi presenteado pelo Barão de Villa Bella com uma farda e uma espada, a qual, segundo o cacique, seria utilizada para “cortar as cabeças dos Tapanhónas, seus figadaes inimigos” (Guimarães, 1844: 306).

O mesmo autor afirma que na margem oriental do Arinos está o rio dos Peixes e, a partir da descrição dos índios, Guimarães sugere que lá encontravam diamantes. O rio é denominado pelos Apikás de “Itamiamy”, local onde iam buscar pedras para seus machados e

[...] combater três diferentes nações inimigas, que são: Tapanhóna, Tapanhóanauhúm e Timaóana. Recebe o Itamiamy muitos outros ribeirões pelo oriente, e em um d’elles, que está acima do salto feito por um grande morro, que atravessa o Rio, existe uma populosa aldeia da nação Tapanhóna. Estes Índios costumam a pôr estrepes, e fazer fojos em roda de seus alojamentos. São altos, corpulentos, intrépidos e guerreiros; usam arco e

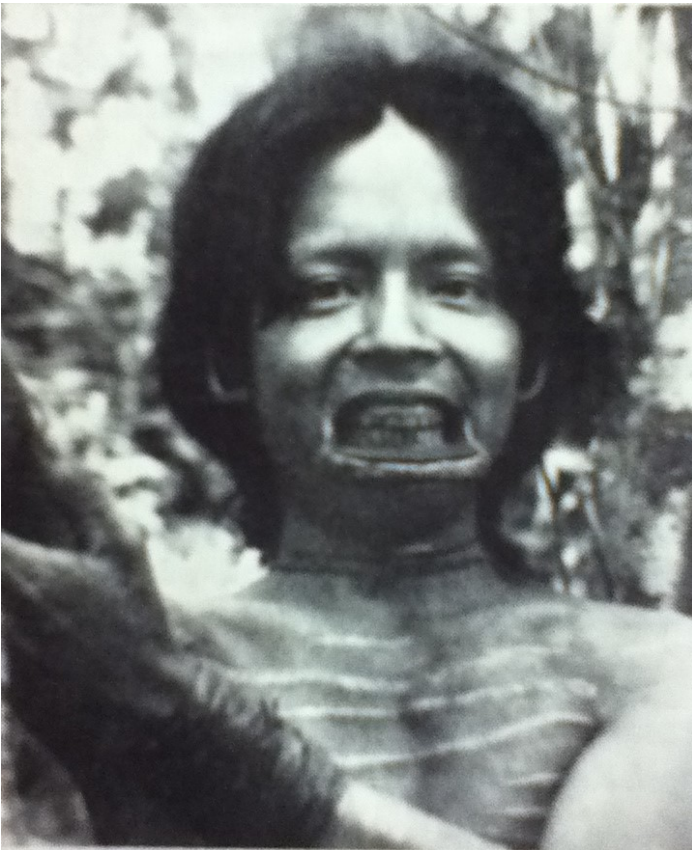
flecha, e furam as orelhas, que enfeitam com pennas de arara, e gavião real. Os Apiaccas gastam oito dias de viagem para atravessar o morro...e então voltam a procurar a margem do Rio, até chegar a um ribeirão em que está a dita aldeia dos Tapanhónas. Deste logar tem os Appiacás marchado até os territórios das duas outras nações Tapanhonauhú e Timaoanas, que tem aldeãs fora das margem do Itamiamy. O Tapanhónauhúm usa de arco e flecha e porrete; é gentio valeroso na guerra, costuma pintar a cara com três círculos pretos, e furar as orelhas, que enfeita com pennas de diversas cores (Guimarães, 1844: 309/310).

Ainda de acordo com a descrição de Guimarães, os

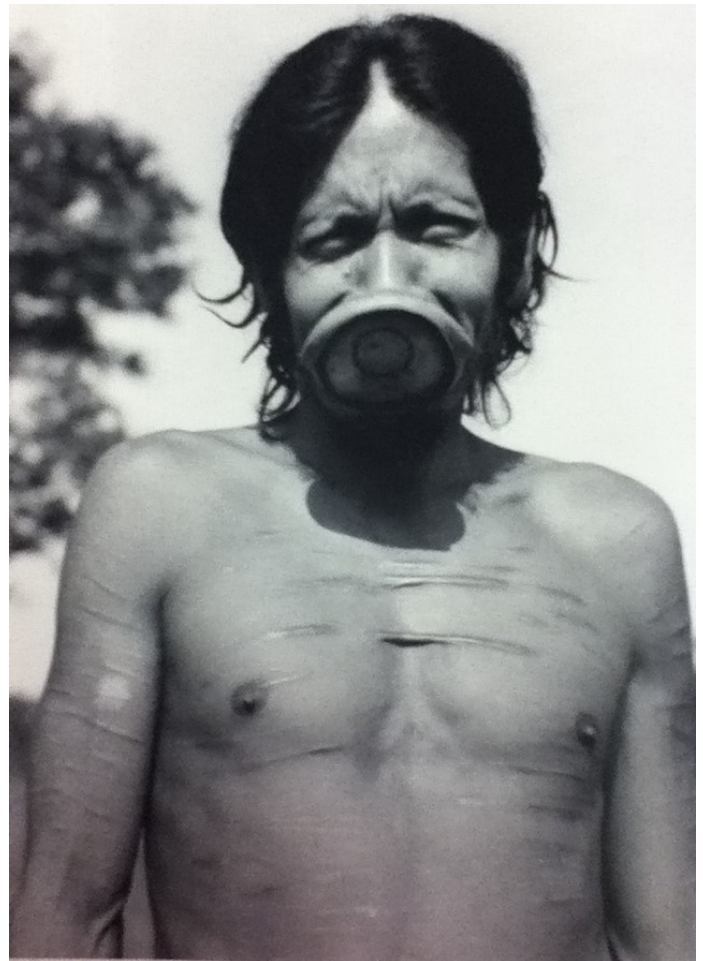
Timáoanas, últimos povoadores do Itamiamy, são de estatura ordinária, anthropophagos, feios, porque desfiguram o semblante com largas pinturas da testa até o pescoço, usam também de arcos e flecha e porrete e enfeitam as orelhas com ouro, de que as mulheres formam os seus collares (Guimarães, 1844: 310).

É possível afirmar que nenhuma dessas características referem-se aos Kajkhwokratxi-jê, considerando que estes não utilizavam plumas como adorno, suas escarificações não eram na testa ou pescoço, e não há referências sobre eles relacionadas ao uso de ouro nas orelhas. A principal característica dos Kajkhwokratxi-jê e dos botocudos de modo geral, não mencionada na citação, é o uso dos botoques. A identificação dos adornos feita por Guimarães, em especial as penas nas orelhas, parece fazer menção aos Kayabi, os quais ocupavam até 1940 o Arinos, rio dos Peixes e Teles Pires.

Figuras 2 ¹³: “Índio beijo-de-pau no primeiro encontro junto ao córrego Miguel de Castro (IASI)”



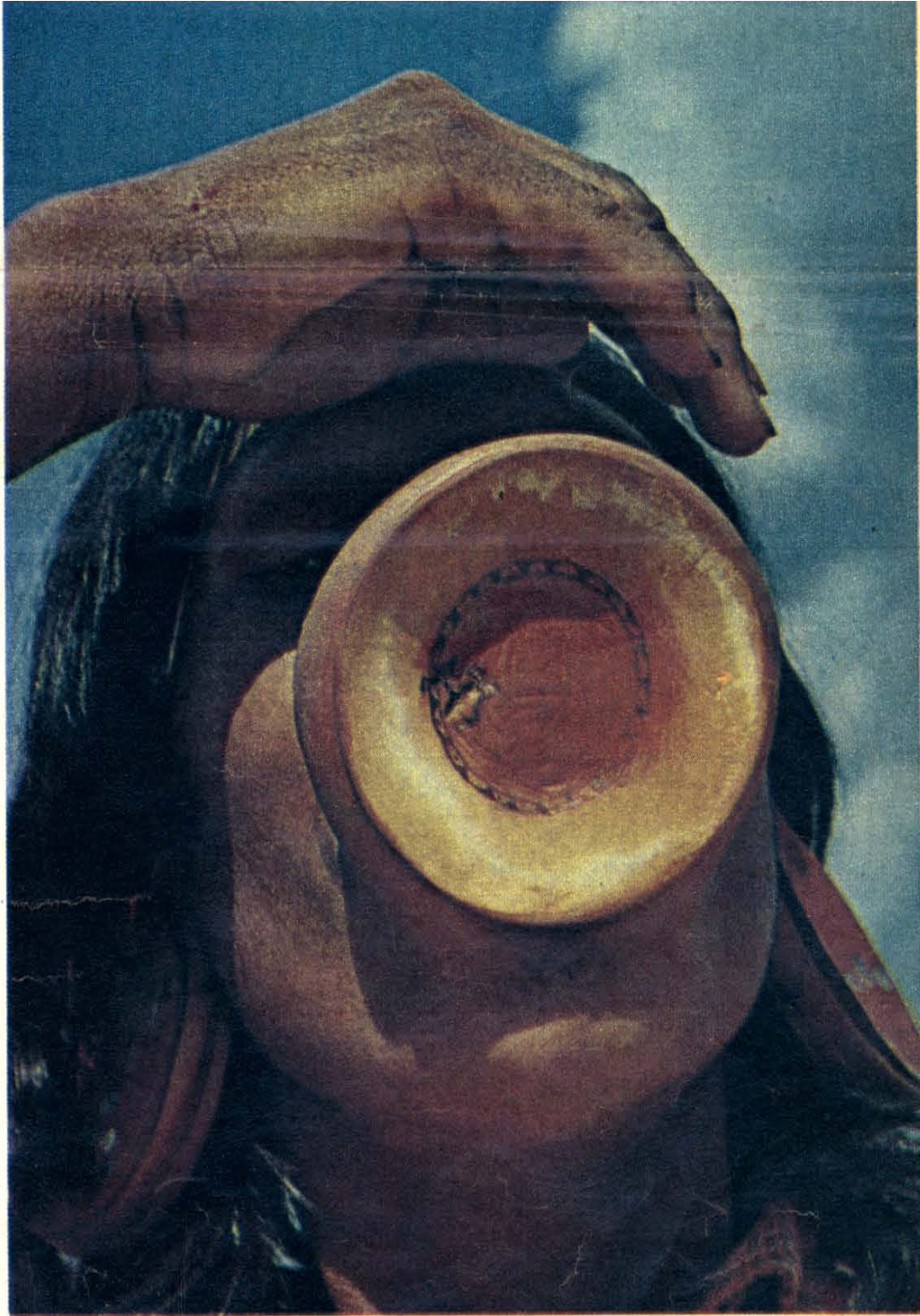
Figuras 3 ¹⁴



¹³ FUERST, R.; LÉRY, J. D. *Indiens d'Amazonie: ressemblances et dissemblances*. texte et images de René Fuerst avec une illustration et des extraits du texte de Jean de Léry. Genève: Georg, 1993.

¹⁴ CUNHA, E. S. Os beijo-de-pau: Deformações dentarias tegumentares e afecções alvéolo-dentárias. *Jornada Fluminense de Odontologia. Anais. Fac. de Odontologia, Niterói, 1969. p. 20-25.*

Figura 4¹⁵: “A roda de madeira no lábio inferior é um enfeite exclusivamente masculino. O lábio do adolescente é furado e uma pequena rodela é colocada. Assim que cicatriza aumentam sucessivamente o tamanho da roda. Nas orelhas, as argolas são usadas tanto por homens como por mulheres” (O Cruzeiro, 19 de junho de 1969).



¹⁵ NELSON, Francisco. Na terra onde o tempo não passa. O Cruzeiro. 19 junho. 1969.

No mesmo documento, Guimarães explica que o padre Francisco Lopes de Sá tentou a navegação pelo rio dos Peixes em 1820, mas esbarrou com os Tapanhóna e com a doença que havia assolado boa parte dos índios apiakás (Guimarães, 1844: 310).

Nimuendaju (1948) menciona que o padre Francisco Lopes chegou a uma aldeia “Tapayuna” e lá encontrou apenas mulheres e crianças. No retorno, tentou chegar nas cabeceiras do rio dos Peixes, mas foi impedido por cerca de 500 “Tapayuna”. Ainda de acordo com o autor, baseado na lista de povos indígenas do Arquivo da Diretoria de Índios de Cuiabá, os Tapayuna somavam 800 pessoas em 1848 e eram hostis aos Apiakás e brancos, cujas canoas atacavam (Nimuendaju, 1948). Nimuendaju não identifica os Tapayuna em termos culturais e linguísticos. Suas referências são baseadas em fontes secundárias, portanto não é possível certificar que os “Tapayuna” por ele mencionado sejam os Kajkhwokratxi-jê.

Em outro texto, do Brigadeiro J.J. de Oliveira, sobre a navegação do rio Arinos, também publicado na Revista Instituto Histórico e Geográfico, em 1856, há novamente referência sobre as aldeias apiaká e conflitos com os “Tapayuna” no rio dos Peixes quando os primeiros iam buscar pedras para confeccionar seus machados.

Do baixio dos Apiakás em distância de três dias de viagem se acha o rio do Peixe formando a sua foz no lado direito do Arinos, com a largura de 16 braças, correndo ao sul. Dizem os índios que pelo dito rio sobem elles com o projecto de trazerem pedras para fazerem os seus machados, sendo-lhe preciso baterem-se com outra nação de índios aos quaes chama Tapauma, habitantes das fontes do rio do Peixe ¹⁶ (Oliveira, 1856:100).

Na visita a Cuiabá, conta Guimarães, os índios apiaká ficaram admirados com as armas e com o parque de artilharia da Capital da Província. O governador da Província ofereceu os armamentos e proteção aos Apiakás contra seus inimigos, mas sugeriu que eles evitassem as guerras e “dessem melhor sorte aos seus prisioneiros”, referindo-se aos rituais canibais. O cacique prometeu que não comeriam mais seus inimigos e também acordaram que manteriam amizade com os brancos e levariam outros indivíduos apiaká para a cidade de Cuiabá com intuito de se tornarem adeptos do catolicismo. Demandaram um sacerdote em suas terras. Os planos não foram levados a cabo, pois, de acordo com Guimarães, naquele mesmo ano, o cacique, o intérprete, além de muitos outros Apiaká, morreram em decorrência de doença não identificada (Guimarães, 1844: 308).

¹⁶ Menendez (1981/1982) sugere que os Apiaká tenham forçado o deslocamento dos Tapayuna da cabeceira do rio dos Peixes, uma vez que todas as fontes do século XIX o localizavam ai. Nenhuma das fontes, contudo, comprova que tais Tapayuna era os Kajkhwokratxi-jê.

Os Apiakás são mencionados como um povo numeroso e poderoso devido a quantidade de arcos que carregavam e por guerrearem com grande parte dos povos vizinhos. São também referidos, segundo citação de Oliveira (1856), como “nação antropófaga”.

Pelo dito rio acima se acha o maior número de aldeias do gentio Apiacás. Esta nação de índios é poderosa em numero de arcos; elles tem guerra com toda a nação de índios vizinhos, e todos os annos sahem em bandeiras ou escoltas de 200 a 300 arcos a prisionarem seus inimigos, sendo unicamente o seu intento destruírem os outros para aumentarem a sua nação, de maneira que os prisioneiros de menos idade criam-nos como se fossem seus iguaes, e de maior idade comem-nos assados, reservando sempre a cabeça para a seccarem ficando com o cabello e pelle sobre os ossos, cujas cabeças lhe servem de brazão (Oliveira, 1856:101).

A caça de cabeças, conforme supracitado, é uma característica marcante dos povos Apiaká e Kayabi. Apesar de ser uma prática recorrente, de acordo com Tempesta (2009), ambos os povos “não dedicavam às cabeças de inimigos o tratamento ritual altamente elaborado verificado entre os mundurucus” (Tempesta, 2009: 52).

Por ordem de João Carlos Augusto d’Oeynhausien Grevemburg, governador e capitão general da capitania de Mato Grosso nomeado para o Pará, os capitães Miguel João de Castro e Antonio Thomé de França (os nomes destes expedicionários tornaram-se nome de rios na região) realizaram expedição pelo rio Arinos em 1812. A expedição contou com 72 pessoas, dentre os quais patrões, escravos e “camaradas de serviço”. Durante todo o trajeto pelo rio Arinos depararam-se com muitos vestígios de índios, dentre os quais: redes de pano, panelas, cuias, cabaças, além de alimentos como farinha de mandioca e castanhas (Castro e França, 1868).

Os expedicionários encontraram um grupo de índios, cuja etnia não é mencionada.

Mandamos duas canoas armadas reconhecer a ilha em que estava de pouso, e ao chegarem ao fim d’ella viram muitos índios na terra firme do lado esquerdo, os quaes tanto que viram as canoas e gente que haviam ido reconhecer a ilha levantaram uma grande e confusa gritaria, a qual continuaram toda a noite com muitos toques de tambores, roncões, e outros instrumentos bárbaros (Castro e França, 1868:109).

Em outro momento, os expedicionários avistaram uma canoa com oito índios, que ao perceberem a presença da tropa foram todos para a margem do rio. O autor descreve os adornos utilizados pelos índios e o encontro da seguinte forma:

[...] tinham na cabeça um alto pennacho branco, que circulava de uma a outra face e no pescoço traziam um grande collar branco e lustroso, que depois de averiguado se achou ser de conchas. Elles, tanto que as nossas canoas se avizinharam, começaram a gritar muito com diversas acções; ora mostrando-

nos o arco e flechas, ora chamando-nos imperiosamente pelos acenos que faziam, para que embicássemos onde estavam. Mandamos fallar-lhes pela língua geral com palavras e tom de paz e amizade. Responderam; mas as suas respostas não eram perceptíveis; porém depois que se lhes fallou moderaram os que mostravam serem chefes o tom iroso em que tinham principiado, e começou então a chusma toda a fallar com uma confusa gritaria” (Castro e França, 1868:113).

Ele destaca que os índios estavam com os arcos desarmados e, ao perceberem que as canoas dos expedicionários começaram a descer, correram pela margem dançando e gesticulando e seguiram em direção às canoas por mais de duas horas (Castro e França, 1868).

Mais adiante, os viajantes passaram por uma serra, por eles denominada de “Serra dos Apiacaz”, tendo em vista que em grande parte desse território foram encontrados sinais e vestígios relacionados, pelos membros da expedição, a esses índios (Castro e França, 1868).

Na barra do rio Juruena, num rio paralelo ao Arinos, outro grupo de 27 índios foi visto pela embarcação. Suas ações, de acordo com o relato, assemelham-se aos encontros precedentes, ou seja, os índios não pegaram em armas, tampouco ameaçaram a tropa, e suas atitudes foram caracterizadas como amistosas. O nome do povo não é mencionado.

Embicámos em uma ilha fronteira e d’ella nos embarcamos com 14 pessoas e fomos onde elles estavam: receberam-nos com alegria misturada com temor, que logo perderam, vendo o agasalho que se lhes fazia, dando-lhes machados, facões, facas, espelhos, missangas, anzoes, fumo e algumas roupas, que aceitaram mui gostosos, e corresponderam com pedaços de porcos montezes, farinha de mandioca e alguns arcos e flechas. Convidamos-os que viessem a ilha onde estava a nossa tropa, e elles responderam que sim; porém significaram, mais por acenos que por palavras, que iam primeiramente descarregar as suas canoas, e depois voltariam; e embarcando-se n’ellas subiram para cima. Esperamo-os mais de duas horas, e por vermos que não appareciam resolvemo-nos a seguir viagem: e n’este tempo appareceu do lado esquerdo outra canoa, em que vinham subindo 8 índios, e embicaram e metteram-se ao mato logo que perceberam a nossa tropa, sem quererem apparecer por mais que chamou (Castro e França, 1868:116).

A aproximação dos Apiakás com os membros da expedição de 1812 parece ter ocorrido em diversos momentos, e a maioria dos encontros são relatados como pacíficos. Os viajantes visitaram aldeias e estabeleceram trocas, nas quais os índios ofertavam alimentos e adornos e os expedicionários retribuiam com instrumentos, roupas e miçangas.

Logo veio uma canoa com 18 índios a encontrar connosco, e offertando-nos panellas de bebidas de caxeri bebemos todos, para os não descontentar; embicamos no porto d’elles sobre umas lages, onde acudiram muitos a encontrar-nos, tirando-nos da canoa pelas mãos; alli deu-se-lhes muitas facas,

facões, machados, fources, missangas, e mais cousas e roupas: eram 500 almas mais ou menos; são homens capazes de pegar em suas flechas, e d'estes eram de 250, e depois d'isto um d'elles offertou-nos uma rede em sua casa . Trouxeram-nos as suas mulheres e filho; offertaram-nos seus legumes que alli tinham, carás, tagi, minduim, e de tudo se lhes aceitou um pouco, e demos missangas às suas mulheres e filhas pequenas...deram muitos pennachos a todos os camaradas. Só chegamos a uma casa; não fomos as outras, e só esta nos causou admiração ver que aquelles brutos, sem terem ferros, têm as suas casas tão bem feitas, e tanto mantimento; suas casas muito limpas... Despedimo-nos d'elles abraçamol-os, e depois nos puzemos ao largo; vimos então aquella multidão que alli se achava, e conhecemos o perigo em que estivemos mettidos, entre aquelles barbaros que cobriam todo o barranco, e grandes lages de pedra , que podiam tomar conta das nossas canoas e do armamento; porém foi Deus servido que nada succedeu (Castro e França,1868:151/152).

Outro grupo de 22 índios, cuja etnia não é aludida, foi avistado pela tropa. A atitude destes últimos não coincidiu com aquelas descritas acima, ou seja, os índios, ao avistarem a embarcação, recusaram aproximação e fugiram (Castro e França 1868).

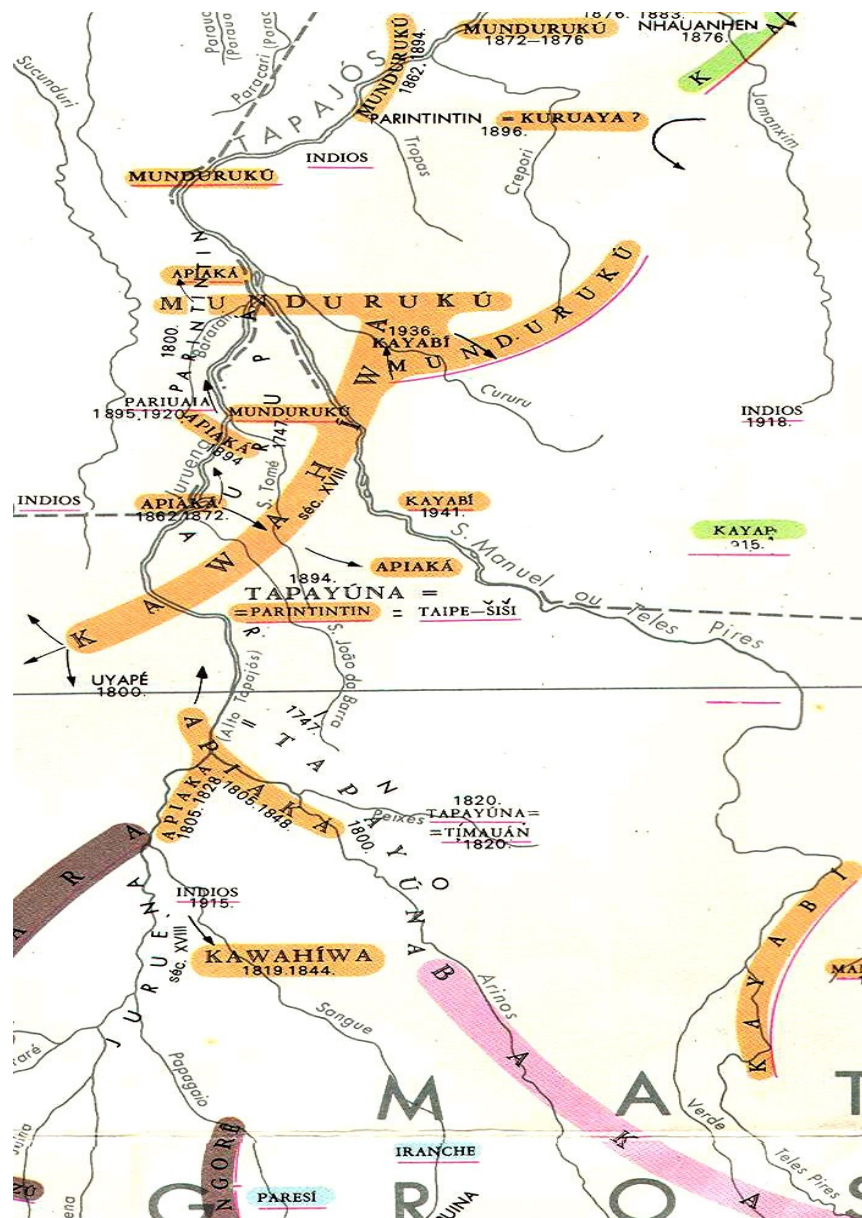
No encontro seguinte, no rio Tapajós, a embarcação parou numa ilha onde se deparou com 23 homens e cinco mulheres munduruku. Alguns objetos que os índios portavam, tais como facões, levaram os membros da expedição a inferir que o grupo já teria estabelecido contato prévio com não índios. O autor afirma que eles eram mais pobres que os Apiakás, uma vez que suas redes eram de embira e não dispunham de nenhum objeto confeccionado com algodão (Castro e França, 1868: 126).

Em outro momento, os Munduruku foram ao encontro dos não índios a fim de trocar farinha e legumes por instrumentos de seus interesses. Providenciaram grande quantidade de farinha, banana, cará e tabaco e trocaram por machados, foices, facas, tesouras etc. Alguns índios se disponibilizaram a acompanhar a expedição e trabalhar para o que fosse preciso durante a viagem. Em contrapartida, requeriam como pagamento, para cada um que trabalhasse, quatro machados e duas foices ou cavadeiras. Esse comportamento dos Munduruku, como consta no texto, causou boa impressão aos viajantes (Castro e França, 1868:142).

Como é possível deduzir, os Apiaká e Munduruku eram os grupos predominantes na confluência do Arinos com o Juruena. Coudreau [1897], explorador francês que realizou expedição pelo Tapajós a pedido do governo do Pará, entre o período de julho de 1895 a janeiro de 1896, e publicou a obra “Viagem ao Tapajós” em 1897, localizou, além dos “Tapayuna” e Nambikwara vivendo na região do rio Arinos, “os parintintins, raipexixis ou aipocicis, bacairis mansos e os bacairis bravos, cayabis, e os parauaretês, que ocupam a região entre o Arinos e os formadores do São Miguel” (Coudreau, [1897] 1977: 84).

Nimuendaju, ao citar que uma aldeia dos Apiakás foi saqueada e queimada em 1892, atribui a autoria aos “Tapayuna” ou aos Parintintin. Ainda segundo o autor, em 1893/1894, um pequeno grupo pertencente a um dos dois povos foi massacrado pelos Munduruku. Os dois grupos foram novamente confundidos quando seringueiros foram atacados em 1910 na margem direita do alto Tapajós. O autor explica que tais ataques possivelmente não foram empreendidos dos Tapayuna do rio dos Peixes, mas sim por parte dos Parintintins. No vocabulário dos Munduruku, a mesma palavra é utilizada para designar ambos os povos (Nimuendaju, 1948).

Figura 5: Mapa Etno-Histórico do Brasil e regiões adjacentes. Adaptado do mapa de Curt Nimuendaju, 1944.



Coudreau [1897] afirma que os Tapayuna falavam a “língua geral”, uma vez que os Apiaká, segundo ele, os compreendiam perfeitamente. Ele alega que os “Tapayuna” estavam localizados no rio dos Peixes, e na margem oposta do Arinos estavam os Nambikwara (Coudreau, [1897] 1977). Provavelmente os “Tapayuna” referidos por Coudreau eram na verdade Kayabi, posto que esses estavam localizados na região do Arinos, rio dos Peixes e Teles Pires.

Os povos da região Tapajós-Juruena-Arinos, com destaque aos Apiaká e Munduruku, são citados pelos expedicionários, na maioria dos casos, como pacíficos e amistosos, no que tange o contato com os não índios. Em contrapartida, o povo identificado como “Tapayuna”, é retratado como aguerrido e violento, conforme descrito na citação de Coudreau.

a tática de guerra dos tapanhumas não revela por parte desses índios um alto valor militar ou moral: consiste simplesmente no assassinato por traição. Eles ficam esperando os viajantes que passam pelo rio. Postam-se em alguma praia, sobre uma ribanceira, em um ângulo que obrigue os viajantes a agir de pronto, sem tempo suficiente para refletirem. De uma hora para outra, surgem na paisagem, sem arcos nem flechas, rindo, falando alto, fazendo aos que chegam diversos sinais de amizade e convidando-os a atracar. Logo que os imprudentes viajantes se colocam ao alcance das flechas, os tapanhumas, repentinamente, fazem chover suas ‘taquaras’ sobre as confiantes vítimas (Coudreau, [1897] 1977).

Os documentos em que me baseio para a elaboração da primeira parte deste capítulo apresentam referências de vários povos designados como “Tapayuna”, entretanto suas características físicas e culturais se distanciam sobremaneira dos Kajkhwokratxi-jê. Alguns traços relativos aos adornos, sobretudo o uso de penas nas orelhas, e a prática da caça de cabeças eram características marcantes do povo Kayabi, que ocupou, até meados do século XX, o Arinos, rio dos Peixes e Teles Pires. As descrições que mais se aproximam dos Kajkhwokratxi-jê são aquelas que os designam de “Botocudos”, ou “Beijo de Pau” pelo uso dos botoques, e as quais serão aludidas nas páginas subsequentes.

Figuras 6 e 7¹⁷



¹⁷ Extraído de <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/tapayuna>

1.2 As frentes extrativistas no Mato Grosso

Coudreau ([1897] 1977) afirma que, a despeito da presença de “Tapayuna” e Nambikwara, o Arinos já era perfeitamente conhecido por ser a principal via de comunicação entre o Tapajós e Cuiabá. Na região, já existia criação de gado e o Arinos, por estar localizado em área plana e distante de montanhas, era rico em seringais. O Juruena também já estava sendo ocupado por seringueiros mato-grossenses, porém em menor medida, devido a presença de “índios bravos que detêm os exploradores de borracha” (Coudreau, [1897] 1977: 85).

Segundo Borges (2001), a primeira extração de borracha no estado do Mato Grosso deu-se no rio Preto (afluente da margem esquerda do rio Juruena, formador do rio Tapajós), por volta de 1870. Nos anos subsequentes, outros rios também tornaram-se fontes essenciais para a realização da atividade, dentre os quais Paraguai, Juruena, Arinos, Paranatinga e Alto Tapajós. A exportação da borracha extraída em Mato Grosso era feita pela Bacia do Prata e pelo rio Amazonas, mas o escoamento da borracha era bastante prejudicado pela precariedade do transporte e das vias de comunicação no estado. Assim sendo, o ápice da exportação ocorreu num período relativamente curto, entre 1907 e 1916. Todavia, a atividade prossegue, mesmo após esse período. (Borges, 2001).

Como será possível constatar, a primeira metade do século XX foi fortemente marcada pela exploração da borracha, pela atuação do Serviço de Proteção aos Índios e também pela construção das linhas telegráficas no início do século. Sobre esta última, optei por detalhar no item 1.3.

A participação dos povos indígenas no contexto da exploração da borracha ocorreu, em muitos casos, com a convivência e colaboração do Serviço de Proteção aos Índios, que se encarregava de recrutar e garantir mão de obra indígena para extração do látex.

Roberto Décio de Iãs Casas (1964), que traça um panorama da situação dos índios localizados no vale do rio Tapajós entre 1959/1960, explica que os Kayabi e Apiakás também foram integrados ao sistema do seringal.

Quanto aos primeiros seringalistas, de acordo com Senra (1999), avançaram sobremaneira nos rios Arinos, Paranatinga (alto Teles Pires) e Verde, onde se encontravam os Kayabi no final do século XIX. A primeira metade do século XX foi assim permeada por conflitos entre os Kayabi e os seringueiros e funcionários do SPI.

Apesar da resistência, boa parte do território desses índios foi ocupada e os mesmos foram incorporados ao trabalho nos seringais (Senra, 1999).

Os índios recrutados para trabalhar na extração da borracha deslocavam-se geralmente com suas famílias nucleares e boa parte deles já havia estabelecido contato prévio com os não índios. Eram considerados uma categoria inferior aos demais seringueiros e muitos comerciantes não os aceitavam como funcionários, pois os definiam como preguiçosos. Outros patrões achavam que apesar de produzirem menos em comparação aos demais trabalhadores, os índios conheciam bem o mato e eram bons caçadores e pescadores. A atuação dos agentes de posto junto aos índios era violenta e coercitiva. Por isso, muitas vezes preferiam trabalhar para os patrões dos seringais a se submeter aos agentes do SPI, os quais utilizavam a força física para mantê-los sob sua influência (Las Casas, 1964).

A extração do latex começa a ser comprometida, a despeito de o ciclo da borracha ter tido continuidade, a partir de 1940, devido aos ataques frequentes dos povos indígenas que não faziam parte do sistema do seringal (Las Casas, 1964).

Entre 1941 e 1956, os Kayapó (Mekragnotire) começaram a realizar incursões nas regiões dos seringais, em decorrência da pressão exercida na área que ocupavam no Xingu. As reclamações e temor dos moradores eram recorrentes. A população local e os donos de seringais relataram a Las Casas (1964) que os principais prejuízos causados pelos índios eram a morte de diversos seringueiros e a destruição de seus locais de trabalho, com furtos e depredações que comprometiam grande parte do capital investido e impediam, na maior parte dos casos, a continuidade das atividades extrativistas (Las Casas, 1964).

As primeiras mortes registradas, causadas por ataques kayapó, ocorrem em 1946, período no qual a extração da borracha sofreu forte decadência. Durante os ataques, os Kayapó se apropriavam de instrumentos e destruíam o trabalho dos seringueiros virando as canecas nas estradas. Os seringueiros eram orientados a não reagir, pois como vingança os índios executavam suas famílias. Uma das consequências das ofensivas kayapó foi o abandono de muitos seringais (Las Casas, 1964).

Ataques de outros grupos, alguns possivelmente Tapayuna, também eram temidos e citados pela população local. “Os moradores da região identificam um grupo localizado nos formadores do Tapajós, como canibais. Esta afirmativa é feita por todos os funcionários da firma que trabalham naquele setor do seringal. Designam este grupo pretensamente canibal ora Tapayuna, ora ‘Botocudos’” (Las Casas, 1964: 27). O que

sugere que o povo mencionado possa ser os Kajkhwakratxi-jê é o fato de eles serem identificados como Botocudos, ou seja, de utilizarem botoques.

Os Nambikwara e os Tapayuna eram tidos como grupos isolados que habitavam a região. Os primeiros, considerados agressivos, faziam pressão sobre os seringais, comprometendo a expansão desta atividade econômica predominante no Vale do Tapajós. Os Tapayuna eram temidos e mal vistos pelos seringueiros e população local, por serem considerados violentos e antropófagos¹⁸.

Nimuendaju menciona que os Nambikwara foram inicialmente identificados com os Suyás e Botocudos, e foram chamados de “Beiços de Pau” pelos seringueiros e mineradores por utilizarem botoques e alargadores. Por volta de 1830, começaram a realizar ataques hostis na região do rio do Sangue. Em 1907, o General Candido Mariano da Silva Rondon encontrou povos na Serra do Norte, os quais ele identificou como Nambikwara. Nimuendaju afirma que os Nambikwara inicialmente identificados como “Beiços de Pau” na verdade tratavam-se de Tapayuna (Nimuendaju, 1948: 362). Ele menciona, que de acordo com a lista de tribos organizadas por Castelnau (1850-59), havia também os Tapaiunagu (Tapanhonauhumi), que era um povo agricultor não civilizado que vivia próximo aos Nambikwara. A confusão travada entre Nambikwara e Tapayuna (Kajkhwakratxi-jê) deve-se ao fato de ambos serem povos botocudos.

Segundo Las Casas, a fuga era geralmente a única opção do seringueiro, pois o medo da represália e a ameaça as suas famílias os colocava numa situação vulnerável que o impedia de reagir contra os ataques indígenas. Expedições punitivas visando a matança dos índios eram fortemente aventadas, principalmente por parte dos seringueiros. Esses, entretanto, dependiam da autorização dos patrões para realizá-las, o que geralmente não ocorria, uma vez que os seringalistas tinham consciência que os índios eram assistidos por legislações específicas, e para tanto tentavam uma solução via SPI. O prejuízo do comerciante, ainda de acordo com o autor, dava-se principalmente em termos econômicos, por meio da diminuição dos lucros e por vezes fechamento dos negócios (Las Casas, 1964: 27).

¹⁸ Desde o início da colonização, práticas antropofágicas são atribuídas, por expedicionários e cronistas, aos povos Jê, deve-se ressaltar, no entanto, que o canibalismo não é registrado em estudos antropológicos/etnográficos entre tais povos.

1.3 Os projetos de colonização

Com intuito de ampliar o alcance das linhas telegráficas, o Presidente da República, Affonso Penna, criou em 1907 a Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas do Mato Grosso ao Amazonas. Conhecida como Comissão Rondon, chefiada por Cândido Mariano da Silva Rondon, tinha como objetivo estender a linha telegráfica entre as cidades de Cuiabá e Porto Velho visando contribuir para a ocupação e desenvolvimento dos espaços “vazios” no noroeste do Brasil. Dentre as principais atividades da Comissão Rondon, além da construção das linhas, estiveram obras de infra-estrutura, produção de relatórios científicos relacionado aos aspectos físicos da região (flora, fauna, clima, geologia, riquezas minerais etc), e ações que objetivavam a “pacificação” e integração das populações indígenas que ali residiam (Domingues, 2010).

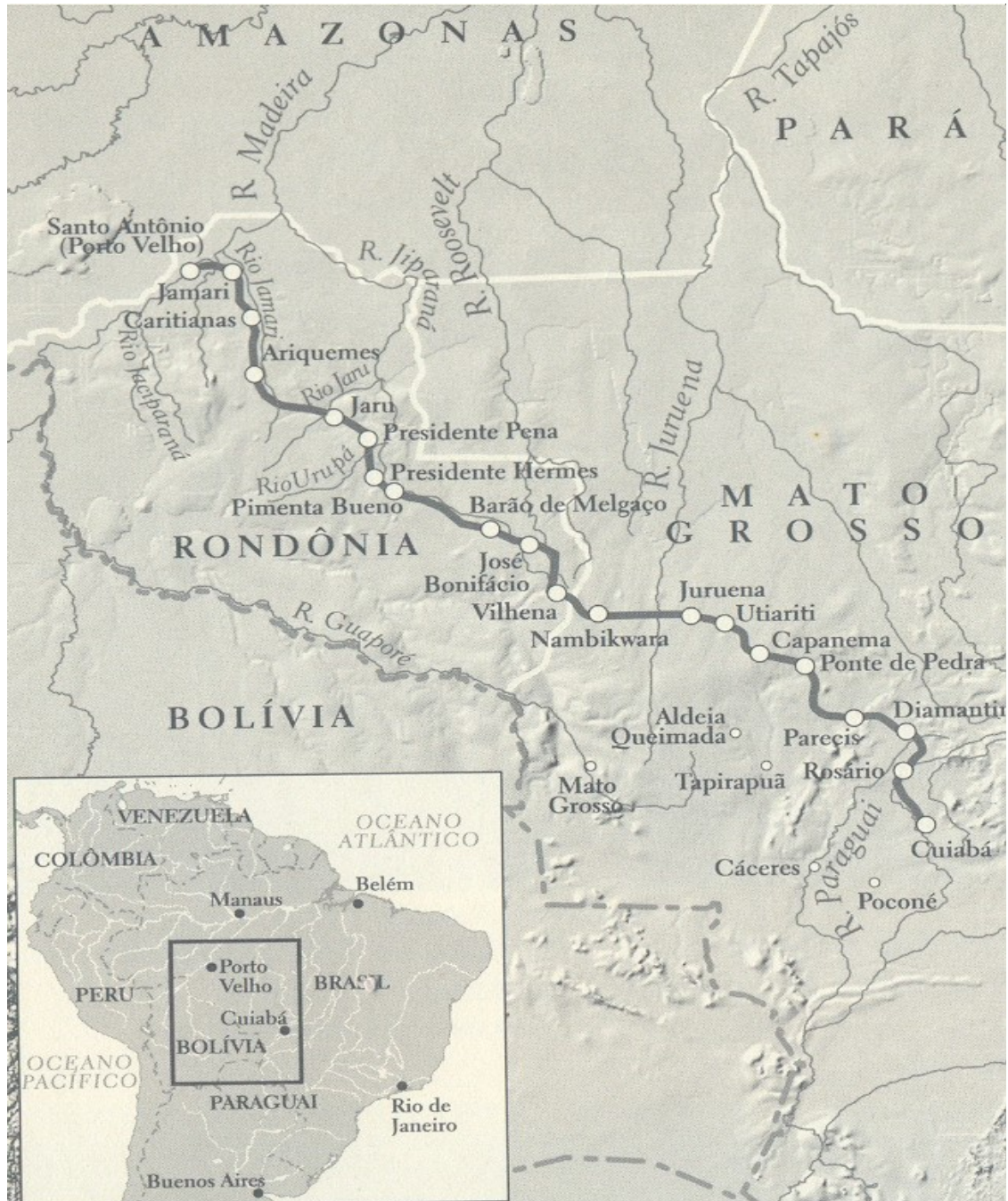
A linha telegráfica tinha uma extensão proposta de 1600 km, entre as cidades de Cuiabá e Santo Antônio do Madeira (Domingues, 2010), passando pelo município de Diamantino¹⁹, onde a estação foi inaugurada em 1908. A abertura de estradas para viabilizar a linha telegráfica suscitou diversos ataques (atribuídos aos “Tapayuna”, e que levou à destruição do posto telegráfico dos Parecis, próximo do município de Diamantino), saques a estações abandonadas e ofensivas aos trabalhadores da linha telegráfica, cujos cadáveres eram encontrados sem crânio. O fato de os crânios terem sido retirados sugere, a meu ver, que os ataques eram empreendidos pelos Kayabi, já que a caça de cabeças era uma prática recorrente deste povo.

A Comissão Rondon foi caracterizada como um dos grandes investimentos do governo da Primeira República, cuja finalidade era integrar as áreas consideradas ermas e prover o desenvolvimento para que tais locais fossem povoados. Neste sentido, as obras de infra-estrutura, estradas e ferrovias tinham como propósito abrir caminho para que as terras fossem ocupadas produtivamente. Os estudos geográficos, climáticos, faunísticos e hidrográficos eram realizados concomitantemente à construção das linhas telegráficas e às iniciativas de povoamento das áreas, com a plantação das primeiras lavouras e ranchos de criação de gado. A Comissão Rondon concluiu os trabalhos de

¹⁹ As cidades de Diamantino e Rosário, de acordo com relatório de Domingues, tinham cerca de mil habitantes cada, estando localizadas, respectivamente, a 134 e 204 km de Cuiabá (Domingues, 2010).

construção das linhas telegráficas na década de 1920, mas outras atividades continuaram sendo executadas até 1942 (Domingues, 2010: 37).

Figura 8: “A linha telegráfica de Cuiabá a Santo Antônio do Madeira, elaborado por Sônia Vaz para o livro “Rondon, O Marechal da Floresta”. Cada uma das bolas brancas maiores marca a localização de uma estação telegráfica...” (Extraído de Domingues, 2010).



Um dos objetivos da Comissão era de “pacificar” e civilizar as populações indígenas consideradas arredias para avançar na ocupação de seus territórios, extraindo-as para os núcleos de povoamento criados com intuito de abrigar os trabalhadores das linhas telegráficas e onde previa-se o “estabelecimento de colonos” (Domingues, 2010: 49).

A tática da Comissão Rondon junto aos povos indígenas era de “convencimento pacífico”, ou seja, os funcionários eram proibidos de utilizar a violência e instruídos a operar pelo oferecimento de instrumentos agrícolas aos indígenas para que eles aprendessem técnicas de plantio e criação de gado. Segundo Rondon, os índios deveriam aprender a partir dos exemplos deixados pelos funcionários, que lhes mostravam como utilizar as ferramentas para arar e semear a terra, como construir casas e etc. (Domingues, 2010).

Alguns povos, como os Paresi e Bororo, trabalharam nas construções e na manutenção das linhas. Acreditava-se que esse seria o caminho ideal para integração dos povos indígenas, a partir de um método que prezaria pelo respeito às práticas culturais dos índios, uma estratégia considerada avançada para a época (Domingues, 2010).

Os trabalhos realizados pela Comissão Rondon foram emulados, a partir de 1939, com a proclamação da Marcha para Oeste do presidente Getúlio Vargas, que objetivava a integração nacional (territorial e política) por meio da conquista dos espaços e do incentivo à ocupação do Norte e Centro Oeste brasileiro. A Marcha para Oeste apoiou e inspirou veementemente a colonização do estado do Mato Grosso, que teve como um dos principais protagonistas a empresa Conomali – Colonizadora Noroeste Mato-grossense²⁰, fundada pelos irmãos Meyer na década de 1950.

²⁰ No mesmo período, em 1952, por iniciativa do presidente Getúlio Vargas, foi criada a Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA), cujos objetivos eram: “assegurar a ocupação da Amazônia, constituir na região uma sociedade economicamente estável e progressista e desenvolver a área num sentido paralelo e complementar ao da economia brasileira”. A SPVEA era subordinada diretamente à Presidência da República e atuava nos estados do Pará, Amazonas, Maranhão, Mato Grosso, Goiás, Território do Acre, Território do Amapá, Território do Rio Branco-Roraima, Território do Guaporé-Rondonia. Em 1966, o presidente Castelo Branco criou a “Operação Amazônia” para transformar a economia da região e fortalecer as áreas de fronteira. Portanto, no mesmo ano, a SPVEA foi extinta, dando lugar a Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia - SUDAM, para agilizar a atuação no sentido de integrar e desenvolver a economia da região. A Superintendência atuava principalmente por meio da isenção de impostos e incentivos para ocupação e desenvolvimento da Amazônia. Em 2001, por iniciativa do presidente Fernando Henrique Cardoso a SUDAM foi extinta (Histórico SUDAM. Disponível em: <http://www.sudam.gov.br>. Acesso em: 07 março 2012).

A invasão por seringalistas, garimpeiros e colonos da região habitada pelos Tapayuna, deveu-se, sobretudo, de acordo com reportagem do Jornal do Brasil, aos financiamentos oferecidos pela SUDAM aos desbravadores da região amazônica. Havia, no entanto, segundo o jornal, um convênio entre a

A empresa Irmãos Mayer Ltda, com sede em Santa Rosa- RS, que atuava como distribuidora de bebidas, café, laticínios, combustível e revenda de veículos, criou em 1952 uma transportadora e uma fábrica de móveis. Incentivados pelas facilidades e promoções que o governo federal e estadual provinham no sentido de impulsionar agricultores do sul do país ao Mato Grosso, fundam em 1954 a Colonizadora Noroeste Mato-grossense, e adquirem inicialmente 120 mil hectares de terra no município de Diamantino-MT, nas margens do rio Arinos. A área adquirida estendia-se por 60 km ao longo da margem direita desse rio e foi ampliada para 220 mil hectares, passando a ser denominada de Gleba Arinos (Cronologia 1955. Disponível em: <<http://www.conomali.com.br/>> Acesso em: 19 março 2012).

Em dezembro de 1954, a empresa abriu o primeiro escritório em Porto Alegre para venda de terras. Em 1955, uma caravana da Conomali, integrada por vinte homens, partiu de Santa Rosa para realizar atividades de localização, zoneamento e demarcação das terras da Gleba Arinos. Concomitantemente, os irmãos Meyer viajaram de avião ao local a fim de agilizar o trabalho da equipe na mata. (Cronologia 1955. Disponível em: <<http://www.conomali.com.br/>> Acesso em: 19 março 2012). Eles chegaram ao porto da Cachoeira do Pau, na margem esquerda do Arinos, o qual era utilizado pelo seringalista Benedito Bruno de Oliveira Lemes, responsável pelo envenenamento dos Tapayuna em 1953 ao mandar misturar arsênico no açúcar e servir aos índios. Voltaremos a este episódio adiante.

O seringalista Benedito Bruno, que explorava os seringais nativos na margem do Arinos, contribuiu com a equipe de Meyer por meio da disponibilização de uma lancha para transporte dos trabalhadores (Disponível em: <<http://www.conomali.com.br/>> Acesso em: 19 março 2012).

Após 45 dias de viagem, o grupo chegou ao local escolhido para sediar a colonização da Gleba Arinos e, a partir de então, iniciaram-se os trabalhos de derrubada da mata, abertura de picadas, estradas, construção de barracões etc. As primeiras famílias que haviam adquirido os lotes na região chegariam ao local no ano seguinte, em 1956. Neste ínterim, em 1955, é fundada, nas margens do Arinos ao norte da gleba a

SUDAM e a FUNAI, o qual previa que a superintendência só poderia liberar financiamento ao constar que o interessado não estaria invadindo terras indígenas (Jornal do Brasil, 18/04/1969).

cidade de Porto dos Gaúchos²¹ (Cronologia 1955. Disponível em: <<http://www.conomali.com.br/>> Acesso em: 19 março 2012).

A ata de fundação do município, datada de 3 de maio de 1955, foi assinada por representantes da Conomali e integrantes da caravana que exploraram a região da “Gleba Arinos”. Eles ressaltam que a fundação foi feita em nome do governador de Estado do Mato Grosso, Fernando Correia da Costa, “em homenagem ao maior e mais ilustre brasileiro, idealizador e iniciador da Marcha para o Oeste Dr. Getúlio Dornelles Vargas” (Ata de Fundação de Porto dos Gaúchos. Disponível em: <<http://www.conomali.com.br/>> Acesso em: 19 março 2012).

A partir deste ano intensificou-se a chegada de caravanas compostas por compradores de terras e começaram a surgir as primeiras colônias, geralmente formadas por pessoas oriundas do Rio Grande do Sul e Santa Catarina. Os imigrantes ficaram entusiasmados com as primeiras safras no ano de 1957 e a imigração de novas famílias foi incentivada, por meio da criação da Escola Rural Mista de Instrução Primária em Porto dos Gaúchos, por parte do então governador do Mato Grosso, João Ponce de Arruda (Cronologia 1957. Disponível em: <<http://www.conomali.com.br/>> Acesso em: 19 março 2012).

Em decorrência do aumento populacional e do surgimento de novas colônias, a Conomali investiu na criação de novas serrarias para atender a demanda crescente de construções. O porto foi ampliado, novas embarcações foram construídas, e a Conomali ampliou e acelerou suas obras de infra-estrutura, como a abertura de novas estradas que encurtaram a distância entre Cuiabá e o porto do rio Arinos em 80 km (Cronologia 1957. Disponível em: <<http://www.conomali.com.br/>> Acesso em: 19 março 2012).

A Conomali investiu, em termos publicitários, na divulgação da Gleba Arinos para aumentar a quantidade de lotes vendidos e teve repercussão em países estrangeiros, dentre os quais Alemanha. Segue abaixo alguns folders²², criados à época, para atrair compradores.

Em 1956, a população da Gleba Arinos somava 66 famílias, ou seja, 473 habitantes, dentre os quais “vinte e cinco são estrangeiros: doze alemães, quatro

²¹ “A fundação de Porto dos Gaúchos foi historicamente marcada por uma Ata, escrita no próprio local, em 03 de Maio de 1955, seis quilômetros acima da barra do Ribeirão Mestre Falcão, no Rio Arinos. A localidade era também conhecida, popularmente, como Gleba Arinos” (História da Cidade. Disponível em: <<http://www.ferias.tur.br/informacoes/4445/porto-dos-gauchos-mt.html>> Acesso em 22 abril 2012)

²² (Publicação/Folders. Disponível em: <<http://www.conomali.com.br/>> Acesso em: 20 março 2012).

bolivianos, dois franceses, dois austríacos, dois russos, um polonês, um holandês e um húngaro” (Cronologia 1957. Disponível em: <<http://www.conomali.com.br/>> Acesso em: 19 março 2012).

Figura 9: Material produzido em alemão, divulgando as riquezas encontradas na Gleba Arinos e as vantagens em adquirir os lotes.

Gutes Land entwertet sich nie!
BRASIL IEST DIE GRÖSSTE KORNKAMMER DER WELT!

Wenn man sein Geld in Land anlegt, muss man darauf achten, ob es Zukunftswert hat.

Man sollte solches Land vorziehen, wo bereits technische und landwirtschaftliche Vorarbeiten geleistet sind, wo also Strassen eröffnet, Brücken gebaut, Gummi gepflanzt, Vieh gezüchtet wird, u. s. w. Selbst wenn man dort nicht wohnen oder arbeiten will, wird die schnelle Valorisierung des Landes durch die grossartigen Arbeiten, die durch eine der kompetentesten brasilianischen Firmen ausgeführt werden, gewährleistet.

Bevor Sie ein Geschäft abschliessen, erkundigen Sie sich genau über den Wert der Ländereien in Mato Grosso, der brasilianische Staat, der die besten Aussichten für Kolonisierung bietet.

GLEBA ARINOS
MATO GROSSO
BRASIL IEN

CONOMALI
Colonizadora Noroeste Matogrossense Ltda.
PETAC
Planejamento e Estudos Técnicos de Agricultura e Colonização

Adresse: Largo São Francisco, 26 - grupo 1615
RIO DE JANEIRO — BRASILIEN

Figura 10

GLEBA ARINOS
Besiedlung — Landwirtschaft — Schnelle Aufwertung
Eigentümer: CONOMALI — Colonizadora Noroeste Matogrossense Ltda.

Technische und juristische Beratung, Auskünfte über Verkauf: PETAC — Planejamento e Estudos Técnicos de Agricultura e Colonização (Planung und Technische Untersuchungen)

SIE SOLLTEN SICH IN GLEBA ARINOS ANKAUFEN!

- GLEBA ARINOS ist nicht etwa ein blosses Projekt oder eine Idee, sondern eine Tatsache, — ein grosses Werk mit grosser Zukunft.
- GLEBA ARINOS ist der Name der am besten für Besiedlung geeigneten, schnellstem im Werte steigenden brasilianischen Ländereien.
- GLEBA ARINOS ist das positive Resultat einer fünfjährigen hingebungsvollen Arbeit.
- GLEBA ARINOS bietet, für Brasilien, ungewöhnliche technische und juristische Garantien; es regt geradezu zu grossen Investitionen in dieser Region an.
- GLEBA ARINOS liegt in einem ausgezeichneten, für Landwirtschaft besonders geeigneten Gebiet.
- GLEBA ARINOS liegt in einer gesunden Gegend, reich an Wäldern von Edelhölzern verschiedener Art.
- GLEBA ARINOS wird mehr und mehr aufgesucht, namentlich von Leuten aus dem Süden des Landes, deutscher Herkunft.
- GLEBA ARINOS gehört einer der angesehensten brasilianischen Firmen, die der Besiedlung gute Dienste geleistet hat.
- GLEBA ARINOS folgt einer strengen Planung und Organisation und bietet den Käufern grosse Sicherheit.
- GLEBA ARINOS ist, dem brasilianischen Gesetz entsprechend, im Instituto Nacional de Imigração e Colonização — INIC (Institut für Einwanderung und Besiedlung) eingetragen.
- GLEBA ARINOS darf auf Grund einer Genehmigung seitens der brasilianischen Regierung im Ausland verkauft werden. Um sicher zu gehen, sollten brasilianische Gesandtschaften, Konsulate und Handelsbureaus zu Rate gezogen werden.
- GLEBA ARINOS stellt, hauptsächlich für Deutsche, eine einzigartige Gelegenheit dar, Kapitalien in Südamerika sicher und gewinnbringend anzulegen.

Legen Sie Ihr Geld gut an und kaufen Sie Land in der **GLEBA ARINOS**

Wenn Sie an die Zukunft Ihrer Kinder denken, überlegen Sie die unendlichen Aussichten, die Ihnen die Ländereien der **GLEBA ARINOS** bieten

GUT GEDIEHENDE ANSIEDLUNG
Gleba Arinos hat bereits sein eigenes, gedeihliches Leben, wo hunderte von Siedlern ihr Bestes für die Behausung der Erde hergeben.

GUMMI
Eines der wichtigsten landwirtschaftlichen Erzeugnisse Brasiliens für die Zukunft ist die *HEVEA BRASILIENSIS*, die Latex zur Erzeugung von Gummi liefert.

WALDBESTÄNDE
Gleba Arinos ist reich an Edelhölzern der verschiedensten Arten.

FRUCHTBARES LAND
Gleba Arinos ist keine Gegend mit erschöpfter Erde, sein Boden ist unberührt und die Landwirtschaft blüht: Reis, Mais, Tabak, Gemüse, etc.

VERZÜCHT
Eine der Goldquellen Brasiliens ist die Viehzucht, die in Gleba Arinos gut entwickelt werden kann.

VERKEHR UND VERBINDUNGEN
Die grossen Entfernungen werden leicht überbrückt durch Flug- — Fluss- — und Strassenverbindungen bei Gleba Arinos leicht zu erreichen.

Figura 11: “Gleba Arinos, a obra da Conomali, repercute no exterior”

MERCEDES-BENZ

BRASIL: Ein UNIMOG bringt Lebensmittel für die ersten Siedler tief im Urwald des Mato Grosso-Gebietes und schleppt auf dem Rückweg Baumstämme zum Sägewerk.

BRASIL: An UNIMOG brings food for the first settlers deep in the virgin forest of the Mato Grosso area, and on its return hauls trees to a sawmill.

BRESIL: Un UNIMOG vient ravitailler les premiers colons profondément dans la forêt vierge du Mato Grosso et, au retour, ramène des troncs d'arbres à la scierie.

BRASIL: Un UNIMOG transporta víveres para los primeros colonizadores establecidos en la selva virgen de Mato Grosso y arrastra al regreso troncos para los aserraderos.

Printed in Germany – Bildstreifen Nr. 31

GLEBA ARINOS, a obra da CONOMALI, repercute no exterior.

Figura 12

GLEBA ARINOS
COLONIZAÇÃO – TRABALHO – HONESTIDADE

COLONIZADORA NOROESTE MATOGROSSENSE LTDA.

VOCE DEVE COMPRAR A SUA COLÔNIA NA "GLEBA ARINOS"

Veja algumas das vantagens que lhe oferecemos:

1. GLEBA ARINOS não é promessa, nem projeto é trabalho e realidade.
2. GLEBA ARINOS é dirigida por homens de comprovada capacidade administrativa, credenciados por um grande passado de realizações.
3. GLEBA ARINOS goza de localização privilegiada, com facilidade de escoamento do seu produto tanto por via fluvial como rodoviária.
4. GLEBA ARINOS está situada em região julgada ideal pelos seus diretores e técnicos ao desenvolvimento de uma sólida colonização.
5. GLEBA ARINOS, localizada em zona alta, é de clima agradável saudável, onde inexiste o fenômeno das geadas.
6. GLEBA ARINOS é toda coberta de matas, ricas em madeiras de lei das mais variadas espécies. Com o produto da exploração de apenas pequena parcela desta riqueza natural você terá facilmente pago a sua colônia.
7. GLEBA ARINOS detém as terras mais férteis do Mato Grosso, onde qualquer cultura dará ótimos resultados e onde a cultura do café lhe dará a definitiva independência econômica.
8. GLEBA ARINOS obedece a um rigoroso planejamento e organização. Ao proprietário é garantida mão e qualquer assistência no próprio local.
9. GLEBA ARINOS tem uma filial à sua disposição em Curitiba, onde funcionários competentes estão às suas ordens.
10. GLEBA ARINOS está se valorizando cada vez mais pelos bons serviços que os seus engenheiros estão realizando em atividade constante.
11. GLEBA ARINOS conta sempre com a presença e direção pessoal dos dirigentes do empreendimento na própria gleba, fator que evita a entrada de eventuais intrusos nas terras vendidas.
12. GLEBA ARINOS é inteiramente subdividida em pequenos lotes coloniais, não se tratando de mera venda de terras, mas sim de poderosa e sincera COLONIZAÇÃO.

GLEBA ARINOS não é nenhuma aventura. Suas terras são de propriedade particular dos empreendedores, não tendo sido adquiridos diretamente do Estado. Oferecemos documentação legal e idônea.

A Terra nunca desvaloriza!
Garanta o seu futuro e o dos seus filhos, participando diretamente da nova e decisiva "Marcha para o Oeste!"

Palmeiras e Cacaís do Babaçu

Castanhas do Pará e Borracha

Madeira de Lei e Mata Virgem

Agricultura Café Cacaú Cereais

Criação do Gado

Comunicações e Transportes

Figuras 13 e 14

aqui está o seu futuro

a terra nunca desvaloriza

GUAPORÉ
PARÁ
GLEBA ARINOS
Diamantino
CURUBÁ
LA PAZ
GOIÁS
MINAS
S. PAULO
ASSUNÇÃO
PARANÁ
FUTURO D.F.

COLONIZADORA NOROESTE MATOGROSSENSE LTDA.

Porto Alegre: Rua Prof. Sarmento Barata, 84 — Fone 2-1758
Endereço Telegráfico: CONOMALI — Cotas Postal: 1137.
Santa Rosa: Av. Buenos Aires, 124 — Fones: 18, 89, 90 e 94.
Endereço telegráfico: CONOMALI.
Cuiabá: Av. P. Getúlio Vargas, ed. IAPCI, 45º a., s. B - Fone 272
Endereço telegráfico: CONOMALI.
São Paulo: Rua Joaquim Murtinho, 219-225 — Fone 27-8377.
Endereço telegráfico: CONOMALI.
Rio de Janeiro: Rua São Luis Gonzaga, 1713 — Fone 48-7511.
Endereço telegráfico: CONOMALI.

A TERRA NUNCA DESVALORIZA **GLEBA ARINOS**

transformando

MATAS VIRGENS

em **TERRAS PRODUTIVAS**

COLONIZADORA NOROESTE MATOGROSSENSE LTDA

IDEALISMO
TRABALHO
LEALDADE

GLEBA ARINOS

CONOMALI

"Gleba Arinos", localizada no norte do Estado de Mato Grosso, é mais um empreendimento da firma Irmãos Mayer Ltda. de Santa Rosa, RGS. Terras medidas e demarcadas, de propriedade da Conomali. Solo fértil. Madeiras de lei. Águas abundantes e cristalinas. Clima saudável e ameno.

Plantações de Café, Borracha, Pimenta do reino, Cacau, Arroz e todas as demais culturas. Seis núcleos de localização em apenas dois anos de atividade!

Dezenas de famílias, de todos os quadrantes do Brasil, estão colhendo em Gleba Arinos os mais animadores resultados. Trabalho, dedicação, dinamismo e progresso transformam matas virgens em terras produtivas!

CONOMALI A COLONIZADORA QUE REALMENTE COLONIZA

PÓRTO ALEGRE
Rua Prof. Sarmento Barata, 84 - C. Postal, 1137 - Fone 2.3921 - End. Tel. "Conomali"
Conomali - Colonizadora Noroeste Matogrossense Ltda.

Os compradores eram atraídos, como demonstram os textos dos folders, pela promessa do solo fértil, existência de madeira de lei, abundância de águas cristalinas, clima ameno, plantações de diversas culturas (café, borracha, arroz, pimenta, cacau etc), criação de gado e avanços na infra-estrutura e transporte. A localização era mencionada como privilegiada para escoamento da produção tanto via terrestre como fluvial. Eles tentavam convencer os compradores de que seria uma aquisição segura, alegando tratar-se de uma “colonização sólida”, já que a “gleba era inteiramente subdividida em pequenos lotes coloniais, não se tratando de mera venda de terras, mas sim de poderosa e sincera COLONIZAÇÃO” (Publicação/Folders. Disponível em: <<http://www.conomali.com.br/>> Acesso em: 20 março 2012).

A Gleba Arinos, segundo texto de um dos folders, obedecia a rigorosos critérios de planejamento e organização. Ao proprietário seria garantida qualquer assistência no próprio local, pois havia uma filial disponível em Cuiabá e haveria funcionários do empreendimento na Gleba para evitar intrusos nas áreas vendidas.

Um dos folders, cujo lema era “Transformando matas virgens em terras produtivas” comunicava que a região vinha sendo adquirida por famílias de várias partes do país. Por fim, informavam que a Gleba Arinos não era uma aventura, posto que as terras vendidas eram de propriedade particular dos empreendedores (e que não haviam sido adquiridas diretamente do Estado) e, portanto, podiam oferecer documentação legal e idônea.

No site da Conomali, a empresa destaca a importância do papel exercido pelo padre jesuíta João Evangelista Dornstauder, ligado à Prelazia de Diamantino, na “pacificação” dos povos indígenas da região, a partir de 1955, com ênfase aos trabalhos realizados junto aos índios Kayabi, Rikbaktsá e Tapayuna. Ainda de acordo com o site, “a Conomali prestou decidido apoio ao trabalho de catequese do Pe. João, buscando um relacionamento amistoso com as tribos, mesmo estas não habitando as terras da empresa” (Cronologia 1956. Disponível em: <<http://www.conomali.com.br/>> Acesso em: 20 março 2012).

Na carta “Como pacifiquei os Rikbáktsa”, de autoria do Pe. João Evangelista Dornstauder, publicada no Instituto Anchieta de Pesquisa em 1975, ele explica que o então prefeito de Diamantino, Benedito Bruno Ferreira Lemes, tivera graves prejuízos na extração da borracha em decorrência dos ataques tapayuna e, conforme já mencionado, mandou envenená-los com arsênico no açúcar em 1953. Segundo o padre, o seringalista foi um dos responsáveis pelo desbravamento do Arinos, por meio da

extração da borracha e dos garimpos de diamante. Entretanto, afirma, o verdadeiro colonizador da região, que dentre muitas ações também originou o município de Porto dos Gaúchos, foi a empresa Conomali (Dornstauder, 1975).

Em 1956, os Rikbaktsá, conhecidos como Canoeiros, porque construíam canoas para atravessar os rios, mataram oito seringueiros. Após esse acontecimento, o Pe. Dornstauder propôs plano de pacificação, o qual foi parcialmente apoiado em termos logísticos e financeiros pela empresa Conomali. Em 1958, a Conomali solicitou que as ações de pacificação junto aos Rikbaktsá fossem intensificadas visto que a empresa estava interessada em abrir um seringal no rio Juruena, cuja área era ocupada por esses índios. Até outubro de 1958, os trabalhos junto aos Rikbaktsá haviam avançado, pois, segundo Dornstauder, eles iam tanto ao encontro dele quanto ao encontro dos seringueiros, o que o fazia inferir que estavam interessados em estabelecer contato (Dornstauder, 1975).

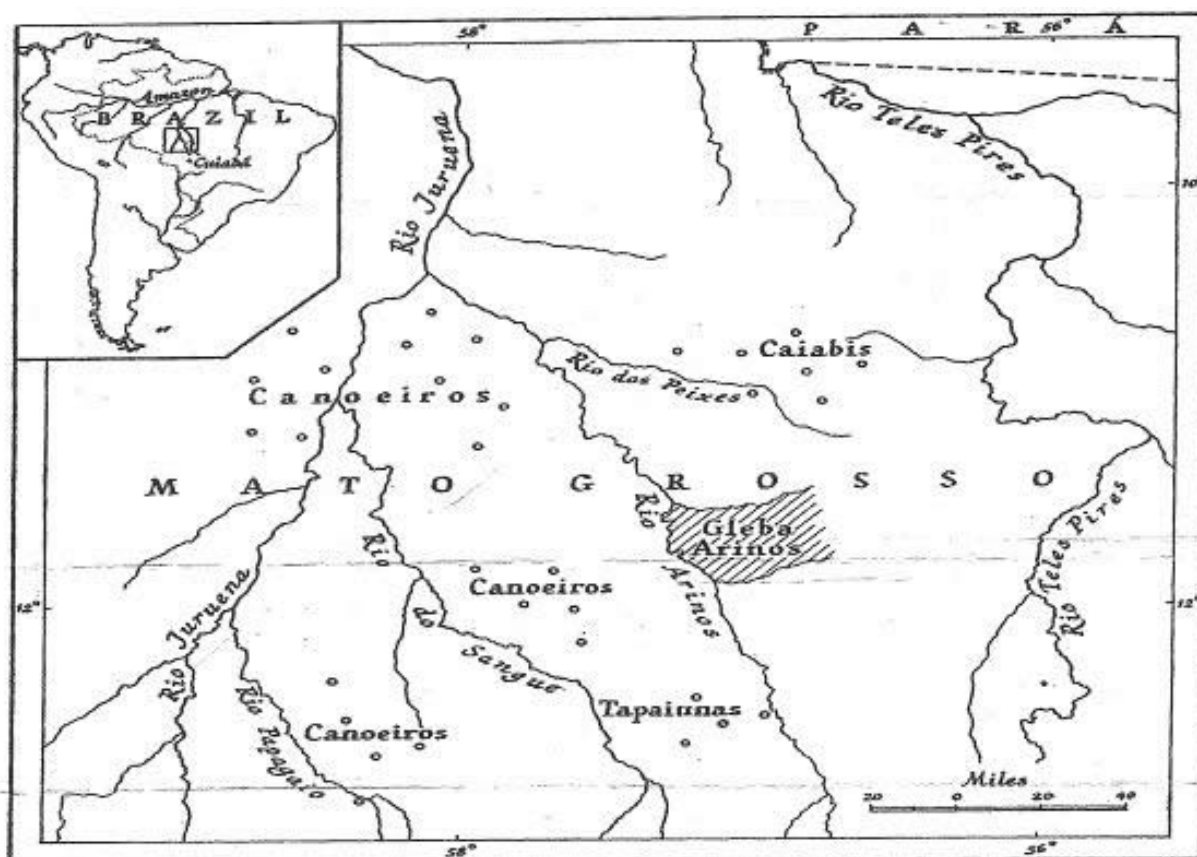
Em 1959, a Conomali abriu o seringal, arrendado do estado de Mato Grosso, com cerca de 100 km de extensão nas margens do rio Juruena, próximo ao município de Porto dos Gaúchos. O empreendimento vendia boa parte da borracha extraída ao Banco de Crédito da Amazônia, localizado em Cuiabá (Cronologia 1959. Disponível em: <<http://www.conomali.com.br/>> Acesso em: 19 março 2012).

A despeito de a Comissão Rondon ter adentrado, no início do século XX, a região onde os “Tapayuna” circulavam, não houve, por parte da Comissão, contato direto com esses índios. A partir do início da década de 1950 é possível identificar o que chamamos atualmente de Tapayuna. No mesmo período, como descrito nos parágrafos precedentes, a empresa Conomali penetra no coração do território tapayuna e o contato intensifica-se na década de 1960, o que será detalhado adiante.

1.4 As tentativas de pacificação

As primeiras referências relacionadas aos Tapayuna junto ao Serviço de Proteção ao Índio aparecem por meio de telegrama dos padres jesuítas da Prelazia de Diamantino, em 1948²³, advertindo o órgão de que haviam sido encontrados vestígios dos Tapayuna, o que amedrontava os Iranxe. A correspondência do SPI do início da década de 1950 descreve a pressão dos seringalistas junto ao órgão para que tomasse providências no sentido de interromper os ataques dos índios aos seringais.

Figura 15²⁴



²³ ARAÚJO, João Clímaco de. [Telegrama referente a índios rondando]. Barão de Capanema (MT), 14 out. 1948. 01fl. Acervo Museu do Índio (RJ).

²⁴ HASENACK, Johannes Friedrich. "Tribus indígenas na região do Arinos-Juruena" 1959 (Reprodução do Geographical Journal, Vol CXXVI, Junho de 1960). Disponível em: <<http://www.conomali.com.br/>> Acesso em: 23 março 2012.

Figura 16²⁵

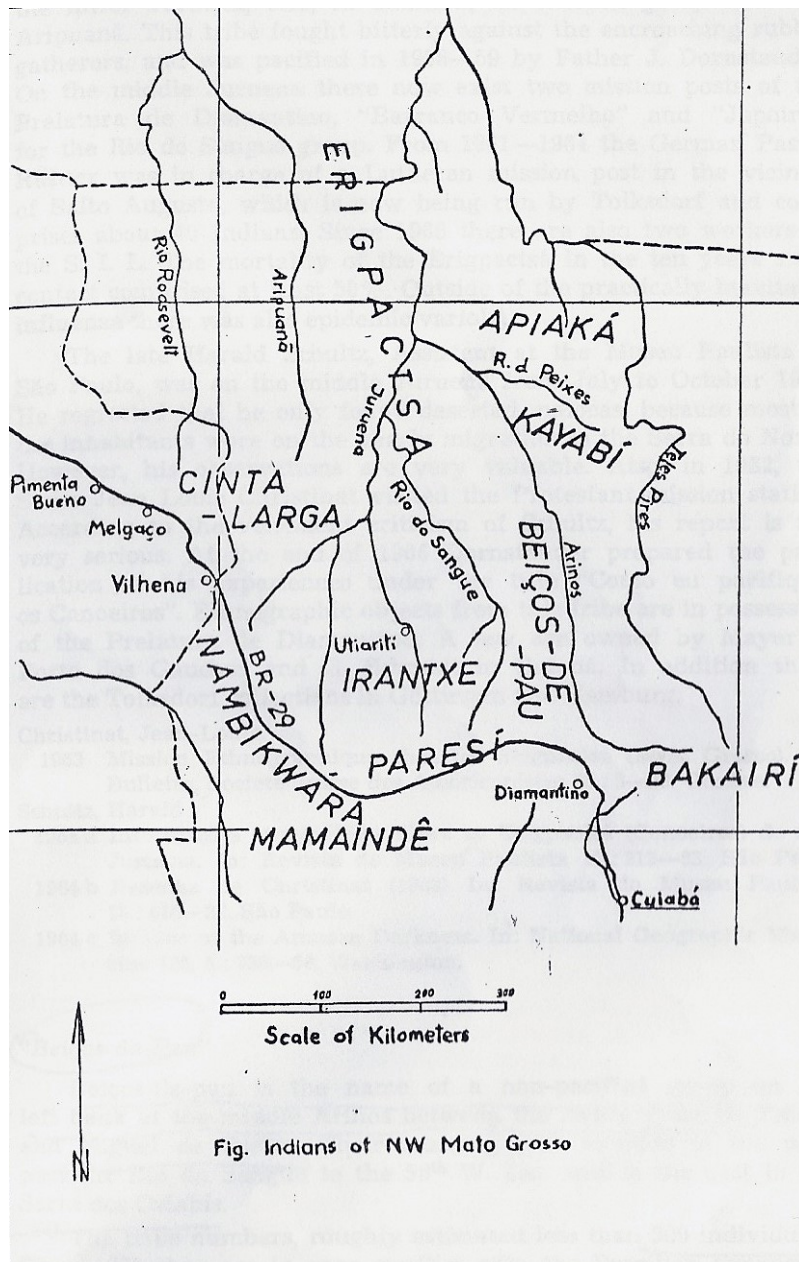


Fig. Indians of NW Mato Grosso

O SPI se comprometeu formalmente com o desenvolvimento de um serviço de atração indígena na região dos Tapayuna em 1950 devido a pressão do presidente da Câmara de Vereadores de Vila Bela, o qual informou sobre o ataque, pelos índios, contra um vaqueiro nas proximidades do município. Em 1957, porém, o órgão indigenista alega que a escassez de recursos impedia o trabalho de aproximação com os

²⁵ GRÜNBERG, Georg. Urgent Research in Northwest Mato Grosso. In: Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research. Vienna I, Austria. 1966.

Tapayuna.²⁶ Entre 1958 à 1963, correspondências de ordem interna do SPI²⁷ demonstram movimentações para a concretização de viagens a fim de verificar a existência de “tribos arredias”, representadas pelos Tapayuna e Cinta Larga (na região do Utiariti) e fiscalizar os postos Pirineus Souza e Major Libâneo.

Mas a aproximação aos Tapayuna dependeu, sobretudo, da ação da igreja católica, por meio dos padres jesuítas ligados à Prelazia de Diamantino. João Evangelista Dornstauder aliou-se posteriormente a Adalberto Holanda Pereira e Antonio Iasi. Eles contaram com o apoio e recursos da Conomali.

Quando os jesuítas fundaram a Prelazia de Diamantino, em 1930, tinham como foco os povos Pareci, Iranxe (Myky) e Nambikwara, por isso, transferiram em 1945 a sede da missão, situada até então em Diamantino, para o Utiariti, pelo fato de o local estar mais próximo dos Iranxe e Pareci (Pereira, 1975). A sede da missão no Utiariti, uma área de 8.200 hectares, cedida pelo governo do Mato Grosso à Prelazia de Diamantino, estava localizada na margem esquerda do rio Papagaio. Na região também situava-se o Posto Tolosa, do Serviço de Proteção aos Índios, criado em 1945 (Arruda, 2003).

Originalmente, os Iranxe viviam entre os rios do Sangue e Cravari. Os primeiros contatos ocorreram por volta de 1900, quando foram vítimas de um massacre por parte de seringueiros. Eram recorrentes seus conflitos com os povos Tapayuna e Rikbaktsá, o que será retomado adiante, e devido aos ataques desses índios começaram a se deslocar para a missão do Utiariti, que funcionou entre a década de 1930 e final de 1950 (tendo se tornado sede da missão jesuíta em 1945) (Anonby, 2009).

Na missão do Utiariti os índios eram recrutados para trabalhar em plantações, serrarias, marcenarias, artesanatos, entre outras funções que visava prepará-los como mão de obra para o mercado. Na missão, os índios eram proibidos de falar a língua e os casamentos interétnicos entre os povos que haviam sido “pacificados”, (Iranxe, Pareci, Nambikwara e posteriormente Kayabi e Rikbaktsá) eram incentivados. Em 1956, a Prelazia de Diamantino criou a Missão Anchieta (MIA) para tratar das questões financeiras da instituição²⁸.

²⁶ 6ª Inspeção Regional do SPI. Circular sobre pacificação indígena. Rio de Janeiro (RJ), 10 jan.1950. Acervo Museu do Índio-RJ

²⁷ 6ª Inspeção Regional do SPI. Telegrama referente ao deslocamento de índios e servidores da IR6. Cuiabá (MT), 1958. Acervo Museu do Índio- RJ.

²⁸ Em 1968, houve um acordo entre a Missão Anchieta e a FUNAI, através do qual o padre superior da missão, Edgar Schmidt, assumiu o cargo de delegado do órgão indigenista na região e propôs a criação das reservas Iranxe, Rikbaktsá e Apiaká-Kayabi (Arruda, 2003).

Muitas das visitas dos Iranxe²⁹ ao Utiariti eram para pedir ferramentas e proteção aos padres contra os ataques que sofriam dos Tapayuna. Eles são personagens frequentes dos textos registrados pelo padre Adalberto Pereira.

Em 1946, pela primeira vez os Iranxe aparecem em Utiariti, depois de 1932. O motivo é que foram apossados pelos Beijo de Pau. No momento em que a tribo dos nambiquara passava por uma fase de agonia, emerge, de repente do seu retraimento obstinado, a dos índios Iranxe. Apossados por seus seculares inimigos, os Tapanhumas, ou Beijos de Pau, e com falta de ferramenta, vieram em visitas repetidas a Utiariti desde fins de 1946. Em maio de 1948, os Munku, por repetidas vezes, explicaram ao Pe Roberto Banwarth que tempos atrás, foram atacados por índios selvagens que os flecharam (mostram-nos as cicatrizes nos braços, no peito, no dorso), mataram umas dez pessoas, cortaram-nas em postas, que assaram e devoraram. Impossível saber se esses selvagens eram Nhambiquaras, Beijos-furados ou Ipanhumas. (Pereira, 1975:22)

O objetivo dos missionários e do Serviço de Proteção aos Índios era transferir os Iranxe para um local onde estivessem protegidos dos Tapayuna, o que ocorreu a partir de 1954, quando o grupo foi sendo transferido progressivamente para o Utiariti devido aos ataques constantes dos Tapayuna nas proximidades das aldeias do Cravari.

Na viagem de agosto do mesmo ano, os dois missionários encontraram, já antes de chegar ao Cravari, Iranxe fugindo dos Beijo de Pau. Eis então quando, chegando as margens do Paredão, encontramos um grupo de índios que nos dão a entender que tinham sido atacados pelos Beijo de Pau, os Tapanhumas, e que todos tinham fugido em várias direções. Nestas condições decidimos voltar para casa em companhia dos Bugres, à espera dos demais, que certamente, viriam refugiar-se em Utiariti. É o que, de fato se deu. Não traziam massa, o que parece sinal que Ticôre estavam ocupando a maloca, como de fato, afirmaram, levaram consigo os doentes. 1 morreu no caminho, talvez eram 2 ou 3. 1 morreu em Utiariti, aonde chegam com muito trabalho. 1 morreu no posto. E logo mais outro, que viera de outra maloca. Os Munku culpavam os Beijo de Pau pela morte, em Utiariti, do índio Benedito. Sentindo dificuldades em se transferirem para Tolosa, os Munku exigiram para si caminhão e arma de fogo, para se defenderem dos Beijo de Pau. Assim, um dos critérios da escolha do local da casa capela Imaculado Coração de Maria posta acima do salto do Cravari, foi estar abrigada dos Beijo de Pau (Pereira, 1975:18).

De acordo com os relatos dos Myky aos jesuítas, eles tinham antigamente uma relação amistosa e inclusive viviam juntos com os Tapayuna, até que estes resolveram vingar-se, pois sentiram-se trapaceados pelo grupo oposto, que roubava frequentemente sua lenha. Em outra versão sobre a relação de ambos, são os Myky que se vingam devido à morte de uma mulher que é atribuída aos Tapayuna.

Um Munku foi atrás e chegou as aldeias dos Beijo de Pau. Quando o Munku voltou para a casa, um Beijo de Pau o acompanhou de longe e foi fazendo assim: trepava numa árvore distante e espiava a aldeia. Se esta estava vazia, entrava, limpava a casa, levantava o pilão, se estava caído, punha em ordem

²⁹ Uma das grandes preocupações dos Iranxe era que os Tapayuna desenterrassem os cadáveres de seus parentes, o que ocorria com certa frequência (Pereira, 1975).

as flechas, socava milho e fazia chicha. Um dia um chefe Munku se zangou, porque mataram sua mulher com veneno (borboleta fervida com corozinho preto e vermelho) Resolveu jogar os Beiço de Pau contra os Munku. Foi à aldeia dos Beiço de Pau. Na aldeia, combinaram que o Munku ia ficar em casa fazendo fogo com dois pauzinhos e os Beiço de Pau iriam pescar. Mas enquanto os Beiço de Pau pescavam, o Munku foi à beira do rio, flechou um Beiço de Pau, que caiu morto na canoa. Flechou os outros, mas escaparam. Estava realizado o plano do chefe, de jogar os Beiço de Pau contra os patrícios. Os dois grupos tornaram-se inimigos desde então. O choque de ambos os grupos se dava nas caçadas (Pereira, 1975:19)

O medo que os Iranxe tinham dos Tapayuna era explícito em vários aspectos de sua cultura e organização. Eles diziam que a auréola do sol era resultado do sangue das flechas dos Tapayuna e que quando o círculo de luz estava em volta da lua era um aviso de que os Tapayuna estavam preparando suas flechas para atacar. O halo da lua aberto indicava para que lado os Iranxe deveriam correr, e se estivesse fechado significava que não deviam fugir e sim lutar contra os inimigos (Pereira, 1975). O Pde. Adalberto presenciou a preparação de uma raiz feita pelos Iranxe, sobre a qual estes afirmavam que se fizesse espuma até certo limite significava proximidade dos Tapayuna; do contrário, os mesmos estariam distantes. Ele explica que, para os Iranxe, sonhar com ferroada de marimbondo era sinal de ataque dos Tapayuna.

Ouvimos falar que os Beiço de Pau atacaram três vezes aos Munku. Nas duas primeiras vezes morreram dois Munku. Do terceiro ataque, temos mais dados: O chefe Irantxe Acácio, um dia foi matar macaco. Mas ficou com fome e tirou mel. Quando batia com o machado, os Beiço de Pau escutaram e imitaram macaco. Um curiangú voou perto de Acácio. Quando viu um Beiço de Pau se levantar escondeu atrás dum pau. Foi olhar e uma flecha o atingiu no nariz. Arrancou a flecha e correu. Os beiço de pau procuraram cercá-lo e um deles avançou com um pau, para matá-lo, mas caiu num buraco e só conseguiu derrubar no chão a flecha de Acácio. Acácio passou por seu pai e Clóvis, os quais ficaram esperando. Quando um Beiço de Pau ia passando, Clóvis flechou e matou. Durante o ataque, os Iranxe escutaram os Beiço de Pau falar: “Kusiviru” Nesse ultimo ataque, morreram dois ou três Beiço de Pau e Acácio tratou a ferida do nariz e ficou são (Pereira, 1975:19)

Mesmo após os primeiros contatos pacíficos com os Tapayuna, a partir de 1967, os Iranxe ainda se preocupavam com seus inimigos e solicitavam providências por parte dos padres. Um dos principais motivos da redução populacional Myky, segundo Pereira (1975), além das doenças adquiridas através do contato, foram os ataques dos Tapayuna e Rikbatsá. O Pde Antonio Iasi, que também foi responsável pela pacificação dos Tapayuna, solicitou, nos anos de 1970, a demarcação da terra Myky, e conseguiu junto à FUNAI a interdição de uma área de 35 mil hectares (Pereira, 1975). A área que foi posteriormente homologada com 45.555 hectares, não seria de ocupação histórica dos Iranxe, porém, a despeito de os padres terem conhecimento desta informação,

mantiveram a área por saberem que os Tapayuna não estavam por perto e os Iranxe tinham receio de voltar às suas terras, onde esses inimigos circulavam constantemente (Arruda, 2003).

Assim como aos Iranxe e Myky, os Tapayuna eram o povo que mais preocupava a Conomali, pois eles usualmente atacavam na Cachoeira do Pau, próximo a Gleba Arinos, onde os funcionários da empresa e os moradores da Gleba circulavam frequentemente (Dornstauder, 1975).

Em carta do Pde Johannes Hasenack (1959), ele afirma que muitas balsas eram encontradas no rio Arinos, próximo aos locais onde os Tapayuna circulavam, porém pouco se sabia sobre eles. Desde o início da ocupação da Gleba Arinos costumavam atacar as lanchas atirando flechas. Em 1958, feriram seringueiros e um engenheiro da Conomali. No mesmo ano, de acordo com a carta de Johannes, os padres jesuítas e João Dornstauder, contando com suporte financeiro e logístico da Conomali, iniciaram os trabalhos de pacificação dos Tapayuna (Hasenack, 1959)³⁰. Encontraram a 2 km da margem do rio Arinos, próximo ao Ribeirão Tomé de França, alguns ranchos. “Em cada rancho havia 6 camas o que provavelmente corresponde a 6 famílias, tendo 1 fogo ao lado de cada cama e na frente dos ranchos 1 abrigo menor.... Acharam bодоques de madeira, que colocam nos lábios, assim que de fato parecem ser beiços-de-pau”. Um dos padres avistou um índio, que atirou em direção à lancha. Eles destacaram que os Tapayuna tinham hábitos culturais diferente dos outros povos, pois não dormiam em redes e sim em camas cobertas de folhas (Hasenack, 1959).

O Pe Adalberto Holanda Pereira (1967), relata, em seu texto sobre a pacificação dos Tapayuna, que o contato ocorreu após cinco tentativas de aproximação. A primeira aconteceu no ano de 1958, quando a Prelazia de Diamantino iniciou o projeto de pacificação, primeiramente financiado pela empresa Conamali até o SPI assumir os custos, o que provavelmente ocorreu apenas em 1966, quase dez anos depois. Apesar de o SPI não custear as ações, a expedição que objetivava o contato com os Tapayuna foi uma ação conjugada entre a Prelazia de Diamantino, representada por João Evangelista Dornstauder, que chefiou a expedição, o Serviço de Proteção aos Índios – por meio de dois índios Iranxe, Maurício Tupsi e Tomé, além de José de Barros, também do SPI – e alguns voluntários, dentre os quais Roberto Newman, da Conomali, e os jesuítas Aldo Brito e Fritz Tolksdorf (Pereira, 1967).

³⁰ HASENACK, Johannes Friedrich. Op. Cit.

A base da expedição foi no rio Miguel de Castro, cujo local foi nomeado por Dornstauder de “Acampamento do Caaró”, onde havia um rancho da Conomali que tinha sido destruído pelos índios, além de uma feitoria de Benedito Bruno que havia sido queimada algumas vezes e cujas ações foram atribuídas aos Tapayuna. Concomitantemente, os engenheiros da Conomali realizavam trabalhos de mediação da área. O trabalho era feito com guardas vigiando os trabalhadores para protegê-los dos ataques dos índios. Na subida do rio Miguel de Castro (no km 16 da mediação) encontraram uma roça que, segundo os expedicionários, era dos Tapayuna. Dornstauder, acompanhado de Aldo Brito e um trabalhador, foram até a roça e deixaram brindes (Pereira, 1967).

Os trabalhadores que faziam a medição se retiraram do local. Fritz Tolksdorf, os funcionários do SPI e Roberto Newman, da Conomali, verificaram que os brindes haviam sido retirados e encontraram novas roças, caminhos e acampamentos onde deixaram mais brindes. Nessa mesma expedição, a equipe se deparou com os índios, que estavam caçando. Os padres tentaram um diálogo em “gorotire” (língua kayapó), porém, neste momento, não estavam certos de que se tratassem de Tapayuna, podendo ser Iranxe ou Kayabi (Pereira, 1967). O fato de os padres tentarem um diálogo em gorotire demonstra que já estavam certos sobre a afiliação linguística dos Tapayuna. Entretanto, até o final da expedição não foi possível verificar se os índios que retiraram os brindes e os quais haviam sido encontrados tratavam-se de fato dos Tapayuna.

Após esse acontecimento, a equipe da expedição se diluiu. O padre Dornstauder seguiu para atuar na pacificação dos Rikbatsá. Fritz Tolksdorf teve que ir para Cuiabá por problemas de saúde. José de Barros, do SPI, já havia se retirado alegando que a época de chuva era imprópria para realização do trabalho. O acordo inicial feito entre a Prelazia e o SPI era que a primeira manteria a equipe de “pacificação” até maio, quando o SPI assumiria definitivamente o trabalho, o que não ocorreu (Pereira, 1967)

Em 1964, trabalhadores da empresa responsável pela construção de uma estrada entre o rio Arinos e o rio do Sangue foram flechados, o que levou os engenheiros da companhia a solicitar providências por parte do SPI em Cuiabá, cujo responsável, João Batista, escalou alguns funcionários para acompanhar os trabalhos da empresa. Contudo, os funcionários se recusaram por temerem os Tapayuna. Descontentes com a falta de solução por parte do SPI, os engenheiros recorreram ao exército, que os abasteceu com armamentos para se defenderem dos índios (Pereira, 1967).

Esse episódio motivou a segunda tentativa de pacificação em 1963, agora dirigida por Adalberto Pereira. O padre solicitou permissão do SPI em Cuiabá para acompanhar os trabalhadores da estrada e utilizar o mesmo método dos brindes, dando continuidade às ações iniciadas em 1958. A equipe se instalou no km 139 da estrada que estava sendo construída entre o rio do Sangue e Arinos, local onde, segundo o padre, havia um trilho dos Tapayuna, cortado pela estrada que ligaria supostamente os dois rios. Em um dos encontros com os índios no acampamento, o padre tentou comunicação através da língua gorotire e suyá, mas os índios não responderam. Adalberto esbarrou com um Tapayuna, carregado de flechas, nas proximidades de uma roça, mas não houve ataque e a comunicação novamente não foi possível. Dias depois, a equipe avistou uma aldeia (Pereira, 1967).

Um dia apareceram os índios rondando o nosso acampamento. Interpelei-os em gorotire e suyá como fizera o Pe Dornstauder cinco anos antes. Não obtive resultado. Os índios afastaram-se pacificamente. Não ouviram nenhum tiro. No dia 16 de julho desci em direção ao Arinos, pelo trilho cortado pela estrada no km 139, em companhia de Carlos (Irantxe) e Joãozinho, empreiteiro da estrada. A 12 quilômetros da estrada demos com uma roça de seus 10 hectares, com mandioca, milho, batata doce, abacaxi, algodão, fava e cará. Não encontramos aldeia. Saímos da roça e seguimos adiante em direção ao Arinos. Daí a dois quilômetros demos com um Tapayuna. Trazia um grande molho de flechas debaixo do braço. Olhou-nos demoradamente. Tentei mais uma vez a fala. O índio nada disse. Voltou-se e se afastou sem correr. Deixei no local muitos presentes com a senha da pacificação e voltei para o nosso acampamento da estrada. Dez dias depois, tentamos outro encontro com os índios. Constatamos que havia retirado os presentes. Avançamos mais supondo que a aldeia não estaria longe. Dali a um quilômetro vimos a aldeia fumegando. Depois de a queimarem, se haviam afastado. Pelo pátio, espalhados, muitos canecos de seringueiros, painéis de ferro, uma borduna velha e mais alguns objetos. Resolvi não insistir (Pereira, 1967:220).

Os atritos entre indígenas e população regional eram cada vez mais recorrentes, como ilustra correspondência de 1964³¹, no âmbito do SPI, sobre acontecimentos atinentes à abertura de estrada da Serra do Tombador, próxima ao rio Arinos no município de Diamantino. A construção da estrada havia sido iniciada em 1962, na linha telegráfica Parecis Ponte de Pedra. Aproximadamente a 150 km deste local foi constado roubo de mercadoria e ferramentas. O furto foi atribuído aos Tapayuna. Meses antes, um grupo de seis homens que trabalhava na construção da estrada havia sido alvo de flechadas, sendo que um dos trabalhadores foi atingido por três flechas, respectivamente na face, no ombro e no braço.

³¹ Serviço de Proteção aos Índios. Dossiê, 1963-1964. Filme 235. Fot.1651-1666. Acervo Museu do Índio-RJ

No mesmo documento, são mencionados mais dois acontecimentos envolvendo ataques dos Tapayuna aos trabalhadores, além da destruição de um barracão central e o abate à flechadas de alguns animais. Em resposta, a regional de Cuiabá designou o agente Flavio de Abreu para seguir viagem aos Tapayuna, nos rios do Sangue e Arinos, a fim de realizar um levantamento das ocorrências para que a inspetoria pudesse traçar planos de trabalho e efetuar expedições com vistas à instalação de um posto em local adequado.

A chefia do SPI em Cuiabá³² comunica à diretoria do órgão que as ações não deviam limitar-se as expedições que objetivavam evitar atritos entre os índios e a população local da gleba Arinos, o que ocorria com muita frequência. Era imprescindível, como solução eficaz, a construção imediata de um posto indígena de atração na região do rio do Sangue e Arinos.

No mesmo ano, Walter Velloso, diretor do SPI em Cuiabá, em telegrama ao diretor geral do órgão³³, solicita esclarecimentos relativo à verba no valor de três milhões e cem cruzeiros, que previa a construção de dois postos indígenas para a atuação junto aos povos Nambikwara e Tapayuna. Nenhuma ação efetiva havia sido realizada até então pelo SPI devido à escassez de recurso e a falta de pessoal para execução dos trabalhos práticos de penetração na região. As correspondências internas do SPI demonstram que o órgão estava ciente dos problemas relacionados aos Tapayuna, contudo, até então, não tinham conseguido agir.

O contato com os Tapayuna, dirigido pelo padre Adalberto Pereira, foi retomado dois meses após a segunda tentativa, ainda em 1963, com a companhia de dois índios Iranxe e o jesuíta Cláudio Hentz. Na terceira tentativa, a equipe retornou até uma aldeia, onde tinham chegado no encontro anterior e, segundo Adalberto, havia presentes para eles. A proximidade dos pacificadores com os índios era tamanha que em um dos episódios as crianças tapayuna, sem se darem conta, foram tomar banho no acampamento da equipe de pacificação, no mesmo local da segunda tentativa, ou seja, no km 139 da estrada entre os rios do Sangue e Arinos. Ao avistar os brancos, uma das crianças comunicou aos parentes na aldeia, os quais foram ao acampamento e ameaçaram flechar Adalberto “O homem, apenas a 10 metros de mim, colocou com certa calma a flecha no arco e ficou em posição de atirar. Joguei alguns presentes.

³² Serviço de Proteção aos Índios. Dossiê, 1963-1964. Filme 235. Fot.1651-1666. Acervo Museu do Índio-RJ.

³³ Op. Cit.

Caíram perto de seus pés, sem que ele os apanhasse. Passou uns 8 minutos de flecha apontada para mim, sem arremessá-la. Em seguida, afastou-se sem correr” (Pereira, 1967: 220).

A quarta tentativa de contato foi realizada em setembro de 1965³⁴. Adalberto voltou ao mesmo local no km 139 para visitar as roças e a aldeia, todavia já não existiam, as roças tinham virado capoeira e a aldeia havia desaparecido. Sobrevoando, foi possível localizar outras aldeias “uma nas vertentes do córrego do Barrinha, e outra maior nas cabeceiras do Tomé de França, distantes 16 e 18 quilômetros, respectivamente, do rio Arinos. A aldeia do Tomé de França tinha 17 roças grandes” (Pereira, 1967: 221).

Nesta quarta tentativa, havia na equipe um Kayabi (João Takumã).

Paramos uma tarde no acampamento do Caaró. Numa breve exploração aos arredores encontramos várias canoas novas e um rancho de caça. Deixamos presentes juntamente com a mesma senha de 1958 e continuamos buscando a confluência do Barrinha, em cujas nascentes vira, de avião, uma aldeia. Localizamos por terra essa aldeia. Os índios não estavam presentes. Haviam se ausentado naquela manhã. Deixamos presentes e voltamos ao acampamento da barra do Barrinha, para observar a reação dos índios (Pereira, 1967:221).

A lancha da Conomali passou no acampamento da equipe de pacificação, na confluência do rio Barrinha, para informar que os índios haviam flechado o barco da empresa. A equipe construiu um novo acampamento próximo ao rio Tomé da França e nas proximidades encontraram uma mulher, supostamente Tapayuna. Mauricio Tupsi (Iranxe) tentou, sem sucesso, estabelecer diálogo. Aparecerem alguns Tapayuna armados com flechas contra os expedicionários, mas desta vez não atiraram (Pereira, 1967).

Ainda durante essa expedição, os integrantes da missão de pacificação, um dos quais o Iranxe, Maurício Tupsi, foi flechado na perna, sendo Adalberto ferido na costela.

“Estão flechando, Mauricio” – disse eu. Voltou-se para mim. Uma flecha veio por entre os galhos da árvore ponte e furou uma lata de conserva do saco que Mauricio levava nas costas. Outra o atingiu na perna. Mauricio caiu na água. Frente a frente com os Tapayuna tentei falar-lhes em gorotire. Uma quarta flecha feriu-me levemente numa costela. Insisti numa fala amigável. João Pereira teria visto, nessa ocasião, um índio branco. Mauricio, saindo da água, me advertiu que devíamos nos afastar: os Tapayuna nos estavam cercando. Começaram a gritar e parece que nos seguiram alguns quilômetros.

³⁴Em 1965, um caçador chamado Ambrósio teria contatado os “Beijo de Pau” e conseguido trocar presentes com os índios. Recebeu alguns adornos como penas, osso e trançados e notificou o SPI sobre o acontecimento, divulgado por matéria do Jornal do Brasil anos depois (Jornal do Brasil, 18/05/1968)

De volta ao acampamento, paramos para deixar mais presentes (Pereira, 1967:222).

O acampamento do Barrinha foi destruído e mais uma vez Adalberto, no encontro com os Tapayuna, tentou um diálogo em língua kayapó. Em resposta, segundo o padre, o índio falou por cerca de quarenta minutos e imitou uma onça. A equipe recuou e, por motivos de doença, o Pe Adalberto teve que retomar à Diamantino (Pereira, 1967).

Procurei mais uma vez um diálogo amigável. Um índio monologou 40 minutos, de calmo e zangado. Não entendi palavra. Certo momento o Tapayuna, começou a imitar onça. Dei ordem de retirada. Quando o barco começou a se movimentar, uns dez homens, armados de arco e flecha e pintados de urucum, saíram abertamente na clareira do meu acampamento da margem esquerda. Endireitamos o barco para eles. Esconderam-se no mato. Quando nos afastamos, novamente saíram na margem do rio (Pereira, 1967:223).

Na mesma época, a Prelazia recebia advertências do SPI informando que a pacificação não tinha sido ordenada pelo órgão indigenista e que as ações não estavam ocorrendo dentro dos trâmites legais e, em vista disso, deveriam ser suspensas.

Na Gleba, em 8 de fevereiro, recebia, atrasada, uma carta do Superior, de 11 de janeiro e que rezava: “Há um enguiço do SPI que não permite a pacificação dos índios Beißos de Pau, sem os trâmites legais do mesmo SPI e por isso veio uma proibição terminante. Deve por isso, imediatamente suspender a pacificação até a segunda ordem. Estamos lutando e quem sabe, irei à Brasília. Aguarde segunda ordem” (Pereira, 1967:223)

Um representante da Prelazia de Diamantino, o padre Henrique Froehlich, foi em 1966 à Brasília negociar com o chefe geral do SPI para que os jesuítas continuassem o trabalho de pacificação. Em resposta, o órgão indigenista enviou um telegrama em 14/7/1966 assegurando que as ações haviam sido aprovadas e solicitando lista de material necessário para dar prosseguimento ao trabalho. ‘Científico-vos ter sido aprovado proposta para tentativa aproximação índios tapanhumas região rio Arinos. Encareço de V.S. enviar com urgência relação específica equitativa do material a ser utilizado no empreendimento, inclusive recursos de transportes e comunicações mantidas aos expedicionários’ (Pereira, 1967: 223).

Em julho de 1966³⁵, Hélio Jorge Bucker, chefe do SPI de Cuiabá, “mandou expor no Cartório de Diamantino um edital interditando as terras tapayunas entre os córregos Miguel de Castro e Tomé de França, à penetração de elementos estranhos ao

³⁵ Serviço de Proteção aos Índios. Dossiê, 1963-1964. Filme 235. Fot.1651-1666. Acervo Museu do Índio RJ.

mesmo Serviço de Proteção aos Índios” (Pereira, 1967: 223). A área interdita era localizada entre os rios Miguel de Castro e Thomé de França, das vertentes à foz, na margem esquerda do rio Arinos.

No mesmo ano, o supervisor da Missão Anchieta, Pe Henrique Froehlien, alertou o SPI de que as medições da área tapayuna estavam sendo feitas por “donos de terras” limítrofes. Eles haviam dito aos padres da Missão Anchieta que esperariam a “entrada pacificadora”, todavia descumpriram o acordo e contrataram um grupo de doze homens para fazer a medição. O padre solicitou que o SPI interrompesse a operação e apresentasse um plano de pacificação para os Tapayuna, exigindo que o órgão fosse buscar no Xingu um intérprete kîsêdjê. Froehlien questionou qual seria a colaboração efetiva em termos econômicos e de pessoal do órgão à ação dos jesuítas.

Em abril de 1966³⁶, o SPI de Cuiabá foi notificado sobre ataques tapayunas realizados na estrada de Porto dos Gaúchos, situada a cerca de 40 km da margem direita do rio Arinos. Um jipe havia sido atingido na imediação de uma cabeceira, afluente da margem direita do rio Verde. Em seguida os índios haviam se dirigido ao barracão do seringal Formoso, localizado a mais ou menos 6 km da estrada de Porto dos Gaúchos, e flechado o encarregado do barracão, causando também danos materiais. O autor do telegrama alegou que os Tapayuna estavam realizando ofensivas em locais que extrapolavam a sua área de habitação, ou seja, os índios estariam ultrapassando a margem esquerda do rio Arinos, “invadindo” assim, segundo o autor, as áreas dos seringueiros e colonizadores.

No mesmo ano³⁷, um seringalista enviou um abaixo assinado ao órgão indigenista, no qual se queixou dos danos materiais, no valor de sete milhões e quinhentos mil cruzeiros, decorrente dos ataques indígenas, e do prejuízo aos trabalhadores, considerando que o seringal seria fechado, dado que situação se arrastava a mais de dois anos. O seringalista ratificou que o SPI deveria se pronunciar, alegando que sua “propriedade” localizava-se fora dos limites de qualquer reserva indígena.

Na quinta tentativa de contato, realizada em maio de 1967, quando participaram os padres Adalberto Pereira, Antonio Iasi e o Iranxe, Lino Adaxi, os expedicionários, que ficaram localizados no mesmo local da tentativa anterior, na margem direita do rio Arinos, tiveram seu rancho flechado e o cachorro que os acompanhava foi ferido. Na

³⁶ Op. Cit.

³⁷ Op. Cit.

tentativa de diálogo em kayapó e suyá, por parte de Iasi, desta vez, os índios responderam e acharam graça (Pereira, 1967).

No dia seguinte, 23 de maio, chegou com o nosso barco a motor, o Pe Antonio Iasi, acompanhado de Lino Adaxi, Irantxe. Neste mesmo dia, faltando ainda aumentar a clareira na mata para nossa maior segurança, pelas 18 horas, uma flecha entalou debaixo do zinco da cozinha. Ao sair da lua, levas de flechas. Cinco entraram no rancho, pelas fendas do pau a pique. Uma roçou o joelho do Pe Iasi e foi furar o mosquitoireiro de sua rede. Procurei um diálogo amigável em gorotire e em suyá. Os índios responderam e até acharam graça. Nada entendemos durante 40 minutos. As duas da madrugada nosso cachorro foi atingido por uma flecha. Todo o resto da noite foi de calma. Pelas 4h da manhã, notamos a presença de outra turma na margem esquerda, observando os nossos movimentos facilmente, porque a casa era aberta para o lado do rio. Os da nossa margem recomeçaram o ataque, prolongando-o até as 9h e meia (Pereira, 1967:224).

A equipe decidiu levar presentes até a margem oposta do rio e foram recebidos à flechadas.

Fiz depois outra travessia, para deixar junto com os machados as flechas jogadas contra nossa casa. Desta vez ia Lino Adaxi no lugar de Luiz Carballo. Ao nos aproximarmos notei que os machados já haviam sido retirados. Dei ordem para nos afastarmos incontinenti. A fim de verificar se os machados não haviam caído do toco sem ser retirados, nos abeiramos da margem esquerda pela terceira vez. Levantei o molho de flechas e fiz um gesto de entregar, numa longínqua suposição de que pudessem estar ali. O Pe Iasi desligou o motor. Na ribanceira puxamos alguns galhos. Foi quando recebi uma flechada na coxa direita, varando-me de lado a lado. Pulei na água entrincheirei-me atrás do barco, temendo mais flechas. Veio outra, de farpa, com tanta violência, que não conseguimos arrancá-la do barco. Lino pulara nágua e saíra 20 metros mais baixo e gritava “pega eu aqui”. O Pe Iasi bateu a correia do motor. O pino quebrou-se num pau. O remo do barco se tinha ido águas abaixo no salto do Lino. Remamos com uma tábua. Pegamos o Lino e entrei na embarcação. No acampamento submeti-me ao curativo. Salvou-me a competência do Pe Iasi. Deitado, vi passar tranqüilo o resto do dia, a noite e todo o seguinte (Pereira, 1967:224).

Ainda em 1967, o índio apiaká, Candido Morimã, responsável pela lancha da empresa Conomali, em uma de suas viagens em direção ao município Porto dos Gaúchos, avistou um grupo de cerca de 20 Tapayuna e aproximou-se oferecendo presentes. Apesar de desconfiados, os índios receberam os presentes e lhe retribuíram (Pereira, 1967).

Figura 17³⁸: Foto de Cândido Morimã com grupo, supostamente, Tapayuna.



A região na qual os índios circulavam, a Gleba Arinos, de “propriedade” da Conomali, estava ocupada por colonos oriundos do sul, amedrontados devido aos ataques e as aparições dos Tapayuna nos arredores. Uma senhora foi flechada nas proximidades da residência que estava construindo com o marido e quase faleceu em decorrência da forte hemorragia. Segundo Iasi, as pessoas viviam em condições precárias neste local, não tinham acesso a água e a cidade mais próxima, Diamantino, estava a 140 km por estradas que se encontravam em péssimas condições. Essas pessoas, de acordo com o padre, venderam seus lotes no sul do país, iludidas com a forte propaganda da empresa sobre os benefícios em adquirir as terras férteis da Gleba

³⁸ Disponível em: <<http://www.conomali.com.br/>> Acesso em: 08 março 2012.

Arinos (Iasi,1968). Arrepentidas, tentavam voltar à suas cidades de origem, mas os fiscais da Conomali tinham ordem de não permitir a mudanças dos moradores. Eles impediam que os colonos se comunicassem por carta com seus parentes no sul, para que os não fossem advertidos sobre a situação no Mato Grosso. O Padre Iasi costumava celebrar missa no local para acalmar e orientar os moradores e explicar sobre o plano de pacificação dos Tapayuna (Iasi, 1968).

As cinco tentativas de “pacificação” se encerraram com a participação de Adalberto Pereira, mas prosseguiram com Antonio Iasi. A partir de 1967, mudaram-se os atores, ou seja, desde 1963 a negociação referente à “pacificação” tapayuna, que estava ocorrendo via Adalberto e SPI, é assumida por Antonio Iasi junto à Fundação Nacional do Índio, que dá lugar ao Serviço de Proteção ao Índio.

Em maio de 1968, Antônio Iasi preparou uma viagem por terra aos Tapayuna. Diferentemente das outras ocasiões, em que os expedicionários comumente iam para a missão em grupo, Iasi, desta vez, foi sozinho ao local mais próximo dos índios a que conseguiu chegar. Não era possível fazer o trajeto todo de carro, sendo necessárias longas caminhadas. A princípio, o padre não pôde avançar muito, já que era preciso o auxílio de outras pessoas para abrir a estrada. Concluída essa parte, Iasi seguiu novamente sozinho e encontrou no caminho vários locais flechados, deparando-se com um rancho coberto de folhas de bananeira construído pelos índios. Os sinais no rancho mostravam que os Tapayuna haviam estado ali recentemente. Iasi tirou fotos e seguiu adiante. Após uma semana na mata, decidiu recuar devido à atitude hostil dos índios, que haviam bloqueado a estrada por meio de flechadas, o que dificultava o padre de prosseguir (Iasi, 1968).

Iasi solicitou inúmeras vezes à FUNAI a disponibilização de um intérprete kīsêdjê (Suyá) para facilitar o trabalho de pacificação, porém nunca foi atendido. O padre, que também atuou junto aos povos Apiaká, Kayabi, Rikbaktsá, Iranxe e Nambikwara, criticava a política protagonizada pela SUDAM que proporcionava o desenvolvimento, por meio de incentivo e isenção de impostos a colonos, à custa da invasão das terras indígenas, cuja posse indígena, estava, entretanto, garantida na constituição (Iasi, 1968). Até o final da década de 1960, o estado encontra-se ausente no que tange a questão tapayuna. Neste ínterim, a região do Arinos estava sendo penetrada com o apoio e incentivo do governo brasileiro. Os únicos que neste contexto faziam a mediação sobre o povo indígena em questão eram os missionários católicos que atuavam na tentativa de “pacificação” tapayuna desde 1958.

O trabalho de Iasi com os Tapayuna, de acordo com a matéria do Jornal da Tarde, deveria ter sido iniciado em 1959. Todavia, naquele contexto, os Rikbaktsá exigiam ações imediatas, por isso sua atuação junto aos Tapayuna começou quase uma década depois, em 1967. Nessa época, Iasi calculava aproximadamente trezentos Tapayuna divididos em três aldeias, distante cerca de 20 km umas das outras. O padre não cita o método que foi utilizado para calcular a população, tampouco o número de aldeias (Jornal da Tarde, 02/06/1969).

A partir da década de 1960, a presença dos Tapayuna não pôde ser mais evadida, portanto, como se verá nos parágrafos adiante, em 1968 a questão tapayuna começa a ter forte evidência jornalística, através de várias reportagens publicadas no Jornal do Brasil, inclusive sobre o envenenamento que os índios sofreram com arsênico no açúcar, em 1953, e cujo episódio foi noticiado apenas 15 anos depois, em 1969.

De acordo com o Jornal do Brasil, a primeira notícia sobre os Tapayuna veio à tona em 1951, quando os seringueiros da firma de Benedito Bruno foram obrigados a abandonar o seringal no médio Arinos, na altura do afluente rio Parecis, em decorrência dos ataques indígenas (Jornal do Brasil, 20/11/1967).

Uma versão sobre o episódio do envenenamento dos Tapayuna é apresentada no Jornal do Brasil em 1969. De acordo com a matéria, um seringueiro decidiu estabelecer contato com os índios à revelia do patrão. Ele conhecia os pontos da mata onde os índios comumente apareciam e deixou presentes, os quais foram retribuídos pelos índios. O funcionário teve que ir para Cuiabá e o processo de aproximação foi interrompido. Nesse período, seu irmão se envolveu afetivamente com a filha do patrão, que se vingou matando-o. Ao retornar de viagem, disseram ao seringueiro que seu irmão havia sido morto pelos Tapayuna. Como represália, ele misturou açúcar com arsênico e deixou para os índios. Em outra variante da história é dito que uma expedição de seringueiros que descia o rio Arinos, deixou o açúcar contaminado com arsênico e formicida (Jornal do Brasil, 22/04/1969)

Esse acontecimento teve repercussão internacional, conforme demonstra a reportagem de janeiro de 1966 do jornal WP, intitulada “Brazil Indian Tribe was Poisoned by Rubber Tappers, Priest Says”. O repórter Joseph Novitski relata que a denúncia foi feita pelo padre Waldemar Weber. Ney Braga, então ministro da agricultura, solicitou que fosse formada uma comissão para averiguar as possibilidades de auxílio aos índios. O ministro e o padre, de acordo com a matéria, concordaram que os bancos de desenvolvimento não deveriam permitir empréstimos a seringueiros nesta

região do norte do Mato Grosso onde estavam localizadas inúmeros povos indígenas. Contudo, a SUDAM³⁹ incentivava fortemente o desenvolvimento dessa região e muitos fazendeiros tinham seus projetos apoiados pelo governo (WP, 31/01/1966).

Em 1968, a FUNAI resolve assumir os trabalhos de “pacificação” dos Tapayuna. Creio que a própria reorganização do órgão (substituição do SPI), tenha contribuído para o novo cenário. As primeiras expedições realizadas pela FUNAI à região habitada pelos Tapayuna foram organizadas pelo sertanista João Américo Peret junto com o missionário jesuíta Fritz Tolkstorf, a partir de 1968. Muitos dados sobre esta expedição encontram-se em matérias do Jornal do Brasil.

Um dos motivos que impulsionou a expedição foi a denúncia de um fazendeiro paulista à FUNAI quando, em 1968, os Tapayuna começam a rondar a fazenda ABC, na beira do rio Arinos, próxima aos rios Tomé de França e Miguel de Castro. A família que ai residia ficou amedrontada com as incursões indígenas, sobretudo depois que os Tapayuna mataram o cachorro da fazenda. Os índios chegaram a sede da fazenda em busca de instrumentos como machados e facões. No início eram apenas alguns; dias depois, porém, apareceram cerca de 60 Tapayuna no local e levaram toda roupa da família. Um dos funcionários da fazenda comunicou o dono em São Paulo, o qual avisou a FUNAI, que então recrutou Américo Peret para ir à região dar prosseguimento aos trabalhos de “pacificação” (Fatos e Fotos, 26/06/1969).

O primeiro contato dos indigenistas com os Tapayuna ocorreu no início de 1968, quando navegavam pelo Rio Arinos. Ao avistarem os índios, estes fizeram sinal para a embarcação se aproximar. Peret, Fritz e o índio apiaká, Candido Morimã, foram em direção aos Tapayuna. Quando a canoa se aproximou, os índios pularam na água, puxaram o barco para a margem e retiraram os presentes que lá estavam. Os expedicionários foram cercados por cerca de 100 Tapayuna que queriam pegar seus chapéus e roupas (O Globo, 15/04/1968).

A equipe identificou os Tapayuna com os Kĩsêdjê (Suyá) do Xingu. Peret conta que foi associado à figura de um pajé devido os equipamentos (máquina e gravador) pendurados em seu pescoço. Na sua percepção, os índios fizeram uma analogia de tais objetos com os adornos que um pajé portava no pescoço e nos ombros. Em razão disso, imaginou Peret, passaram uma farinha na cabeça e nos braços dele e em seguida

³⁹ Outra denúncia divulgada no Jornal do Brasil em abril de 1968 foi a do pastor adventista, Wesley Blevens, que acusou um funcionário da SUDAM de prover armas para os guardas da superintendência e ordená-los a atirar nos Tapayuna. A denúncia gerou reação do Ministro do Interior que solicitou esclarecimentos sobre a acusação (Jornal do Brasil, 12/04/1968).

esfregaram a farinha em partes de seu corpo que continha ferimentos. Américo Peret tinha uma panela de farinha com açúcar, a qual ofereceu aos índios. Desconfiados, pediram para que o sertanista comesse primeiro para depois eles se servirem. A precaução dos índios deve, certamente, estar relacionada ao episódio do envenenamento no açúcar ocorrida em 1953. Em outro momento, a equipe de atração avistou os índios e tentou segui-los, mas dois Tapayuna sinalizaram impedindo-a de prosseguir (Jornal do Brasil, 18/04/1969).

O primeiro acampamento da expedição, liderada por Peret, foi programado para ser montado em frente a Ilha da Trincheira, num local onde os índios costumavam aparecer. Essa ilha foi escolhida devido a sua configuração natural que facilitava o abrigo em caso de ataques. A ilha também era estratégica para que os expedicionários observassem se os índios haviam recolhido os presentes que seriam deixados do lado oposto ao pólo de atração. Os instrumentos deixados como presentes seriam machados, facões, materiais de pesca, espelho e miçangas (Jornal do Brasil, 18/04/1969).

Passado a primeira fase, na qual se previa que os índios pegariam os presentes e criariam confiança a ponto de convidarem a equipe para visitar as aldeias, a etapa subsequente seria a criação de postos de assistência definitivos, onde a FUNAI ensinaria aos índios novas técnicas de agricultura, criação de animais e proveria assistência sanitária contra as doenças não indígenas. A expedição também previa a ida de um enfermeiro para vacinar os índios contra tuberculose, sarampo e coqueluche. Calculava-se que o custo da expedição seria de Cr\$ 20 mil para a primeira fase de aproximação e contato. Após a instalação do posto, os recursos necessários para manutenção seriam de Cr\$ 5 mil mensal (Jornal do Brasil, 18/04/1969).

O sertanista declarou ao Jornal do Brasil que o trabalho de pacificação junto aos Tapayuna seria um dos mais fáceis de sua carreira, em razão das notícias sobre esses índios não demonstrarem disposições guerreiras e resistência ao contato. Ao contrário, previa-se que suas intenções seriam amistosas com relação aos brancos. A técnica da atração que se pretendia aplicar junto aos Tapayuna era realizada quando os índios estavam propensos ao contato e, segundo a reportagem, usualmente iam ao encontro dos brancos sem representar perigo ou indícios de hostilidades. Para se defender de possíveis ataques, os expedicionários levariam revólveres e fogos de artifício, contando que o barulho dos fogos assustaria os índios e os espantaria em caso de ofensivas. Um dos objetivos da expedição seria ensinar os índios a cultivar cereais e criar animais para reduzir assim o tamanho da área necessária à sobrevivência, haja vista que as atividades

de caça e coleta, segundo a FUNAI, demandavam a delimitação de áreas muito extensas (Jornal do Brasil, 18/04/1969).

A expedição se instalou junto a uma família, composta de cinco pessoas, que morava e trabalhava, havia cerca de seis meses, na sede da fazenda ABC. Os membros da expedição aguardaram alguns dias até os primeiros Tapayuna aparecerem no acampamento. Eles surgiam ressabiados, pegavam alguns presentes e partiam. Todavia, em pouco tempo passaram a visitar periodicamente o barracão onde a equipe estava. Três Tapayuna adolescentes familiarizaram-se com a equipe, sendo dois deles na faixa dos 15 anos, aparentemente. (Fatos e Fotos, 26/06/1969).

Figura 18⁴⁰



⁴⁰ NELSON, Francisco. Na terra onde o tempo não passa. O Cruzeiro. 19 junho. 1969.

Havia outros dois Tapayuna, além dos adolescentes, que frequentavam o acampamento e não raro pescavam e caçavam com Pará (índio pareci), ajudante de Peret. A estratégia da equipe era conquistar a confiança de um número cada vez maior de Tapayuna com a intenção de visitar uma das onze aldeias localizadas durante o sobrevôo na área que havia sido interdita pela FUNAI, por meio do decreto 63.368, de 8 de outubro de 1968 (Fatos e Fotos, 26/07/1969). Embora não esteja registrado, Peret realizou o sobrevôo antes da expedição.

Figura 19⁴¹ “Aproximação com o grupo”



Em ofício de 21 de agosto de 1968, o então presidente da FUNAI, José de Queiroz Campos, responde a uma empresa interessada na área habitada pelos Tapayuna, “APASA” – Apolinário S/A. Agro- Pecuária, que o local estava interdito para os trabalhos de pacificação junto a esses índios⁴².

⁴¹ Disponível em: <<http://www.conomali.com.br/>> Acesso em: 19 março 2012).

⁴² Era comum aparecerem inúmeros colonizadores com títulos de propriedade irregulares na região do Arinos. A 5ª Delegacia da FUNAI em Cuiabá constatou áreas que foram vendidas até cinco vezes a pessoas diferentes (O Globo, 15/04/1969).

O decreto 63.368 de 8 de outubro de 1968, cria e delimita a “Reserva Indígena Tapayuna”

Área entre os rios Sangue e Arinos-Tapaiúna. Norte: Paralelo 12º, ligando a foz dos ribeirões Silva França, margem esquerda do Rio Arinos, e Narciso afluente direito do Rio do Sangue. Sul: Paralelo 13º e 15º, ligando a barreira Bandeira Vermelha, sita à margem esquerda do Rio Arinos, à margem direita do rio Ponte de Pedra, ou Sucuriumã, afluente direito do Rio do Sangue. Leste: Margem esquerda do Rio Arinos, desde a barreira Bandeira Vermelha até o afluente esquerdo, Ribeirão Silva França, respectivamente, entre os paralelos 12 e 15º. Oeste: margem direita do Rio do Sangue, desde o Ribeirão Narciso até o afluente direito, Rio Ponte de Pedra, ou Sucuriuimã, respectivamente, entre os paralelos 12º e 15º ⁴³.

A aldeia mais próxima estaria a cerca de 20 km por terra. Até então nenhum branco havia estado numa aldeia tapayuna e a intenção do sertanista era não forçar a visita, mas sim esperar o convite dos Tapayuna que frequentavam regularmente o barracão. A fazenda ABC, que serviu de sede para a equipe, foi desapropriada pela FUNAI que utilizou, para realização da expedição, quatro cabanas, um barco com motor de popa, remédios, um aparelho de rádio transmissor receptor, um gerador e quatro funcionários que residiam na fazenda (Fatos e Foto, 22/06/1969).

De acordo com matéria, publicada em 1969, no jornal Estado de São Paulo, que se baseia em entrevista realizada com o padre Antonio Iasi, os Tapayuna estavam localizados entre os rios Sangue e Arinos. Suas aldeias estavam a cerca de 300 km por terra de Cuiabá, próximas de Porto de Rio Claro (o nome da cidade não é mencionada) no rio Arinos, de onde era necessário descer mais 150 km pelo rio e adentrar aproximadamente 40 km a partir de sua margem esquerda. Eles evitavam, segundo Iasi, construir as aldeias muito próximas das margens para se protegerem dos ataques não indígenas (Estado de São Paulo, 22/5/1969).

Hedyl Valle Jr, autor da reportagem para a Fatos e Fotos sobre a “expedição Peret”, ficou fortemente gripado durante o contato com o grupo de Tapayuna que frequentava o acampamento. Ele tentou isolar-se dos índios permanecendo num barraco que servia de depósito de alimentos; entretando, sua tentativa não teve êxito, pois o vírus da gripe sucitou posteriormente consequências catastróficas para os índios. A cada dia tornava-se mais corriqueira a presença de novos Tapayuna no acampamento. Hedyl menciona o fato de a equipe ter levado cerca de duzentas doses de vacina, armazenadas

⁴³ FUNAI. Informes sobre os trabalhos de pacificação dos Tapayuna. Rio de Janeiro-RJ: Minter - FUNAI, 1969. Acervo Instituto Socioambiental-SP.

em isopor, porém, além do gelo ter derretido não foi possível convencer os índios de tomarem as vacinas (Fatos e Fotos, 20/07/1969).

Durante o sobrevôo que realizou, logo que recebeu a missão da FUNAI, Peret calculou uma área de 1.200 mil hectares e cerca de 1.200 índios. Para calcular o número de Tapayuna, ele se baseava no tamanho da roça de mandioca medida para cada 50 pessoas. Os seringalistas e fazendeiros insistiam que só havia na área interdita e desapropriada pela FUNAI, em outubro de 1968, (1.200 mil hectares) cerca de oitenta índios (Fatos e Fotos, 26/06/1969).

A expedição foi surpreendida pela visita de oito gaúchos, que passavam pelo rio Arinos a caminho de Porto dos Gaúchos, e curiosos decidiram parar no acampamento dos expedicionários para ver os índios. Levavam alguns animais, como porcos e galinhas, nunca antes vistos pelos Tapayuna. Havia cerca de quarenta Tapayuna no acampamento, os quais observaram o abate dos animais e se retiraram. Os poucos que permaneceram, assistiram a preparação do churrasco e se recusaram a comer. Um clima de mal estar pairava com a presença dos gaúchos, os quais asseguravam aos expedicionários que a população tapayuna não passava de oitenta pessoas (Fatos e Fotos, 1969).

Peret partia do pressuposto de que ao ser conhecido por vários Tapayuna, o convite para visita às aldeias seria inevitável. O plano seria que dois Tapayuna comunicassem os respectivos caciques de suas comunidades sobre o acampamento da FUNAI e levassem os moradores para uma visita coletiva no barracão. Assim, para partir em visita à aldeia, localizada cerca de 20 a 25 km por terra do acampamento, Peret deveria aguardar o retorno dos dois Tapayuna. No entanto, o sertanista precipitou-se e tentou acompanhar os índios até a comunidade mais próxima. No meio do trajeto, os Tapayuna solicitaram que ele retornasse, impedindo-o de prosseguir até a aldeia mais próxima (Fatos e Fotos, 20/07/1969). Num momento posterior, como descrito adiante, Peret conseguiu chegar até as aldeias.

A “Reserva Indígena Tapayuna” foi extinta após 08 anos, pelo então presidente Ernesto Geisel, por meio do decreto 77.790, de 09 de junho de 1976, após a “Operação Tapayuna” constatar em 1971 que não havia mais sobreviventes indígenas na área que havia sido delimitada. Voltaremos a esse assunto no item subsequente.

1.5 As consequências do contato

As consequências do contato para os Tapayuna, após a realização das expedições da FUNAI, foram desastrosas, tendo em vista que a gripe dizimou quase que integralmente a população. No Jornal do Brasil de 16/07/1969, em matéria intitulada “Gripe matou mais de 20 índios nas aldeias dos Beiços de Pau”, Américo Peret relata que chorou ao ver, em uma de suas visitas a uma aldeia, cadáveres de índios dizimados pela gripe no meio da floresta e crianças mamando no seio de suas mães mortas. Os Tapayuna haviam fugido da aldeia, situada próximo ao acampamento da FUNAI, na tentativa de escapar da doença. Contudo, eles já estavam contaminados com o vírus da gripe e, por conseguinte, não conseguiram prosseguir na caminhada. De acordo com a matéria, três índios já haviam falecido no acampamento da FUNAI e muitos dos que foram encontrados mortos na mata já tinham frequentado o barracão. Eram moradores de algumas das aldeias visitadas por Peret. Alguns índios, segundo a reportagem, foram tratados com medicamentos no acampamento da FUNAI (Jornal do Brasil, 16/07/1969).

Tariri e Kairá, dois dos adolescentes que iam regularmente ao acampamento e logo se familiarizaram com os expedicionários, servindo de guia para o sertanista chegar às aldeias, foram levados por Américo Peret ao Rio de Janeiro e apresentados ao Ministro do Interior, Costa Cavalcanti, em julho de 1969. O assédio de fotógrafos assustou os Tapayuna, cujas idades foram estimadas em 17 e 13 anos, respectivamente. Os Tapayuna, que foram motivo de admiração e espanto nas ruas, foram levados a conhecer as praias e outros pontos turísticos do Rio de Janeiro (Jornal do Brasil, 15/07/1969).

Na reportagem, Peret explica que havia sido concluída a primeira fase da “pacificação” dos Tapayuna, e que ele já havia visitado cinco das onze aldeias existentes. Sua proposta era retornar à área para levar de volta os índios Tariri e Kairá e concluir o trabalho de atração por meio da criação do posto da FUNAI (Jornal do Brasil, 15/07/1969).

Iasi só conseguiu chegar nas aldeias poucos dias depois de Peret. Ele contou 73 cadáveres e calculou em mais de 100 o número de mortos. Dos que sobreviveram, conseguiram reunir apenas 40. Como sinal de luto, os Tapayuna queimaram as antigas aldeias e jogaram fora suas armas. A partir de então, foram levados pelos missionários para um novo local no rio Parecis e lá construíram cabanas para que ficassem alojados. Permaneceram ai, plantaram roças até serem transferidos para o Parque do Xingu.

Segundo reportagem do Estado de São Paulo, os índios não conseguiriam viver tranquilamente naquele local por muito tempo, pois a região estava cada vez mais ocupada por fazendeiros e colonizadores financiados pela SUDAM (Estado de São Paulo, 14/02/1970).

Quando um grupo do projeto Rondon visitou os Tapayuna, de acordo com matéria do Estado de São Paulo publicada em fevereiro de 1970, só restavam quarenta pessoas, sendo oito homens, oito mulheres e vinte e quatro crianças. Neste momento, os índios estavam sendo assistidos pelo padre jesuíta Tomás de Aquino Lisboa, do Rio de Janeiro, e pelo índio pareci, Pará. Entre os integrantes desse grupo ainda havia dois Tapayuna contaminados com o vírus da gripe, como constatou um médico que integrava o projeto Rondon. Tomás de Aquino substituía Antonio Iasi, que estava em negociação com a FUNAI de Brasília para viabilizar a transferência dos Tapayuna para o Parque do Xingu junto aos Kîsêdjê (Estado de São Paulo, 14/02/1970).

Em decorrência da drástica redução populacional sofrida pelos índios, vítimas de envenenamento e contágio por doenças, a FUNAI atendeu a solicitação dos jesuítas que, em abril de 1971, com a contribuição do padre Tomas de Aquino Lisboa, transferiram os 41 sobreviventes tapayuna para o Parque do Xingu, junto ao povo Kîsêdjê, devido à sua proximidade em termos linguísticos e culturais.

Após a transferência dos Tapayuna para o Xingu, foi realizada uma operação da FUNAI, em agosto de 1971, chefiada pelo sertanista Antonio de Souza Campinas, acompanhado pelo índio Tariri, a fim de constatar se ainda existiam sobreviventes na Reserva Tapayuna. Seus resultados estão no relatório de Campinas (1971) citado adiante.

Durante a expedição, Tariri explicou que seu povo guerreava muito com um grupo, por eles denominado de “Kumen Kran Ianranti”, que significa, como consta no relatório da Operação Tapayuna, “o homem grande do cabelo cortado”. Esse povo, que segundo Tariri era muito perigoso, habitava a região do rio do Sangue e Arinos, perto da barra do rio Sucuruina (Ponte de Pedra). O sertanista Antonio Campinas concluiu que o grupo em questão eram os Rikbatsá. Suas aldeias eram grandes e a população numerosa. “O índio Tariri diz que são muitos e que sabe onde eles moram e que essa tribo usa arco e flecha pequena em comparação a deles e que usam um pequeno coco furado encaestado para traz da ponta da flecha, que na medida em que a flecha vai voando, vai também assobiando” (Campinas, 1969).

De certo ponto em diante, Tariri achou melhor não prosseguir, pois a área pertencia aos índios “Kumen Kran Ianrantin” e a reação deles seria violenta caso os encontrassem por ali. Tariri e Antonio passaram por três aldeias tapayuna, “duas estavam em pé e a outra estava queimada e no local da aldeia estava cheio de capim gordura... aldeias uma das quais tinha vários cadáveres, isto é, ossos de vários cadáveres de índios Tapaiuna e muitos artesanatos assim como, arcos, flechas e outros adornos” (Campinas, 1971).

Eles passaram pelo antigo posto de atração dos Tapayuna, onde ficaram sediados os expedicionários, sob comando do sertanista da FUNAI, Américo Peret, em 1969. No local já não havia mais ninguém. Em seguida, visitaram mais seis aldeias e encontraram muitos materiais e adornos dos Tapayuna que haviam falecido. Antonio Campinas descreve no relatório que o padre Tomaz de Aquino Lisboa solicitou ao missionário que o acompanhava, Vicente Cañas, que verificasse o estado das aldeias tapayuna e se havia sobreviventes após a epidemia. O missionário, segundo Campinas, não chegou até as aldeias. Assim sendo, alguns enfermos não foram assistidos, o que certamente contribuiu para o agravamento do quadro e o aumento no número de mortos. “Tariri disse que esses índios que ficaram para trás naquela época, foram convidados, pelos seus patrícios a viverem, digo a virem se integrarem junto aos brancos, ou seja, Padre Tomaz, com finalidade de tomar remédios, mas eles não quiseram aceitar a proposta, então precisava de uma pessoa ir à aldeia medicá-los, é o que seria certo, mas isso não aconteceu, resultado, morreram” (Campinas, 1971).

Antonio Campinas relata a tristeza e desespero de Tariri ao constatar os vestígios de mortos e aldeias queimadas

[...] é pela segunda vez que vejo índios desesperados, em uma das vezes em que eu insistia com o índio Tariri, para irmos mais para frente, ele olhou para mim, sentou-se pôs as duas mãos na cabeça, depois bateu com a mão direita em cima do coração e nesta altura já estava chorando olhando para os ossos todos fustados pelos porcos da mata, lembrando que no meio daqueles ossos, estavam os ossos da moça que ia ser sua esposa e falou as seguintes palavras em seu idioma que dias depois, com muito jeito fiz ele repetir as mesmas palavras; karaitanaitinenvainekere, kettkue n, que significa: vocês civilizados mataram todos, tudo acabado, essas palavras ele falou quando estava em choro (Campinas, 1971).

Na tarde seguinte, os dois passaram por uma aldeia onde Tariri queria buscar batata e cará na roça, e Antonio coletou alguns artefatos para levar. Ao concluir a expedição, Antonio Campinas afirma no “Relatório de Operação Tapayuna ou Beijo de Pau”, datado de 18 de novembro de 1971 (página 52), que o longo tempo de viagem

justificava-se pelo fato de a expedição não dispor de motor de popa e que ele e Tariri tiveram que remar 430 km para vasculhar a área. Na conclusão do relatório, Campinas descreve que, após minuciosa busca, constatou-se não haver mais sobreviventes tapayuna na Reserva.

A “Reserva Indígena Tapayuna”, criada e delimitada pelo decreto 63.368 de 8 de outubro de 1968, foi extinta em 1976, como demonstra ofício, de 12 de agosto do mesmo ano, enviado pelo Ministro do Interior, Rangel Reis, ao Ministro da Agricultura, Alysson Paulinelli:

Senhor Ministro

Através do decreto 77.790 de 9 de junho de 1976, foi extinta, por sugestão da Funai, a “Reserva Indígena Tapayuna”, no município de Diamantino, estado de Mato Grosso, revertendo-se a posse e o domínio pleno da área a União, nos termos do art. 21 da lei No 6001 de 19/12/1973. Responsável pela execução da política indigenista do Governo, vem a Funai se preocupando não só com a desocupação de terras indígenas por posseiros mas, também e sob justa razão, com o assentamento desses posseiros em outras localidades. Assim, tendo em vista a extinção da “Reserva Indígena Tapayuna”, e dentro da política adotada pela Funai, submetemos a Vossa Excelência, a sugestão que os foi apresentada por aquela Fundação, no sentido de que o Incra promova um estudo de terras indígenas na área da extinta Reserva. Aproveito o ensejo para renovar a Vossa Excelência protesto de estima e apreço (Incrá – Desenvolvimento e Integração) ⁴⁴

O ofício supracitado motivou um processo no INCRA, o qual demandou trabalho de vistoria na “Reserva Indígena Tapayuna”, cujo relatório comprovou a presença de diversas fazendas de pecuária na área que havia sido delimitada. O relatório foi redigido em 14 de janeiro de 1977 pelo geógrafo Ivan Gondin Pereira.

Tendo em vista a solicitação dessa Coordenadoria, feita através do Of. Incra/Cr-13/G/no 467/76, estamos encaminhando relatório das atividades realizadas por este projeto na Reserva Indígena Tapayuna, localizada no município de Diamantino, bem como dados solicitados.

De conformidade com as vistorias realizadas pelo engenheiro Agrônomo João Crisóstomo, foi constatada a presença na área de algumas fazendas como: APASA, IPORANGA e São Gabriel, em franco desenvolvimento, constituindo-se suas atividades exclusivamente de pecuária de corte, contando as mesmas, com um excelente paetel formado por matrizes de raças nelore. Também foram constatadas na área em tela, fazendas em início de exploração, com derrubadas recentes, como: Flor de Mara, Pouso Alegre, Fazenda Continental, cujos proprietários mantêm na área, uma ou duas pessoas.

Vale salientar, segundo esclarecimento do Sr. José Marques da Silva, proprietário da Fazenda Continental, que existe um projeto para fundação de um patrimônio, com área estimada em 1.500.000h havendo ainda, a IMCOL-

⁴⁴ INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA. Grupo de trabalho INCRA – FUNAI: primeiro relatório geral (GT - PORT. 724/76). Brasília: INCRA, 1978. 228 p. Ilust. - 480/2010.

Imóveis e Colonização LTDA, detentora de grande área adquirida a terceiros, na reserva em causa.

O acesso à extinta reserva foi feito por uma única estrada que corta a mesma pelo centro, à partir do Rio Alegre, em precárias condições de trânsito, com uma extensão de 160km aproximadamente.

Não foi constatada a presença de posseiros nas áreas vistoriadas, ficando a margem direita do Rio Sangue sem ser vistoriado, face à impossibilidade de penetração por terra.

A Reserva Indígena Tapayuna, com uma área aproximada de 292.694.000ha é constituída de relevos e suave ondulado, banhada pelos rios Arinos, do Sangue, Parecis, Sacuriuna e outros, todos com curso d'água permanentes cobertos por uma imensa floresta tropical, com árvores de grande porte, abundantes em madeira de lei.

Os solos da área em estudo estão praticamente divididos em dois tipos- o latosol vermelho (LV) com boas condições para serem aproveitadas nas diversas modalidades de exploração (50%) e o latossolo Vermelho Amarelo-fase arenosa (LVa), impróprio para a agricultura, podendo ser aproveitado a curto prazo na exploração de pastagens artificiais ou preservar sua vegetação, o que nos parece impossível, se não forem tomadas medidas drásticas pelo órgão competente.⁴⁵

A questão relativa à Reserva Tapayuna foi encerrada em março de 1977 após o coordenador regional do INCRA- MT transmitir ao Ministro da Agricultura o seguinte ofício:

Atendendo solicitação desse departamento faço retornar às mãos de V. As, o presente processo com as informações anexas.

A Reserva Indígena contava com uma área de aproximadamente 1.044ha.

Após os trabalhos e plotagem de títulos definitivos, expedidos pelo Estado de Mato Grosso, incidentes na área em questão constatou-se:

- 1) Que a área de 862.694,8400ha, foi titulada pelo governo do estado do Mato grosso, antes da data da criação da Reserva, estando coberta por títulos definitivos;
- 2) Que a área de 181.305,1600ha, está praticamente ocupada ; e
- 3) Que nas duas condições supra mencionadas identificou-se que inúmeras propriedades já estão sendo exploradas pelos seus detentores.

Assim sendo, e considerando as condições de fato apresentadas, não há possibilidade de aproveitá-la para os fins propostos no presente processo (Incrá- Desenvolvimento e Integração).⁴⁶ – A saber assentamentos.

Como é possível aferir, o genocídio sofrido pelos Tapayuna foi reflexo de uma série de políticas governamentais visando a ocupação e exploração econômica do interior brasileiro, iniciadas no século XVIII e XIX com a exploração mineral, extração da borracha e, posteriormente, prolongada com a criação das linhas telegráficas e a proclamação da Marcha para o Oeste na primeira metade do século XX. O processo foi intensificado, a partir da década de 1950, com a criação dos planos de ocupação da Amazônia, cujas ações não tomavam em conta a existência e sobrevivência dos povos que habitavam essas regiões.

⁴⁵ Op. Cit.

⁴⁶ Op. Cit.

O órgão indigenista foi pressionado por diferentes atores (padres jesuítas, seringalistas, empresas colonizadoras), desde o início da década de 1950, no sentido de por em prática um plano de pacificação tapayuna. Em alguns momentos, a FUNAI tentou impedir a atuação dos padres jesuítas da Prelazia de Diamantino. O órgão indigenista só conseguiu entrar em ação no final da década de 1960, contudo, não foi capaz de garantir a sobrevivência física e cultural dos Tapayuna

As condições estruturais precárias (falta de recursos financeiros e humanos) com as quais o órgão indigenista atua é consequência da inoperância crônica e da omissão geral do estado brasileiro em relação aos índios. A falta de capacidade da FUNAI para tomar as providências cabíveis no sentido de resguardar os Tapayuna suscitou a extinção da “Reserva Indígena Tapayuna, aberta oficialmente à ocupação massiva das empresas colonizadas apoiadas e incentivadas pelo governo brasileiro por meio da SUDAM.

As consequências desastrosas do contato para os Tapayuna serão objeto de reflexão e análise dos capítulos subsequentes a partir do relato e percepção dos índios sobre o processo em questão.

CAPÍTULO 2

AO ENCONTRO DOS *KHUWĒKÁTXI*

Este segundo capítulo descreve certos eventos do contato a partir do depoimento de Ngejwotxi Tapayuna (uma senhora de aproximadamente 65 anos, conhecida também pela versão kîsêdjê de seu nome, Ngajmotxi), coletado na aldeia Ngôsoko, na Terra Indígena Wawi-MT, em julho de 2011. O texto, que está dividido em quatro itens, conta a história dos primeiros contatos com os *khuwĕkátxi*⁴⁷ (brancos), começando pelas aventuras de um personagem, Thótkákátá⁴⁸. Os desdobramentos desses encontros são relatados nos itens subsequentes, nos quais se focaliza o envenenamento sofrido pelos Tapayuna que ingeriram carne de anta envenenada pelos brancos e a proliferação do vírus da gripe. A última parte descreve a transferência e chegada dos Kajkhwakratxi-jê no Parque Indígena do Xingu, junto aos Kîsêdjê.

A proposta de gravar o relato de Ngejwotxi foi sugestão dos próprios Tapayuna, logo da minha chegada em campo. Existem, atualmente, apenas quatro anciãos tapayuna que sobreviveram ao contato, dos quais três vivem na Terra Indígena Capoto-Jarinã. Apenas Ngejwotxi encontra-se na Terra Indígena Wawi, onde realizei a visita a campo. Ter a história tapayuna registrada por uma antropóloga era um anseio de todos que ali estavam e certamente parte do processo de autoafirmação identitária do povo. A gravação foi realizada durante os primeiros dias de campo, e em vários momentos era necessário interromper a entrevista, visto que Ngejwotxi ficava bastante emocionada e chorava ao relatar as mortes, dificuldades e a luta pela sobrevivência daqueles citados no depoimento. Todos os dias, o relato era acompanhado pelos Tapayuna ali presentes, que sentavam ao redor de Ngejwotxi e escutavam atentamente a história.

Ngejwotxi enfatizava o sacrifício de recordar tais memórias, pois a saudade dos parentes causava profundo sofrimento. Contudo, o esforço para relatar os fatos estava vinculado à expectativa que minha presença suscitava para os Kajkhwakratxi-jê.

Eu e meu irmão [referindo-se a Wejtykarárátxi], que vive na T.I. Capoto-Jarinã], sabemos bem sobre nossos antepassados. Os jovens não sabem sobre

⁴⁷ Os Kîsêdjê também chamam os brancos de *khupĕ kátxi* (“índio da pele grande/roupa”, de *khupĕ* = “outro”, “índio”, “inimigo”; *ká* = “pele”; *txi* = um aumentativo [Coelho de Souza, comunicação pessoal]). Não foi possível averiguar, no entanto, se os Tapayuna usam o mesmo termo por influência dos Kîsêdjê, ou se já o faziam antes de serem transferidos para o Parque Indígena do Xingu.

⁴⁸ No Capítulo 3, o mesmo nome é escrito da seguinte forma, “Twâkángatátxi”. Não tenho certeza se essa diferença refere-se a duas maneiras de escrever o mesmo nome ou se são dois nomes para o mesmo personagem. De todo modo, para a tradução do depoimento de Ngejwotxi a escrita adotada pelos tradutores foi “Thótkákátá”, enquanto para a tradução do relato de Khôkhôtxi foi “Twâkángatátxi”.

isso. Espero que essa moça [referindo-se a mim] registre nosso passado em documento para a gente lembrar de tudo isso. Ninguém mais fala a língua dos Kajkwakratxi-jê, todo mundo fala Suyá e Kayapó. Por isso que registrar no papel é importante. Se tudo tivesse sido registrado antes, não ia acontecer da forma que aconteceu. Enquanto eu estou viva, eu tenho que passar toda essa informação para essa moça registrar e ver se ela consegue alguma coisa para nós⁴⁹.

Finalizado o depoimento, os Kajkwakratxi-jê sugeriram que o material fosse logo traduzido. Para agilizar o processo, acordamos que a melhor maneira seria traduzir o relato para o português utilizando os dois gravadores que eu tinha disponível. Os tradutores ouviam o relato original em um gravador e traduziam a fala para o português usando o outro equipamento.

A ordem dos itens que compõem o capítulo segue os fatos relatados no depoimento original. Infelizmente não foi possível mapear a relação de parentesco em termos de genealogia, tampouco ter reconstituído as genealogias entre os vários personagens. Utilizo aspas para os termos de parentesco ao longo do texto, visto que também não foi possível conferir os termos nativos, e estes abrangem posições que os termos em português não o fazem.

2.1 O encontro amistoso

O depoimento de Ngejwotxi é situado na época em que os Kajkwakratxi-jê viviam na região do rio Arinos, denominado por eles de Ngôtxire, onde o contato com os *khuwêkátxi* era esporádico e comumente ocorria via ataques recíprocos. Na maioria das vezes em que os índios avistavam as embarcações atacavam com flechas, e eram respondidos com armas de fogo. Nessas ofensivas, as baixas ocorriam de ambos os lados, tanto os Kajkwakratxi-jê quanto os não índios ficavam feridos e/ou morriam. Esses primeiros contatos ocorreram nas proximidades da aldeia Wajwêtxi, cujo cacique era Tejwytxi.

Morava muito tempo na aldeia Wajwêtxi, no rio grande. Os homens flechavam [referindo-se aos Kajkwakratxi-jê] e eles atiravam [referindo-se aos brancos]. Algumas vezes, os brancos baleavam e o pessoal morria. Esses foram os primeiros contatos.

O contato seguinte foi através de Thótkákatá, que vivia na aldeia Hotxikhrô, cujo cacique era chamado de Ikênriti.

⁴⁹ “Conseguir alguma coisa” referia-se, naquele contexto, a projetos e possível indenização relativa ao esbulho sofrido pelos Kajkwakratxi-jê com a invasão de seu território no rio Arinos.

Depois de muito tempo, o meu “irmão”, chamado Thótkákatá, começou a fazer contato com o homem branco. Eu não sei se ele era um pajé, mas ele conseguiu fazer contato com os brancos.

Thótkákatá, por ter protagonizado o encontro com os *khuwêkátxi* e ter acessado seus instrumentos (facão, machado, panela, cobertores etc), foi visto pelos demais como xamã (*wajanga*). Dentre as atribuições do *wajanga*, uma delas é atrair inimigos para conseguir presentes⁵⁰.

Figura 20: Mapa das aldeias tapayuna na região do rio Arinos. Desenho feito por um dos tradutores, Ropkrätsê.



A história começa com o envolvimento afetivo de Thótkákatá com a esposa de seu “primo”, Wásysy. A mulher, Ngejtântxi, é levada com sua filha por Thótkákatá para viver na aldeia do pai dele. Certo dia, a filha de Ngejtântxi faleceu e, quando Wásysy soube da notícia, decidiu ir junto com seus “irmãos”, Twânkhrekahrâtxi e Wájkhokijará, e seu cunhado em busca da ex-mulher.

⁵⁰ Ver explicação sobre o papel do *wajanga* a partir das etnografias de Anthony Seeger e Marcela Coelho de Souza no Capítulo 3 dessa dissertação.

O irmão dessa mulher [Ngejtãntxi] foi falar com ela. “Vamos, eu vim buscar você. Eu fiquei com dó dele [referindo-se a Wásysy], por ter falecido a filha. Ele chorou muito e eu fiquei sentido, por isso que eu vim buscar você. Vamos, vamos indo”. Ela já tinha filha recém nascida. Thótkákatá falou pra ele [Wásysy] “pode levá-la porque foi você que casou com ela primeiro e teve filha, então você pode levar”. O irmão dela falou, “vamos levar nossa irmã” e começou a pegar no braço dela. A sogra da mulher já tinha preparado todas as coisas dela.

Ngejtãntxi foi levada de volta para aldeia do primeiro marido, com uma criança recém nascida, fruto da relação com Thótkákatá. Os irmãos de Wásysy se revoltaram com a perda da sobrinha e com o fato de Ngejtãntxi trazer consigo a filha de outro homem e, portanto, mataram a criança.

Ao saber do assassinato de sua filha, Thótkákatá quis ir atrás da Ngejtãntxi. Sua mãe orientou que ele não fosse, visto que a família do seu “primo” era grande e ele tinha muitos irmãos.

“Mãe eu vou lá buscar minha esposa na aldeia”. A mãe dele falou “não filho, você não vai. Deixa, porque seu “irmão”⁵¹ casou com ela primeiro, já teve filho, então você não tem que ir atrás dela”. Ele falou, “eu vou atrás, vou tentar trazê-la de volta. Se ela não quiser vir ou se ele não deixar, eu volto”. “Se ela não quiser vir ou se o irmão não deixar, você deixa pra lá porque eles têm família grande. O seu “irmão” tem família grande, tem muitos irmãos”.

Thótkákatá seguiu viagem com o objetivo de trazer a ex-mulher de volta. Foi nesse percurso que ele avistou um *amtujtxi*, traduzido por “tanajura grande”, o que seria, segundo eles, um helicóptero. Assim que o viu ele acenou chamando os *khuwêkátxi* para se aproximarem. O helicóptero pousou, provocando a queda de uma grande árvore e abrindo espaço na mata. As pessoas que estavam a bordo desceram e cumprimentaram Thótkákatá dando-lhes algumas ferramentas e utensílios, tais como facões, panelas, enxadas, redes, cobertores etc. Após esse episódio, Thótkákatá decidiu não seguir viagem em busca da ex-mulher. Voltou para a aldeia de onde havia partido e deixou os presentes atrás de sua casa.

Talvez ele [referindo-se a Thótkákatá] já era meio pajé, talvez ele tinha o espírito. Tinha uma árvore grande caída no meio do mato, um espaço bem grande. Ele chegou lá e ouviu aquele barulho e começou a chamar “*khuwêkátxi*, vem cá, vem cá”. [*Ela fala que é a tanajura grande que vem rodando até pousar, derrubando a árvore. Era um helicóptero*]⁵². Chegando lá, cada um pegou na mão dele [referindo-se a Thótkákatá] e foi aí que aconteceu o contato com homem branco. Eles deram facão, faca, panela, enxada, faquinha, deram bastante material de ferramenta. Ele [referindo-se a Thótkákatá] pegou esse material e foi para aldeia. Ele não foi atrás da

⁵¹ O fato de em um momento Wásysy ser referido como primo e em seguida como irmão é uma ambiguidade que está relacionada à tradução dos termos de parentesco, ou seja, os termos em português não cobrem a abrangência de posições dos termos nativos.

⁵² Os trechos que estão em colchetes e itálicos são os esclarecimentos que os tradutores faziam ao longo da tradução dos depoimentos.

mulher, voltou para trás, foi andando. À tarde ele chegou lá na aldeia, foi andando atrás da casa e deixou as ferramentas lá.

Os materiais adquiridos no encontro com os brancos foram logo distribuídos aos parentes que residiam na casa de Thótkákátá, e a história sobre como os utensílios foram obtidos foi relatada no centro da aldeia. Os homens ficaram curiosos e combinaram de ir ao mesmo local onde Thótkákátá havia feito contato com os brancos a fim de conseguir mais objetos. Os moradores afirmavam que o fato de Thótkákátá ter tido o primeiro encontro “efetivo” com os *khuwëkátxi*, trazendo de volta instrumentos que despertaram o interesse de todos, era um feito que só poderia ter sido realizado a partir dos atributos de um *wajanga*.

Foi através de uma tanajura bem grande que ele conseguiu esses materiais. O “tio” dele perguntou “o que foi?” “Seu sobrinho fez o contato com homem branco”. “Ah pode ser que ele seja um pajé. Só pajé consegue as coisas assim”. Começaram a perguntar, “você é pajé, por isso conseguiu fazer contato com homem branco?”. Ele falou, “tio eu vou contar para você, eu acho que eu sou pajé, por isso que eu consegui contato com homem branco. Eu fiquei meio bravo e fui atrás da minha esposa. Ai eu pensei e chamei a tanajura grande, com isso consegui esse material. Tinha um lugar aberto atrás da árvore que caiu, essa tanajura grande desceu e eu consegui esses materiais” “Você é um pajé”. Todo mundo ficou sabendo que ele era pajé.

Alguns moradores foram até o local onde o helicóptero havia pousado.

O pessoal foi lá para ver onde ele tinha feito contato. Um dia eles conseguiram chegar até lá, nesse lugar de contato. Lá tinha muitas coisas [presentes deixados pelos brancos]. Falaram, “nossa, o filho do seu tio é um pajé, ele conseguiu essas coisas”. Através desse contato que ele contou que era pajé. Nós, da aldeia Wajwëtxi, não sabemos. O pessoal [referindo-se as pessoas da aldeia Wajwëtxi] ficou brigando entre eles porque não tinham feito contato ainda.

Ikênriti levou a notícia sobre o contato até a aldeia Wajwëtxi.

Chegou o aviso na aldeia através de Ikênriti, que chegou gritando. Ele falou “o pessoal fez contato através do seu pajé, conseguiram contato com homem branco”. Ele trouxe aquele fósforo de acender fogo. Eles juntaram e começaram a acender o fogo. Ikênriti falou “olha como é que o homem branco acende. Esse é fogo do homem branco”.

Após esse episódio, Thepjawy, cacique da aldeia Wajwëtxi, partiu para a beira do rio Arinos para tentar estabelecer contato com os *khuwëkátxi*. Ele, Wájkotárê e Tepngo achavam que se Thótkákátá havia conseguido aproximação amistosa com os brancos eles também conseguiriam. Ao avistarem um barco, fizeram sinal para que encostasse na margem; todavia, as pessoas que estavam a bordo começaram a atirar.

Daqui a pouco o barco veio subindo. Ele [referindo-se a Thepjawy] foi chamando. Os brancos ficaram atirando. Ele falou, “nossa, como nós vamos

fazer contato com eles?” Continuou chamando, “vem encosta aqui”. E eles continuaram atirando. Eles não conseguiram e voltaram para trás. “E ai?” perguntaram. “Nós não conseguimos, eles estão muito bravos. A gente chama e eles atiram na gente”. Eles falaram “vamos lá no rapaz que fez o contato [referindo-se a Thótkákátá], a gente pede para ele conseguir para nós”. Ai eles foram na aldeia dele [Hotxikrô]. Chegaram lá e falaram com ele.

Solicitaram auxílio a Thótkákátá, que os acompanhou até a margem do rio e explicou que chamaria o primeiro barco que passasse a fim de atrair os brancos. Ao verem uma embarcação, fizeram sinal para que esta se aproximasse e mostraram os colares de tucum, braceletes e outros artesanatos que carregavam. Os brancos desceram e cumprimentaram cada um dos que lá estavam. Os Kajkhwakratxi-jê começaram a dançar e cantar para os *khuwêkátxi*, que ao final retribuíram com diversos presentes. Em contrapartida, os índios deram alguns de seus adornos.

Com pouco tempo desceu um barco cheio de gente. Dessa vez eles não atiraram e foram encostando na beira. Chamaram [referindo-se aos Tapayuna] e eles [referindo-se aos brancos] foram encostando. Apresentaram braceleira, colares de tucum e vários artesanatos. Foram apresentando e os brancos foram se aproximando até encostarem na beira. Eles chegaram e apertaram a mão de cada um. Tinha bastante material dentro do barco; roupa, panela, panelinha etc. Eles deram as coisas para o pessoal. Começaram a dançar para eles. Os brancos não entendiam a dança. Quando terminaram de dançar, os brancos deram facão, rede, cobertores, panela, etc. Os brancos deram tchau para todos, e em troca eles deram cocar para os brancos.

Os Kajkhwakratxi-jê ficaram ansiosos e contentes com as trocas que haviam estabelecido e, por conseguinte queriam permanecer na beira do rio Arinos à espera de outros encontros. Fizeram um acampamento e pescaram com intuito de entregar os peixes para os *khuwêkátxi* que aparecessem. Pessoas de todas as aldeias ficaram curiosas para conhecer o que os tradutores denominaram de “o acampamento dos brancos”. Muitos, segundo os tradutores, não queriam mais ficar nas aldeias e passavam tempos no acampamento.

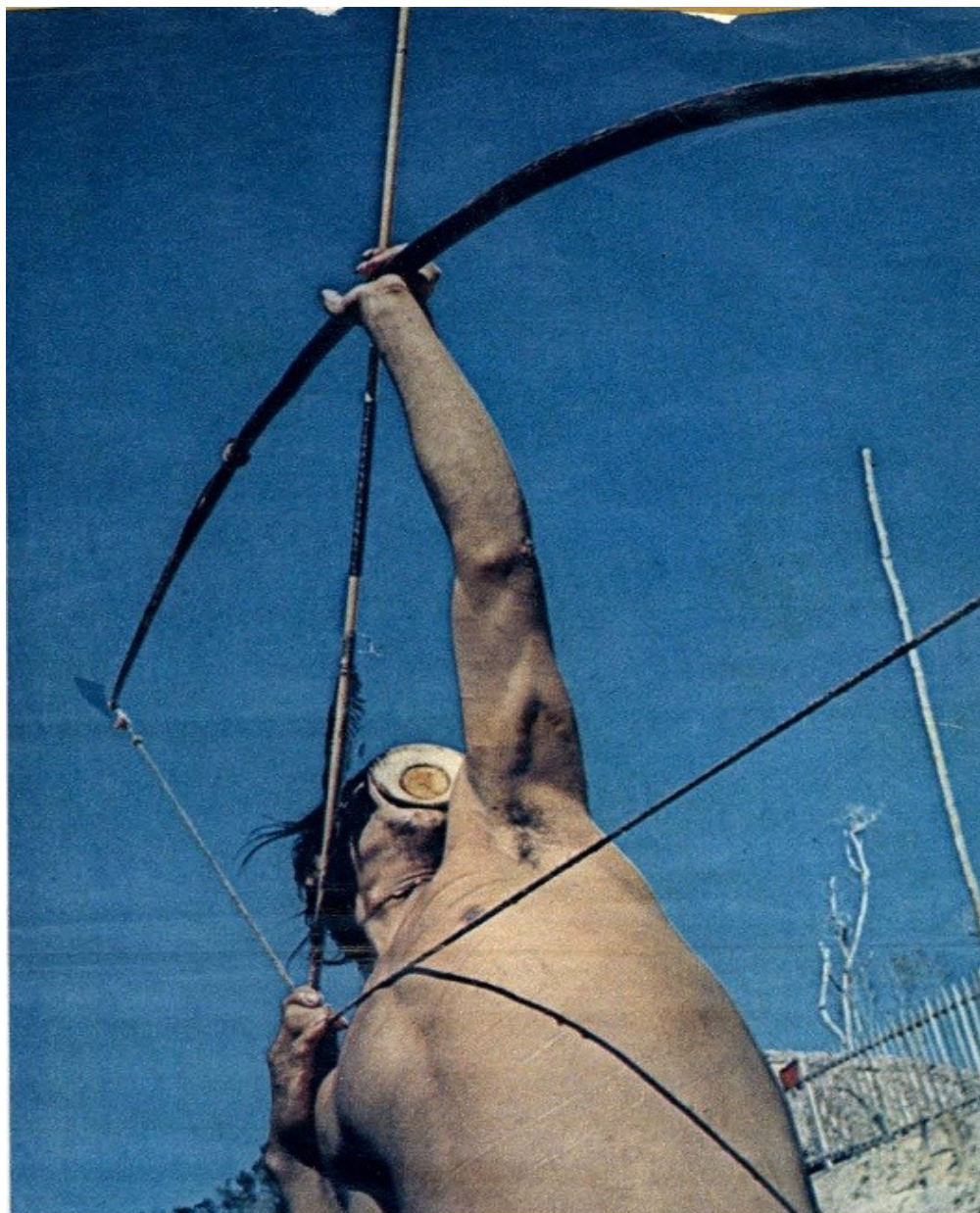
“Ah agora vou ficar por aqui com os brancos. Todos nós vamos ficar por aqui com os brancos”. Fizeram uma casa lá no local. Todos queriam conhecer o acampamento dos brancos. Ninguém ficava na aldeia. Todos iam nesse lugar ficar um tempo.

A partir daí, estabeleceu-se uma relação frequente e aparentemente amistosa com os brancos, que levavam comida e ferramentas para os índios. Os *khuwêkátxi*, de acordo com o relato, estavam sempre tirando muitas fotos e os Tapayuna se pintavam e dançavam para eles.

Os brancos perguntavam para meu tio sobre os arranhões dele [referindo-se às escarificações], mas ele não mostrava. Todo mundo ficou no local dos brancos e começaram a casar. Eles se pintavam para os brancos, que tiravam muitas fotos. Todo mundo largou a aldeia para ficar naquele lugar. Pessoas de outras aldeias foram lá para ver como era o homem branco. Daí os brancos

trouxeram muito arroz, colheram arroz e trouxeram para nós, além de instrumentos. Eles [os brancos] começaram a namorar as meninas e as mulheres.

Figura 21⁵³: “Os Beißos-de-Pau, como os que vivem de uma economia de exploração, precisam de regiões imensas para a caça e a coleta de alimentos. A expedição iniciou-os nos trabalhos da terra”. (O Cruzeiro, 19 de junho de 1969).



⁵³ Todas as fotos reproduzidas no presente capítulo foram extraídas de: NELSON, Francisco, “Na terra onde o tempo não passa” (O Cruzeiro, 19 de junho de 1969). As fotos foram tiradas em expedição realizada entre os rios do Sangue e Arinos no mês de maio de 1969. Apenas algumas imagens possuem legenda.

Figura 22: “Cicatrizes. Os enfeites do bravo guerreiro” (O Cruzeiro, 19 de junho de 1969).



Como pagamento pelo “namoro”, eles traziam carne de caça. Outras mulheres pediam que eles lhes trouxessem comida, mas eles retribuíaam apenas àquelas com quem mantinham relação. Alguns maridos incentivavam suas esposas a terem relação sexual com os *khuwêkátxi* a fim de conseguirem ferramentas em troca.

Começaram a namorar e levavam como pagamento mutum, macaco e outras aves. As outras mulheres pediam que eles dessem comida também, mas só que eles negavam. Só davam para aquelas com quem estavam namorando. Durante anos ficaram com os brancos. Ninguém foi para casa. Nenhuma dessas pessoas foi visitar a aldeia, ficaram por lá. Esqueceram a comida tradicional, comiam só arroz, feijão e caça. Todo mundo ficou como se fosse casada com os brancos. Ficaram um tempão até que a chuva caiu e eles [os brancos] arrumaram lona para fazer as casas.

Ngejwotxi relata a emoção dos familiares ao avistarem o barco que trazia de volta dois rapazes tapayuna que os brancos tinham levado. Ao retornarem, eles vestiam roupa e usavam chapéu de palha. Ela não menciona a saída dos rapazes, apenas o retorno. Provavelmente ela se referia à viagem que dois rapazes, Tariri e Kairá, fizeram ao Rio de Janeiro em 1969, levados pelo sertanista Américo Peret, episódio descrito no capítulo 1 do presente trabalho.

Escutamos o barulho do motor. Estavam chegando os rapazes que tinham ido com o branco. Eles estavam usando roupa e chapéu de palha. Todo mundo ficou na beira aguardando a chegada deles. “Olha está chegando o filho de

vocês que o branco tinha levado”. Tariri deu sinal para todo mundo. “Eles estão chegando”. Nós vimos e ficamos chorando.

A sequência dos episódios descritos, que ilustram a persistência dos Tapayuna em estabelecer contato com os brancos, está relacionada, sobretudo, com o fato de os Kajkhwokratxi-jê, por meio de seus *wajanga* (xamãs), buscarem “amansar”, como eles mesmos definem, o inimigo, a fim de conseguir objetos de interesse. A figura do *wajanga*, que será discutida no terceiro capítulo, tem funções importantes na guerra e na atração de inimigos. De acordo com a lógica indígena, como demonstra o caso de Thótkákatá, só é possível fazer contato (bem sucedido) com “seres poderosos”, o que inclui os brancos, quando se é um *wajanga*.

O que é possível constatar a partir dos eventos descritos nas páginas anteriores é que, após esse encontro frutuoso do ponto de vista da aquisição de objetos, inicia-se uma intensa movimentação entre os Tapayuna em busca dos brancos. As pessoas arriscavam as próprias vidas para encontrá-los, se deslocavam para outras aldeias, estabeleciam novas relações, criavam outros acampamentos, comiam alimentos diferentes daqueles em que estavam habituados, e em alguns casos, como eles mesmos descrevem, abandonavam suas próprias aldeias para ficarem próximas aos *khuwêkátxi*. De certa forma, a vida dos Tapayuna é posta em suspenso em função dos brancos, como se a presença desses últimos exercesse um poder atrativo capaz de gerar uma verdadeira subversão da vida cotidiana indígena. Uma breve análise desse efeito, enfatizando a agência dos índios na busca pela obtenção dos objetos dos brancos, será desenvolvida nas considerações finais dessa dissertação, traçando um paralelo com outras experiências de contato.

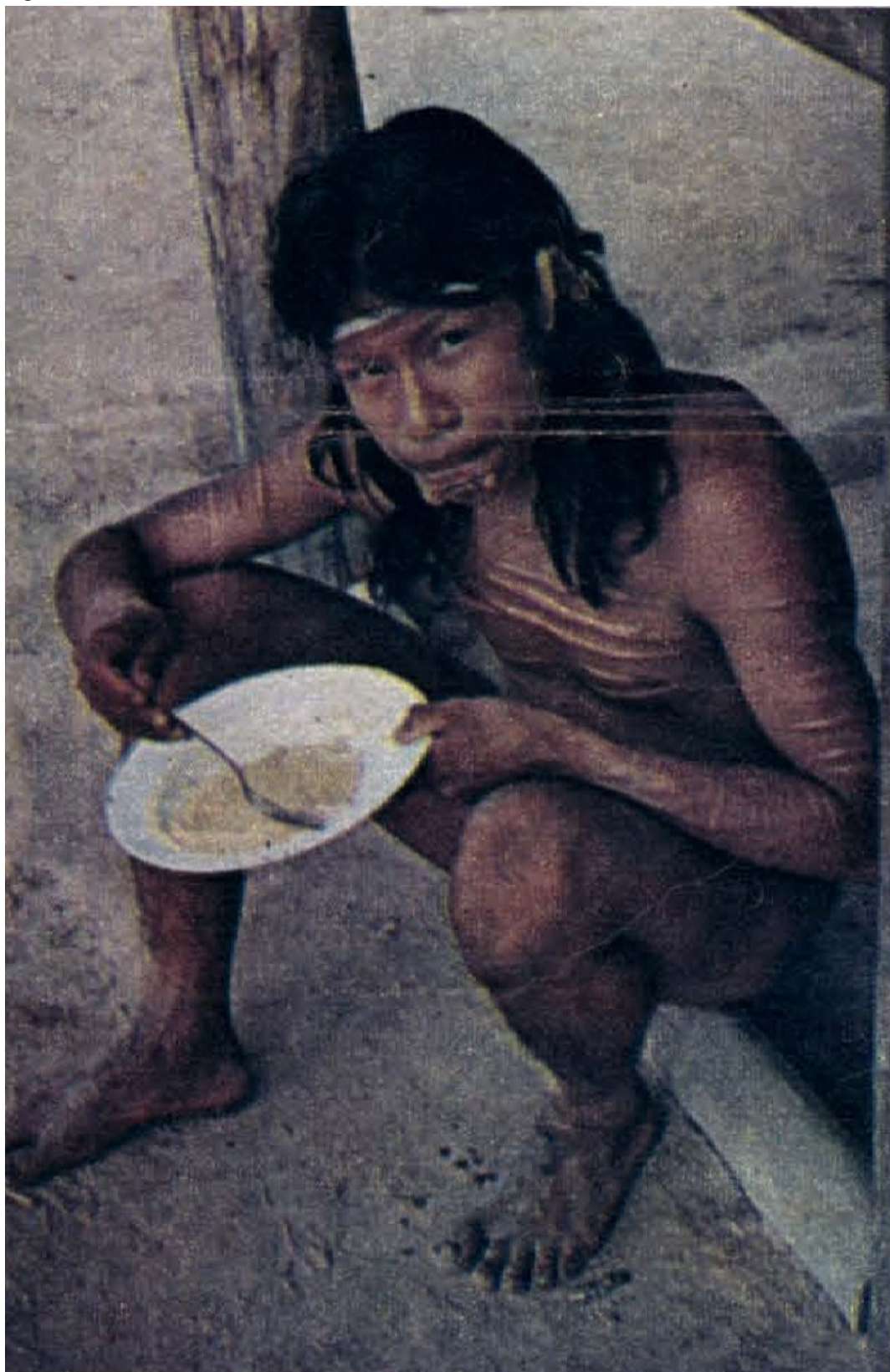
Figura 23: “E pela primeira vez eles seguraram uma enxada, começando perto do acampamento uma pequena plantação de mandioca. Até perceberem a importância da lavoura, no entanto, passarão muitas luas” (O Cruzeiro, 19 de junho de 1969).



Figura 24



Figura 25



2.2 O envenenamento

Enquanto estavam naquele mesmo acampamento, na beira do rio Arinos, certo dia os *khuwêkátxi*⁵⁴ entregaram armas para os Kajkhwokratxi-jê e os levaram para caçar perto de um lago, num local considerado estranho pelos índios. Os Kajkhwokratxi-jê avisaram as suas mulheres, pois desconfiaram que os brancos queriam matá-los.

Enquanto estávamos no acampamento, outros grupos chegaram. Os outros parentes chegaram e eles [referindo-se ao grupo que já estava no local] ficaram satisfeitos. Todos pensaram que iam ficar tranquilos naquele lugar, vivendo bem, mas só que ia acontecer alguma coisa com o povo. Os brancos começaram a chegar no acampamento onde os Kajkhwokratxi-jê ficavam e começaram a entregar arma para eles. Entregaram para o pai do rapaz que fez contato com o branco [referindo-se a Thótkákatá], o nome dele é Tepjawytxi, depois entregaram arma também para meu marido, meu tio e vários outros. Os brancos avisaram para os Kajkhwokratxi-jê irem caçar com eles. À tarde, o branco chamou eles para o lago onde os bichos iam tomar água. Levaram eles para o mato para caçar. Eles estavam indo para um lugar meio esquisito, sem saber o que ia acontecer. Achavam que os brancos iam matá-los. Por isso acharam melhor avisar as mulheres “Vai acontecer alguma coisa na viagem. Vocês fiquem preparadas”.

A suspeita não procedeu e eles retornaram para o acampamento na manhã seguinte após uma caçada farta, levando anta, paca, veado etc. Ao se aproximarem da beira do rio, na chegada ao acampamento, os homens que vinham trazendo a caça chamaram suas esposas para que elas fossem pegar carne.

Quando eles chegaram, os maridos chamaram as esposas para pegar os bichos que eles tinham matado. A mulherada levou os bichos que os maridos tinham matado para cozinhar. O meu marido, Wejtyumtxi, chamou o avô de vocês [dirigindo-se aos tradutores]. O velho falou “é verdade que eles mataram um bicho, uma anta?”. Quando estava amanhecendo, levaram na beira para tirar a anta da lancha e partir para distribuir para todo mundo. Tinha um branco jogando água quente para tirar todo o pêlo da anta. Tirou tudo e depois pegou um veneno.

Os Kajkhwokratxi-jê questionaram por que ele estava passando veneno e o *khuwêkátxi* afirmou que era para matar os carrapatos. Ele espalhou o produto com uma bombinha, cobrindo todo o corpo do animal, que ficou com coloração meio roxa e amarelada. Não se sabe, ao certo, que tipo de veneno era. Ngejwotxi acredita que era um produto para matar barata, pelo desenho que havia no rótulo.

O branco separou uma panela grande para esquentar a água. A água ficou fervendo para jogar na anta. O pessoal que veio com o Tariri chegou e sentou lá no banco de tábua e os brancos estavam pelando a anta. Depois ele pegou

⁵⁴ Não é possível certificar sobre quais brancos os Tapayuna estavam se referindo. Os encontros com os brancos ocorriam de forma simultânea. Ao mesmo tempo em que eles estabeleciam contato com os agentes da Fundação Nacional do Índio, também se “relacionavam” com os missionários e com colonos que migravam intensamente para a região do Arinos, oriundos, sobretudo, do sul do país. Ver Capítulo 1 referente ao encontro dos Kajkhwokratxi-jê com os gaúchos que viviam em Porto dos Gaúchos, próximo à Gleba Arinos.

veneno para jogar e falou “eu vou jogar veneno na anta”. Ai seu tio [dirigindo-se aos tradutores] falou, “por que você quer passar veneno?” Ele falou “é para matar esses carrapatos, esses bichinhos que tem no corpo”. Ai ele começou a envenenar a anta, pelo ouvido, pelo corpo todo. Foi passando em todo corpo da anta com aquela bombinha que joga veneno. Com aquilo que ele envenenou a anta⁵⁵.

Os brancos pegaram duas panelas grandes e começaram a cortar os pedaços de carne para distribuir. Chamaram as mulheres para que elas trouxessem as vasilhas. Ngejwotxi conta que ganhou uma parte da perna e ao seu irmão, Wejtyngarárátxi, foi dado um pedaço do braço e da traseira. Distribuíram também para os jovens que vinham de outras aldeias.

Ele terminou de jogar todo o veneno e a carne ficou meio roxa, meio amarelada. Tinha uma pessoa de cabelo branco que estava tirando a carne e chamou as mulheres. “Vocês podem vir com panela que eu vou distribuir carne para vocês”. Cada um trouxe as vasilhas. Ele trouxe duas panelas grandes para colocar a carne. Ele foi cortando a carne para todo mundo e tirou uma parte da perna pra mim. Para meu irmão, Wejtyngarárátxi, ele colocou uma parte do braço. Meu irmão falou para os jovens que chegaram de outra aldeia “cozinhem a carne para eu comer”. O Tariri estava cortando carne para eles cozinhareem.

O irmão de Ngejwotxi, Wejtykararárátxi, sugeriu que eles retornassem à aldeia, (ela não menciona o nome da aldeia, mas creio que se referia a Wajwētxi) para comerem a carne de anta com beiju de milho. Foram avisar aos brancos que estavam voltando para suas casas e estes quiseram acompanhá-los. Os Kajkhwakratxi-jê não gostaram da idéia, mas eles insistiram. A esposa de Wejtykararárátxi falou que não gostaria que os brancos os acompanhassem, pois no meio do caminho eles iam querer namorar as mulheres. Eles explicaram aos *khuwēkátxi* que só deixariam a carne na aldeia e em seguida retornariam ao acampamento. Mesmo assim, os brancos persistiram e seguiram junto com o grupo.

Durante a caminhada, os índios foram preparando os alimentos que haviam levado do acampamento. Uma mulher chamada Wyjditxi, por ter tido filho poucos dias antes, foi orientada a comer somente filhote de macaco. Alguns homens tinham ido tirar mel, e ao retornarem foram comer a carne de anta que havia sido assada. Ao desembulharem a carne, que estava enrolada na folha de banana brava, se assustaram ao verem que estava com aparência escura, de coloração roxa. Alguns disseram que era

⁵⁵ Os Kajkhwakratxi-jê foram envenenados por duas vezes. A primeira vez, em 1953, o seringalista Benedito Bruno mandou colocar arsênico no açúcar e servir aos índios. Esse episódio, relatado no primeiro capítulo, é citado no depoimento de Ngejwotxi. Ela afirma que todas as pessoas de uma determinada casa na aldeia da “mãe” de seu cunhado comeram o “pote de melado”, em seguida sentiram inchaço na garganta e morreram. Cerca de dez pessoas, que residiam na mesma casa, faleceram em decorrência desse acontecimento.

melhor não comer, visto que estava envenenada, e sugeriram que comessem apenas a carne de macaco.

O marido de Ngejwotxi decidiu comer um pedaço do fígado da anta e em seguida começou a tossir fortemente. Wejtykarárátxi perguntou ao cunhado o que tinha acontecido e ele explicou que após comer a carne sentiu ardência no peito e na garanta. Wejtykarará decidiu experimentar a carne e logo começou a sentir os mesmos sintomas, além de vômito e diarreia. A esta altura, os dois *khuwěkátxi* que haviam ido junto com o grupo já tinham retornado em direção ao acampamento.

À tarde, o pessoal veio chegando com mel. “Vocês já tiraram o bicho do fogo?” “Ainda não”. “Então pode tirar para gente comer já”. Eles tiraram aquela caça que estava no fogo, tiraram a folha de banana brava e viram. “Nossa, o que está acontecendo com a carne, está toda roxa. O que está acontecendo?”. “Não sei o que tem na carne, a cor está estranha”. “Não pode comer, essa carne está envenenada. Vamos comer só carne de macaco. Só isso que vocês podem comer. Nenhum de nós pode comer carne de anta”. Quando eles tiraram do fogo, veio seu tio [dirigindo-se ao tradutor] e falou “fígado de anta, vou querer um pedaço”. Ele tirou um pedaço e foi comendo, terminou e pegou outro, logo que ele comeu começou a tossir. A minha tia falou, “o que foi?” “Nossa, comi fígado e estou sentindo minha garganta e meu peito queimando. Eu não sei o que está acontecendo”. Meu irmão Wejtykarará⁵⁶ perguntou “o que foi cunhado?” “Eu comi fígado de anta e está queimando minha garganta e meu peito. Ao invés de ele [referindo-se a Wejtykarará] não comer, falou “vou experimentar”. Quando ele comeu começou a sentir a mesma coisa. “A carne fez mal para mim”. Ele tentou vomitar e ficou gritando.

Em lugar de as pessoas jogarem a carne fora, pois já haviam percebido que fazia mal ao ser ingerida, continuaram carregando-na com eles durante a caminhada para a aldeia. Wejtykarará melhorou dos sintomas do envenenamento, mas seu cunhado ainda estava debilitado. Os homens se perguntavam se deveriam retornar ao acampamento para se vingar daqueles que os envenenaram. Decidiram seguir lentamente para aldeia, já que o marido de Ngejwotxi ainda estava vulnerável. No meio do caminho ele desmaiou. Wejtykarará havia ficado para trás. Eles deduziram que as pessoas que tinham permanecido no acampamento também estavam passando mal.

Alguns acreditavam que se a carne fosse deixada no sol ficaria boa e poderia ser ingerida. Queriam, ao chegar na aldeia, tratá-la com raiz para poder comer com beiju de mandioca.

“E ai, o que a gente faz? A gente volta lá para o acampamento onde estão os brancos?” “Vamos embora para aldeia”. Mesmo assim a gente levou a anta conosco para nossa aldeia. Seu tio [dirigindo-se ao tradutor] ainda apresentava vômito, dor e diarreia. A gente foi para aldeia, quando ele estava

⁵⁶ Em vários momentos o nome “Wejtykarárátxi” aparece de forma abreviada “Wejtykarará”, já que é comum os Tapayuna suprimirem as letras finais “txi” dos nomes próprios.

melhor a gente caminhava. “E o pessoal que ficou no acampamento?” “Bom, aquelas pessoas também já estavam passando mal. Já tinha gente vomitando”. A gente foi e parou, “vamos esquentar a anta para quando chegar na aldeia comer com beiju”. A gente caminhou depois de esquentar a carne e foi para outro acampamento. Fomos até lá e paramos. “E ai vamos comer anta?” “Não, deixa quieto anta. Vamos comer mais pra frente. Assim que a gente chegar lá a gente come”. E perguntou para o seu tio [dirigindo-se ao tradutor] “e ai continua tossindo?” “Sim”. E no outro dia seu tio ficou fraco, “vou desmaiar”. A gente chorava. Ele desmaiou e nós ficamos esperando ele acordar⁵⁷. “Vamos para nossa aldeia” e continuamos andando. A gente foi caminhando até que a tarde fizemos outro acampamento. Ficava um pouco distante do acampamento dos brancos. Quase chegando na aldeia a gente falou “amanhã bem cedo a gente chega lá para ralar mandioca e comer anta com beiju”. Ai acampamos lá.

Neste mesmo acampamento, antes de chegar na aldeia, apareceu um homem chamado Wejndohwîkêrê, que perguntou por que eles tinham ido embora do “acampamento dos brancos”. Questionou se ainda havia carne de anta; ao afirmarem que sim, ele chamou a filha de Ngejndorotxi e pediu que trouxesse um pedaço para ele experimentar. Ao ver que a carne estava com coloração estranha, ficou em dúvida se realmente deveria comer. Todavia, mesmo naquelas condições, ingeriu a carne e logo começou a apresentar tosse e ardência na garganta. Passou mal durante toda a noite, com os mesmos sintomas dos outros que já haviam ingerido o alimento envenenado. Nos dias subsequentes, ele também apresentou dificuldade para caminhar até a aldeia devido à fraqueza e debilidade. Sua filha tentou curá-lo com raízes.

Apareceu Wejndohwîkêrê, veio imitando grito de macaco. Chegou lá no acampamento. “O que aconteceu com vocês que foram embora? Eu procurei vocês lá [referindo-se ao acampamento dos brancos] e não achei, por isso vim atrás de vocês”. “Os brancos envenenaram a comida e a gente passou mal. E o pessoal?” [referindo-se aqueles que haviam ficado no acampamento dos brancos] “Bom, eu tenho certeza que todo mundo lá já morreu” “É mesmo?”. Ele [Wejndohwîkêrê] falou “cadê a anta?”. “Está aqui”. Chamou a “filha” dele, Ngejndorotxi, “arruma carne para eu experimentar como é”. Ela trouxe para ele. “Vou comer para ver como é a carne de anta”. Ai levou a panelinha cheia. Ele pegou e viu. “Nossa será que eu como?”. “Não sei” O pessoal tinha falado “a gente leva lá na aldeia e come lá, a gente trata com raiz”, mas só que mesmo assim ele foi e comeu. A tarde ele começou a apresentar tosse. Os outros falaram “são esses os sintomas do envenenamento. É desse jeito que acontece”. Ele chamou a filha, Ngejndorotxi, “é assim que acontece?” “É desse jeito mesmo”. Falou para filha “pega a anta e deixa guardada com você para comer no outro dia lá na aldeia com beiju. Lá na aldeia vou querer comer com beiju”. Durante a noite ele apresentou tosse, diarreia e começou a gritar, “está doendo muito meu peito”. Começou a sentir dor no corpo. A filha dele falou para ele, “eu avisei, pai, para você não comer a carne”. “Pois é, achava que era boa, por isso eu comi.” Ele ficava tossindo e gritando “vou morrer”. E a gente cuidava, até que a dor passou.

⁵⁷ Não foi possível verificar por meio do relato se o marido de Ngejwotxi acordou do desmaio.

Alguns Kajkhwokratxi-jê se revoltaram contra os brancos e queriam voltar ao acampamento para matá-los. Outros achavam que não deveriam se vingar para não ocasionar mais problemas. Eles diziam ter se arrependido de ter estabelecido contato.

Vamos seguir viagem para nossa aldeia. Wejndohwîkêrê falou, “eu não consigo andar porque minha perna está meio fraca ainda”. Os outros falaram, “então vamos esperar até ele ficar forte e a gente pode ir para aldeia”. “Está bem, vamos esperar-lo”. A filha dele tinha preparado a raiz e ficava rezando para ele. “E ai pai, como você está se sentindo?” “Por que eles envenenaram a gente? Eles podiam ter entregado a caça boa para nós comermos. Por que eles envenenaram o nosso bicho?” Seu tio falou [dirigindo-se ao tradutor] “dá minha flecha. Eu vou lá matar um branco. Depois eu morro, eu vou morrer junto também”. Os outros falaram, “não faça isso, senão vai acontecer mais problemas para nós”. A mulher dele não deixou, foi lá e o abraçou como se estivesse abraçando criança. Ai a gente carregou todas as nossas coisas e seguimos viagem.

Ao chegarem na aldeia (creio que ela se referia à Wajwêtxi), viram um pássaro vermelho (*wekhrâ*) que, segundo eles, anuncia a morte. Todos choraram de preocupação com os demais parentes que haviam permanecido no acampamento. O tempo estava fechado, o céu escuro, forte ventania e logo começou uma tempestade, o que para os Kajkhwokratxi-jê também é sinal de morte e luto.

Chegamos na aldeia e apareceu aquele pássaro vermelho, que dá sinal do que está acontecendo. “Está vendo, esse é o sinal de que as pessoas morreram lá no acampamento [dos brancos]”. Nessa hora estava tendo uma tempestade. O tempo estava fechado e ventando. “Passarinho cantando e o tempo fechado e ventando, eu tenho certeza que as pessoas de lá já morreram todas”. Deu uma tristeza bem grande.

Eram poucas as pessoas que estavam no grupo de Ngejwotxi, ela estava preocupada e esperava notícias de alguns de seus irmãos, mas eles não apareciam. A aldeia estava vazia e eles ficaram acampados num local onde era a roça. Estavam juntos Wêndo, Khôkhôtxi, Nhikêtxi, Wotká, Ngejwotxi, seu marido, entre outros.

Certo dia Ngejwotxi estava nessa aldeia quando de repente apareceu uma criança chamando-a de tia: era o filho de sua “irmã”, Ôkêtxididji. Ele chegou muito magro e enfraquecido e disse que as pessoas que estavam na beira do rio Arinos já tinham quase todas falecido, inclusive sua mãe. Ele conseguiu escapar sozinho. Ngejwotxi chorou muito pela perda da irmã e o garoto contou que seu tio, Wejtykarará, teve que enterrá-la no meio do caminho, tendo em conta que ela morreu no trajeto de volta para aldeia.

Ngejwotxi achou melhor ir atrás do “pai” (provavelmente FB) de seu sobrinho para avisar da situação. Ficaram em baixo de uma árvore esperando ele passar, quando, ao final do dia, ele apareceu com polvilho e carne de caça de macaco. Contaram-lhe as notícias sobre a morte das pessoas no “acampamento dos brancos”. Chorando, ele

começou a perguntar sobre seus parentes. Queria saber de seu tio, mas não havia notícia alguma. Ele ficou sabendo que seu irmão já havia falecido.

Todos achavam que o sobrinho de Ngejwotxi não resistiria à morte, pois estava muito enfraquecido após a longa caminhada. O garoto contou que algumas pessoas que haviam escapado do envenenamento estavam a caminho da aldeia: Wajkurêtxi, Wyjkatxi, Wêjtytuntxi, Nangrátxi e seu tio, Wejtykarará, que vinha carregando o corpo do “irmão” de Ngejwotxi, o qual havia se machucado e estava amarrado com embira. O grupo que estava na aldeia foi providenciar comida para recepcionar os parentes que estavam a caminho.

A gente foi buscar cará e preparou para que eles comessem quando chegassem. A gente ficou esperando. Quando o sol estava baixo eles chegaram. Eu falei “está vindo o pessoal”. Eu vi meu irmão todo amarrado com embira. Eu vi a chegada dele e comecei a chorar. Quando eles chegaram, todo mundo começou a chorar.

Os recém chegados contaram que os jovens haviam todos morrido no “acampamento dos brancos”. Disseram que Tariri estava vivendo com os brancos. Wyjkákhathátxi, filha de um dos homens que estava na aldeia, encontrava-se sozinha no caminho e mandou mensagem para seu pai, por meio do grupo, para ele levar comida. Seu pai providenciou cará, batata e mel para levar; porém, ao chegar no local, sua filha já estava morta. Ele começou a chamar pelo nome de Wikêtxi e Wetxi, “filhos” de Tariri,⁵⁸ mas estes não apareceram. Mesmo assim ele deixou a comida, caso os dois chegassem, e retornou para aldeia.

No mesmo local, apareceram Tariri e Hwahráe e, ao verem Wyjkákhathátxi morta, começaram a chorar. Wikêtxi e Wetxi, “filhos” de Tariri, surgiram do mato e se reencontraram com o “pai”. Este perguntou quem havia deixado comida para eles, mas os mesmos não souberam responder. Tariri e Hwahrá carregaram as crianças, que estavam bastante debilitadas, nas costas e seguiram para a beira do rio Arinos. Durante o caminho depararam-se com vários corpos. Ao chegarem na beira, viram uma criança engatinhando e chorando sozinha. Sua mãe já estava morta. Pegaram a criança para leva-la.

A criança estava na beira sozinha, já estava começando a engatinhar. Ficava andando pra lá e pra cá na beira do rio e a mãe dela já estava morta no rio. “Olha tem uma criança aqui”. “Cadê?” “Está aqui, olha”. Estava na beira. Falou para o Hwahrá “pega pra gente levar”. Ele foi lá e pegou.

⁵⁸ Provavelmente as duas crianças eram BChs de Tariri, pois, segundo Anthony Seeger, quando Tariri chegou no Xingu em 1971 tinha idade aproximada de 19 anos e não era casado (Seeger, 1974: 372).

As pessoas que haviam sobrevivido seguiram rastros e constataram que ainda havia alguns sobreviventes, porém os grupos estavam dispersos e tinham dificuldade de se reencontrar.

Um dos grupos seguiu para a aldeia Hotxikhrô na tentativa de reencontrar os parentes. As pessoas que viviam nesta aldeia não tinham sido afetadas pelo envenenamento, mas já tinham sido atingidas pelo vírus da gripe⁵⁹. O grupo se dividiu, e aqueles que seguiram na frente escutavam o barulho de pessoas derrubando a mata para fazer roça.

A gente chegou no local antigo, onde ficava a esposa do Wotká com os parentes. Quando a gente chegou nesse local, vimos que tinha muitos rastros do pessoal e muitos enfeites. Lembramos dos nossos parentes e choramos. Esse lugar chamava Hotxikhrô. Quando a gente foi caminhando para chegar na aldeia, encontramos o timbó que eles batiam para matar os peixes e começamos a chorar.

Os moradores da aldeia Hotxikhrô, ao verem o grupo chegando, se emocionaram, abraçaram seus parentes e perguntaram de outras pessoas que não estavam junto com o grupo. Eles últimos relataram o episódio do envenenamento e das mortes e disseram que eles eram alguns dos poucos que haviam sobrevivido.

As pessoas da aldeia contaram que ficaram desconfiados ao verem um barco passando com várias crianças kajkhwokratxi-jê, que estavam sendo levadas por Tariri, Pará e Adão, estes últimos brancos. Ao serem questionados, responderam que os pais teriam solicitado que as crianças fossem levadas para conseguirem em troca materiais dos brancos, como roupas, cobertores, redes e outros utensílios. A resposta não convenceu e os moradores da aldeia continuaram achando a explicação suspeita, não acreditavam que os pais tinham dado permissão para que as crianças fossem levadas sozinhas, sobretudo na companhia dos brancos. Desconfiaram que elas estavam sendo raptadas. Viram um bebê que estava no barco, filho de uma mulher chamada Wyjkrâtêtxi, e se perguntavam por que a mãe não estava junto. Não compreenderam a situação, naquele contexto, pois desconheciam o episódio do envenenamento. Após o relato do grupo que havia chegado à aldeia, eles entenderam que as crianças foram levadas porque seus pais tinham falecido⁶⁰.

Creio que, além do envenenamento, algumas pessoas desse grupo já apresentavam sintomas da gripe; já que, ao chegarem na aldeia Hotxikhrô, solicitaram ajuda aos *wajanga* para que eles agissem no sentido de impedir que a gripe os atingisse.

⁵⁹ Ver Capítulo 1, item 1.4, que remete à origem da gripe.

⁶⁰ Ela não menciona para onde as crianças foram levadas.

Quando nós chegamos na aldeia Hotxikhrô, falamos para o pessoal “pajé, vocês têm que cuidar da gente. Vocês que sabem das coisas, porque são pajé, queremos que cuidem de nós. Queremos que vocês façam alguma coisa para a doença não entrar na gente. Deixa a gente viver”.

O episódio sobre o envenenamento nos deixa a dúvida sobre o porquê da insistência dos Tapayuna em comer a carne envenenada, de experimentá-la mesmo sabendo que outras pessoas passaram mal e morreram ao ingeri-la. Questionei um dos meus tradutores sobre esse fato. Ele explicou que o veneno, de acordo com os brancos, seria apenas para matar os carrapatos. Aquele veneno, acreditaram os Tapayuna, não seria eficaz para matá-los. Muitos imaginaram que seriam imunes aos seus efeitos, outros achavam que, se a carne fosse devidamente tratada com ervas, poderia ser ingerida sem causar danos. Certamente esse episódio está relacionado com a forma que os Tapayuna concebiam os brancos, seu poder, e a eficácia do seu veneno.

O personagem Tariri, que aparecerá com frequência nos itens subseqüentes, se tornou o mais importante mediador no processo de contato entre os Tapayuna e os brancos, tendo sido um dos primeiros a aprender o português.

2.3 A proliferação da gripe

Os sintomas da gripe, quando da chegada do grupo de Ngejwotxi em Hotxikhrô, já haviam atingido várias pessoas desta aldeia. A proliferação da doença e as mortes por ela causadas foram o maior motivo do declínio populacional. Um dos que faleceu com os sintomas do vírus foi Thótkákatá, o rapaz que havia feito o primeiro contato com os brancos. Seu estado de enfermidade foi associado, por ele mesmo, à atuação dos *wajanga* que buscavam prejudicá-lo.

O rapaz Thótkákatá, que fez o contato com os homens brancos, estava sentindo dor, chorando, chamando o pai: “pajé fez mal pra mim”. “Mãe, pajé me fez mal”. E aí as irmãs falavam “não faça mal para meu irmão, deixa ele viver”. Ele chamava os parentes, “estou morrendo”. No final do dia ele faleceu⁶¹.

As pessoas tentavam se curar passando casca de árvore no corpo e apelavam aos *wajanga*.

⁶¹ Muitas mortes que ocorreram devido os sintomas da gripe foram associadas à feitiçaria. Esses fatos são relatados e analisados no Capítulo 3, item 3.2 “Morte por feitiçaria?”.

Mendeló⁶² foi visitar o túmulo de Thótkákatá e quando voltou para casa já tinha pego a doença. “Eu peguei doença também” Ele gritava. “Vem rezar, eu estou enfraquecendo”. O pessoal foi no mato e tirou casca de madeira para poder passar no corpo. “Ele [Mendeló] não demorou para morrer. Essa doença que o pessoal pegou mata rápido. Antes de todo mundo morrer, os outros parentes ajudavam a enterrar o pessoal. Enterraram, cavaram o buraco. Quando todo mundo pegou essa doença, ninguém mais cuidava dos outros. Os outros ficaram lá sozinhos gritando, morrendo. “Por que essa doença fez isso com a gente?” Todo mundo gritava. Ninguém escapava.

Alguns achavam que deveriam pedir ajuda ao Pará e Tariri, acreditavam que apenas eles poderiam auxiliar na cura da doença dos brancos. Quando o grupo de Ngejwotxi partiu da aldeia Hotxikhrô, todos estavam chorando pela morte de Thótkákatá. Eles cobravam que os *wajanga* agissem para impedir a proliferação da doença. “Tinha uma mulher que estava passando mal, e o pai dela falou ‘vocês têm que buscar um pajé para rezar, para ver se ela melhora’. Eles foram, buscaram um pajé, ele rezou, mas não adiantou nada”.

Wejtykarará estava decidido que a melhor opção para os grupos que encontravam-se dispersos, e sofrendo com os sintomas da gripe, era ir atrás dos *khuwěkátxi* para viver com eles. Alegava que todos nas aldeias estavam morrendo e não tinha mais gente com quem morar.

Em algum momento posterior, durante uma caminhada, o grupo de Ngejwotxi esbarrou com outro grupo, o qual afirmou que os brancos estavam muito bravos, pois estavam passando na beira do rio atirando. Esses decidiram, portanto, seguir a caminhada mata adentro. Mesmo correndo o risco, o grupo de Wejtykarará preferiu seguir rumo à beira do rio Arinos. Chegaram na beira e ficaram aguardando aparição dos *khuwěkátxi* para pedir alimento.

A gente foi e no meio do caminho encontramos outro grupo. “Nós vamos morar com branco” Eles falaram “o branco está muito bravo, eles estavam até atirando na gente, por isso a gente veio embora” Seu tio [dirigindo-se ao tradutor] falou “e aí o que a gente faz?” “Ah, vamos assim mesmo, deixa eles nos matarem. Como é que a gente vai viver, as pessoas da aldeia estão todas morrendo. Não tem mais ninguém para gente morar”. “Vamos lá então”. Seguimos viagem para o acampamento dos brancos. Seguimos até chegar na beira do rio Arinos. A gente ficou lá na beira, “procura aí alguns brancos, se eles aparecerem a gente chama para eles trazerem alguma coisa, como arroz ou farinha, para a gente comer”. Ficamos esperando, mas não veio ninguém. A gente ficou por lá.

De repente escutaram um barulho e avistaram a lancha chegando com um homem chamado de Wikendory e um padre, denominado pelos Kajkhwakratxi-jê de

⁶² Não foi possível conferir, junto aos Tapayuna, a grafia deste nome.

Tahati⁶³, que seria Tomas de Aquino Lisboa. O padre estava em busca dos que haviam sobrevivido, a fim de organizá-los para posterior transferência dos Kajkhwakratxi-jê ao Parque Indígena do Xingu.

O padre constatou que no “acampamento dos brancos” não havia mais sobreviventes e tirou fotos das vítimas. Wikendory avisou aos demais que algumas pessoas estavam a caminho para encontrá-los, dentre os quais Werã e Hwajkurê, esta última uma “avó” de Ngejwotxi.

O grupo pediu que o padre os levasse até o local onde ocorrera o envenenamento. Ao chegarem lá, viram fotos que tinham sido deixadas pelos brancos.

A gente chegou lá e viu aquele acampamento muito triste, a gente ficou chorando, lá no acampamento onde aconteceu o envenenamento. Eu cheguei lá no acampamento e Tahati falou “olha vem ver foto aqui do parente de vocês”. A gente chegou lá, entrou na casa e tinha muita foto lá dentro. A gente pegou a foto chorando.

No “acampamento dos brancos”, a “mãe do cunhado” de Ngejwotxi faleceu. Tariri informou ao grupo que o padre tinha organizado uma aldeia e construído casas para os Kajkhwakratxi-jê morarem, pouco acima de onde havia ocorrido o envenenamento.

Figuras 26: “Eles foram chegando, tímidos. Trocados os primeiros presentes, ficaram desconfiados. Depois, aos poucos, começaram a jogar bola, a cantar e dormir nas malocas construídas perto de nós” (O Cruzeiro, 19 de junho de 1969)



⁶³ Segundo os tradutores, os primeiros brancos que fizeram contato com os Kajkhwakratxi-jê foram denominados de: Gaucho, Pará, Tahati, Kambriô, Were, Hwará e Tikarwã. Tahati, como acima mencionado, era o padre Tomas de Aquino Lisboa; Gaucho foi auxiliar do padre; Pará era um índio Pareci, ajudante do indigenista da FUNAI, Américo Peret. Os demais, não foi possível identificar.

Antes de partirem para o novo acampamento, o padre pediu que eles cantassem e Wotká protagonizou a cantoria. Wotká foi com Tahati à aldeia nova para verificar como estavam as casas. Todos ficaram ansiosos para saber como era o local. Quando Wotká retornou, contou que havia cinco casas grandes. A princípio, ficaram desconfiados, achando que novamente seria uma armadilha dos brancos.

Não tem casa grandona lá, é mentira do Wotká. O pessoal chegou no Wotká e falou “você está mentindo para nós”. O Wotká contou para o padre, que ficou bravo. O padre puxou o Werã e foi falando no ouvido dele. “Werã lá tem casa boa, casa grande, vocês vão morar lá”. “Nós deixamos tudo lá, como arroz, café, açúcar...”.

Nesse acampamento, antes da partida para a nova aldeia, Werã adoeceu e morreram duas pessoas chamadas Wájkhôkijará e Wejndohwîkêntxi. O padre tentou acalmá-los dizendo que eles iriam para um lugar melhor. Partiram do acampamento chorando pela morte dos dois parentes.

Tahati, Tariri e Tîkarwâ (branco) foram os responsáveis pela construção das casas na nova aldeia. Providenciaram comida para o grupo e os levaram até o novo local.

Tariri falou “a gente vai morar lá pra cima”. “Aonde?” “Lá pra cima. Os brancos vão construir casa, vão fazer acampamento e a gente vai morar lá”. Eles fizeram acampamento, colocaram comida na casa, panelas, todas as coisas que a gente precisava e voltaram para nos buscar.

Foram beirando pelo rio. Wotká guiava o grupo, pois já conhecia o local. Ficaram surpresos ao chegarem na nova aldeia. As casas estavam todas organizadas e ficaram convencidos de que não havia alternativa a não ser serem “cuidados” pelos brancos, que se mostravam aliados naquele contexto.

Wotká falou “nós estamos chegando”. Todo mundo foi na frente e viu as casas. Quando nós chegamos, todo mundo começou a chorar de saudade dos parentes. “Olha esse é o lugar que eu falei. Vocês vão morar aqui”. “Nossa, como eles fizeram esse acampamento para nós? Então nós vamos morar aqui. Os brancos vão cuidar da gente” “É essa aldeia de vocês, vocês vão morar aqui”. Os grupos foram divididos para cada casa [eram cinco casas]. A gente ficou muito contente de morar na aldeia que já tinha construção de casa. Seu tio [dirigindo-se ao tradutor] chegou lá também, e eu fiquei mais contente ainda. E a gente morou lá.

Ao chegar no novo acampamento, o grupo se animou para cantar e dançar.

Vamos dançar, cantar, vamos brincar. “Werã, você podia dançar com o pessoal”. “Não, quem vai cantar para o pessoal é o Kunin, ele que vai fazer a festa”. “Então ele que pode ser o cantor?” “É ele que é o cantor”. E à tarde a gente se enfeitou, passamos urucum, nos enfeitamos para fazer uma festa. A tristeza passou. Seu tio, seu avô [dirigindo-se ao tradutor] chamou todo mundo. “Pode juntar, dançar pra eles tirarem foto”. Todo mundo juntou. O pessoal que veio por último... Todo mundo ficou animado. “Nossa, agora vamos morar aqui junto com branco. De agora em diante eles vão cuidar da

gente. Eles fizeram aldeia boa para nós, construíram casas, então agora eles vão cuidar da gente.” A tarde, a gente começou a comemorar mesmo. Dançamos e brincamos durante esses dias. Chamamos seu avô [dirigindo-se ao tradutor] para ele dançar. Ele apresentou uma música e a gente foi dançando com ele.

Figura 27



O fato de os Kajkhwokratxi-jê decidirem serem cuidados pelos brancos caracteriza um momento histórico em que eles percebem que seu modo de vida tal qual não era mais sustentado. Há uma percepção dos próprios índios de perda de autonomia, na qual a dependência dos brancos, segundo eles, é a única alternativa. Assim sendo, formulam uma decisão conjunta de se entregarem para garantir a sobrevivência coletiva, e por isso partem em busca daqueles que se encontravam dispersos a fim de unir os grupos para viverem juntos.

Existiam outros grupos que estavam do lado oposto do rio, tinham se espalhado fugindo da gripe. A certeza de que ainda havia pessoas perambulando devia-se aos rastros que encontravam no caminho. Achavam que ainda poderia haver sobreviventes morando perto do local onde ocorrera o envenenamento. “Tinha parentes em outro lugar

também. O pessoal espalhou com medo de doença e outros grupos ficaram lá do outro lado (referindo-se ao rio Arinos). Muitas pessoas morreram e outras espalharam. A gente não sabia onde eles estavam”.

O padre Tahati informou a Ngejwotxi que tinha visto sua “filha” no meio do caminho, andando sozinha, vinda da beira do rio. Ela estava se alimentando de espiga de milho cru. Ngejwotxi ficou na dúvida sobre qual filha o padre estava se referindo, em razão de seus únicos filhos, explicou ao padre, estavam junto dela.

Uma moça chamada Kátkhryxididji era uma das pessoas que estava em outro grupo. Ela foi sozinha em busca de seus pais, andando na beira do rio e acenando para atrair os barcos que passavam. Numa das passagens do padre Tahati pelo rio, ele a avistou.

Tahati encostou e viu que era Kátkhryxididji e perguntou “você veio sozinha?” “Estou sozinha procurando meu pai e minha mãe. A doença acabou com meus parentes, por isso eu fugi de medo”. O padre perguntava para ela. “Quem são as pessoas que ficaram lá, qual o nome deles?” E ela disse “Tem gente lá, mas como eu não tenho mais parentes, eu tive que procurar minha mãe, meu irmão...”

Tahati foi buscar a moça no dia seguinte para levá-la até aldeia. O padre a cobriu com lona e chamou Ngejwotxi até a beira do rio.

A gente chegou lá na beira e ele foi tirando a lona. “Nossa, minha ‘filha’ [ZD]. Comecei a chorar. Os outros correram lá na beira, “o que está acontecendo?” “Minha filha que chegou, Kátkhryxididji, a filha do Tókwáj”. “Você veio com quem?” Ela falou “vim sozinha. Eu trouxe fogo, que apagou no meio do caminho. Eu vim embora sem fogo e comendo milho cru na beira do rio”.

Ao verem a moça, todos queriam saber se havia sobreviventes no local de onde ela tinha vindo. Ela contou que havia seis pessoas e mencionou o nome de cada um deles. Tahati e Gaucho (branco), a pedido dos Kajkhwakratxi-jê, ficaram interessados em ir atrás desse grupo para uni-los aos demais na nova aldeia. O único que sabia onde era o local a que ela se referia era Wejtykarárátxi.

No dia seguinte, o grupo partiu em busca dos outros parentes. Ngejwotxi e Wejtykarárátxi foram juntos. O grupo seguiu caminhando e levaram cobertor, rede e comida. O caminho era difícil, tinha muito espinho e lama. No meio do trajeto, eles tiveram dificuldade de continuar. Tahati não estava com eles no momento e começaram a acenar para uma lancha que parou para ajudá-los. O barco que encostou era de brancos desconhecidos por eles.

Dessa vez Tariri não nos acompanhou. Só ele que entendia um pouco a fala dos brancos, mas ele não veio com a gente. E quando nós estávamos no meio do pantanal, Kambrirô [que era um branco] falou para nós “vamos descer lá

na beira para esperar o padre Tahati”. Nós chegamos na beira e veio uma lancha. E todo mundo falou “vamos chamar essa lancha, vem encosta aqui”. Meu tio, Wejtykarárátxi, falava “caraíba estamos aqui, eu quero que você encoste aqui para gente ir com vocês”. O motorista viu e foi encostando. E esses brancos perguntaram “para onde vocês estão indo? Vocês não podem ir para qualquer lugar”. O pessoal falou “pensei que era o Tahati, mas não é” Wejtykarárátxi contou para eles toda a história. “A gente veio para encontrar nossos parentes. Meu povo mora bem ai na frente do rio que tem uma saída do córrego, é onde eles estão”. E o branco falou “Nós sabemos onde é, pode subir na lancha. “Vocês vão nos levar?” Todo mundo subiu na lancha e fomos. Tinham vários córregos. O pessoal da aldeia tinha falado “vocês não podem ficar com vergonha de falar, talvez o branco também entenda nossa língua. “Vocês podem conversar, mesmo que vocês não entendam, eles vão entender alguma coisa, vai apontando” E nós apontamos varias saídas de córrego “É pra lá. Não, é mais pra frente, mas não chegou ainda. É longe”. Quando nós chegamos lá o meu irmão falou para ele “é aqui que eles moram. Eu conheço esse lugar, acho que é por aqui mesmo”. Era um rio pequeno, então a lancha foi e ficou presa no meio do rio. Era para gente ir mais adiante, mas a lancha ficou lá porque o córrego era pequeno. Eles falaram [referindo-se aos brancos] “vou deixar vocês aqui. Vocês têm que ir a pé de novo, caminhando até chegar onde vocês têm que ir”.

Após a “carona” dos brancos, o grupo seguiu caminhando e avistou rastros de pessoas. Ao perceberem que estavam se aproximando da aldeia, alguns começaram a chorar. Eles combinaram que Wejtykarárátxi iria na frente para verificar se eram mesmo seus parentes que estavam lá. “Se eles atirarem ou flecharem, vocês podem correr pra trás. Eu vou sozinho na frente”. Os brancos (Gaucho, Pará e Kambrirô), que estavam acompanhando o grupo, ficaram esperando o contato dos que haviam seguido na frente. Só apareceriam quando fossem avisados, para não assustar as pessoas na aldeia.

De repente viram crianças e uma senhora banhando no rio. Seguiram essa mulher e foram se aproximando de sua casa.

Nós fomos atrás dessa senhora. Ela foi subindo e nós fomos atrás. Ficamos escondidos. Com calma, nós chegamos, aproximamos da casa e a mulher estava socando milho no pilão. Quando nós chegamos na aldeia, começamos a chorar. O pessoal da aldeia chorava também e os brancos que tinham vindo conosco também choravam.

A mãe de Khotxididji pediu para que ela chamasse seu “pai” (“irmão” de Ngejwotxi), que estava tirando mel. Ela foi dar a notícia e avisou que seus “irmãos” Ngejwotxi e Wejtykarárátxi haviam chegado na aldeia com os brancos. Ele soltou o machado e foi correndo até a aldeia, chorando e chamando o nome dos irmãos.

Ele perguntou como os irmãos tinham conseguido ajuda dos *khuwëkátxi* para chegar até a aldeia. O grupo contou sobre o padre Tahati e sobre a garota Kátkhryxididji, que deu as orientações para eles chegarem até lá.

As pessoas na aldeia tinham ciência da proliferação da gripe e das mortes e estavam curiosas para ter notícias de seus parentes, saber quem estava vivo. O grupo

explicou que havia sobrado poucas pessoas, e que eles tinham ido até a aldeia para buscá-los a fim de que todos vivessem juntos.

Ficaram surpresos ao saber que eram os brancos quem estava auxiliando seus parentes na construção da nova aldeia e queriam saber quem estava morando lá. Wejtykarárátxi explicou que lá estavam Kunin, Werã, Wikendory, Tariri, dentre outros. Eles aceitaram ir com o grupo para viver na nova aldeia. Perguntaram se as casas eram grandes e queriam saber o que eles estavam comendo por lá. Responderam que era arroz, farinha e feijão, porquanto ainda não havia a produção na roça.

Eles esperaram o padre chegar para que todos partissem. Alguns foram de lancha e outros a pé. As pessoas que estavam na aldeia nova aguardavam ansiosas a chegada dos parentes.

O pessoal que ficou aguardando se pintou para esperar os parentes. E quando chegou o barco na beira, todo mundo se abraçou, chorando e lembrando do passado. Cada um pegou seu parente pelo braço e levou para casa. Ofereceu macaco-joão e vários bichos que eles tinham matado para aguardar a chegada deles. Tinha muita caça e farinha para esse pessoal no meio da aldeia. Todo mundo juntou e comeu.

Eles permaneceram nessa aldeia por alguns meses. Fizeram roça e plantaram algumas espécies que os brancos tinham providenciado.

Os brancos trouxeram muitos alimentos da roça para nós plantarmos. Mostraram a cana de açúcar e falaram “esses produtos vocês vão plantar, vão bater com pá, mastigar para vocês chuparem” E quando o pessoal fez a roça, todo mundo ficou contente. Pensávamos que íamos morar naquele lugar para sempre. Nós ficamos contentes de ver nossa casa, nossa roça, mas só que a gente não ficou morando lá. Acho que o padre encontrou com Orlando e Claudio [referindo-se aos irmãos Villas Boas] e eles pediram para o padre nos levar para o Xingu.

A esta altura, os irmãos Villas Boas já sabiam dos graves acontecimentos que afetara os Kajkhwakratxi-jê. O padre informou ao grupo que iria numa outra aldeia, dos Witiwaia⁶⁴ (Kîsêdjê), para buscar urucum a fim de que eles continuassem cantando e dançando. O padre retornou trazendo o urucum. “‘Esse é o urucum do Witiwaia’”. Trouxeram cuia e nós estouramos olho de peixe para fazer óleo. Nos pintamos e começamos a dançar”.

O padre avisou que traria também algumas músicas dos Witiwaia.

“Escutamos barulho. “Tahati está chegando”. Nós estávamos sempre atrás dele, quando ele chegava todo mundo juntava. O padre falou “vamos juntar aqui para gente escutar a música do Witiwaia”. E o padre chegou com gravador no meio de todo mundo. “Vocês estão preparados?” “Estamos”.

⁶⁴ Nome utilizado pelo padre para se referir aos Kîsêdjê (Suyá). Não tenho conhecimento sobre a origem do nome.

Enquanto tocava a música, o pessoal reparava a fala deles. Perceberam que era o mesmo som dos Kajkwakratxi-jê e todo mundo que estava sentado em volta começou a chorar. Eles ouviram que o som era parecido e por isso eles choraram, até as crianças estavam chorando. Nós perguntamos “quem são esses parentes?” “Esses são os Witiwaia”. “Acho que é um grupo nosso que está lá. Será que as pessoas que morreram aqui apareceram lá no Xingu?” O padre falou, “não, é o Witiwaia. Amanhã ou depois de amanhã vocês vão embora daqui para outro lugar. Vocês vão chegar lá no Witiwaia. Quando vocês chegarem lá, eles vão chorar também”. Perguntaram de novo “será que não é nosso parente?” “Não, são outros índios, mas são parecidos com vocês”. Eles pediram para o padre tocar a música novamente. Todo mundo continuou chorando, crianças, mulheres, homens... Foi nesse lugar que a gente deixou todos os nossos produtos da roça. Nós achávamos que iríamos viver junto com os brancos nesse rio, mas Orlando e Claudio pediram para nos transferirem para o Xingu. E agora nós estamos aqui no Xingu, vivemos com outros parentes.

Nesta última citação, percebe-se certa melancolia dos Tapayuna ao falarem sobre a impossibilidade de permanecerem no rio Arinos. O que outros trechos do relato evocam é que eles estavam satisfeitos com a nova aldeia e com o fato de estarem todos reunidos no mesmo local. Havia esperança de eles se reconstituírem no rio Arinos, por isso resistiram, a princípio, a idéia de se mudarem para o Xingu, tendo aceitado a proposta só depois de imaginarem a possibilidade de encontrarem os parentes que haviam falecido. O padre Tomas de Aquino Lisboa insistiu na mudança dos Tapayuna para o Xingu por saber que a região estava sendo drasticamente ocupada pelas frentes colonizadoras, o que colocava em risco a sobrevivência dos Tapayuna como povo.

2.4 As crianças

Parte do relato de Ngejwotxi⁶⁵ foi centrado nas crianças que ficaram desamparadas em decorrência da morte de seus pais por envenenamento e gripe. Segundo o depoimento, muitas crianças tornaram-se órfãs. Os maiores tentavam sobreviver adentrando o mato em busca de comida, abrigo e pessoas que deles cuidassem. As crianças menores e bebês de colo, na maioria dos casos, ficaram desamparadas e morreram.

O bebê chupava o peito da mãe morta, chorando, cheio de abelha no rosto, nos olhos, entrando no nariz. E esses meninos e meninas de 5 anos acima, eles seguiram, mas não chegaram na aldeia, não alcançaram o pessoal e foram morrendo no caminho. Só esses de 10 a 15 anos que seguiram e quando a gente chegou no outro acampamento, depois de uma ou duas horas, eles chegaram lá, mesmo sem a gente chamar. A tarde eles arrumaram um lugar para dormir e fogo para se esquentar. Mas aquelas crianças pequenas ficaram por lá mesmo, ninguém cuidava porque tinha muitas crianças sem pai

⁶⁵ Ao final do relato, ela retoma episódios anteriores para enfatizar as crianças.

e mãe. Meninas e meninos, de 3 e 4 anos, ficaram pra lá sem dormir, chamando “pai, mãe, onde vocês foram?”.

O grupo de Ngejwotxi, que seguia rumo a uma aldeia denominada Ngerota, cujo cacique era Ikenkurãã, levando alimentos como cará, inhame e milho, foi seguido por várias crianças que pediam para serem assistidas. A situação, entretanto, era extremamente difícil em razão da escassez de alimento, das longas caminhadas e da necessidade de cuidar dos filhos e de outros parentes que apresentavam sintomas de doença e estavam enfraquecidos.

Ngejwotxi conta que um dos motivos pelos quais alguns se negavam a ajudar e alimentar aquelas crianças era o fato de elas serem filhas/os e netas/os de Thótkákatá, aquele que primeiro havia feito contato com os brancos.

Essas crianças foram atrás de nós no acampamento. Quando chegamos no acampamento, fizemos comida e demos para os nossos filhos. As outras crianças ficaram só olhando “estou com fome”. Eles pediam comida, mas ninguém dava. Ninguém dava comida porque essas crianças eram filhas e netas daquele que fez contato com o branco. Por isso, eles ficaram com raiva. “Meus parentes morreram todos, vocês sobreviveram e agora vêm atrás de nós, eu não vou dar comida. Não era para ter acontecido tudo aquilo, mas seus parentes, seu pai, seu tio, chamaram os brancos e eles fizeram isso com a gente. Eu não vou cuidar de vocês. Não vou cuidar de ninguém”. Isso o Tepjawytxi falou para as crianças e daí eles ficaram lá chorando de fome, procurando os pais, mas eles já tinham morrido.

Em muitos trechos do relato, Ngejwotxi enfatiza que as pessoas ficavam com raiva de Thótkákatá por ele ter estabelecido contato com os *khuwěkátxi*. Creio que esta fúria estava relacionada com a suspeita das pessoas de ele ter atraído os *khuwěkátxi* para prejudicar ou matar os próprios Kajkhwokratxi-jê.

A medida que o grupo caminhava rumo à Ngerota, que era bem distante, tornava-se cada vez mais difícil para as crianças o seguirem, em razão da debilidade e do nível de dificuldade de alguns trechos do trajeto que exigia a travessia de córregos. As crianças acabavam se perdendo e ficando para trás. Aquelas que conseguiram atravessar o rio, chegaram ao acampamento famintas, quase desmaiando.

Quando o grupo chegou à aldeia, lá estava o padre Tahati. Solicitaram seu barco emprestado para resgatar algumas crianças que estavam do outro lado do rio. Pescaram e assaram peixe para elas. Kunin era um dos poucos que cuidava das crianças, por isso elas sempre o seguiam.

Figura 28



O número de crianças, pelo que é possível inferir, era relativamente grande. O padre deu roupa para elas e as levou para um local cujo nome não é mencionado. Ngejwotxi sugeriu à Khôkhôtxi⁶⁶, esposa de Wotká, que ela levasse uma criança para cuidar.

Acho que vou levar uma criança para morar comigo. Ela [esposa de Wotká] falou “não, eu não posso levar nenhuma criança, não tem condições de cuidar e criar esse menino. Eu perdi tudo, meu pai, minha mãe. Eu não quero levar ninguém, ele não é filho do meu parente, é filho dos outros. Já que eu perdi todos os meus parentes, minha mãe, meu tio, minha tia, minha prima, então deixa essas crianças”.

As crianças foram morrendo ao longo dos dias, fruto do cansaço e fraqueza, e o grupo ficou preocupado sobre o que fazer com as outras que também estavam fragilizadas.

[*O esposo da Ngejwotxi e Wejtumtxi falaram*] “e agora o que nós vamos fazer com as crianças? Eles vão todos morrer. “Vamos ter que ir embora, temos que seguir” “Mas como é que a gente vai cuidar? Estão sem mãe e pai, como é que a gente vai cuidar?” “Nós estamos levando, mas mesmo assim eles vão morrer”. E a gente ficou preocupado com as crianças. Com pouco tempo, morreu uma menina na frente das outras crianças. Wejtumtxi chamou eles

⁶⁶ É ela quem narra o depoimento descrito no Capítulo 3 desta dissertação.

“vamos lá tirar mel para vocês chuparem”. Eles foram e de repente uma menina desmaiou⁶⁷. [*Ngejwotxi perguntou*] “o que foi?” e a menina não respondia nada. Ela ficou cheia de maribondo e formiga no rosto. Ela desmaiou e esses bichinhos juntaram no rosto. Mesmo assim, depois ela foi andando, fraca.

Em algum momento posterior, parece que o grupo continuou caminhando para a beira do rio. Nesse ínterim, os sintomas da gripe atingiram uma “irmã” e uma “mãe” de *Ngejwotxi*. Sua tia, irmã da mãe, também começou a sentir fraqueza. Elas diziam que estavam sentindo muita falta dos parentes que haviam falecido e das crianças. *Wotká* também foi atacado pelo vírus e ficou a beira da morte.

Em outra ocasião, *Tariri* e *Pará* encontraram com um grupo que queria saber onde estava o padre *Tahati*. *Tariri* explicou que ele tinha ficado para trás, em local não identificado, tirando foto das pessoas que haviam falecido.

“Ele está tirando foto [referindo-se ao padre], tem muita gente morrendo lá. Nós passamos no meio de todos esses mortos”. “E vocês viram as crianças?” “Tem alguém vivo?” Na estrada podia-se ver as crianças que tinham morrido no caminho. *Tariri* falou “tem muito urubu lá na aldeia. Todo mundo está morrendo e os filhos pequenos também. Quando a gente estava caminhando, vimos os mortos na estrada. A gente veio passando, até que encontrei com vocês. Como vamos fazer com *Wotká*?” “Eu vou chamar o padre”.

Todos estavam preocupados com *Wotká* e com sua “mãe”. *Pará* foi de barco atrás do padre em outra aldeia, cujo nome não é mencionado, para que ele providenciasse injeção aos enfermos. *Wotká* desmaiou de fraqueza. Após a chegada do padre, eles seguiram viagem. “Nesse acampamento, [o qual não foi possível identificar o nome e local] todas as crianças morreram. Levamos só *Nhikêtxi*, *Wejtumtxi*, *Wetxi*, só esses três”. Durante o caminho, um dos rapazes desmaiou e morreu. Mais adiante, outro também faleceu. “Tinha muitas crianças, a gente foi levando e eles foram morrendo na estrada, durante a caminhada. Nós enterramos. Só quem escapou da doença foi *Nhikêntxini* e *Kotxidjdjê*”.

O grupo seguiu e durante o caminho outras pessoas faleceram. Algumas vezes, eles paravam para enterrar. Chamaram a filha de um homem que havia morrido para seguir viagem com eles, mas ela se recusou, disse que já havia perdido a mãe e o pai, então ela preferia ficar sozinha. O grupo continuou a caminhada. Uma mulher também morreu e seu o filho quis ficar na estrada. Ele afirmava que não tinha mais parente vivo para cuidá-lo, por conseguinte achava melhor entregar-se a morte.

⁶⁷ É comum os *Kîsêdjê* dizerem que alguém morreu durante um desmaio, o que também pode ser o caso dos *Tapayuna*. Por isso, no caso desta garota, não estou certa se ela faleceu ou desmaiou.

O pessoal falou “vamos junto”. “Não, eu não tenho parente, quem vai cuidar de mim? Vou ficar por aqui mesmo. Já que eu perdi minha mãe, eu vou ficar por aqui. Vocês não são parentes. Se eu for com vocês ninguém vai cuidar de mim, vou ficar por aqui mesmo”.

Durante o caminho viram o rastro de pessoas que eram de outra aldeia e seguiram as pistas. Wotká e sua mãe foram caminhando lentamente pouco atrás do grupo. Tepnhinry apareceu com sua esposa, eles haviam se perdido do grupo. Ao contarem sobre Wotká, explicaram que ele havia ficado para trás com a mãe; todos estavam preocupados em razão da incerteza de terem sobrevivido. Tepnhinry voltou para procurá-los e os encontrou muito enfraquecidos.

O grupo também se deparou com uma senhora no caminho que perguntava a respeito de seus parentes. Ela estava bastante debilitada e conversou com duas crianças que tinham perdido a mãe e estavam caminhando com o pai. Pediu para que pegassem água para ela. Pegaram água, mas não tinha comida para alimentá-la. Fizeram suco de mel e acenderam fogueira para esquentá-la, mas no final do dia ela faleceu. O pai das crianças a enterrou e eles seguiram viagem.

Encontraram outra moça que tinha perdido o pai. Eles a chamaram para seguir viagem. A princípio ela se negou, mas eles disseram que sua tia estava viva e que iriam alcançá-la. Desta forma, ela aceitou acompanhar o grupo.

Chegaram num córrego que estava seco e cavaram buraco para conseguir água. Comeram palmito de inajá, visto que a comida já tinha acabado. Construíram outro acampamento e lá permaneceram por alguns dias. Viram um tamanduá e alguns foram atrás para caçá-lo, mas lhes faltava energia para correr devido a fraqueza. Nhekêtxi conseguiu pegá-lo e levou para assar no acampamento. O estoque de comida havia se esgotado completamente. Acharam melhor deixar alguns pedaços de carne para comer durante a caminhada.

À tarde eles encontraram alguns parentes que estavam adiante. Ngejwotxi reencontrou um irmão, Wejtykarára, o qual ela supunha já ter falecido. Ele estava bem magro e ficou emocionado ao rever sua mãe e as irmãs Ngejtárîtxi e Ngejwykhôtxi.

À tarde nós encontramos com nossos parentes que tinham ido na frente. Chamaram minha “mãe”. “Está chegando Wejtykarára chorando, sozinho”. Todo mundo levantou e viu. Ele estava vindo magrinho. “Pensei que meu irmão tinha falecido e agora ele apareceu”. Fui lá e o abracei chorando. E saímos junto com a mãe, peguei o braço direito e a mãe pegou o braço esquerdo. Quando nós sentamos, vieram as “irmãs” Ngejtárîtxi e Ngejwykhôtxi. “Ngejwotxi, seu irmão chegou, agora fiquei contente” [fala da mãe de Ngejwotxi]. Só que ele perdeu a esposa, ela faleceu.

Um grupo seguiu em direção a uma fazenda a fim de conseguir alimento com os brancos. Werã foi pescar e ao retornar avisou que aqueles que haviam seguido na frente tinham encontrado os *khuwěkátxi*.

“Eu não vou ficar mais por aqui, já que nós perdemos todos os parentes, então temos que morar lá com os brancos. Eu vou lá naquele rio chamar os brancos para ver se eles dão alguma coisa para os parentes”. Tinha uma fazenda lá. “Está bem, vamos atrás deles”. E fomos com Werã, nós caminhamos, acampamos. Ficamos no acampamento e o Werã foi pescar. Ele trouxe muito peixe matrinxã. Ele falou “o pessoal que foi na frente, encontrou com branco”. “Vamos esperar por aqui”, e daqui a pouquinho eles chegaram todos pintados. Daí o tio da minha mãe falou para Ngejwotxi [interferência do tradutor] “olha eu trouxe a mandioca do branco”. Eu acho que eles tiraram lá, pegaram na roça e trouxeram e deram a mandioca para a Ngejwotxi [interferência do tradutor].

Figura 29



Figura 30



Teptãjtxi e sua esposa ficaram doentes e ela faleceu. Quando chegaram na beira do rio Arinos viram o padre Tahati chegando. Ele contou que avistou outros Kajkhwokratxi-jê caminhando próximo ao Arinos, dentre os quais Nhikêtxi e Wikendory. O padre foi buscá-los para levá-los até o grupo que estava acampando na beira. “Quando o barco chegou na beira falaram “Ngejwotxi, está chegando seu ‘tio’ Ngejndorotxi’ Ele me viu e começou a chorar. Eu e a esposa do Wotká choramos”.

O tio de Ngejwotxi, Ngejndorotxi, tinha sido um dos únicos sobreviventes de sua aldeia, cujo nome não é mencionado. Ele ficou na beira do rio acenando para que alguém o ajudasse, foi quando o padre passou e o viu.

A única pessoa que sobreviveu foi ele [referindo-se a Ngejndorotxi]. Ele foi direto na beira. Quando passou a lancha, ele pulou na água e ficou lá no raso chamando o pessoal. “Estou aqui sozinho, vem me buscar, todos os parentes morreram. Quero que você me busque aqui, branco. Só eu que sobrevivi”. O padre viu e foi encostando na beira. Ele pulou na lancha, ficou chorando e contando tudo. Perguntaram “Onde é sua aldeia, você tem aldeia?”

Todos se reuniram no acampamento à noite e conversam sobre seus parentes, se alguém tinha notícias, se estavam vivos, etc.

O padre falou “vocês vão ficar por aqui”. O pessoal se juntou à noite e todo mundo ficou contando a história dos seus parentes. O outro perguntou “cadê os outros parentes? Você conhece esses parentes?” Citou o nome, mas ninguém sabia. O outro falou que tinha vindo sozinho, porque todo mundo tinha se espalhado, por isso ele foi direto para o rio, onde sempre passava barco. Eles falaram que como todos os Kajkhwakratxi-jê tinham morrido, pensaram em morar junto com branco. Nessa aldeia que o padre nos deixou, nós dançamos para animar, mas muita gente ainda estava chorando. À tarde pedimos para o Kunin dançar. O padre também pediu “vocês vão dançar para eu tirar foto” Nós fizemos apresentação e o padre tirou muitas fotos. Tepnhinry cantou as músicas das pessoas que tinham falecido. O pessoal lembrou e ficou chorando. Chamaram as mulheres para ajudar nessa dança. “Vamos reunir todo mundo para gente tirar foto e deixar com padre”.

Alguns trechos da narrativa enfatizam que as pessoas optavam por morrer a viver sem parentes para cuidar delas. Não estou certa do tipo de parentes a que eles se referiam, se apenas as suas famílias mais imediatas, aos parentes co-residentes ou mesmo àqueles mais distantes. Seja como for, se é evidente que muitos dos sobreviventes estavam ligados por relações de parentesco entre si, não é difícil imaginar que as perdas sofridas os tenham confrontado com uma experiência dramática de solidão. Relacionamento mais distantes necessitariam investimento (e tempo) para converter-se em parentesco verdadeiro. Creio que no contexto descrito, dadas as condições críticas, materiais, sanitárias, alimentares e emocionais, as pessoas não conseguiam imaginar ser possível voltar a *fazer* parentes. Se as relações de parentesco precisam ser produzidas ativamente por meio da comensalidade, co-residência e cuidados mútuos, como ocorre entre outros povos jê e de modo geral na Amazônia (Gow 199; Vilaça 2002; Viveiros de Castro 2002; Coelho de Souza 2002), esta claro que a capacidade de fazê-lo encontrava-se aqui profundamente comprometida). A impossibilidade de levar a cabo esse trabalho não poderia deixar de colocar em risco a produção desses corpos — pessoas e grupos. Isto é, não poderia deixar de colocar em risco a sustentação de suas vidas. Essa discussão será retomada adiante.

2.5 A transferência para o Xingu

O padre, após um tempo ausente, talvez um ano, da aldeia nova que ele havia organizado e onde os Kajkhwakratxi-jê estavam, retornou e reuniu as pessoas, dentre as quais: Wikendory, Ngejwotxi, Wejtykararátxi, Hwajnkurê, Hrikhô, Khôkhôtxi, Tariri, Ngewerê, Nhikêtxi, entre outros. O objetivo da reunião era avisá-los que eles iriam ao encontro dos Witiwaia (Kîsêdjê).

“Cadê o Tahati, será que ele foi embora mesmo?”. Ele não voltou mais. Veio ano, chuva, ano, chuva, ai ele voltou. Tahati e o Gaucho chegaram de barco na aldeia. Todo mundo olhava longe, “Tahati está chegando. Vem logo, eles estão aqui”.

Os Kajkhwakratxi-jê ficaram assustados com a idéia de se mudarem para outro local e a principio relutaram. O padre explicou que eles iriam morar com outro povo, Kĩsêdjê, parecido com eles; um grupo populoso que vivia com fartura de alimentos.

“Vocês vão lá no Witiwaia”. Todo mundo ficou com medo. “Nós não vamos”. Perguntaram, “onde fica esse povo? Fica longe?” “Vocês não vão ficar mais por aqui, vocês vão morar lá com o Witiwaia. Vocês vão pegar urucum para passar no corpo, na testa. Vocês vão comer trairão, macaco-joão, jacaré, beiju, pamonha de milho, jaú, vários bichos. Chegando lá vocês vão ver. É lá no Xingu”.

Após serem convencidos pelo padre, decidiram se pintar com urucum e reuniram as mulheres para a última dança antes de partir. Mesmo com as esplanções do padre, eles partiram convencidos de estarem indo ao encontro de seus parentes que acreditavam terem morrido e reaparecido em outro lugar. Antes de irem embora, insistiram para que o padre tocasse novamente o choro e o canto dos Kĩsêdjê.

O padre já estava ciente da possibilidade de transferência do Kajkhwakratxi-jê para o Xingu antes de divulgar a notícia aos índios. Sugeriu que eles não fizessem mais roça, terminassem primeiro com os alimentos que haviam plantado e estocado. Provavelmente ele estava aguardando a decisão final das negociações do padre Antônio Iasi na FUNAI de Brasília para retirá-los do Arinos e transferi-los para o Xingu.

“Depois de ano, os homens estavam querendo fazer a roça. O padre Tahati falou “não, vocês não vão mais fazer a roça”. “Por quê?” “Deixa acabar essa comida primeiro, depois vocês fazem outra roça”. “Vocês já têm muitas plantas na roça. No próximo ano vocês plantam mais”. A gente não estava sabendo sobre a saída para o Xingu.

Ao se organizarem para saírem da aldeia, os Kajkhwakratxi-jê quiseram levar todos os pertences, adornos, artesanatos, facões, cabaças etc. Os não índios chegaram com um barco levando várias roupas para serem distribuídas. O padre queria que eles se vestissem, pois passariam por cidades durante o trajeto; contudo, eles apresentaram muita dificuldade para se vestir.

Trouxeram muita roupa e falaram “eu vou distribuir para todo mundo para vocês vestirem porque nós vamos sair” A gente não sabia vestir camisa, calça, tudo. O pessoal estava querendo enfiar o pé no braço da roupa, nas calças. A gente não sabia por que a gente nunca tinha usado esse tipo de coisa dos brancos. A gente ficou tudo bobo. O Olimpio [branco]⁶⁸ viu a gente e

⁶⁸ Não estou certa, mas é possível tratar-se de Olimpio Senra, então diretor do Parque Indígena do Xingu à época.

falou “deixa assim mesmo”. Ficamos suando de tanto mexer com a roupa querendo vestir. Olímpio viu e falou “deixa eles irem embora assim sem camisa e sem calça, vai assim mesmo”. Ai pegou todas as roupas e guardou de novo. Ele falou “Ngejwotxi, pega esse vestido e se não der para colocar pelo ombro, coloca por baixo”. Ela foi tentando e parou no meio. Ai ele tirou de volta [interferência do tradutor].

O grupo seguiu andando e tiveram que dormir no caminho. Reclamavam muito de sede, haja vista a longa caminhada sob o sol sem água para beber. Diziam que se o padre não providenciasse água, seria impossível continuar a caminhada. Procuravam córrego, mas não encontravam. Derrubaram árvore de buriti para tirar palmito, mas não conseguiram extrair água.

De tanto andar no sol quente deu sede no pessoal. Todo mundo ficou procurando água, procurando córrego. Falaram “vamos derrubar esse palmito de buriti para ver se tem água pra beber” Socaram e abriram para tentar tirar água, mas não tinha. Wikêntakoro gritou “nós vamos todos morrer de sede”. Todo mundo ficou lá procurando água, mas não tinha nada. Ele falou “vou voltar, é mentira do padre, ele disse que era perto, e como é que nós vamos andar desse jeito? Se a sede me matar eu vou flechar o padre, porque é ele que está nos levando” O pessoal falou, “não faz isso. Se você fizer isso a gente fica perdido por aqui, porque ninguém conhece onde é a saída e a chegada, então você não pode fazer isso”. Ao invés de os brancos nos levarem de carro, mas a gente foi a pé, era muito longe. Nós ficamos lá, mas o resto do pessoal voltou porque não tinha água. Tepnhinry falou “estou levando os nossos filhos, eu vou lá na beira para eles tomarem banho e beber água. É mentira do branco. Vocês acreditam nele? Se um dos meus filhos morrer eu vou matar esse branco”. Minha mãe, Ngejwotxi, falou [interferência do tradutor] para o irmão dela “vamos seguir”. Fomos eu, meu irmão e outro pessoal, a esposa dele, Wêndo. Nós fomos caminhando até que a gente encontrou água num açude. Começamos a gritar para o pessoal “encontramos água”, e o resto do pessoal já tinha ido embora de volta. Aquele rio estava todo sujo, poluído. Todo mundo viu a água e ficou chorando. Mesmo que estava sujo nós bebemos, porque estávamos com muita sede.

Eles seguiram caminhando e o padre chegou com dois carros, trazendo galões de água e peixe. Tahati percebeu que o grupo havia reduzido e perguntou a respeito dos demais: Kunin, Werã, Tariri, entre outros. Explicaram que eles tinham seguido de volta para aldeia a fim de levar seus filhos para beber água; contaram que eles estavam furiosos por acreditarem que o padre estava mentindo sobre o encontro com os Witiwaia.

“Taha [referindo-se a Tahati] está chegando” “Eu trouxe água” e mostrava para o pessoal um galão de madeira. Todo mundo bebeu, tinha muito peixe que ele trouxe. O pessoal ficou com preguiça, porque eles tinham caminhado muito. Quando eles chegaram com carro perguntaram [referindo-se ao Tahati] “cadê o Kunin, Werã, Wêntyuntxi, Tariri?” “Eles voltaram para trás”. O padre perguntou “porque vocês não se unem?”. “Eles foram para aldeia, levaram os filhos para beber água”. “Padre mentiroso”. Ele falou “Nós estamos indo sim, não é mentira”. “Não tem água. Você está mentindo, falou que era pertinho, por isso o pessoal voltou”. “Eu trouxe água para vocês, como vocês deixaram o pessoal escapar?”.

Tahati foi atrás daqueles que haviam dispersado-se do grupo. Eles estavam irritados e queriam estourar o pneu do carro. O padre falou para eles pularem na caçamba e seguirem juntos.

“Taha [referindo-se a Tahat] está chegando”. “Deixa o Taha ir embora, vamos estourar o pneu do carro”. Ele pediu para o pessoal pular na caçamba do carro. O grupo que estava na frente aguardava a chegada deles. “Trouxeram nossos parentes?” “Trouxemos”. Eles ficaram contentes de novo [referindo-se aqueles que estavam no acampamento aguardando]. “Nós temos que andar juntos”. Eles chegaram lá no acampamento e falaram “chegamos de volta. Os brancos trouxeram água para nós e guardamos para vocês”.

Eles acamparam num local antigo de fazenda e acharam um poço onde a água estava com aparência muito suja. Mesmo assim beberam, tendo em conta que a água levada pelo padre já tinha acabado. Eles estavam ansiosos para chegar na aldeia dos Witiwaia, se sentiram exaustos com a longa caminhada e a escassez de água e comida.

Acampamos num lugar antigo dos fazendeiros. O pessoal viu água no poço que o branco tinha furado, estava cheio de bichinho e sujeira, mas mesmo assim nós bebemos. No dia seguinte nós seguimos a pé pela estrada. Carregamos nossas coisas nas costas. O padre foi junto conosco. Chegamos num outro lugar e acampamos. Perguntamos para o Taha “Cadê o Witiwaia?”

Alguns trechos foram feitos de carro, que quebrou inúmeras vezes e teve que ser substituído. Eles tiveram que superar o medo, porque nunca haviam andado de carro, sobretudo nos trechos montanhosos, que os deixavam apavorados. Após dias de viagem, chegaram finalmente a uma cidade, que a narradora indica como sendo Cuiabá.

A estrada que chegava até Cuiabá tinha um morro bem alto. O pessoal nunca tinha andado de carro. O carro subiu e todo mundo ficou com medo, de tanto balançar, nós sofremos, sofremos bastante. Até que chegamos na cidade. Acho que era Cuiabá. “Vocês vão acampar por aqui e amanhã vocês vão chegar para o Witiwaia” [referindo-se a fala do padre Tahati].

Eles dormiram na cidade e no dia seguinte o padre pediu que eles tentassem vestir as roupas novamente. Gostaram das roupas e interessaram-se em vestir, mas não sabiam como. Um deles conseguiu vestir uma camisa de botão e os demais sentiram-se estimulados a tentar.

O branco chegou com a roupa de volta “vocês têm que vestir essa roupa para a gente chegar no Witiwaia”. As roupas eram bonitas, queríamos vestir, mas não tinha como. É difícil quando a gente não conhece as coisas. Você vai querer vestir calça, mas é difícil você conseguir colocar a perna. “A gente não vai vestir”. “Está tudo bonito, vocês vão vestir”. “Não, deixa ai, eu cansei de tentar usar”. “Se não entrar pelo ombro, vocês vão puxando por baixo”. Eu falei “não, deixa essas coisas pra lá, essa porcaria”. De tanto mexer suamos de novo. Daí um outro branco falou “acho que é melhor eles vestirem só a bermuda ou calção”. Aí eles colocaram, conseguiram vestir. Eles viram a camisa de botão, um conseguiu vestir e os outros também queriam.

Mostraram para o padre “queremos uma dessa”. Um rapaz foi e buscou essa camisa para o pessoal poder vestir e viajar.

A partir de Cuiabá foi disponibilizado um avião da Fundação Brasil Central para deslocá-los até o Parque Indígena do Xingu. Ficaram amedrontados ao entrar no avião e quando levantou voo o desespero foi geral. Todos gritavam e muitos passaram mal e vomitaram. Crianças e adultos choravam muito. O padre tentou acalmá-los dizendo que a viagem seria curta e eles logo chegariam no Witiwaia.

Antes de o avião sair, nós ficamos com medo. Todo mundo ficava segurando o que tinha dentro do avião. Quando o avião saiu, todo mundo gritava “ôôô, nós vamos cair, nós vamos cair!”. Todo mundo estava suado, de roupa, as crianças chorando, olhando pela janela. Todos gritaram e vomitaram de medo. Nós queríamos sair, olhávamos para baixo com medo. Vomitamos muito.

Quando o avião estava pousando, os Kajkhwokratxi-jê pegaram seus facões e combinaram de se preparar no momento da descida. Tahati pediu para eles deixarem as armas, mas eles não obedeceram. Avistaram vários índios, pintados de urucum e adornados, os quais estavam à espera deles no posto Leonardo.

Quando a gente estava pousando, todo mundo pegou o facão. O seu tio Kunin [dirigindo-se ao tradutor] pegou uma faca. O padre falou para eles “o que vocês estão aprontando?” Eles pensaram que eram as pessoas que tinham morrido e reaparecido, por isso eles estavam preocupados. Alguém falou para eles “tem que ir preparado mesmo”. O padre falou “não, não pega facão, deixa aí”. Vimos pela janela os índios lá no Leonardo, pintados de urucum na cabeça, com brinco, braçadeira e tudo. “Nossa, quem são esses caras? Quem são esses povos? Esses povos a gente não conhecia”. “Nossa, está cheio de sangue no corpo deles. Acho que é o povo do sangue. Eles pintaram todo o corpo. Até o cabelo deles está vermelho”. Por isso o pessoal chamou de “povo de sangue”. Nós paramos lá. Veio todo mundo para nos conhecer e nos receber. Tinha muita gente aguardando nossa chegada. Kunin chamou todo mundo. Ele foi lá ver os índios na porta do avião, olhou, voltou de novo e chamou todo mundo. “Agora não vamos escapar mais. Nós vamos todos morrer” Todo mundo preparou facão. O piloto desceu e nós não. Ficamos lá dentro do avião. Ficaram com medo dos índios. Orlando e o Claudio falaram com meu cunhado, que é o Kuiussi e Hwākhê [“irmã” de Kuiussi], esses dois Kīsêdjê que estavam lá, esperando para nos receber. O Orlando falou [para os Kīsêdjê] “são parecidos com vocês. Vocês podem ir lá na frente para recebê-los”

Foram descendo aos poucos do avião, carregando seus facões, que eles chamavam de “kururutxi”. A despeito da semelhança das línguas, os Kajkhwokratxi-jê não compreendiam, a principio, o que os Kīsêdjê falavam.

Quando nós saímos do avião, eles [referindo-se aos Kīsêdjê] chamavam e a gente não estava entendendo a língua como hoje. A gente não entendia, parecia que eles estavam nos xingando. Todo mundo ficou parado lá. O cacique Kuiussi falou: não fiquem bravos, calma aí. E a Hwākhê, que é Kīsêdjê, tinha pintado a testa e montado colar, perguntou para o meu tio Wejtykaráraxi “Quem é essa aí? Quem é essa mulher? Sua esposa?” “Não, é minha irmã”. O Tepnhinry desceu com facão de cabo vermelho, comprido.

Ele veio preparado mesmo. Ai o cacique Kuiussi ficou com medo. E todos os índios estavam em volta da gente. Kuiussi nos recebeu e ficou tremendo com medo da gente, porque a gente estava com facão.

Ao descerem, lembraram do Tahati e viram que ele estava dentro do avião. Pediram para ele sair, mas o padre explicou que iria embora, que a partir de então eles iriam viver com os Kĩsêdjê.

Quando todo mundo desceu, lembramos do Tahati. “Cadê o padre?” “Ele está dentro do avião”. Falaram “queremos que você desça para nos acompanhar, padre”. Ele falou “não, eu não vou descer, eu vou embora. Eu não vou mais cuidar de vocês”

Kuiussi tentava acalmar as pessoas que estavam com facão, dizendo que eles iriam morar juntos, assim sendo não precisavam ser hostis. Hwãkhê recolheu todos os facões e levou para casa de Orlando.

O cacique Kuiussi acalmou meu tio Wejtykarára [interferência do tradutor], tirou a faca dele, pegou pelo braço e o levou. O próximo foi Tepnhinry, também desceu e o cacique falou “me dá o facão”. Ele foi tirando o facão do pessoal e pediu para sua “irmã” “Hwãkhê juntar todos os facões”. Ela pegou tudo e levou na casa do Orlando.

Outros povos do Alto Xingu estavam presentes no posto Leonardo durante a chegada dos Kajkhwokratxi-jê no Parque, mas permaneceram apenas como expectadores. A recepção foi protagonizada pelos Kĩsêdjê, precisamente pelo cacique Kuiussi e Hwãkhê.

O avião ia levantar voo e o cacique solicitou que todos se afastassem. Nesse momento, os Kajkhwokratxi-jê ficaram em dúvida se deveriam mesmo permanecer no Parque ou se entrariam novamente no avião para retornarem ao Arinos. O padre se despediu e o avião finalmente partiu.

Kuiussi solicitou que sua “irmã” levasse mingau de mandioca para os recém chegados; estes, todavia, não conheciam e estranharam alguns alimentos consumidos no Alto Xingu. Recusaram e disseram ao cacique que não tomavam aquele tipo de bebida; queriam chupar mel de abelha vermelha.

Kuiussi pediu para sua “irmã” Hwãkhê pegar mingau para eles beberem. “Está bem, eu vou lá”. E trouxeram mingau de mandioca para nós. Ofereceram para todo mundo “olha tem mingau aqui para vocês beberem” “Não, nós não bebemos esse tipo de coisa, nós queremos chupar mel. Cadê o mel?” “Não, aqui não tem mel”. O cacique Kuiussi escutou que eles queriam mel da abelhinha vermelha [interferência do tradutor] “Eu quero mel da abelha vermelha” “Aqui não tem abelhinha vermelha, não tem mel”.

Eles permaneceram alguns dias no posto Leonardo. Lá estavam alguns Kayapó, dentre os quais Boikoró e Bedjai. O cacique ordenou que fossem caçar para os

Kajkhwokratxi-jê. Os caçadores voltaram com veado e eles disseram que não comiam aquele animal. Kuiussi chamou Bedjai e pediu que ele fosse pescar. Os Kajkhwokratxi-jê mostraram-se satisfeitos ao verem que os Kayapó haviam trazido peixe; solicitaram que Werã preparasse. Kuiussi também lhes deu mandioca para fazer beiju.

Um incêndio provocado pelos Ikpeng queimou os pertences, redes e cobertores dos Kajkhwokratxi-jê. Não compreendi se o incêndio foi proposital ou acidental⁶⁹. De todo modo, os Kajkhwokratxi-jê ficaram receosos, temendo que os Ikpeng os matassem. Após esse episódio, começaram a planejar uma fuga. Guardaram alguns pertences que haviam sobrado do incêndio, de modo que os outros povos não percebessem que estavam organizando-se para ir embora. Kuiussi apareceu e percebeu o movimento. Perguntou o que eles estavam fazendo e onde planejavam ir. Eles não sabiam o nome do Kuiussi e o chamaram de *Kukwâja mbyt-txi*, que significa “rabo grande de macaco”. Responderam que pretendiam retornar para sua terra. O cacique disse que eles não podiam ir embora, considerando que viveriam juntos na aldeia kîsêdjê. Pediu para eles dormirem; no dia seguinte, viajariam do posto Leonardo para aldeia kîsêdjê, onde eles conheceriam outros parentes.

“Vocês não podem ficar preocupados, porque nós vamos chegar na aldeia. Vocês vão chegar lá e vão comer mingau, peixe e tudo”. Quando ele [Kuiussi] terminou de falar, todo mundo chorou lembrando do que eles tinham passado... Wikêntakoro sentou lá no meio e falou “O cacique está dizendo que nós vamos chegar lá [na aldeia] e conhecer nossos parentes, mas acho que não são nossos parentes, acho que é outro povo. Perguntaram para o Wikêntakoro “quem será esse povo?” “Acho que é Kîsêdjê que fala igual a nossa língua”

Eles continuaram fazendo planos para fugir, no entanto o cacique ia todas as noites verificar se estavam na casa. Outros Kîsêdjê, dentre os quais Wetxi e Weratxi, se deslocaram da aldeia para o posto Leonardo a fim de conhecer os Kajkhwokratxi-jê e lhes levaram vários produtos da roça. Perguntaram o nome dos recém chegados e, ao se apresentarem, identificaram nomes parecidos e iguais e começaram a se tratar mutuamente por termos de parentesco. Após a apresentação dos nomes, os Kajkhwokratxi-jê ficaram ansiosos para chegar na aldeia dos Kîsêdjê.

“Qual o nome de vocês?” [perguntou um Kîsêdjê] e todo mundo falou o nome. “Meu “nome é Roktxi” e o outro falou “meu nome é Wetxi”. Eles apresentaram todos os nomes para eles. Pelo nome, a gente foi chamando todo mundo de irmão, primo, porque os nomes eram iguais. Todo mundo chorou. [Ngejwotxi perguntou] “quem é você?” “Meu nome é Weratxi”. [Ela falou] “Nossa, esse é o nome do meu parente”. Mesmo sem conhecer a gente considera como irmão, irmã e tudo. [Ela falou para o Weratxi] “você vai ser

⁶⁹ Certamente, nem os próprios Kajkhwokratxi-jê estavam seguros quanto a causa do incêndio.

meu irmão. Você me chama de irmã”. Quando acabou a apresentação dos nomes, o pessoal ficou interessado em conhecer os Kĩsêdjê. “Vamos sair agora então, vamos embora” [para aldeia kĩsêdjê] “Mas como a gente vai?” “Vamos quebrar pau podre e jogar na água para atravessar esse rio Xingu, e conseguir chegar na aldeia kĩsêdjê. Vamos chegar logo lá para conhecer e para gente ficar contente”.

O reconhecimento dos Kĩsêdjê e dos Kajkhwakratxi-jê como parentes ocorreu reciprocamente após as apresentações e identificações dos nomes. De acordo com Anthony Seeger (2003), o sistema de nomeação dos Kĩsêdjê é básico para identidade social e para as cerimônias “Quando um Kĩsêdjê pinta o seu corpo para uma festa de origem Kĩsêdjê (e não do Alto Xingu), o estilo da pintura é determinado pelo seu nome. Em última análise, todos os membros de um grupo de pessoas com o mesmo nome pintam-se da mesma maneira. A associação do nome com as metades cerimoniais, sua posição numa fila de dançarinos e o ngere que canta também são determinados pelo seu nome” (Seeger, 2003).

Os Kajkhwakratxi-jê sentiram-se familiarizados após a apresentação mútua dos nomes e se pintaram para cantar e dançar. O cantor recebeu comida de várias pessoas como pagamento. Kuiussi pediu para cozinharem arroz para dar aos Kajkhwakratxi-jê. Estes levavam o alimento embrulhado na roupa, nos bolsos das camisas, calças, amontoada nos vestidos etc. Os Kĩsêdjê acreditavam que eles levavam a comida para comer em outro local, mas eles jogavam fora. Não comiam por estranharem alimentos preparados com óleo.

Cozinhavam e a gente não comia. Ao invés de a gente pegar prato ou panela para colocar a comida, nós colocávamos arroz na camisa, na calça e levávamos. Eles pensavam que nós íamos comer longe, mas a gente levava e jogava fora. Jogávamos tudo fora, não comíamos nada. A gente colocava arroz, feijão, tudo na camisa, no bolso da calça...

Ao chegaram na aldeia kĩsêdjê, foram divididos e acolhidos pelas famílias de acordo com os nomes. A mãe do cacique Kuiussi acolheu Ngejwotxi e seu irmão Wejtykarárátxi.

Fomos para aldeia e todo mundo chamou o pessoal “você tem o nome igual do meu parente, então você vai ficar na minha casa” Os Kĩsêdjê nos receberam pelos nomes. O cacique Kuiussi falou “mãe eu trouxe uma índia, sem conhecer, mas mesmo assim eu trouxe para morar conosco. Ela veio com o irmão”. [*A mãe do cacique recebeu minha mãe, Ngejwotxi, e meu tio, Wejtykarárátxi, e ficaram na casa morando junto*].

Kuiussi esforçou-se para fazer os recém chegados sentirem-se à vontade. Os Kĩsêdjê dançaram e queriam que os Kajkhwakratxi-jê conhecessem suas danças e

cantos, mas explicaram que aquelas “festas” não eram deles, mas sim de outros povos com quem eles haviam convivido, os do Alto Xingu. As festas próprias dos Kîsêdjê, eram, segundo eles mesmos explicaram, semelhante a dos Kajkhwokratxi-jê.

“Kajkhwokratxi-jê, vocês podem vir aqui, vem aqui fora com a gente para conhecer a festa, mas só que essa festa não é nossa, é dos outros povos. Nós [Kîsêdjê] temos festa parecida com a de vocês. Esta festa é do povo de outras aldeias”. Ele explicou isso para nós, mas só que a gente não entendia bem a fala dos Kîsêdjê, então nós ficamos só olhando. Alguma palavra a gente entendia, mas o resto a gente não entendia quase nada. E assim nós ficamos na aldeia dos Kîsêdjê, ficamos juntos e moramos. A nossa vinda lá do rio Arinos para o Xingu foi assim. Chegamos e ficamos morando aqui com os Kîsêdjê”.

Ao final do relato, Ngejwotxi destaca que poucos foram os que sobreviveram e foram transferidos para o Xingu. Chegaram no Parque, de acordo com Anthony Seeger, 41 Kajkhwokratxi-jê. Os sobreviventes nomeados por Ngejwotxi, cuja lista está em anexo, somam 37 pessoas.

O que impulsionou a saída dos Kajkhwokratxi-jê do rio Arinos foi a possibilidade de encontrar os ex-parentes, ou seja, os mortos, que, segundo eles, teriam reaparecido no Xingu. Isso nos leva a imaginar que, de certa forma, eles buscavam a morte, já que de fato ela estava muito próxima. Em vários trechos do relato, Ngejwotxi salienta a afirmação de pessoas que diziam não se importar em morrer, que os brancos podiam matá-los, posto que eles não tinham mais parentes, não tinham mais com quem viver. Alguns inclusive entregaram-se a morte, devido a essa falta de parentes e à saudade deles. Algumas partes do depoimento referem-se a crianças que se recusaram a juntar-se ao restante do grupo, pois, segundo elas mesmas, não tinham mais parentes para cuidar delas, por isso não fazia sentido prosseguir e viver. Em outros momentos, menciona-se que as pessoas se negavam a cuidar das crianças órfãs alegando que elas não eram suas parentes. Tudo se passa como se entre a solidão e a morte quase não houvesse mais muita *diferença...*

A narrativa da expectativa dos Tapayuna quanto ao encontro de seus ex-parentes no Xingu nos coloca a questão do por que eles queriam se juntar aos mortos. Se o desespero ou tristeza podem muito bem responder a isso, talvez haja aqui algo mais. Talvez não fosse uma questão de opção: se estar vivo significa ter parentes, em um contexto em que todos os parentes estavam morrendo, é como se o próprio parentesco conduzisse à morte.

Ao avistarem outros índios da aeronave, na chegada ao posto Leonardo no Parque do Xingu, os Tapayuna pegaram seus facões e se armaram para enfrentar, o que para eles, eram os mortos. Neste momento, é como se o arriscado parentesco fosse então negado, e os mortos voltassem então a encarnar para eles, como para os Krahó e tantos outros ameríndios, “a alteridade máxima, vivendo em uma anti-sociedade, na medida em que esta ao mesmo tempo nega em seus fundamentos a sociedade dos vivos e a hostiliza roubando-lhe seus membros: os mortos configuram-se assim duplamente como ‘outros’ enquanto estrangeiros, isto é, bárbaros, e enquanto inimigos” (Carneiro da Cunha, 1978:03).

Voltaremos a essa relação entre morte, vida e parentesco, que reaparece várias vezes ao longo deste capítulo, nas considerações finais.

Os Kajkwakratxi-jê não encontraram os ex-parentes, como esperavam, quando chegaram no Xingu. Contudo, se depararam, ao conhecer os Kĩsêdjê, com pessoas cujos nomes pessoais eram similares aos deles. Considerando a centralidade da nomenclatura na constituição da pessoa entre os Jê, não é de espantar que essas tenham assim lhes aparecido como, senão parentes, pelo menos como fortemente aparentáveis. Estava aberta a possibilidade para que os Tapayuna voltassem a fabricar, entre os Kĩsêdjê e por meio deles, novos parentes.

CAPÍTULO 3

“VAMOS AMANSAR UM BRANCO PARA PEGAR AS COISAS”

O presente capítulo baseia-se no relato de uma senhora tapayuna, Khôkhôtxi, que viveu, até pelo menos 2009, na aldeia Ngôjhwêrê, junto ao povo Kîsêdjê. Ela reside atualmente na Terra Indígena Capoto-Jarinã, na aldeia Kawêrêtxikô, criada pelos Tapayuna em 2008. O depoimento original foi coletado por Marcela Coelho de Souza, durante sua pesquisa junto ao povo Kîsêdjê, e gentilmente cedido para compor parte desta dissertação.

O capítulo está dividido em três seções. A seção 3.1 descreve os primeiros encontros com os *khuwêkátxi* (brancos), motivados pelo interesse de adquirir seus objetos; a seção seguinte aborda as mortes devido a contaminação da gripe e as acusações de feitiçaria suscitadas a partir desses eventos. Para melhor compreensão desses acontecimentos, discuto brevemente o conceito de *wajanga*, termo utilizado como equivalente do pan-xinguano “pajé”, a partir das etnografias de Anthony Seeger e Marcela Coelho de Souza. Retomo aqui também a narrativa de Khôkhôtxi a respeito da transferência e chegada dos Kajkhwakratxi-jê no Parque Indígena do Xingu. No item 3.3, finalizo com uma exposição, embada em informações bibliográficas, dos eventos que levaram à dispersão dos Tapayuna, localizados atualmente em duas terras indígenas, e discuto alguns impactos, em termos sociolinguísticos, dessa fragmentação.

As seções 3.1 e 3.2 baseiam-se no resultado do trabalho de tradução realizado por Yaiku⁷⁰ e Ropkrâtsê, ambos filhos de homem kîsêdjê com mulher tapayuna, a partir do depoimento de Khôkhôtxi. Para realizar o trabalho de tradução, Yaiku e Ropkrâtsê deslocaram-se para Brasília, onde permaneceram durante seis dias, em abril deste ano. Seu deslocamento e o trabalho desempenhado em Brasília demonstram o grande interesse no processo de reconstituição e fortalecimento identitário e cultural tapayuna. No decorrer dos dias que permaneceram em Brasília, conversamos também sobre um projeto que redigi, por solicitação dos próprios Tapayuna quando estive em campo, para elaboração de um filme e um livro sobre sua história e língua. Discorreremos sobre o

⁷⁰Yaiku e Ropkrâtsê vivem na Terra Indígena Wawi junto aos Kîsêdjê. O primeiro reside na aldeia Ngôjhwêrê e Ropkrâtsê mora na aldeia Ngôsoko, onde realizei meu breve campo.

conteúdo dos materiais a serem elaborados a partir do projeto. Um dos aspectos ressaltados por Yaiku e Ropkrãtsê foi a necessidade de se realizar uma pesquisa sobre seus rituais, os quais, em grande medida, não são mais praticados⁷¹ pelos anciãos tapayuna, que são apenas quatro. A proposta é que os conhecimentos sobre as músicas, artefatos, mitos e rituais sejam registrados por meio escrito e audiovisual, com o desígnio, segundo eles, de os Tapayuna terem possibilidade de voltar a praticar suas cerimônias. “Por isso eu quero estudar mais e fazer entrevistas, gravar e depois, em cima desse material, eu quero fazer as festas” (Yaiku).

Yaiku é atualmente presidente da Associação Kĩsêdjê e tem, assim como outros jovens kĩsêdjê, formação como cinegrafista em oficinas do Vídeo nas Aldeias (VnA). A Associação detém a estrutura necessária para elaboração e edição de vídeos, contando com uma produtora própria, AIK Produções. Para Yaiku, a realização do filme é o ponta-pé inicial de um projeto geral de “resgate cultural”.

Por isso eu quero fazer um projeto para resgatar tudo isso. Às vezes, tendo o material, [filmadora, gravador etc] o pessoal anima para fazer isso. É como aconteceu com os Kĩsêdjê, veio cineasta e aí o pessoal começou a mostrar a cultura para gravar. Então, eu tenho certeza que isso vai acontecer com nosso povo (Yaiku).

O projeto prevê intercâmbio entre os Tapayuna das Terras Indígena Wawi e Capoto-Jarinã, por meio da visita de Tapayuna e descendentes que moram na TIW à aldeia Kawêrêtxikô; na segunda T.I, onde se encontram três dos quatro anciãos Tapayuna sobreviventes: Wejtykarárátxi (irmão de Ngejwotxi), sua esposa Hrikhô, e Khôkhôtxi.

Segundo Yaiku, na aldeia Kawêrêtxikô já foram ministradas oficinas de filmagem e edição, mas eles não possuem os equipamentos necessários para realização de vídeos. Sua aposta é que a partir da obtenção dos equipamentos, por meio do projeto, as pessoas tenham as condições necessárias para elaboração dos filmes. “Lá, eles não têm ainda esse negócio de gravação. Eles apenas foram ensinados a gravar e filmar, mas não tem nada na mão. Só deram o curso, mas não tem material para trabalhar (Yaiku)”

A pretensão de Yaiku é que o referido projeto atinja, de alguma forma, os Tapayuna como um todo; há, certamente, por parte dele, o desejo de ver afirmada a autonomia e uma maior unidade do que ele chama “nosso povo”. Essa unidade, entretanto, é ainda um desafio e uma questão em aberto. A maior parte dos Tapayuna

⁷¹ Algumas cerimônias do povo Tapayuna e Kĩsêdjê ainda são realizadas na Terra Indígena Wawi por ambos os povos.

vive na aldeia Kawêrêtxikô, enquanto na Terra Indígena Wawi, onde ele vive, afora poucos indivíduos (nove) oriundos do Arinos, a maior parte dos que podem se dizer Tapayuna são descendentes de casamentos com os Kîsêdjê — e, destes, muitos casaram-se eles mesmos com pessoas kîsêdjê. É o caso do próprio Yaiku. O processo de afirmação tapayuna encontra-se aqui, portanto, inextricavelmente ligado aos processos políticos internos à sociedade kîsêdjê. É nesse contexto que se pode ler, por exemplo, o discurso de Yaiku quanto ao interesse em recuperar e fortalecer o aspecto Jê da vida ritual local, em contraposição às festas xinguanas que são também realizadas pelos Kîsêdjê na T.I. Wawi.

Yaiku descreveu brevemente alguns rituais tapayuna que ele gostaria que fossem revitalizados e registrados, por meio do projeto, para serem novamente praticados.

Um é o Kukwâdji, traduzido como “festa do macaco”, durante o qual um grupo de homens vai para o mato e confecciona bonecos de macaco, embrulhados com peixe dentro. Ao chegar na aldeia, o grupo passa com os bonecos em cada uma das casas, imitando macacos. As mulheres tentam atingi-los com flecha. Ao término, os bonecos são levados para a casa dos homens e todos comem os peixes juntos. Yaiku explicou que estavam planejando realizar esta festa na aldeia Ngôjhwêrê, mas foram impedidos em decorrência de um incêndio acidental, que ocorreu em agosto de 2011 e destruiu dois terços das casas na comunidade.

Yaiku também relatou parte de um ritual, cujo nome não se recorda, o qual presenciou quando pequeno, protagonizado por seu avô Kunintxi. Ele conta que seu avô saiu de madrugada e passou em cada uma das casas na aldeia, convocando as pessoas a buscarem comida na roça, caça e mel. Na manhã seguinte, todos foram buscar os alimentos e durante a tarde juntaram-se na casa dos homens e compartilharam os alimentos.

No Ngajêjareni⁷², traduzido como “festa da moça”, as protagonistas são as Ngajê, “mulheres famosas”, segundo Yaiku.⁷³ Elas não podem circular muito, permanecem reclusas na residência, sendo cuidadas e alimentadas pelos pais. Elas têm uma função exclusivamente ritual: cantar no pátio para animar os homens durante a cerimônia. Seus pais devem ser cordiais, manter um tipo de conduta que evite criar atritos e falar mal das pessoas. Não devem negar os pedidos que lhe são feitos: se

⁷² O nome do ritual, tal como empregado por Yaiku, segue aqui a forma Kîsêdjê. Na grafia tapayuna seria Ngej no lugar de Ngaj.

⁷³ Tratam-se de mulheres que receberam nomes pessoais com o prefixo Ngaj (ou Ngej), como aconteceu também entre os Kîsêdjê (comunicação pessoal de Marcela Coelho de Souza).

alguém pede algo, eles devem dar. De acordo com a fala de Yaiku, tanto as Ngajê quanto seus pais devem ser pessoas alegres. Segundo Seeger (1974), Ngajêjareni e Hurujareni (mencionada adiante) são algumas das cerimônias realizadas pelos Kîsêdjê para entrada dos meninos na casa dos homens (*ngáwe*). O termo *jareni*, escrito pelo autor na forma “*iaren*”, (significando “contar”, “narrar”, “recitar”, “instruir”) corresponde a um grupo de cerimônias que envolve um estilo especial de oratória, chamado por ele de “recitativo” (Seeger, 1974: 236; 2004: 26).

Em outra cerimônia, denominada de “brincadeira da chuva”, os tradutores explicaram que não se deve sujar/pintar as pessoas com motivos de Khrākiri (uma outra festa e posição ritual feminina), sob o risco de chover ainda mais. As famílias que pertencem à origem do “arco-íris”,⁷⁴ como a mãe de Yaiku, por exemplo, também não devem ser pintadas nessa ocasião em razão do perigo de falecerem.

Outros ritos e cerimônias também foram mencionados pelos tradutores, todavia a explicação sobre os procedimentos foi muito breve. Hwêsáktxi, por exemplo, é a “festa do reongo [japu]”, em que as pessoas usam muitas cestas para encher de batatas. Durante a “corrida de jogo de flecha”, Khruwa-Khrari, duas irmãs disputam; uma não deve ultrapassar demais a outra. Devem correr mais ou menos paralelamente. Yaiku explica que esse jogo foi inventado pelas “mulheres guerreiras”. A “brincadeira de cabo de guerra”, Akhrôjere, é iniciada nas casas e em seguida segue para o centro da aldeia, onde ocorre disputa entre homens e mulheres. Os tradutores também mencionaram o Pensôk Thaky, que se refere a um jogo com bola de seringa.

O Ngôkhôkasek-kê é a “brincadeira de quebra cabaça”, organizada por um grupo de homens chamados de Tepkatxi⁷⁵, (ao qual pertence Wotká, o marido de Khôkhôtxi). Os Tepkatxi são aqueles que podem levar a cabaça até o centro. Um deles pega a cabaça e começa a correr no pátio da aldeia, onde as mulheres juntam-se para tentar pegar o objeto, repassado/jogado para outras pessoas. Se as mulheres conseguirem pegá-lo devem quebrá-lo. O mesmo deve ser feito pelos homens. Ganha quem primeiro pegar e quebrar a cabaça.

⁷⁴ Infelizmente, não obtive uma explicação mais detalhada sobre o que seria pertencer a origem do “arco-íris”

⁷⁵ Não ficou clara a natureza deste grupo; deve se tratar de um grupo onomástico, considerando-se que a quase totalidade dos grupamentos cerimoniais entre os Kîsêdjê e os Tapayuna depende dos nomes pessoais.

O Ngôkhôkasek-kê, Akhrôjere (cabo de guerra) e a brincadeira da chuva ainda são todos praticados na Terra Indígena Wawi e fazem parte tanto do repertório cerimonial dos Tapayuna quanto dos Kîsêdjê.

Por fim, o Hurujareni, “festa da roça”, ocorre quando as pessoas terminam de plantar. Ao término do plantio, o cantor, responsável pela música cantada aos alimentos da roça, dança com as Ngajê. Eles não podem se expor muito ao sol e devem caminhar devagar, seguir uma dieta adequada com intuito de não danificar ou prejudicar o espírito das plantas.

Na origem da planta, ela sai do ser humano,⁷⁶ por isso a planta entende a gente, o que nós somos. Se a gente planta com preguiça, a planta entende que a gente não está gostando dela. O canto para as plantas é para animá-las, para ficar boa, dar muitas frutas e alimentos (Yaiku).

Yaiku contou que Wotká realizou esse ritual na aldeia Ngôjhwêrê, mas não obteve bom resultado por não seguir as regras adequadamente. Sua atitude foi classificada inapropriada por ele fumar, manter relações sexuais, comer pimenta, comida quente e andar muito. As normas e o resguardo devem ser mantidos até as plantas começarem a crescer, do contrário seu crescimento é comprometido.

A enumeração de Yaiku atesta a proximidade das tradições rituais tapayuna e kîsêdjê, uma vez que a maior parte dessas cerimônias é comum aos dois povos. Com que diferenças, é impossível hoje saber. Embora os Kîsêdjê estejam eles mesmos vivendo uma fase de clara afirmação das dimensões jê de sua própria vida ritual (Coelho de Souza, 2010:103), a ênfase de Yaiku sobre esse ponto — a influência xinguna em oposição à ‘tradição’ jê — como traço distintivo entre os dois povos parece emergir como um elemento de discurso relevante no processo de afirmação tapayuna. Ao lado daquele, mais saliente, referente à experiência do contato. Voltando a isso, vamos então ao depoimento de Khôkhôtxi.

3.1 Os primeiros contatos com os *khuwêkátxi*

Khôkhôtxi inicia o relato descrevendo a aldeia em que morava, Hotxikhrô, referindo-se aos nomes das casas que a compunham. Tîkhrengórê (“casa molhada”) era o nome dado à casa de seus “avós” e seus “pais” e onde ela vivia. Outros nomes de

⁷⁶ Ele se refere provavelmente ao mito de origem das roças, segundo o qual as plantas cultivadas saíram do corpo/barriga de uma mulher (Wilbert; Simoneau 1984:152)

casas eram Tikhretaka (“casa branca”), Tikhretyrê (“casa preta”) e Tikhrekrāwiho (“casa de duas cabeças”).

De acordo com Anthony Seeger (1981), a existência de casas nomeadas é um traço comum entre os Kĩsêdjê e os Tapayuna.

The Eastern and Western Suya, although at one time apparently the same group, at present have only two house names in common. There is no attempt to preserve the house name when its members seem to be on the verge of dying out, nor is there any grouping of them into larger units such as phratries or moieties. The Western Suyá explained that when a house was crowded some of its members would build a new house near it which would have the same name (Seeger, 1981:74)

Figura 31 “Aldeia Tapaiuna nas imediações do rio Parecis”⁷⁷



Ela conta que os *khuwêkátxi* apareciam num local, cujo nome não é mencionado, mas que é identificado como sendo distante da aldeia Hotxikhrô. Os Kajkhwokratxi-jê começaram a frequentar o lugar, restrito aos homens. As mulheres só tinham conhecimento sobre os brancos através das histórias contadas por eles.

Os homens brancos moravam num lugar, chegaram e apareceram num lugar e os nossos homens começaram a ir lá conhecer e sempre iam lá, só que nossa aldeia ficava longe da casa dos brancos e aí eles iam lá visitar, conhecer. Eles contavam pra nós “os homens brancos estão lá”. Quando alguém queria visitar, avisava todo mundo “vou visitar o homem branco”, só que andava longe para achar. Só quem conhece os brancos de perto são os homens, as mulheres nunca iam perto para conhecer, só ouvia as histórias deles. Ficamos

⁷⁷Disponível em: <<http://www.conomali.com.br/>> Acesso em: 08 março 2012. Foto de 1959.

ouvindo por muito tempo. Ficávamos só escutando os homens contando sobre os brancos, nunca tínhamos visto.

Após algum tempo, os brancos começaram a se aproximar da aldeia de Khôkhôtxi, (Hotxikhrô), o que os levou a se mudarem temporariamente para Hwajhwêtxi⁷⁸. Passado algum tempo, decidiram retornar para Hotxikhrô, onde se depararam com vários instrumentos deixados pelos brancos. Ao constatarem que os mesmos já haviam assim localizado sua aldeia, decidiram retornar e permanecer em Hwajhwêtxi.

Com muito tempo os brancos vieram na nossa aldeia. Eles vêm derrubando o mato, vem chegando, o pessoal escutou o barulho, estavam derrubando o mato. Como a gente não sabia quem eram os brancos, a gente escutava o barulho e nem ligava. Os homens falaram “tinha árvore caída pra lá, não sei se é o vento que está derrubando”, mas só que era o branco que chegava até a nossa aldeia, eles vinham fazendo picada. Os homens brancos apareceram lá e nossos homens só viram, não fizeram nada com eles. Só olharam. Até que eles [os Tapayuna] foram lá, e os brancos deram arroz. Os homens trouxeram para aldeia. Nós mulheres preparamos o arroz, socamos bem, peneiramos e fizemos *beiju de paparuto*[expressão do tradutor] e colocamos no fogo. De tanto o pessoal ir lá ao acampamento dos brancos, eles vieram atrás da gente e chegaram até a nossa aldeia. Eles começaram a presentear os nossos homens, deixaram faca, foice, essas coisas penduradas. Os homens foram lá e pegaram e depois quiseram ir procurar outra vez. Daí nós mudamos desse lugar para o mato. A aldeia ficou vazia. Voltamos lá [em Hotxikhrô] e tinha muita coisa de material, faca, foice colar. Pessoal apareceu lá e falou “olha o machado”, pegaram e trouxeram para aldeia [Hwajhwêtxi] e contaram para o pessoal, que os brancos tinham chegado na nossa casa. “Temos que mudar de lugar”. Mudamos para Hwajhwêtxi. Então, antes de fazer contato com os brancos a gente foi só pegando as coisas.

Um dos homens, Ikênkhyry, irritado com os *khuwêkátxi*, decidiu partir para enfrentá-los. “Depois de tanto pegar as coisas, depois de um tempo, um homem, Ikênkhyry, falou ‘vou lá atrás do homem branco para conhecer ele’. Ele foi, se pintou todo de preto e foi atrás do homem branco”.

Os Kajkhwokratxi-jê ficavam incomodados com a proximidade dos brancos, preferindo manter-se afastados; porém, ao saberem dos contatos que haviam sido feitos, começaram a se deslocar para outras aldeias e acampamentos a fim de encontrá-los para acessar seus objetos. Num desses encontros, não identificado, os Kajkhwokratxi-jê foram feridos.

As vezes, o pessoal estava tirando mel e o homem branco aparecia lá só para ver as mulheres. O pessoal começou a se juntar e ficar no Hwajhwêtxi, que é um mato, uma mata fechada, não é aldeia. Eles [os Tapayuna] abriram picada bem maior e pegaram as coisas dos brancos. Daí que eles [os índios] falaram

⁷⁸Não ficou claro para mim a explicação referente a este local; segundo o relato de Khôkhôtxi, não era uma aldeia, mas sim um lugar de mata fechada. Em outros momentos da narrativa, no entanto, o mesmo lugar é mencionado como uma aldeia. Não estou certa, mas creio que este lugar refere-se a aldeia Wajwêtxi, mencionada no Capítulo 2.

para amansar os brancos. Nesse caminho, os meus irmãos, meu tio, meus primos, foram lá para ver. Os brancos começaram a atirar. Atiraram numa pessoa. Nós de longe escutamos o barulho “nossa os brancos mataram nossos homens”. Ikēkhryry ficou preocupado e chamou o pessoal, gritou e ninguém respondeu. “Nossa, os brancos mataram vocês, índio explodiu. Índio que estoura por causa do fogo”. Ikēkhryry ficou chamando “nossa, *khuwēkátxi* matou meu povo”. E daqui a pouco começaram a responder. Tinha quatro homens que eram guerreiros⁷⁹ e atiraram em três. Três responderam e um não respondeu, era um rapaz. O pessoal perguntou se ele estava bem e ele disse que não, porque tinha sido baleado. Depois fomos para aldeia. Chegando lá, os parentes começaram a chorar.

Khôkhôtxi menciona os aviões que passavam, fazendo voos rasantes, sobre as aldeias.

Veio muito avião em cima da gente, passava um monte de avião todo dia. Os homens atiravam flecha, mas a velocidade do avião é forte, então ninguém acertava. Chamamos avião de “*kanri*”, que é gaiivota. Foi assim que aconteceu. Durante muito tempo, eles fizeram isso com a gente, rasante de avião na aldeia. Até que um dia o avião parou.

No contexto desses acontecimentos, o fato mais marcante foi o contato com os brancos realizado por Twâkángatátxi. Khôkhôtxi, assim como Ngejwotxi, enfatiza o evento.

Depois com o tempo, um dia saiu uma pessoa chamada Twâkángatátxi. Ele foi lá, encontrou com branco e pegou material, foice, machado e trouxe para aldeia. Na casa dele, o pessoal perguntou “onde você pegou essas coisas?” Ele respondeu “eu trouxe de outra aldeia”. O pessoal falou “então vamos lá para ver onde você pegou essas coisas”. O pessoal não achou onde o material tinha sido pego, não tinha caminho, não tinha nada. “Então alguma coisa aconteceu, não tem caminho de pessoas aqui. Você pegou de outro jeito, não tem nada aqui”. Voltaram e ficaram na aldeia.

Após o período de plantio e colheita dos produtos da roça, um grupo, composto por Twâkángatátxi, Wetaktxi e Ikēnkuhrãtxi mudou-se temporariamente para a beira do rio para pescar. Enquanto estavam lá, Twâkángatátxi fez novamente contato com os brancos.

Nessa viagem o pessoal fez contato com o homem branco. Quem fez contato com essas pessoas foi Twâkángatátxi. Ele ouviu barulho de motor e falou “vou tentar chamar os homens brancos para eu ver”. Quando veio o barco, ele chamou e os brancos vieram e encostaram. Ele se escondeu. O homem branco foi chamando e ele ficou quietinho lá. Os brancos viram que Twâkángatátxi estava escorado na madeira. Os brancos mostraram uma faca, só que ele nem foi lá, ficou só olhando. Jogaram a faca, ele foi baixando, pegou a faca, voltou e ficou no mesmo lugar. Eles queriam conhecer bem

⁷⁹ O termo utilizado para guerreiros, aqueles que já mataram adversários, é *kuwekandê*, correspondente ao Kĩsêdjê *kupêkandê*, “donos do inimigo”aqueles que são matadores de inimigo. Ver descrição de Seeger (1974:247) sobre a cerimônia de *kupêkandê* entre os Kĩsêdjê. O autor destaca a importância do ritual *kupêkandê* entre os Tapayuna, tendo em vista os conflitos que eles tiveram com os brancos. “The kupenkandê ceremony was especially important among the Western Suyá in recent years because they were constantly fighting with invading neo-Brazilians” (1974:249). Os termos mencionados tratam-se de cognatos de *kupê* (utilizado pelos povos Timbira e Kĩsêdjê) e *kuben* (Kayapó).

Twâkángatátxi. Jogaram outra faca. Ele foi lá e pegou de novo. Ele ficou lá até os brancos irem embora.

Ao chegar na aldeia, as pessoas mostraram-se curiosas e questionaram onde ele havia conseguido aqueles instrumentos.

Em pouco tempo ele veio chegando com essas facas. Ele ficou lá, chegou e deitou. A mãe e o pai viram, mas não falaram nada. Depois que ele descansou, os pais perguntaram “como você conseguiu essas coisas, da onde você trouxe?” Ele falou “eu chamei *khuwêkátxi* e eles jogaram essas coisas para mim. Eu peguei e trouxe”. “Eles não estavam bravos?” “Não, eles estavam mansos, não fizeram nada comigo. Eu os chamei, e eles encostaram e jogaram faca para mim”. E todo mundo se juntou e viu a faca. Todo mundo combinou “vamos lá ver se a gente consegue chamar alguns brancos para pegar alguma coisa com eles”.

No dia seguinte, Twâkángatátxi, Wetaktxi, Tepkatxî, Ikênkuhrâtxi e Twâtxiti juntaram-se para ir ao rio chamar os brancos.

Chegaram lá e daqui a pouco veio o barco, eles ficaram com medo “vão atirar na gente”. “Se esconde que eu vou chamá-los. Como eles já me conhecem, eu vou ficar aqui” [disse Twâkángatátxi]. Os outros ficaram com medo. Como Twâkángatátxi já tinha feito contato, ele ficou lá na beira. “*Khuwêkátxi*, traz o barco pra cá, eu quero pegar faca com vocês”. Os brancos foram lá, Wikêntxi e Twâkhrengará se esconderam. Pediram para os brancos jogarem facão. Os brancos jogaram e eles pegaram. Não chegaram muito perto, não foram até o barco deles. Twâkángatátxi falou para os brancos “arruma a faca para eu fazer a casa, cortar madeira”. Eles pegaram tudo e vieram embora para aldeia. Falaram para as mulheres “trouxemos o material, os brancos não estavam bravos com a gente”.

Após esse acontecimento, um grupo mudou-se para o rio Arinos com o propósito de estabelecer contato mais regular com os brancos.

As pessoas foram para o Arinos e ficaram lá perto fazendo contato com os brancos. As mulheres, Wytixi, Wyinhuhrâtxi e Ngejwotxi foram com os maridos para pegar as coisas [ferramentas dos brancos]. Tepkatxi, junto com outros homens, foi chamar os brancos. Veio a lancha, que é um barco bem coberto, todo fechado. Eles vieram e o pessoal falou “joga faca pra mim”. Eles responderam “vocês tem que vir aqui para pegar as coisas no barco”. Ikênkuhrâtxi e Wetaktxi foram os primeiros a irem no barco. Os homens desceram e as mulheres foram atrás. Wytixi e outras mulheres começaram a pegar panela, faca, prato, enxada e foice. Começaram a pegar essas coisas com eles. O pessoal falou “vamos embora”, e a gente foi e eles desceram o rio.

Khôkhôtxi relata como foi a chegada do grupo de volta para aldeia. As pessoas que lá estavam ficaram interessadas nos instrumentos que eles traziam. Kátkhrytxididji, um dos que também havia feito contato com os brancos, chegou na aldeia adoecido e com sintomas da gripe.

Kátkhrytxididji ficou magro e apareceu doente. Já pegou doença, essa doença que dá na garganta. Ele pegou essa doença e encontrou com a gente magro. “E ai, a viagem foi boa? É a viagem foi boa. O que aconteceu? A gente encontrou com branco. Fizemos contato. A gente pegou muita coisa com homem branco, eles deram foice, faca e panela”. “Nós estávamos esperando

vocês na aldeia”. E nós fomos ver as coisas deles. Achávamos que eles iam dar as coisas para nós, mas eles não deram nada, ficamos sem, ficamos muito triste. Só eles têm as coisas. Eu gostava, mas não tinha como pegar as coisas. A gente falou “vamos esperar, nós vamos conseguir. **Vamos amansar um branco para pegar as coisas**”.

Twâkángatátxi era da aldeia Hotxikrô, mas logo as notícias sobre o contato e os instrumentos adquiridos foram propagadas para outras aldeias.

A história do contato se espalhou para outras aldeias. O pessoal de outras aldeias ouviu. “É mesmo que Twâkángatátxi fez contato com homem branco?” O pessoal das outras aldeias também queria fazer contato e pegar as coisas. A aldeia maior que fez contato com homem branco chamava Hotxikrô.

Motivado pelo evento precedente, Teyawytxi, da aldeia Nhõttxikakôj, também estabeleceu contato com os brancos.

Depois o Teyawytxi também tentou e conseguiu fazer contato com branco, amansou o branco. A aldeia dele chamava Nhõttxikakôj. Ele fez contato e contou para todo mundo. O pessoal comentou “Teyawytxi conseguiu, amansou um branco!”. A gente que ficava na aldeia Hotxikrô ficou com vontade de conhecer o branco.

A proposta de “amansar *um* branco para pegar as coisas” está relacionada à noção dos brancos não como agentes unificados, ou seja, o contato não é com todos, mas sim com brancos particulares que devem ser amansados para que seja possível acessar os seus objetos. Esse padrão de aquisição de objetos, típico dos Jê, é descrito no artigo de Seeger (2003), no qual ele analisa o episódio do roubo, por parte dos Kîsêdjê, dos objetos da comitiva de Karl von den Steinen, que visitou os Suyá em setembro de 1884. O autor traça um paralelo entre este evento com os mitos da origem do fogo e do milho. O que há de comum entre o evento histórico e os mitos é que ambos descrevem ações individuais que tornam os homens, enquanto grupo, capazes de obter coisas de seres perigosos, muitas vezes animais. “A história da sociedade suiá, como eles a constroem em seus mitos, é caracterizada pela aquisição de coisas desejáveis, tomadas de seres que são sempre virtualmente uma mistura de humanos e animais” (Seeger, 2003). Segundo Seeger, os Kîsêdjê viam os brancos como “criaturas animais”, pois consideravam que os homens com barba assemelham-se a macacos e os denominavam de “povo de pele grande” em razão das roupas que ficavam frouxas no corpo e que remetiam a “peles” folgadas.

Infelizmente, não foi possível investigar a forma como os Tapayuna concebiam os brancos. Possivelmente os colocassem numa categoria de “seres poderosos”, dados os eventos narrados, sobretudo no segundo capítulo, no qual Twâkángatátxi foi considerado *wajanga* por ter conseguido acessar os objetos dos brancos.

Voltando ao relato, o grupo de Khôkhôtxi deslocou-se até a aldeia Nhôtotxikakôj para que eles fossem junto com Teyawytxi encontrar os *khuwêkátxi*.

A gente falou “vamos lá conhecer o branco com o Teyawytxi”. E aí nós fomos. A gente foi fazendo acampamento no caminho até chegar lá. Teyawytxi recebeu a gente com choro. “A gente ficou sabendo que você fez contato com homem branco e por isso a gente veio, para conhecer”. “Então eu levo vocês lá para conhecer como é o homem branco”. De tanta vontade de conhecer os *khuwêkátxi*, a gente nem dormiu direito. Como é o *khuwêkátxi*? Teyawytxi falou “vamos lá para vocês conhecerem”. Quando amanheceu, a gente foi lá visitar os brancos.

Várias pessoas de Nhôtotxikakôj foram junto.

É uma aldeia maior, mas todo mundo foi lá para conhecer. A gente foi andando, esperando o pessoal que vem atrás e foi juntando. A gente levou presente de artesanato para fazer troca. Teyawytxi falou “deixa que eu vou na frente”. Chegando lá, ele começou a chamar os brancos imitando o canto do galo. O branco viu a gente e correu lá onde nós estávamos. Eles estavam fumando. E a gente falou “nossa, olha fumaça saindo dele!”. A gente nem sabia o que era cigarro. “Cadê as coisas?” “Tem as coisas, mas só que eles não dão assim fácil, só quando namora mulher”. Os homens foram andando, mas não conseguiram. Depois a gente veio embora, passou na roça, pegou arroz e fomos embora. Chegando lá na aldeia, muito mais tarde, o pessoal perguntou: “Vocês ganharam alguma coisa?” “Não recebemos nada, a gente só viu”. Depois a gente foi lá de novo. Só fomos duas vezes e depois ficamos na aldeia. Eu não quis mais ir lá.

A relação sexual envolvendo os brancos e as mulheres tapayuna, por meio da qual as mulheres buscavam adquirir objetos de interesse, nos remete a descrição de Sahlins (2004) no contexto havaiano. Segundo o autor, os marinheiros ingleses estabeleciam uma relação de troca por meio do intercâmbio sexual; os havaianos ofereciam suas mulheres (filhas e esposas) para homens que eram vistos como seres divinos ou sobrenaturais. “[...] para as mulheres havaianas, o oferecimento de suas pessoas aos europeus não constituía uma proposta ostensivamente materialista...” (Sahlins, 2004: 82) Por conseguinte, seria no mínimo leviano analisar a motivação, tanto no caso dos havaianos como dos Tapayuna, como estritamente “materialista” ou “utilitária”.

3.2 Morte por feitiçaria?

Na aldeia Hotxikhrô, segundo Khôkhôtxi, as pessoas ainda não tinham sido contaminadas por doenças. No relato, ela descreve o trajeto de um grupo, sem mencionar de onde haviam partido, que se dirigia à referida aldeia a fim de tentar escapar das mortes decorrentes da contaminação pelo vírus da gripe.

O pessoal partiu para aldeia onde nós estávamos, Hotxikhrô. “Vamos lá para ver se a gente escapa da doença”. Eles vão com a cesta nas costas e de repente cai e morre no caminho, cheio das coisas nas costas, com alimento. A morte foi seguida, logo morre um e passa caminhada e morre mais e as pessoas vão morrendo no caminho. Tinha criança no meio e como a criança estava sozinha também morreu de fome e de sede. Os adultos tentavam escapar e não conseguiam. Quando morre a mãe da criança, às vezes os animais, como onça, se alimentam das crianças.

Posteriormente ela narra as mortes ocorridas com a chegada do grupo à aldeia.

[Ela fala como aconteceu a morte na aldeia]. Muitas pessoas morreram nesse acontecimento. Como nós tínhamos uma casa maior na aldeia, o pessoal foi indo e morrendo lá. *[No começo, ela falou onde aconteceu.]* Então o pessoal veio morrendo e chegou na aldeia grande. *[Ela falou da “casa grande”].* O pessoal foi chegando na casa e morrendo. E numa casa, vimos muita morte, tinha mulheres mortas, tinha homem que morreu agarrado com a esposa. A pessoa que sai pra fora cai na porta e a pessoa que aguenta andar morre no meio do pátio da aldeia. Quem não tinha pego a doença ficou vendo. *[Aqueles pessoas que pegaram doença estavam morrendo e foi passando para eles].* Tinha mulher com criança de colo e a mãe faleceu e a criança ficou sozinha; ficou tentando mamar no peito da mãe morta e morreu de calor e de fome. Tinha muita abelha que juntou na criança e no corpo da mãe. Ela tinha 5 ou 6 anos quando a mãe morreu e ficou ali sozinha, sentada no corpo da mãe, cheio de abelha, e morreu junto com a mãe.

Figura 32⁸⁰ “Índios Beicho-de-Pau em seu habitat natural - a mata. Observa-se no entanto indícios da presença do homem branco”



⁸⁰MOURA E SILVA, José. Municípios de Mato Grosso: São José do Rio Claro. Várzea Grande - MT: Fundação Júlio Campos, s.d. 1 vol.

Wejtytumtxi foi quem chegou na aldeia Hotxikhrô informando que os demais estavam morrendo de doenças adquiridas no contato com os brancos. Khôkhôtxi enfatiza que foi a partir da chegada dele que as pessoas da aldeia também começaram a adoecer.

Ele chegou lá e contou para nós “o pessoal da aldeia morreu tudo, só eu que sobrevivi. Fizeram contato com homem branco e todo mundo morreu de doença, só eu que sobrevivi e vim contar”. O pessoal ficou chorando. Quem trouxe essa doença foi o Wejtytumtxi. Nós estávamos bem, ninguém estava doente, aí começou a aparecer doença.

A primeira pessoa que faleceu na aldeia Hotxikhrô foi uma moça, Kahrâtatxi. Segundo a narradora “[...] estava com a saúde boa, toda hora levava a criança para tomar banho, mas de repente ela caiu e morreu. Ela caiu e a filha ficou chorando. Perguntaram “o que foi?” “Não sei, a mãe caiu de repente”.

A morte de Kahrâtatxi suscitou acusações de feitiçaria, haja vista que as pessoas não associaram sua morte à doença dos brancos. “Eles falaram que foi um pajé que fez mal, eles sempre falam em feitiçaria. Ninguém se lembrou da doença e falou diretamente do pajé. O pessoal se esqueceu da doença”.

O “tio” de Kahrâtatxi, Teyatej, estava no rio Arinos pescando e caçando quando ela faleceu. Ao retornar para aldeia, deparou-se com as pessoas chorando e perguntou o que havia ocorrido. Eles o informaram sobre o falecimento de sua sobrinha. Teyatej acusou a sogra de Kahrâtatxi de tê-la matado.

Como a gente não sabia o que era doença, a gente pensou em feitiçaria. A gente achava que uma pessoa tinha feito mal para aquela família. Foi assim com esse acontecimento da doença. A doença estava matando a gente e nós não sabíamos que era doença. A gente achava que era pajé que estava fazendo mal e por isso as pessoas se matavam a toa. Quando fica doente, a pessoa sonha muitas coisas. Nesse caso, um mata o outro só pelo sonho.

Perguntei a Yaiku o que significava matar a outra pessoa pelo sonho. Ele explicou que quando alguém tem um sonho ruim, os parentes ficam preocupados, pois sabem que tem alguém tentando fazer mal a ele/ela. Para tanto, pedem que a pessoa não saia de casa. Um sinal de alerta, atinente aos sonhos considerados perigosos, é quando as pessoas gemem durante a noite. No dia após o sonho, segundo Yaiku, a pessoa começa a sentir fraqueza, adocece e morre. “Você sonha e no dia seguinte pode até dar febre, você não fica muito tempo, vai adoecendo, adoecendo até morrer. Não escapa mesmo”. Ele explica que atualmente as pessoas têm sonhos ruins, mas não adoecem; segundo ele, é “sonho normal” e não sonho procedente de feitiçaria, “sonho de pajé mesmo, de feitiçaria é perigoso. Você não consegue salvar a vida” (Yaiku).

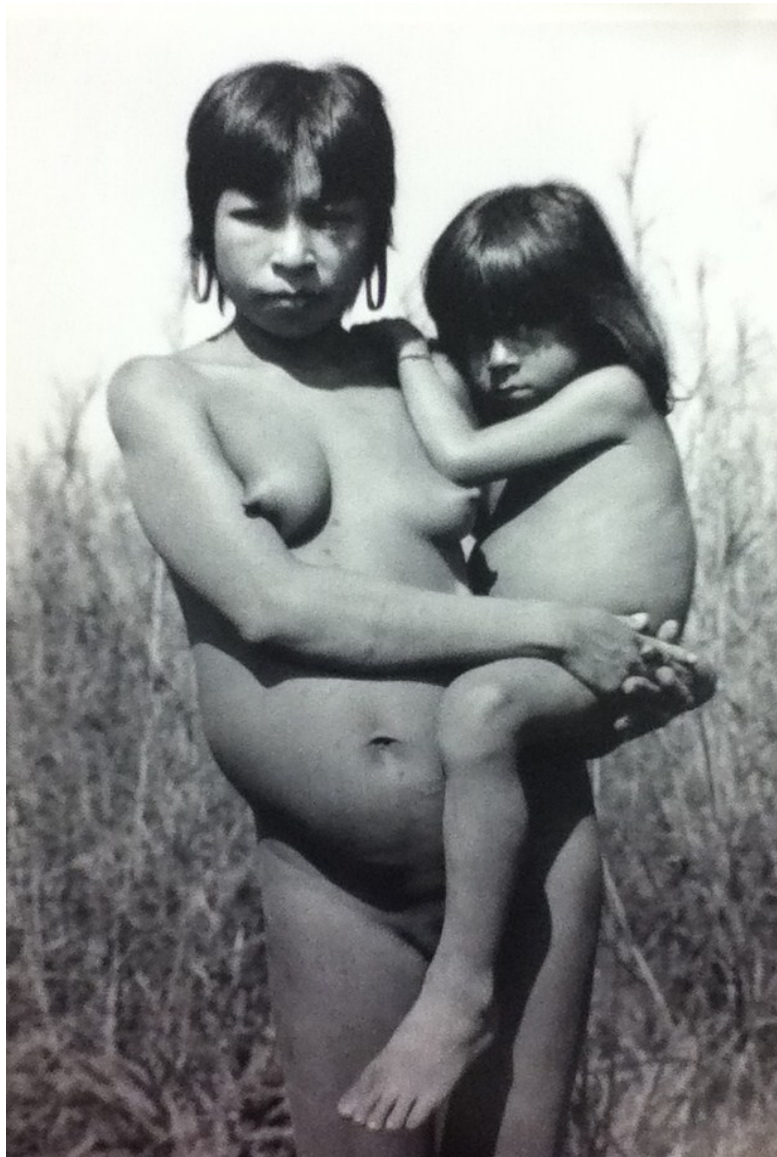
O termo utilizado pelos Tapayuna para designar um “feiticeiro” ou “pajé” é *wajanga*. Segundo Yaiku, há dois tipos de *wajanga*, aqueles que causam mal, como mencionado nos casos acima, e os que curam. Anthony Seeger explica que os *wajanga* possuem vários atributos, dentre os quais a auto transformação, ou seja, eles podem se transformar em animais durante a noite, enquanto seus corpos estão adormecidos. “Their *mëgaron* (spirit) takes the shape of a bat to travel around the village, or that of a jaguar to travel long distances” (Seeger, 1974: 293). De acordo com o antropólogo, o *wajanga* tem o poder de roubar o *mëgaron* (espírito) das pessoas de quem ele está com raiva. Uma pessoa torna-se *wajanga* devido a um comportamento considerado inapropriado socialmente, que envolve o contato com uma força ou agência externa. “The transformation of a ‘good human being’ (*mëfiri*) to a *wayanga* is due to the incorrect incorporation of a ‘powerful’ animal or sexual power especially those things classified as *ku-kumeni* or ‘strong smelling’” (Seeger, 1974: 295).

Coelho de Souza (2011) acrescenta que *wajanga*, além de designar a pessoa do xamã ou feiticeiro (quando se diz que a pessoa “é” *wajanga*, uso mais comum do termo), refere-se também a uma agência que acompanha e se mantém próximo a esta pessoa, quando se diz que ela “tem” *wajanga*. O *wajanga* se manifesta de formas que podem escapar ao controle da pessoa, agindo, quando sente raiva, no sentido de afetar negativamente, inclusive com a morte, aqueles ou aquilo que o incomodou. O xamã que é um *wajanga* poderia assim, ainda de acordo com Coelho de Souza (2011), ver-se incapaz de reconhecer seus próprios parentes, pois o *wajanga* que o acompanha não mantém nenhum parentesco com seu povo. Segundo a autora, é como se a pessoa que é *wajanga* fosse, no seu interior, duplicada por essa outra agência, que é ela mesma também *wajanga*. Essa duplicação lhe permite assumir a forma de um corpo animal, bem como atrair inimigos seja para matar seus patrícios (quando o xamã está descontente com eles), seja para serem mortos (quando se deseja fazer a guerra) (Coelho de Souza, 2011: 08)

De acordo com Seeger, como para Yaiku, há o *wajanga* bom, aquele que pode curar doenças, mesmo nos casos em que o *mëgaron* da pessoa tenha deixado o doente. No entanto, um bom *wajanga* pode se tornar mau caso ele sinta raiva. Ninguém admite ser *wajanga*, porque mesmo que ele realize bons feitos, qualquer mal que venha atingir a comunidade, doenças e/ou mortes, as suspeitas sempre recaem sobre eles (Seeger, 1974: 297).

Um *wajanga* bom também pode lutar contra inimigos e ajudar em casos de guerra, já que ele pode utilizar suas visões e seu poder de transformação em animais para percorrer longos caminhos. No caso dos Tapayuna, explica Seeger, somente as mulheres poderiam tornar-se *wajanga* boas. Elas têm o poder de trazer de volta espíritos que foram roubados. Essa qualidade se restringiria somente às mulheres, a despeito de existirem também *wajanga* más do sexo feminino, porque quando um homem torna-se *wajanga* é sempre por meio de acontecimentos negativos (Seeger, 1974: 298).

Figura 33⁸¹



⁸¹ FUERST, R.; LÉRY, J. D. Indiens d'Amazonie: ressemblances et dissemblances. texte et images de René Fuerst avec une illustration et des extraits du texte de Jean de Léry. Genève: Georg, 1993.

Voltando ao relato, a segunda pessoa a falecer na aldeia Hotxikhrô foi a cunhada (WB) de Khôkhôtxi, e, assim como no falecimento precedente, a “sogra”, neste caso a mãe de Khôkhôtxi, foi acusada de feitiçaria. Após a morte da moça, ela decidiu cuidar da “neta”, Ngejkrâtxi, porém Werâtxi afirmou que ela deveria enterrar a criança. “Werâtxi falou para ela ‘você tem que enterrar a criança, você matou a mãe de feitiçaria, para que você quer cuidar? Você tem que enterrar junto com a mãe’”.

Khôkhôtxi explica que sua mãe ficou brava, mas fez o que lhe havia sido recomendado, foi ao túmulo da “nora” para enterrar Ngejkrâtxi. Essa acusação provocou a cisão do grupo, e a família de Khôkhôtxi decidiu deixar a aldeia.

Meu tio Ikêntaré ficou bravo. “Eu não tenho medo de vocês, vocês são tudo menino, eu não tenho medo”. O avô da criança que foi enterrada também ficou bravo. Eles queriam ir para outro lugar. “Vamos para outro lugar, Ngôtxirê (rio pequeno) vamos buscar pena de pássaro para fazer flecha. Como nossos sobrinhos não respeitam a gente, que somos adultos, vamos embora, deixa eles sozinhos aqui, vamos para outro lugar”. Quando amanheceu, ele já estava preparando as coisas para ir embora. Ikêntaré já estava preparando o bambu (*hotxi*) para colocar pena.

Ikêntaré, (“irmão” da acusada, mãe de Khôkhôtxi) foi conversar com seu “sogro” para explicar que estava saindo da aldeia por ter se sentido envergonhado com as acusações de feitiçaria contra sua “irmã. Quando estavam se preparando para partir, o marido de Khôkhôtxi sugeriu que, em lugar de irem buscar flechas no Ngôtxirê, deveriam ir para onde os brancos estavam; se a doença os atingisse, talvez os brancos pudessem salvá-los, ou então, caso morressem, as crianças poderiam ser cuidadas pelos *khuwêkâtxi*.

O pai do meu filho falou “não vamos para lá [Ngôtxirê], vamos para outro lugar, vamos onde estão os brancos, porque se a gente morre de doença de branco, seus netos [referindo-se a Ikêntaré] vão ficar com os brancos. Se a gente leva para o mato, os filhos vão morrer igual os outros. Por isso não é pra ir para qualquer lugar. Então vamos lá que talvez o branco pode cuidar dos nossos filhos, por isso eu to propondo para você [referindo-se a Ikêntaré]. Vamos lá pra conhecer, para ver se a gente vive com eles”.

Estavam no grupo que partiu de Hotxikhrô com Ikêntaré: Khôkhôtxi, sua mãe, irmã, Ngejtê, além de Wetykarárâtxi e Wejkatwâj. Outra irmã de Khôkhôtxi, Ngeikhrâtxi, negou-se a ir com eles por temer que os brancos os matassem. Segundo Khôkhôtxi, aqueles que haviam feito a acusação de feitiçaria também mudaram-se, mais tarde, da aldeia.

O grupo de Khôkhôtxi seguiu viagem rumo ao rio Arinos; até então, nenhum deles havia sido atingido por doenças. O pai da narradora, já idoso, não tinha mais condições de caçar, pegar madeira ou pegar mel, trabalho executado pelo marido dela.

Certo dia, eles se depararam com Twâkángatátxi, que trazia muita caça de macaco e estava vindo de um encontro com os brancos. Ikêntaré contou que seu grupo estava indo viver com os *khuwêkátxi*. Twâkángatátxi afirmou que os brancos estavam bravos. Ikêntaré não se mostrou preocupado e o grupo seguiu viagem para a beira do rio Arinos.

Após esse encontro, Ikêntaré começou a sentir os sintomas da gripe.

Ikêntaré começou a tossir. Ele falou “nossa peguei gripe, estou doente. Tem que tirar mel para mim”. Como meu marido era novo e forte, rapidinho ele já trouxe o mel. Ele falou: “tem que tirar palmito para mim, para a dor aliviar”. Ele foi lá de novo tirar palmito. Tirou, raspou o palmito e foi espremendo na boca dele. Ele estava com a garganta quente e o peito todo doído. Ele foi sendo tratado com palmito e mel e ficou lá gemendo. “Eu não estou muito bem, talvez eu vá morrer de repente”. Ele já sabia que ia morrer e foi se preparando, foi se enfeitando.

Ikêntaré pediu que as pessoas o preparassem adequadamente para a morte, já que ele era Wejtykhrari.

Ele falou “como eu sou Wejtykhrari, prepara para eu morrer todo enfeitado”. A gente achava que ele estava brincando. Depois de enfeitado, ele começou a levantar e gemer, depois ele caiu no chão e ficou tremendo. A gente sabia que quando a pessoa morria não podia se aproximar, tinha que ficar longe para não pegar doença. Por isso a gente ficou longe dele. O pai do meu filho falou “eu vou enterrá-lo”. Ele não estava com medo. “Vou enterrar meu sogro⁸²”.

De acordo com Yaiku, Wejtykhrari era o responsável pelo “ritual dos meninos que viviam na casa dos homens”⁸³. Quando alguém que detinha atribuições importantes em termos rituais morria, as pessoas deviam enfeitá-la e cantar as músicas do ritual.

“Quando morre os *kuwekandê* (guerreiros), as pessoas cantam a musica deles, para a música ir junto com eles”. O pessoal vem perdendo suas festas e suas danças, porque as vezes a gente não pode usar a música, pois a família que usa fica triste de escutar, com isso a gente fica sem usar mais aquela música, fica sem fazer aquela festa.

Após a morte de Ikêntaré, o grupo seguiu viagem para beira do Arinos, onde encontraram um homem chamado Nhikêtxi. Pediram que ele solicitasse aos brancos (possivelmente o padre Tahati, ou algum de seus auxiliares, pois mais adiante ela menciona que eles medicaram para os enfermos) que os levassem de barco rio acima; eles estavam receosos de serem atingidos pela gripe caso permanecessem por ali. “Fala para os brancos levarem a gente para lá, senão a gente morre aqui”.

⁸² Não ficou claro porque o marido de Khôkhôtxi dirige-se a Ikêntaré, MB dela, como sogro.

⁸³ Ver a discussão de Seeger (1974: 235) sobre a introdução dos meninos à casa-dos-homens. O autor afirma que “the Western Suyá continued to perform elaborate initiation ceremonies until quite recently (maybe 1965)” (Seeger, 1974:237). Ele descreve a introdução de um homem tapayuna chamado “Bentugaruru” (qué é o Wejtykarará que está no Capoto-Jarinã) na casa-dos-homens durante uma cerimônia denominada de Tepkradi. Yaiku não especificou o ritual ao qual se referia neste caso, mas é possível que se tratasse de algum dos mencionados por Seeger.

A mãe de Khôkhôtxi começou a adoecer. Segundo a narradora, o marido de sua mãe já havia falecido da doença e a contaminou. O grupo queria subir o rio, porém, após colocarem os pertences no barco, este, ao invés de subir, começou a descer o rio. Eles pararam justamente no local onde havia ocorrido o envenenamento, ou seja, no “acampamento dos brancos”, onde muitos tinham falecido.

O barco levou a gente direto onde estava acontecendo a morte das pessoas. A gente pensou “porque eles levaram a gente para lá onde as pessoas estão morrendo?” A gente estava com medo. “Por que está descendo o rio ao invés de subir?” Eles pegaram peixe, mas a gente não conseguiu mais comer porque não sentia o gosto do alimento. Chegamos lá onde surgiu a doença, o envenenamento, passamos lá e tinha muita casa abandonada. “Porque viemos para cá? Podíamos ir para outro lugar”. A minha mãe estava fraca. O branco deu remédio para nós tomarmos, mas a gente não conhecia e achava remédio muito amargo, por isso não tomamos, jogamos fora. Falaram “toma para você ficar sadia. Não, é muito azedo vou tomar só mel”.

Pouco depois, a mãe de Khôkhôtxi faleceu.

Ela ficou deitada lá e morreu. Eu fui chamar minha mãe e ela já tinha falecido. Eu adoro minha mãe, mas quando ela faleceu fiquei com medo da doença e por isso fiquei longe dela e não a vi. Adão, um branco, fez buraco para enterrar minha mãe. Ele falou “fica longe que eu faço buraco”. Eu nem cheguei perto do corpo da minha mãe, foi Adão quem enterrou.

Após a morte da mãe, o marido de Khôkhôtxi também começou a apresentar os sintomas da gripe. Ela ficou bastante preocupada por ele ser o guia do grupo, além de responsável por providenciar o alimento. Mesmo enfraquecido, seu marido tentou ligar o barco para eles saírem do local.

A doença pegou meu marido, ele começou a tossir “Estou gripado. Nossa, ele que está levando a gente, e agora quem vai nos levar?” A única pessoa que estava levando a gente era ele. “Porque os brancos trouxeram a gente aqui e nos deixaram aqui? Vamos pegar esse barco e subir o rio. Aqui que aconteceu a doença, vamos sair daqui” Ele [o marido de Khôkhôtxi] falou “vou lá ligar o barco”. Ele foi, mesmo tossindo e doente. Foi até a beira, andou dentro desse barco e falou “não sei como liga”. Daqui a pouco chegou Tahati, falando na língua “Vamos, vamos!” “Taha leva a gente lá pra cima pra ver se eu consigo escapar da doença. Acho que vou morrer aqui” [fala do marido de Khôkhôtxi] Tahati ouviu e se apressou para levar a gente.

Durante o trajeto, encontraram as pessoas da aldeia de Hotxikhrô de quem haviam se separado devido às acusações de feitiçaria. Elas amarraram um cocar na ponta de uma flecha e fizeram sinal para o barco. Khunitxi pedia que eles encostassem na beira para pegá-los. O grupo de Khôkhôtxi desconfiou que eles fossem atacá-los e não pararam. Mais adiante, os dois grupos se reencontraram, os que estavam a pé foram caminhando até o local onde o barco havia parado.

Khôkhôtxi conta que nesse local onde chegaram, na beira do Arinos, os brancos estavam vacinando as pessoas contra a gripe.

Chegando mais para cima do rio, os brancos começaram a dar injeção nas pessoas. O pai do Wetxi recebeu injeção no traseiro e no braço. Ele estava fraco. O branco arrastou ele e deu injeção. E como a gente não sabia que injeção era para doença ele ficou bravo e falou “eu vou flechar ele [referindo-se ao branco]. Toda hora ele fica dando injeção. Vou flechar” Tirou a flecha e arco e um branco viu e falou “eu gostei do seu arco e flecha”. Ai o branco pegou a flecha dele, e a gente ficou rindo do Wetxi.

Em seguida, chegaram a um local identificado como uma fazenda, onde foram deixados numa casa. Khôkhôtxi menciona que estava com sua “sogra”, Wejkatwâj, e “irmã”, Ngejtê, que acabou falecendo neste mesmo local, junto com seu filho de seis anos, Werãtxi. O grupo ficou reduzido, mas logo chegaram outras pessoas, dentre elas um homem chamado Wájkôkijahrá. Ele foi ao “acampamento dos brancos”, situado longe da fazenda onde estavam, buscar ajuda para seu “tio” que estava doente. Ao retornar, noticiou que os brancos estavam planejando matá-los; o grupo decidiu partir.

Ele falou “vamos escapar, senão eles [os brancos] vão nos matar aqui”. À tarde a gente foi embora. Ele pegou o facão, a gente pegou nossas coisas e fomos embora. A gente ficou na beira, quem estava com a gente era Ngejwotxi e Wejtykarárátxi. Nós falamos para todo mundo ficar quieto. Passamos urucum no corpo das crianças e fomos para longe. Tahati foi procurar a gente e não achava. Nós estávamos andando na beira do rio. Taha encontrou a gente no outro dia. Todo mundo com cesta nas costas. Ele pediu para gente voltar de novo para o acampamento. Nós falamos “vamos ficar por aqui, comendo peixe”.

Eles permaneceram neste local, onde apareceram outras pessoas.

Nós ficávamos para baixo do rio e daqui a pouco apareceu Khunitxi, pai do meu “tio” Nhikêtxi. Khunitxi apareceu do outro lado do rio e gritou para gente. Ele chegou com a esposa e a família, ai aumentou a quantidade de gente. Passou um tempo, apareceu Kátkhrytxididji. Taha a trouxe até o nosso acampamento.

Deste acampamento mudaram-se para Ngôtxire (rio pequeno), onde ficaram durante algum tempo até serem transferidos para o Xingu.

Mudamos para outro lugar chamado Ngôtxire. A gente ficou lá. O pessoal foi buscando a caça e a gente se recuperou do emagrecimento. Voltou ao normal. O cabelo tinha caído tudo. Estava todo mundo careca. A gente ficou lá até que nosso pai [referindo-se a Orlando Villas Boas] fez contato com o pessoal [referindo-se ao padre Tahati].

O padre Tahati os informou que eles iriam mudar daquele acampamento para o Xingu, onde encontrariam seus parentes.

Taha falou “vocês vão morar com os parentes”. Como a gente não entendia nada a língua dele, a gente só escutava. Ficamos no rio Arinos muito tempo. A gente não sabia o que estava acontecendo, mas o padre falou para o pessoal “vocês vão embora daqui, vão encontrar com outras pessoas lá”. “Quem será? Será que são as almas deles que apareceram lá e transformaram-se em gente?”. Ficamos com dúvida. “Lá vocês vão multiplicar a geração, vocês vão plantar e fazer casas. Vão mudar a vida, é isso que vai acontecer”.

A princípio, eles recusaram a idéia de se mudar do rio Arinos, mas foram motivados a aceitar a mudança devido, sobretudo, ao contato que tiveram com as músicas do povo Kĩsêdjê, por meio das gravações levadas pelo padre Tahati que gerou expectativa sobre a possibilidade de encontrar os parentes mortos.

A gente falou que não queria ir para lá, a gente não conhecia as pessoas. “Vocês não podem ficar aqui, tem que ir [fala do padre]”. O padre trouxe a gravação do pessoal [referindo-se aos Kĩsêdjê] e a gente escutou. A gente acabou aceitando e por isso viemos para cá [referindo-se ao Xingu].

Pelo relato de Khôkhôtxi, quando estavam preparando-se para partir, alguns Tapayuna sobrevoaram o lugar onde estavam no avião do Correio Aéreo Nacional; pretendia-se fazer o trajeto até o Xingu com esta aeronave, mas não foi possível porque a mesma apresentou problemas.

Eles falaram para gente “vocês vão embora”. Estava vindo o avião e eles pediram para a gente tomar banho para viajar. O pessoal foi voar. Quando a gente foi tomar banho, acabaram de rodar com o pessoal. Ai eu falei “e nós? já terminou, e eu vou ficar sem voar? Eles falaram que era muito bom voar. Todo mundo falou que era bom. O pessoal foi e aprovou. Eles falaram “o avião deu problema, vocês não vão de avião”.

O grupo seguiu viagem de carro e, ao contrário do passeio de avião, segundo a narradora, ficaram amedrontados com a velocidade do veículo.

Vieram dois carros para buscar a gente. O pessoal ficou com medo da velocidade do carro. “Tem que andar devagar”. E foi até anoitecer. A gente viajou a noite inteira. Como a estrada era fechada, a gente ficou todo machucado, cortou a orelha. O pessoal que tinha orelha furada arrebentou. Ficou cheio de sangue na viagem. De tanto gritar, a gente ficou roco.

Figura 34⁸⁴



Figura 35⁸⁵



⁸⁴CUNHA, E. S. Os beíço-de-Pau: Deformações dentárias tegumentares e afecções alvéolo-dentárias. Jornada Fluminense de Odontologia. Anais. Fac. de Odontologia, Niterói, 1969. p. 20-25.

⁸⁵NELSON, Francisco. Na terra onde o tempo não passa. O Cruzeiro. 19 junho. 1969.

Após chegarem numa cidade, a qual Khôkhôtxi imagina ser Cuiabá, seguiram novamente de carro e depois partiram de avião para o Xingu.

Entramos todos no avião e viajamos. Olhamos as casas do pessoal do Alto (Xingu) e falamos “nossa, que aldeia diferente. Que aldeia é essa?” Chegamos lá na pista, tinha muita gente. O pessoal do Alto todo de vermelho, tornozelo grande. “Nossa, que povo diferente”. Nós ficamos no avião, nem queríamos descer. A gente pensou “vamos só olhar e a gente volta para trás, não vamos nem descer”. Wetaktxi e Khunitxi estavam na porta. Ficamos lá dentro sem sair, só olhando “como essas pessoas são diferentes”. Daqui a pouco vem o cacique Kuiussi. Ele falou com os homens, pedindo para eles descerem. “Vamos descer”, e eles falaram “nós não vamos descer”. “Vocês vão ficar aqui, vão morar aqui” [fala do Kuiussi]. A gente não queria descer, pensamos “será que a gente desce ou não”. Falamos para o piloto levar a gente de volta. A pessoa que estava acompanhando eles falou “vocês não vão mais voltar”. Ele [Kuiussi] falou desce, desce...

A aproximação entre os Tapayuna e Kîsêdjê foi facilitada, a princípio, pelos nomes, como descrito no relato da Ngejwotxi e reafirmado por Khôkhôtxi.

O cacique Kuiussi começou a perguntar o nome das pessoas. Wetaktxi respondeu, contou os nomes de todas as pessoas. O cacique disse “tem gente lá com esse nome, Wetaktxi, tem lá na nossa aldeia”. Ai a gente entendeu “ah então é pessoa nossa! São nossos parentes!”, e através dos nomes das pessoas a gente desceu. “Têm pessoas com nome igual ao de vocês que moram lá com a gente” [fala do Kuiussi]. Ai todo mundo desceu.

Após a apresentação mútua dos nomes, os Tapayuna começaram a se acomodar no local, que era o posto Leonardo.

Orlando [Villas Boas] trouxe rede para todo mundo. Distribuiu rede até para as crianças, para os meninos. Eles ficaram todos alegres. A gente falou “como a gente dorme, como deita, será que não rasga?” “Não, demora muito tempo para rasgar”. Ficamos na rede tudo amontoado, esposa, filho pequeno. Falaram para Kátngôtxi-Kîsêdjê buscar polvilho para gente comer. Trouxeram massa de mandioca. Ele falou “quem vai fazer comida? Hwîká foi o primeiro a cozinhar. Eles trouxeram peixe para todo mundo comer e eu fiz beiju. “Quem vai cozinhar peixe?” Werâtxi foi cozinhar. Orlando e o cacique chamaram a gente para comer no refeitório, e como a gente não sabia comer arroz com óleo a gente não comia muito. A gente levava arroz na roupa, mas nem comia, levava para jogar fora, porque estava cheio de óleo. Todo dia eles chamavam a gente para comer, e a gente não comia...

O episódio com os Ikpeng também é relatado por Khôkhôtxi, porém de maneira distinta. Enquanto Ngejwotxi sugere que os Ikpeng tenham colocado fogo na casa onde os Tapayuna estavam, Khôkhôtxi afirma que eles roubaram suas redes. Após esse ocorrido, foram do posto Leonardo para o Diauarum. Os Kîsêdjê chegaram no Diauarum e em seguida todos seguiram para a aldeia Matoro.

O outro pessoal [referindo-se aos Ikpeng] que ficava lá [Posto Leonardo] pegaram todas as nossas redes. “Cadê nossa rede? O pessoal pegou tudo”. Era Ikpeng. Pegaram rede das crianças e deram para o pessoal adulto que estava sem. O cacique falou “agora vocês vão para minha aldeia, aldeia kîsêdjê, Matoro. Essa aldeia aqui é dos outros índios, não é nossa. Na nossa aldeia, vocês vão comer peixe, vocês vão ficar animado”. E a gente queria

conhecer esse pessoal, de tanto falar, a gente queria conhecer. Ele falou “você vão num barco todo fechado. Nossa, como nós vamos respirar dentro?” “Depois ele falou “você vão de avião”. Ah, então está bom”. Ai tiraram a gente do Leonardo e levaram para o Diauarum. Chegamos no Diauarum não tinha ninguém, só casa vazia. “Cadê o pessoal?” Não tinha ninguém na pista, as casas estavam vazias. “Para onde o pessoal foi?” Como a gente não conhecia, falamos “vamos ficar nas casas vazias aqui” e cada um ficou numa casa. A casa do Wetag-Kîsêdjê estava primeiro e nós ficamos lá. Ficamos lá Wetag, Wejtyxidjê e Nhikêxidjê. O cacique falou para nós “o pessoal está todo na aldeia Matoro, por isso as casas estão vazias. Você podem ficar ai. Daqui a pouco o pessoal vai chegar”. A tarde o pessoal veio remando, descendo o rio.

Figura 36⁸⁶ “Índios Tapayuna (Beicho-de-Pau). Parque Indígena do Xingu, 1980”.



O relato de Khôkhôtxi reitera a importância de vários elementos enfatizados no depoimento de Ngejwotxi, como a intensa movimentação provocada pela busca dos brancos e de seus objetos; a expectativa de encontrar os parentes mortos no Xingu; a identificação dos Tapayuna com os Kîsêdjê por meio dos nomes pessoais. Outra vez, é na tensão entre o parentesco e a morte que a narradora inscreve a memória do contato.

⁸⁶BARUZZI RG; JUNQUEIRA C. Parque Indígena do Xingu: saúde, cultura e história. São Paulo: Terra Virgem, 2005.

Figura 37⁸⁷ “Segundo encontro pacífico com os Beißos-de-Pau a uns 50 minutos de lancha abaixo córrego Miguel e Castro (IASI)”



3.3 Os impactos da dispersão

Os Tapayuna que sobreviveram ao envenenamento descrito no Capítulo 2 e às mortes por gripe ficaram por algum tempo, como já descrito, num acampamento organizado pelo padre Tahati, de onde foram transferidos para o Parque Indígena do Xingu em 1971. Ao chegarem no Parque, os 41 sobreviventes foram examinados por médicos da Escola Paulista de Medicina, os quais constataram que 24, ou seja, 58%, tinham menos de 15 anos, e somente tinham na faixa dos 50 anos. Alguns deles ainda apresentavam febre e demais sintomas da gripe, outros estavam desidratados. “Nos quatro anos seguintes morreram dez Tapayuna, dos quais quatro por malária, dois por morte violenta e quatro por causa ignorada” (Baruzzi, 2005: 82).

Os Tapayuna permaneceram com os Kĩsêdjê até 1985. Neste ano, Petxi, um importante especialista ritual kĩsêdjê de 53 anos, que gozava de grande prestígio, faleceu em Goiânia, onde estava em visita a sua esposa que se encontrava internada por motivos de doença. Petxi morreu atropelado no caminho ao hospital. “O exame do

⁸⁷ CUNHA, E. S. Os beißo-de-Pau: Deformações dentarias tegumentares e afecções alvéolo-dentárias. Jornada Fluminense de Odontologia. Anais. Fac. de Odontologia, Niterói, 1969. p. 20-25,

corpo revelou marca de pancada na região lombar e fratura e afundamento de ossos da parte posterior da cabeça, causa do óbito imediato” (Baruzzi, 2005: 82). Os médicos da Escola Paulista presenciaram a chegada do corpo de Petxi à aldeia. “A chegada do corpo provocou grande alvoroço, as mulheres gritavam e choravam, alguns homens disparavam suas armas para o ar, outros pulavam abraçados em feixes de flechas” (Baruzzi, 2005: 82).

A morte de Petxi desencadeou diversas acusações de feitiçaria. Como vingança, Tariri — uma figura como vimos importante, um dos primeiros a aprender português muito ativo no processo de contato na região do Arinos —, foi executado, de acordo com Baruzzi (2005), por homens kîsêdjê. Ainda segundo o autor, Tariri tinha então cerca de 30 anos, era casado com três mulheres e tinha vários filhos. Após esse acontecimento, parte significativa dos Tapayuna deixou os Kîsêdjê (ficaram apenas aqueles já casados entre eles), mudando-se para a aldeia Kretire, dos Kayapó Metuktire, no rio Xingu. Segundo os dados de 1997 da UNIFESP sobre os Tapayuna, estes somavam então 164 pessoas, das quais 75% viviam nas aldeias Cachoeira e Capoto, dos Metuktire, e o restante com os Suyá. Neste censo, incluíam-se os remanescentes dos que haviam chegado no Parque em 1971 e seus “descendentes tanto diretos como nascidos de casamentos com Metuktire e Suyá” (Baruzzi, 2005: 83).

Um dos impactos da dispersão dos Tapayuna incide fortemente na sua situação sociolinguística, pois, devido ao longo período de convivência junto aos Kîsêdjê e Mebengôkrê (Kayapó), a fala dos Tapayuna sofreu forte influência das línguas faladas por esses povos. De acordo com o verbete do Instituto Socioambiental, a língua tapayuna era falada em 2008 por 40 pessoas que viviam na Terra Indígena Capoto-Jarinã. Em 2010, o número aumentou; eram 97 falantes da língua tapayuna residentes na aldeia Kawêrêtxikô, na mesma terra indígena. Creio que esse aumento considerável de 57 falantes em dois anos deva estar relacionado à criação da aldeia Kawêrêtxikô, que ocorreu justamente em 2008, e onde imagino que deva prevalecer o diálogo na língua tapayuna. O levantamento inclui falantes da língua que residem na aldeia Ngôsoko na Terra Indígena Wawi. (Tapayuna. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/tapayuna>> Acesso em: 01 agosto 2012).

Nessa T.I, onde os Tapayuna vivem com Kîsêdjê (o tapayuna e o kîsêdjê podem ser considerados variantes dialetais de uma mesma língua), a língua tapayuna não é utilizada no cotidiano e há apenas alguns falantes (creio que os nove Tapayuna que lá residem têm conhecimento da língua). Apesar do interesse de alguns, como meus

dois amigos tradutores, não há iniciativa, em termos de projeto, de recuperação da língua tapayuna, tal como ocorre na T.I. Capoto-Jarinã, contemplada pelo Curso de Formação de Professores da FUNAI-DF que atua na região desde 1997.

Na T.I Capoto-Jarinã, ainda segundo o Instituto Socioambiental, a língua majoritariamente falada é o Mebengôkrê (próxima à língua tapayuna, mas menos que o Kĩsêdjê). Por isso, os Tapayuna que lá residem ou falam as duas línguas (e, no caso dos professores, sobretudo, também o português), ou apenas a primeira “A proximidade dessas três línguas e a grande influência que o Mebengôkrê e o Suyá exercem sobre os falantes da língua tapayuna representam dificuldades para a análise da língua, especialmente porque não há registros desta língua feitos em período anterior à transferência dos Tapayuna para o Xingu” (Tapayuna. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/tapayuna>> Acesso em: 01 agosto 2012).

Os trabalhos concernentes à língua tapayuna são escassos. As principais referências são Seki (1989), que fez uma comparação inicial em termos fonológicos e lexicais entre o kĩsêdjê e tapayuna; Santos (1997), cujo estudo da língua kĩsêdjê inclui uma breve comparação com a fonologia tapayuna; Rodrigues e Ferreira (2007), e Camargo (2008 e 2010), que estuda a fonologia do tapayuna.

O processo de valorização e resgate da língua tapayuna está estritamente relacionado ao projeto de afirmação cultural/identitária deste povo. O modo como esses aspectos vão se conectar e emergir, tal como pretendido por Yaiku, na forma de uma “unidade tapayuana” coloca-se como uma questão em aberto e a se investigar, considerando os diferentes contextos e influências sociolinguísticas as quais os Tapayuna estão submetidos nas duas terras indígenas onde estão localizados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Busquei, no primeiro capítulo deste trabalho, criar uma coerência narrativa a partir dos materiais levantados na pesquisa documental a fim de evidenciar e compreender os processos etnocidas que marcaram a história de contato tapayuna. Os eventos históricos descritos, que abrangem um vasto período, desde o século XVIII à década de 1970, dão-se no contexto da expansão das atividades econômicas na região, desde a exploração do ouro, passando pela extração da borracha, até os projetos de colonização implementados a partir da década de 1950, com a proclamação da Marcha para o Oeste, iniciativa governamental que visava a ocupação e o desenvolvimento do Brasil Central. Tais ações, aliadas a inoperância do órgão indigenista, tiveram consequências desastrosas para os Tapayuna, que teve sua população quase que integralmente dizimada pela gripe e seu território entregue às empresas de colonização que consolidaram a ocupação e invasão das terras indígenas da região.

Pierre Clastres (2003) distingue genocídio e etnocídio em termos da diferença entre o extermínio físico de um povo e sua destruição cultural. Os Tapayuna foram vítimas dos dois processos. Sua população, calculada pela Fundação Nacional do Índio em cerca de mil pessoas por volta de 1969, foi reduzida, num período de dois a três anos, a 40 indivíduos. A transferência dos sobreviventes para o Parque Indígena do Xingu pode ser vista como uma tentativa do órgão indigenista de evitar que o genocídio fosse completo, mas não foi capaz de garantir que os Tapayuna escapassem do processo etnocida, cujos reflexos são fortemente sentidos até o presente. A história atual dos Tapayuna é marcada pela tentativa e o esforço, cerca de 40 anos depois, de resistir ao etnocídio e se reafirmarem como um povo autônomo. Um primeiro objetivo dessa dissertação era documentar esse esforço.

No segundo e terceiro capítulos, o empenho foi no sentido de, primeiro, transformar a narrativa indígena, no caso os relatos de Ngejwotxi e Khôkhôtxi — ou melhor, as versões comentadas deles oferecidas pelos tradutores —, em algo compreensível para os leitores. Tratava-se de reconstituir a sequência de eventos e experiências que marcaram o processo de contato descrita pelas narradoras, desde os primeiros encontros com os *khuwêkátxi* (brancos), os episódios de envenenamento por meio da ingestão de alimentos contaminados, a proliferação do vírus da gripe, e a transferência para o Xingu. Em segundo lugar, procurei enfatizar ao longo do texto

alguns aspectos dessa história que me pareceram especialmente importantes para os Tapayuna (isto é, para a narradora, seus ouvintes e tradutores).

Um primeiro aspecto é evidentemente o interesse pelas coisas dos brancos. Ngejwotxi conta como os objetos dos brancos foram pela primeira vez adquiridos, sem conflito, por um personagem, Thótkákatá, que após esse episódio começou a ser visto pelas pessoas como um *wajanga* (xamã). A partir de então, a vida tapayuna parece ter sido transformada por uma persistente e intensa busca pelo acesso a esses objetos acentuando-se a movimentação de pessoas entre aldeias e em direção aos brancos (a acampamentos frequentados por estes) com esse objetivo. Por arredios que os Tapayuna tivessem se mantido até então (durante toda a primeira metade do século XX), neste momento eles parecem abraçar resolutamente um projeto de “contato”, motivados pelo desejo pelas coisas dos brancos. Como compreender este desejo?

César Gordon (2006) argumenta, em sua etnografia sobre o “consumismo Xikrin”, que o desejo dos índios pelos objetos dos brancos “é uma expressão de um propósito e de uma história absolutamente (e portanto relativamente) indígena” (Gordon, 2003: 38) O modo como objetos não indígenas são incorporados, de diversas formas, nos processos de transformação e na dinâmica interna próprios às sociedades ameríndias é um tema já explorado em várias etnografias (Howard 2000; Buchillet 2000; Velthem 2000, entre outros). Os temas do roubo e aquisição de bens (materiais ou imateriais) de outros seres são recorrentes nas descrições históricas e míticas dos povos indígenas, Jê em particular.

Gordon (2003) faz referência às guerras de apropriação que eram empreendidas pelos Kayapó, sempre desencadeadas pela iniciativa de um homem considerado importante, e cuja finalidade era a aquisição de itens da cultura material (cantos e cerimônias) de outros povos, ou a captura de mulheres e crianças. Essas incursões eram extremamente promissoras para os homens que as empreendiam, pois os fortaleciam e ampliavam seu poder de liderança e prestígio (Gordon, 2003: 360). No caso dos Xikrin, há especialistas que, por meio de práticas xamânicas, fazem os brancos aparecerem. Essa função dos xamãs também se verifica entre os Kîsêdjê e Tapayuna, através dos *wajanga* (xamã), que tem como uma de suas atribuições atrair inimigos para conseguir presentes, objetos de interesses, ou coisas desejáveis. Ele detém o poder de transformação, o que o permite assumir a forma de corpos animais. Pode com isso lutar contra inimigos e auxiliar em casos de guerra utilizando sua visão e o poder de metamorfosear-se para percorrer longos caminhos (Seeger, 1974).

Esse alinhamento dos brancos com posições de alteridade que implicam a mediação xamânica não é desprovida de paralelos nas terras baixas. Os Waiwai, por exemplo, segundo Howard (2005), especulavam se os brancos, vistos como figuras grotescas, eram de fato seres humanos. Contudo, buscavam seus objetos, fazendo do controle sobre eles uma forma de domesticar os poderes dos brancos que os objetos reificavam. Os Xikrin, afirma Gordon (2003), de forma geral podem virar “outro” de maneira coletivamente controlável, ou seja, somente por meio dos rituais, enquanto o xamã tem o poder de fazê-lo individualmente, uma operação arriscada que pode ser mortal ou levá-lo a não reconhecer e ser reconhecido pelos parentes. O argumento de Gordon é que o acesso ao dinheiro e objetos dos brancos remete a um tipo de “xamanismo”. “O dinheiro pode fazer com que todos virem branco rapidamente, que todos sejam pequenos xamãs. Ele permite que os Xikrin transitem em vários mundos e vejam com a pele de branco e de Mebêngôkre” (Gordon, 2003: 410). Desta forma, para os Xikrin, segundo o autor, “virar branco” é um projeto coletivo, mas que está sendo vivenciado por meio de experiências pessoais, sobretudo por parte dos chefes que são os que detêm maior acesso e domínio do mundo dos brancos (Gordon, 2003: 410- 411). Na lógica tapayuna, de modo similar, só foi possível Thótkákatá fazer contato e adquirir os objetos dos brancos devido aos seus poderes xamânicos.

A possibilidade de acesso às coisas dos brancos teve intensa repercussão na dinâmica social tapayuna, aumentando a mobilidade territorial, provocando mudanças de aldeias, a criação de novas relações e alianças e certamente o acirramento de conflitos e cisões. As narrativas sugerem alguma competição entre aldeias na busca por estes objetos, ou pelas relações que abririam o acesso a eles — quando por exemplo Ngejwotxi destaca a afirmação de um cacique (Thepjawy) que, motivado pelo encontro bem sucedido de Thótkákatá com os brancos, decidiu partir em busca do mesmo resultado. Competição e rivalidade concernentes ao acesso a objetos e relações podem também ter contribuído para a dinâmica de acusações de feitiçaria a cujo acirramento se referem as narradoras.⁸⁸ Mas aqui o fator fundamental foi indubitavelmente a catástrofe da gripe.

Khôkhôtxi narra vários conflitos e cisões decorrentes das acusações de feitiçaria suscitadas pelas mortes em massa por contaminação por gripe. Uma das questões que

⁸⁸ No caso dos Xikrin, segundo Gordon (2003), as pessoas que tinham inveja eram as que mais praticavam feitiçaria. Essas acusações ocorriam a partir de um contexto provocado pela aquisição e distribuição desigual dos objetos, no qual aqueles que eram mais desprovidos desses bens consequentemente eram mais invejosos e era sobre quem recaiam as acusações de feitiçaria.

certamente merece maior investimento é a relação entre os objetos dos brancos e epidemia. Este é outro tema em que encontramos paralelos importantes na literatura. Buchillet (2000), por exemplo, analisa a concepção dos Desano sobre quatro doenças infecciosas: varíola, sarampo, gripe e malária. A autora esclarece que os Desano fazem uma conexão direta entre as doenças e os objetos dos brancos. Eles possuem quatro termos utilizados para se referir as doenças. O primeiro *doreri*, (traduzido por ‘mandar’, ‘enviar para’, ‘dar uma ordem’), caracteriza todas as doenças tradicionais que atingem os Desano, e que estão relacionadas a uma agressão externa que pode ser oriunda de diferentes fontes: de um outro ser humano (feitiçaria comum praticada por não especialista), de um xamã, ou de animais (espíritos). O segundo termo *~pudidi*, traduzido por dor, identifica as doenças que ‘vêm por elas mesmas’ que não são atribuídas a uma intenção maléfica, são denominadas de ‘doenças do inverno’ pois se manifestam em determinadas épocas do ano e atinge as pessoas por meio de vômito, diarreia, dor de cabeça etc. *Behari*, que tem o sentido de passar de um para o outro, é associado à doença dos brancos e detém um alto poder de contágio (gripe, varíola e sarampo). O quarto termo, *birari* atinge concomitantemente todos os membros de uma aldeia e é atribuído à feitiçaria xamânica. Apesar de *doreri* e *birari* serem conferidas à ação maléfica de xamãs, se distinguem pela abrangência do ataque. No primeiro caso, afeta apenas um indivíduo, enquanto no segundo atinge a coletividade (Buchillet, 2000: 120-121). Os Desano explicam, por meio de suas narrativas míticas, como as contas de vidro, que são bens de troca importantes no intercâmbio entre os brancos e os índios do Alto Rio Negro, se convertem em seu corpo em varíola e sarampo. A gripe também é associada aos objetos dos brancos que, segundo os Desano, transportavam os catarros em caixotes. A proliferação da malária é explicada no mito, o qual o “Demiurgo foi ferido na garganta com curare e vomitou a malária pelos quatro cantos do mundo”. As cachoeiras da região, afirmam os índios, contém “potes de malária”, associadas às poças de água paradas. Os mosquitos habitam esses “potes” e são controlados apenas pelos xamãs, que detêm o poder de conduzi-los de volta para os potes, mas também podem abri-los e alastrar a malária (Buchillet, 2000). Em síntese, a autora afirma que muitos povos indígenas relacionam as epidemias à tecnologia ocidental, que expressaria um tipo de poder “sobrenatural” ou “mágico” dos brancos (Buchillet, 2000: 130), o que pode ter sido, talvez, o caso dos Tapayuna.

Um segundo aspecto que ressalta dos relatos é a tensão constante entre o parentesco e a morte — morte dos indivíduos, morte do grupo. Seu ponto mais agudo

aparece ali quando os Tapayuna, após o episódio do envenenamento com a carne de anta contaminada e, sobretudo, a proliferação da gripe, diante das inúmeras mortes, perda dos parentes, escassez de alimentos e condições precárias de moradia, parecem abrir mão de sua autonomia, constando que seu modo de vida estava irremediavelmente comprometido. Sentem então que a única garantia de sobrevivência física do grupo residia no apoio dos brancos que se mostravam seus aliados naquelas circunstâncias — principalmente o padre Tomas de Aquino Lisboa, que eles chamavam Tahati. Os Tapayuna dedicam-se então a reunir os sobreviventes com intuito de juntarem-se para viver numa única aldeia, sob a proteção do padre. Este parece ter sido um momento em que vislumbraram a possibilidade de se reconstituírem como grupo no rio Arinos, pois os depoimentos das narradoras enfatizam que desejavam e acreditavam que poderiam permanecer naquele local. O parentesco poderia ali, talvez, vencer a morte.

Mas outros tinham outros planos. A ocupação intensa da região por parte das empresas colonizadoras, que traziam em números cada vez maiores colonos do sul do país para se instalarem no Arinos, foi certamente um fator decisivo para a retirada dos Tapayuna de seu território e sua transferência para o Parque Indígena do Xingu em 1971. Os índios, a princípio, recusaram a proposta do padre Tomas de Aquino de se mudarem para o PIX. O que os fez aceitá-la no final foi, segundo as narrativas, a possibilidade de encontrar os ex-parentes mortos que, segundo pensaram, haviam reaparecido no Xingu. Essa hipótese surgiu após eles escutaram as músicas dos Kĩsêdjê, cujos cantos eram semelhantes aos seus e a língua era quase a mesma, descontadas diferenças dialetais. Ao ouvirem os cantos dos Kĩsêdjê, que tinham sido gravados e levados pelo padre, os Tapayuna se emocionaram e deduziram que seus parentes falecidos haviam reaparecido no Xingu.

Assim, contam as duas narradoras, os Tapayuna partiram do rio Arinos na expectativa de encontrar os ex parentes. Todavia, logo que se aproximaram do PIX e avistaram, do avião, os índios que os esperavam no Posto Leonardo, e que para eles eram os mortos, se armaram com seus facões para enfrentá-los. Mas, por que eles lutariam com seus ex-parentes, já que afinal tinham aceitado deixar o Arinos para encontrá-los?

Essa ambiguidade diante dos mortos não é de surpreender. Manuela Carneiro da Cunha (1978), em seu estudo sobre as representações relativas aos mortos e a noção de pessoa entre os Krahô, aponta como a morte ali é acompanhada de um processo de “dissolução do homem social”, ou seja, os rituais funerários, diferentemente das outras

cerimônias que constituem a personalidade social dos indivíduos, se encarregam de anular essa personalidade, marcando uma distinção enfática entre o mundo dos vivos e dos mortos. A oposição entre vivos e mortos é um aspecto central da sociedade Krahô, já que os mortos são considerados estrangeiros e inimigos por roubarem os vivos (Carneiro da Cunha, 1978: 03)

Um dos princípios vitais para os Krahô, denominado *ratëk*, está relacionado à respiração. Outro princípio é o *karõ* (traduzido por duplo, imagem) que habita o corpo e, por vezes, se ausenta em momentos de sonho e doença. A morte ocorre quando o *karõ* decide compartilhar uma vida social com os mortos na aldeia destes. Quando isso ocorre, o *karõ* se transforma numa imagem livre, podendo metamorfosear-se e assumir a forma de animais de maior ou menor porte, pedra, raiz, toco de árvore etc. Nessa perspectiva a doença é consequência de uma proximidade muito estreita com os mortos, os quais desejam levar consigo o *karõ* do enfermo para aldeia dos mortos. A diferença entre a doença e o feitiço é que no primeiro caso há uma aproximação intensa entre o doente e os mortos, o que se manifesta na exterioridade do *karõ*. O feitiço, em contrapartida, refere-se a ingestão ou invasão de uma substância exterior ao corpo. O primeiro caso é resolvido resgatando e inserindo o *karõ* de volta no doente, enquanto no segundo deve-se extrair a substância para eliminar o feitiço (Carneiro da Cunha, 1978). Desta forma, a morte por doença é concebida como uma traição, em que o *karõ* é seduzido por seus parentes mortos, passando a ficar do lado daqueles que, do ponto de vista dos vivos, são sobretudo inimigos.

O que possibilita essa traição é, todavia, o parentesco. Os parentes mortos que vêm buscar as pessoas na sociedade dos vivos são, no caso krahô, associados ao lado materno, em consonância com a uxorilocalidade que estrutura a organização socioespacial dos Jê setentrionais. “Uma vez que os Krahô são uxorilocais, a casa materna é quem oferece o homem à sociedade”; portanto, “dizer que os parentes maternos vêm buscar o doente é dizer que a porta da saída é a mesma porta de entrada, é fechar uma trajetória que se completa na exterioridade da morte à qual se acede pela mesma casa em que se viu a luz. Entradas e saídas são assunto de família” (Carneiro da Cunha, 1978:16). Os rituais funerários são governados pelos parentes consanguíneos na família de origem, que são os que reivindicam o morto para si. Os cadáveres são enterrados nos arredores das residências para mantê-los perto dos parentes consanguíneos. As casas tornam-se assim um espaço ambíguo, em que não fica claro o limite ou a separação entre os mortos e os vivos. “Nesse espaço de transição entre o

dentro e o fora da aldeia, cometem-se traições à sociedade, cede-se à sedução dos laços de sangue com os mortos, tenta-se guardar o cadáver perto de si” (Carneiro da Cunha, 1978: 37). Essa ambivalência dos mortos (recentes) remete pois a sua condição de (ex) parentes — recentes. Pois morto e parente⁸⁹ parecem ser atributos incongruentes, senão inconciliáveis.

Esse ponto é desenvolvido por Coelho de Souza (2001), em uma discussão dos conceitos de humanidade e parentesco, entre alguns povos Jê, a partir das autodenominações grupais e dos termos gerais para “parente” e “humano”. Sua análise enfoca, notadamente, os Jê Setentrionais e do Norte, para os quais há uma diferença estabelecida entre “o universo dos humanos e dos parentes”, ou seja, prevalecem as “autodenominações”, que os identificam à “humanidade” (a exceção como se verá é o caso dos Xokleng), pois os termos são geralmente traduzidos por “gente” e constituem palavras distintas daquelas utilizadas para “parentes”. Ao longo do texto, Coelho de Souza (2001) explica como o emprego das categorias *mẽ h~uukhyê* e *me?khwè* timbira, *kwoyá* apinayé, (*m~e*) *õmbikwa* kayapó, e os *kwoiyi* suyá dependem dos diversos níveis de alteridade e contexto em que os termos são utilizados, e demonstra a “elasticidade do parentesco”. No caso dos Xokleng, que diferentemente dos Jê do Norte e Setentrionais, aplicam os termos “parente” e “humano” acopladas nas mesmas palavras, a diferenciação marcada por eles não se aplica no plano étnico, entre índios e brancos, ou entre eles e outras etnias, ou seja, não há, neste sentido, uma unidade cultural do grupo. Essa unidade é caracterizada apenas na oposição entre vivos e mortos por meio da transmissão dos discursos narrativos. É somente diante das histórias legadas dos antepassados, ou seja, dos mortos, que o grupo dos vivos se expressa como uma unidade. Nessa perspectiva, o termo utilizado pelos Xokleng para definir o ser humano *ãg l~el*, enfatiza a oposição entre “Nós, os Vivos/Presentes” e “Eles, os Mortos/Ausentes”. O termo *Ka lélê nyá*, que é traduzido como “Viver em [to live in]; amar” expressa a “relação afetiva entre os membros da família extensa”. De acordo com a autora, isso traz a tona um outro significado ao conceito “Nós, os Vivos' somos os que vivemos uns nos outros. 'Nós, os Vivos' neste sentido, somos 'Nós, os Parentes', em oposição aos mortos assim como aos inimigos; e o que nos opõe a esses Outros é uma

⁸⁹ “Parente” dos/para os vivos, entenda-se. Entre os próprios mortos, para os Krahó, por outro lado, o que não há são relações de afinidade, o seu mundo é o da pura consanguinidade, marcado pela inexistência de conflitos e pela harmonia. Por outro lado, a ausência de relações de afinidade e das regras de etiqueta a ela associadas torna os mortos, para os Krahô, pessoas desprovidas de ‘vergonha’, que não sabem se comportar, cujo mundo é portanto inviável e caótico.

identidade coletiva...”. Em suma, a tese geral da autora é que, a despeito das diferenças existentes entre os Jê setentrional e meridional no que se refere aos regimes de denominação coletiva, como demonstrados em seu artigo, a noção de “parente vivo” e “humano” são em todos os casos coextensivas (Coelho de Souza, 2001)

Essas considerações sobre a ambivalência dos mortos talvez nos ajudem a compreender o episódio em que os Tapayuna se armaram, ao chegarem no Xingu, para enfrentar aqueles que acreditavam ser seus ex-parentes. Essa atitude corroboraria um aspecto fortemente característico dos Jê, a identificação dos mortos como ‘outros’ e inimigos. Permanece talvez por compreender por que os Tapayuna foram ao encontro desses inimigos.

As narradoras enfatizam em seus depoimentos que as pessoas optavam por morrer já que não tinham parentes para cuidar delas. Eram inúmeras as crianças órfãs, as quais tiveram seus pais mortos pelo envenenamento ou pela gripe. Elas eram encontradas sozinhas, perdidas e famintas pelos grupos ao longo do caminho, que as chamavam para se juntar a eles. Algumas se recusavam dizendo que aquelas pessoas não eram suas parentes e por isso não iriam cuidar delas, preferindo assim entregar-se à morte. Em outros casos, eram os adultos que se negavam a cuidar das crianças órfãs, alegando que elas não eram suas parentes. Os Tapayuna se encontravam, naquela conjuntura, num cenário de mortes, doenças, escassez de alimentos, falta de moradia, em um estado de insegurança e desespero no qual parecia sem dúvida impossível fazer parentes, “cuidar” uns dos outros de modo a sustentar o parentesco. Talvez por isso, dada a conexão intrínseca entre fazer parentes e estar vivo, entre parentela e humanidade, os Tapayuna, vendo-se sem opção, pensaram que nada lhes restava senão ir ao encontro de seus ex-parentes mortos. Ao chegarem no Xingu, todavia, em lugar destes, se depararam com pessoas desconhecidas mas que, detentoras de nomes iguais ou parecidos aos seus, puderam lhes parecer portanto como aparentáveis.

Por fim, creio que o presente trabalho constitui um passo relevante no sentido de auxiliar os Tapayuna em seus projetos atuais que visam valorizar e recriar aspectos de sua história, cultura e língua. Registrar a memória tapayuna do contato e transformá-la em algo compreensível para nós, bem como criar uma coerência narrativa a partir da pesquisa documental foram os grandes desafios apresentados para elaboração dessa dissertação. Acredito contudo, ter sido capaz de documentar esses eventos de modo inteligível para os leitores. Pretendo dar continuidade e aprofundar os estudos sobre os Tapayuna, investindo numa pesquisa etnográfica junto a eles na T.I. Capoto-Jarinã, a

fim de compreender os futuros desdobramentos dos movimentos recentes de reafirmação identitária em que eles estão engajados. Por outro lado, a execução do projeto, que elaborei a pedido dos Tapayuna da T.I. Wawi, o qual pretende registrar aspectos de sua história e cultura, apresenta-se como uma oportunidade interessante de acompanhar como esse processo de invenção cultural se dará na relação entre os que se encontram nas duas terras indígenas.

BIBLIOGRAFIA

- ANONBY, S. **A Report on the Irantxe and Myky**. [S.l.]: SIL International, 2009.
- ARRUDA, R. <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/iranxe-manoki>, 2003. **Instituto Socioambiental**. Acesso em: 16 março 2012.
- AUGUSTO, L. Breve Memória relativa a Chorographia da Província de Mato Grosso. **Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, 1865.
- BADARIOTTI, N. **Exploração no norte do Mato Grosso, região do Alto Paraguay e planalto dos Parecis. Apontamentos de História Natural. Ethnographia e impressões pelo padre. salesiano**. São Paulo: [s.n.], 1898.
- BARUZZI RG; JUNQUEIRA C. **Parque Indígena do Xingu: saúde, cultura e história**. São Paulo: Terra Virgem, 2005
- BORGES, F. T. D. M. **Do extrativismo a pecuária: Algumas observações sobre a história econômica de Mato Grosso (1870 a 1930)**. São Paulo: Scortecci, 2001.
- BOSSI, B. **Viaje pintoresco por los rios Paraná, Paraguay, Sn. Lorenzo, Cuyabá y el Arino tributário Del grande Amazonas, con la description de la província de Mato Grosso bajo su aspecto físico, geográfico, mineralojico y sus producciones naturales**. Paris: [s.n.], 1863.
- BUCHILLET, D. Contas de vidro, enfeites de branco e “potes de malária. Epidemiologia e representações de doenças infecciosas entre os Desana do alto Rio Negro. In: B. A.; A. R. (ORGS.) **Pacificando o branco. Cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: UNESP, 2002. p.113-136.
- CAMARGO, N. D. S. Elaboração de um Dicionário Bilíngue Tapajúna – Português. **Estudos Linguísticos**. São Paulo: [s.n.], 2008. p. 73-82.
- CAMARGO, N. D. S. **Língua Tapayúna: aspectos sociolinguísticos e uma análise fonológica preliminar**. Campinas: Unicamp, 2010 (Dissertação de Mestrado).
- CAMPINAS, A. D. S. **Relatório da Operação Tapiuna ou Beijo de Pau**. [S.l.]. 1971.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. **Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó**. São Paulo: Hucitec, 1978.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. Escatologia entre os Krahô: reflexão, fabulação. In: _____ **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac & Naify, 2009. p. 59-76.
- CASTELNAU, F. D. **Expedição às regiões centrais da América do Sul**. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Itatiaia, [1850-59] 2000.

CASTRO, M. J. D.; FRANÇA, A. T. D. Abertura de Comunicação Commercial entre o districto de Cuyabá e a cidade do Pará por meio da navegação dos rios Arinos e Tapajós, empreendida em setembro de 1812 e realizada em 1813. **Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geográfico**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1868.

CÉSAR, J. V. **Os índios Beijos de Pau do Mato Grosso**. Congresso Internacional de Americanistas München. Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses. München: Kommissionsverlag Klaus Renner. [S.l.]: [s.n.]. 1969. p. 47-51.

CLASTRES, P. **Arqueologia da violência**: ensaios de antropologia polític. São Paulo: Brasiliense, 1982.

COELHO DE SOUZA, M. Nós os vivos: “construção da pessoa” e “construção do parentesco” entre alguns grupos Jê. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, V. 16 (46), 2001. p. 69-96.

COELHO DE SOUZA, M. **True endogamy or the outcest taboo (for the Kísêdjê)**: how kinship (under) determines humans. Trabalho apresentado no seminário Antropologia da Raposa: Pensando com Roy Wagner. Florianópolis: [s.n.]. 8-11 de agosto de 2011.

COELHO DE SOUZA, M. A vida material das coisas intangíveis. In: COELHO DE SOUZA, M; C. D. L. E. C (ORGS) **Conhecimento e Cultura**: Práticas de transformação no mundo indígena. Brasília: Athalaia, 2010. p. 205-228.

CHANDLESS, W. **Notes on the River Arinos, Juruena, and Tapajós**. The Journal of the Royal Geographic Society, Londres : Royal Geographic Society, n. 32, p. 268-80, 1862. Disponível em: <<http://www.jstor.org>>. Acesso em: 08 março 2012

COUDREAU, H. A. **Viagem ao Tapajós**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia. Coleção Reconquista do Brasil, (1897) 1977.

CUNHA, E. S. Os beijo-de-Pau: Deformações dentarias tegumentares e afecções alvéolo-dentárias. **Jornada Fluminense de Odontologia. Anais. Fac. de Odontologia**, Niterói, 1969. p. 20-25.

DAVIS, I. Comparative Jê Phonology. **Estudos Linguísticos. Revista Brasileira de Linguística Teórica e Aplicada**, São Paulo, V. I n.2, 1966. p. 10-24.

DOMINGUES, C. M. **A Comissão de Linhas Telegráficas do Mato Grosso ao Amazonas e a Integração do Noroeste**. XIV Encotnro Regional da ANPUH - Rio Memória e Patrimônio. Rio de Janeiro: [s.n.]. 19 a 23 de julho de 2010.

FRANCHETTO, B. Os Tapaiuna (Suyá Ocidentais). In: _____ **Laudo antropológico**: a ocupação indígena da região dos formadores e do alto curso do rio Xingu (Parque Indígena do Xingu). [S.l.]: [s.n.], Abril de 1987.

FUERST, R.; LÉRY, J. D. **Índiens d'Amazonie**: ressemblances et dissemblances. texte et images de René Fuerst avec une illustration et des extraits du texte de Jean de Léry. Genève: Georg, 1993.

GORDON, C. **Economia selvagem**: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngokre. São Paulo/Rio de Janeiro: UNESP: Instituto Socioambiental, 2006.

GRÜNBERG, Georg. **Urgent Research in Northwest Mato Grosso**. In: Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research. Vienna I, Austria. 1966

GOW, P. **Of mixed blood. Kinship and history in Peruvian Amazonia**. Oxford: Clarendon Press, 1991.

GUIMARÃES, J. D. S. Memórias sobre os usos, costumes e linguagem dos Apiaccás, e descobrimento de novas minas na Provincia de Mato Grosso. **Revista Trimensal de História e Geografia, Jornal do Insituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, (1844) 1865.

HASENACK, J. F. HASENACK, Johannes Friedrich. “Tribus indígenas na região do Arinos-Juruena”1959 (Reprodução do Geographical Journal, Vol CXXVI, Junho de 1960). Disponível em: < <http://www.coomali.com.br/> ≥ Acesso em: 23 março 2012.

HOWARD, C. V. A domesticação das mercadorias: Estratégias Waiwai. In: A.B.; A. R (ORGS). **Pacificando o branco. Cosmologias do contato no norte amazônico**. São Paulo: UNESP, 2002. p. 25-55.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA. **Grupo de trabalho INCRA – FUNAI: primeiro relatório geral (GT - PORT. 724/76)**. Brasília: INCRA, 1978. 228 p. Ilust. - 480/2010.

LAS CASAS, R. D. D. Índios e Brasileiros no Vale do rio Tapajós. **Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi - Antropologia**, Belém, 1964. n 23. p. 1-31.

LEA, V. R. **Parque Indígena do Xingu**: Laudo antropológico. Campinas: Unicamp, 1997.

MENENDÉZ, M. Uma contribuição para a etnohistória da área Tapajó-Madeira. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, V. 28, 1981/1982. p. 289-388.

NIMUENDAJU, C. The Cayabi, Tapayuna and Apiacá. In: STEWARD, J. **Handbook of South American Indians**. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, v. Vol 3: The Tropical Forest Tribes, (1948) 1963.

OLIVEIRA, B. J. J. M. Nova Navegação do Rio Arinos - Até a Villa de Santarém, Estado no Grão Pará. **Revista Trimensal Insituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, 1856.

PEREIRA, A. H. A pacificação dos Tapayunas. **Revista de Antropologia**, São Paulo, V. 15-16, 1967-1968. p. 216-227.

PEREIRA, A. H.; S. J. D. M. História dos Mùnkù (Iránxe). **Pesquisas: Antropologia**, São Leopoldo, 1975. n. 28.

RIBEIRO, E. R. Macro-Jê. In: K. B. (editor-in-chief) **Encyclopedia of Language & Linguistics**. Oxford: Elsevier, V. 7, 2006. p. 422-426.

RODRIGUES, A. **Línguas Brasileiras. Para o conhecimento das línguas indígenas**. São Paulo: Loyola, 1986.

RODRIGUES, C. K. C.; FERREIRA, M. N. O. Algumas considerações sobre a reconstrução da língua Tapayúna: uma discussão sob o ponto de vista da Lingüística Histórica. **CIELLA (Congresso Internacional de Estudos Lingüísticos e Literários na Amazônia) 2009, I Anais do I Congresso de Linguística e Literatura da Amazônia**, Belém, V. 1, 2007. p. 1-1.

SAHLINS, M. **Metáforas históricas e realidades míticas. Estruturas nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

SEEGER, A. **Why Suyá Sing: a musical anthropology of an Amazonian people**. Urbana & Chicago: University of Illinois Press, (1987) 2004.

SEEGER, A. **Bentugaruru tells how members of his village were treacherously poisoned by Whites**. [S.l.]: [s.n.], 03 de janeiro de 1983.

SEEGER, A. **Nature and Culture and Their Transformations in the Cosmology and Social Organization of the Suyá, a Ge-Speaking Tribe of Central Brazil**. Chicago: University of Chicago, 1974.

SEEGER, A. **Nature and Society in Central Brazil. The Suyá Indians of Mato Grosso**. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

SEEGER, A. Ladrões, mitos e história: Karl von den Steinen entre os Suyá: 3 a 6 de setembro de 1884. In: V. P. C. (ED.) **Karl von den Steinen: Um Século de Antropologia no Xingu**. São Paulo: Edusp, 1993. p. 431-443.

SEEGER, A. <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kisedje>. **Instituto Socioambiental**, 2003. Acesso em: 20 março 2012.

SEKI, L. Evidências de Relações Genéticas na Família Jê. **Estudos Lingüísticos XVIII 36° Seminário do Grupo de Estudos Linguísticos do Estado de São Paulo**. Lorena: [s.n.], 1989. p. 604-611.

TEMPESTA, G. A. **Travessia de Banzeiros. Historicidade e organização política apiaká**. Brasília: Universidade de Brasília, 2009 (Tese de doutorado).

VELTHEM, L. H. V. “Feitos por inimigos”. Os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato. In: B. A.; A. R. (ORGS.) **Pacificando o branco. Cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: UNESP, 2002. p. 61-78.

VILAÇA, A. Making kin out of others in Amazonia. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, V. 8, , 2002. n. 2. p. 347-365.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Atualizacao e contra-efetuacao do virtual: o processo do parentesco. In: _____ **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 401-455.

WILBERT, J.; SIMONEAU, K. Folk literature of the Gê indians , Los Angeles, V. 2, 1984.

Revistas

BASTOS, Sebastião. **De volta ao inferno Verde**. Fatos e Fotos. Julho. 1969.

IASI, Antônio. **Em busca dos "Beijos- de-Pau"**. [s l], [s.ed], (Ave Maria – Revista para a Família Cristã), 1968, pp. 176-177.

MOURA E SILVA, José. **Municípios de Mato Grosso: São José do Rio Claro**. Várzea Grande - MT: Fundação Júlio Campos, s.d. 1 vol.

NELSON, Francisco. **Na terra onde o tempo não passa**. O Cruzeiro. 19 junho. 1969.

OLIVEIRA, Macário. **Missionário jesuíta é cacique indígena no Alto Xingu** [s.ed], s.d. 1vol.

VALLE, Hedly. **Na terra dos Beijo-de-Pau**. Fatos e Fotos. 26 junho. 1969.

Jornais

ALENCAR, M. Sertanista denuncia novo massacre de índios de Mato Grosso a metralhadora. **Jornal do Brasil**, 28 de abril. 1968.

BALTAR, T; BARBOSA, R. FUNAI deseja amansar beijos-de-pau com apitinhos e espelhos. **Jornal do Brasil**, 18 de maio. 1968.

BALTAR, T; BARBOSA. A pacificação dos Beijo- de -Pau (I).Canibais que gostam de conversar. **Jornal do Brasil**, 03 de junho. 1969.

BALTAR, T; BARBOSA. A pacificação dos Beijo- de -Pau (III).A boa vizinhança de um rápido contato. **Jornal do Brasil**, 05 de junho. 1969.

FERRARI, T. A missão dos beijos-de-pau. **Folha da Tarde**, 19 de julho. 1969.

JARDIM, G.V. Os guerreiros já não cantam mais. Beijo-de-Pau não atira para matar. **Correio da Manhã**, 05 de outubro. 1967, p. 11.

NOVITSKI, J. Brazil Indian tribe was poisoned by rubber tappers, prist says. **WP**, 31de janeiro. 1966.

A vaidade dos Tapaiúna. **Correio do Povo**, 30 de julho. 1969.

Denúncia de massacres movimenta o SPI para defesa dos indígenas. **Jornal do dia**, 29 de janeiro. 1966.

Expedição da FUNAI vai entrar em contato com os índios Beijo de Pau. **Correio do Povo**, Rio de Janeiro, 18 de abril. 1969.

Estamos entrando na aldeia dos Beijos-de-Pau. **O Estado de São Paulo**, 14 de fevereiro. 1970, p.13.

Gripe matou em dois meses 20 índios nas aldeias dos beijos-de-pau. **Jornal do Brasil**, 16 de julho. 1969.

Há 4 anos jesuíta alertava FUNAI. **O Estado de São Paulo**, 22 de janeiro. 1974.

Índios se entusiasmam com mulheres e perdem a calma com fotógrafos. **Jornal do Brasil**. 15 de julho. 1969.

Missão Anchieta insistirá na pacificação dos índios da tribo beijo de pau. **Jornal do Brasil**, Brasília, 20 de novembro. 1967, p. 22.

Missão da FUNAI tentará pacificar beijos-de-pau. **O Globo**, 15 de abril. 1969.

Na terra distante dos beijos-de-pau. **Jornal da Tarde**, 12 de março. 1971.

Os beijos-de-pau ouvem as próprias vozes, gravadas pelo padre Iasi. **O Estado de São Paulo**, 22 de maio. 1969, p. 1-7.

Pastor revela extermínio de índios a tiros e com açúcar contaminado. **Jornal do Brasil**, 12 de abril. 1968.

Pastor retorna aos EUA sem depor sobre matança de índios. **Jornal do Brasil**, 04 de junho. 1968

Peret prepara expedição crente que contato com os beijos de pau será fácil. **Jornal do Brasil**, 22 de abril. 1969.

Queirós Campos não crê que Peret tenha falado em pedir tropa contra beijos-de-pau. **Jornal do Brasil**, 19 de abril. 1969, p. 1-14.

Sertanista vai 2ª feira a M. Grosso entrar em contato com os índios beijos-de-pau. **Jornal do Brasil**, 18 de abril. 1969.

SPI quer que padre formalize denuncia. **Folha da Tarde**, 29 de janeiro. 1966.

Todos os meios foram lícitos para liquidar índios. **Jornal do Brasil**, 05 de maio. 1968.

Um padre que cuida dos Beijo de Pau. **Folha da Tarde**, 22 de junho. 1969, p.30.

Microfilmes

ARAÚJO, João Clímaco de [Telegrama referente a índios rondando]. Barão de Capanema (MT), 14 out. 1948. 01fl. Acervo Museu do Índio (RJ).

Posto Indígena São Lourenço. Telegrama solicitando informações sobre índios. Santo Antônio de Leverger (MT), 15 fev. 1950. 01 fl. Acervo Museu do Índio (RJ).

Posto Indígena Vilhena. Relatório das atividades do Posto Indígena Vilhena. Vilhena (MT), 1966. Acervo Museu do Índio (RJ).

Serviço de Proteção aos Índios. Dossiê, 1963-1964. Filme 235. Fot.1651-1666. Acervo Museu do Índio (RJ).

Serviço de Proteção aos Índios. Documentos avulsos, 1965-1966. Filme 236. Fot.1142-1217. Acervo Museu do Índio (RJ).

6ª Inspeção Regional do SPI. Circular sobre pacificação indígena. Rio de Janeiro (RJ), 10 jan.1950. Acervo Museu do Índio (RJ).

6ª Inspeção Regional do SPI. Guia de remessa de material enviado aos índios e trabalhadores dos postos indígenas. Cuiabá (MT), 1965. Acervo Museu do Índio (RJ).

6ª Inspeção Regional do SPI. Radio telegrama sobre pacificação dos índios Tapayuna. Rio de Janeiro (RJ), 07 mar. 1951. 01fl. Acervo Museu do Índio (RJ).

6ª Inspeção Regional do SPI. CLIMACO, João. Circular sobre localização de índios. Ponte de Pedra (MT), 15 fev.1950. Acervo Museu do Índio (RJ).

6ª Inspeção Regional do SPI. Telegrama referente ao deslocamento de índios e servidores da IR6. Cuiabá (MT), 1958. Acervo Museu do Índio (RJ).

Documentos Avulsos

PLANO para a atração dos "Beico de Pau" da Cachoeira Von Martius. São Paulo-SP: s.ed., s.d. 3 p. Acervo Instituto Socioambiental (SP)

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. Brasil. Decreto n. 77.790, de 09/06/76 [extingue a reserva indígena Tapayuna, no município de Diamantino-MT]. DOU, Brasília: DOU, p. 8207-2, 10 jun, 1976. Acervo Instituto Socioambiental (SP)

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. Brasil. Decreto n. 81.307, de 03/02/78 [revoga dispositivos do Dec. n. 77.790, de 09/06/76 referente reserva indígena Tapayuna]. DOU, Brasil: DOU, 1 p. 1978. Acervo Instituto Socioambiental (SP)

FUNAI. Informes sobre os trabalhos de pacificação dos Tapayuna. Rio de Janeiro: Minter - FUNAI, 1969. Acervo Instituto Socioambiental (SP)

Websites

<http://www.conomali.com.br/>

<http://clubegeoblogspot.com.br>

<http://www.ferias.tur.br/informacoes/4445/porto-dos-gauchos-mt.html>

<http://www.ihgb.org.br/rihgb.php>

<http://www.jstor.org>

www.socioambiental.org

<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/tapayuna>

<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/iranxe-manoki>

<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kisedje>

<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaiabi>

<http://www.sudam.gov.br>

http://www.gel.org.br/estudoslinguisticos/volumes/37/EL_V37N1_07.pdf

ANEXO I

Lista dos Tapayuna que foram transferidos para o Xingu em 1971

1. Wejtykarárátxi
2. Kátkhrytxididji
3. Wejtytxidjdjê
4. Ngejwotxi
5. Nhikêtxi
6. Khôkhôtxi
7. Werã
8. Kátkhrytxi
9. Ngejndorotxi
10. Hrikhô
11. Ikêtákôt
12. Ngewetxi
13. Tariri
14. Wetaktxi
15. Wotká
16. Roptytxi
17. Nhikêrê
18. Wajkurêtxi
19. Wyjkatxi
20. Ngejkh râtxi
21. Wêjtytuntxi
22. Kunin
23. Wengrôtxi
24. Nhikêtxi
25. Wikendory
26. Wejndohwîkêrê
27. Ngejka
28. Nangrátxi
29. Kotxidjdjê
30. Wetxidjdje
31. Wetxi
32. Wejtumtxi
33. Ngejtôwetxi
34. Wekwâjtxi
35. Ndokêtxi
36. Kaiwetxi
37. Wejkatwâ

Lista das aldeias tapayuna na região do rio Arinos e seus respectivos líderes: ⁹⁰

1) Aldeia: Wajwêtxi

Líder: Thepjawy

2) Aldeia: Thohrêtxi

Líder: Teptxi

3) Aldeia: Hotxikhrô

Líder: Ikênriti

4) Aldeia: Ngerota

Líder: Ikenkurãã

Lista das aldeias menores:

5) Kukwâhwarârâ

6) Tojrêhre

7) Teptê

8) Kawerêtxikô

9) Ngôkôkhrô

10) Huruweri

11) Twâtwakhrery

12) Wykatytxi

13) Hwankutâkhre

14) Ták-khratxi

15) Tîwokhre

16) Honhôngô

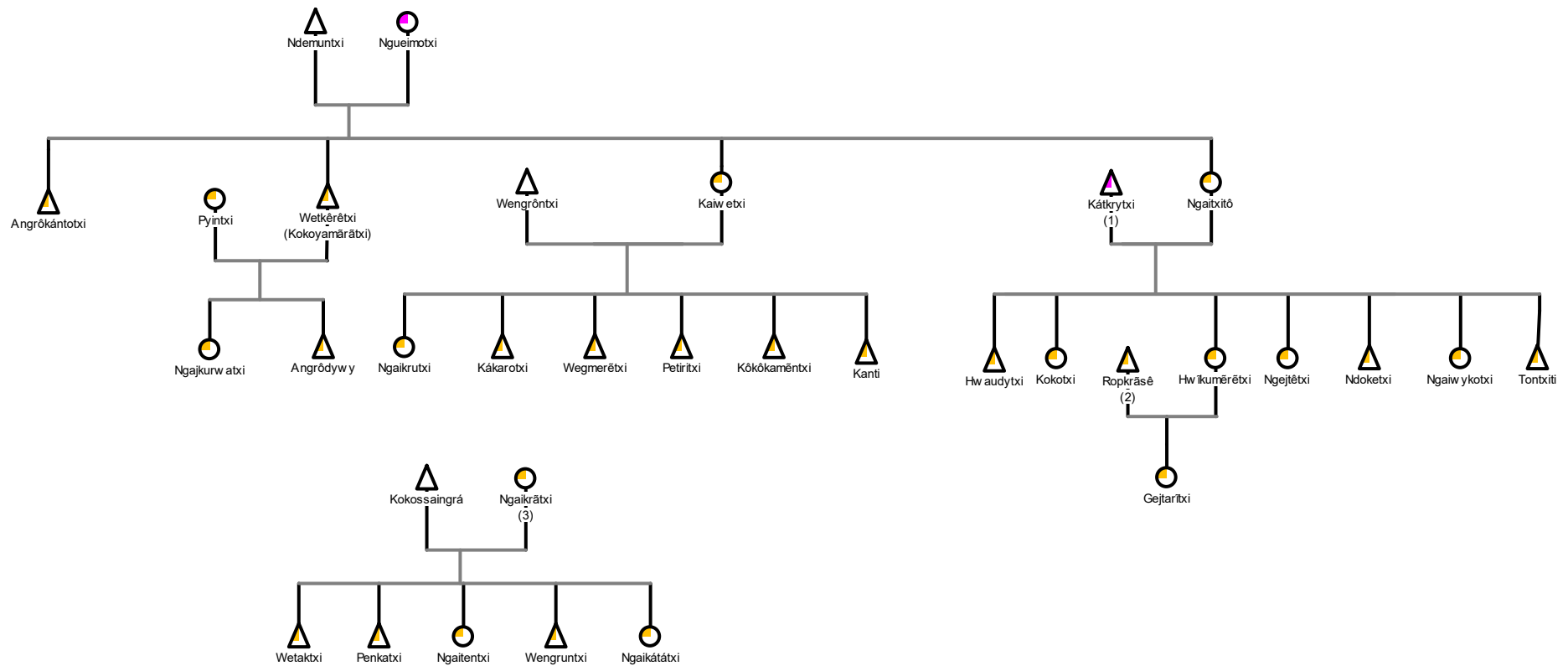
17) Kotê

18) Angrôt

⁹⁰ Nem todos os nomes das aldeias aqui descritas são congruentes com os da figura 20 (pag. 81).

ANEXO II - GENEALOGIAS TAPAYUNA

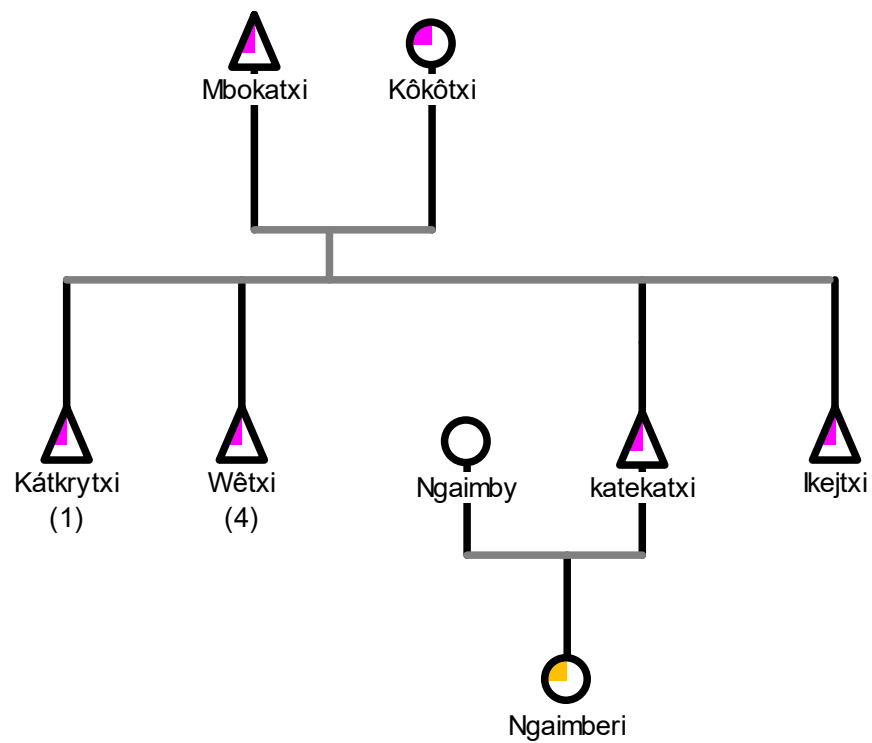
1) Aldeia Ngôsoko – T.I. Wawi-MT ⁹¹



⁹¹ A grafia dos nomes escritos nessas genealogias estão em língua kĩsêdjê.

Obs: As pessoas destacadas na cor rosa são Tapayuna, em amarelo são filhos(as) de Tapayna com Kĩsêdjê.

3) Aldeia Kawêrêtxikô T.I. Capoto-Jarinã-MT



Obs: kátkrytxi vive com sua família na aldeia Ngôsoko, enquanto Wêtxi mora, também com sua família, na aldeia Ngojhwêê.