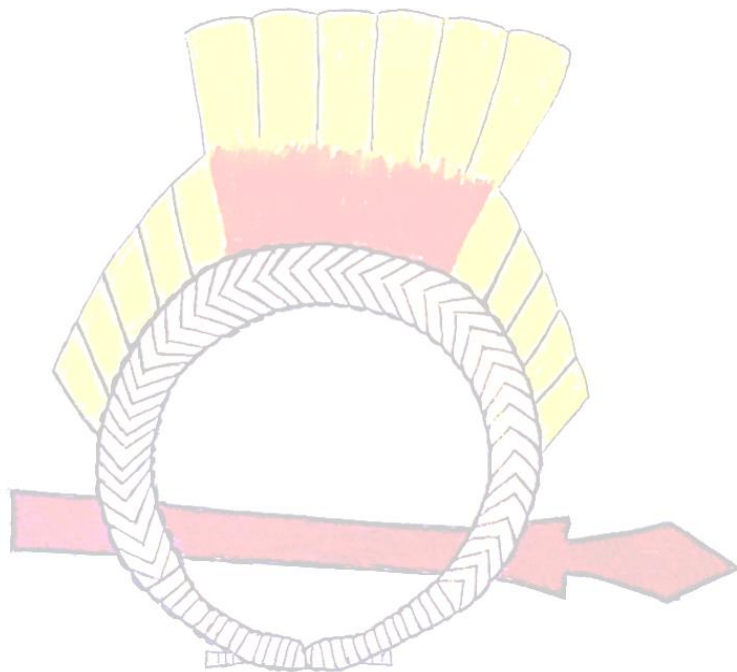


Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

**TRANSFORMAÇÕES, XAMANISMO E GUERRA ENTRE OS
KAJKWAKRATXI (TAPAYUNA)**



Daniela Batista de Lima

Brasília, 2019



Figura 1: Foto Daniela Lima/2017

**TRANSFORMAÇÕES, XAMANISMO E GUERRA ENTRE OS KAJKWAKRATXI
(TAPAYUNA)**

Daniela Batista de Lima

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília como requisito para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Aprovada por:

Prof. Dra. Marcela Coelho de Souza (Orientadora, PPGAS/Unb)

Prof. Dr. Anthony Seeger (Universidade de Chicago)

Prof. Dr. Antonio Guerreiro (PPGAS/Unicamp)

Prof. Dr. Henyo Trindade Barreto Filho (PPGAS/UnB)

Prof. Dra. Beatriz de Almeida Matos (Suplente, UFPA)

Agradecimentos

Agradeço primeiramente aos Tapayuna, em especial ao cacique Roptyktxi, por ter me hospedado em sua residência, por ter compartilhado comigo muitas histórias e por confiar na minha atuação. Roptyktxi é uma liderança inspiradora e admirável pela sua força, diplomacia, caráter, pela sua sensibilidade e obstinação. São muitos os Tapayuna que eu gostaria de agradecer com todo afeto e sinceridade, sobretudo Kôkôtxi e Wôtkàtxi, que me relataram histórias incríveis. Ao Wentugaruru, com quem tive um breve contato em 2013 e, infelizmente, faleceu poucos meses depois. Agradeço a todos os moradores do Kawêrêtxikô, com destaque para: Nokere, Hwinkò, Orenço, Wengroi, Kini, Totwãjtxi, Bekoro, Kunitxi, Kokokaron, Horengô, Tepkamberi, Pàinti, Wetaktxi, Krotxi, Kokokuntxi, Txuakre, Waikere, Rikô, Kaiwetxi, Ngeyky, Ngrejpykô, Meno, Karantotxi, Ngajwotxi, Nekin, Txuire e Kôkôtxi. Agradeço também aos Tapayuna/Kĩsêdjê da TI Wawi, notadamente Yaiku, Ropkrãse e Wetkêrê, que me auxiliam e me acompanham desde o mestrado.

Os profissionais de saúde, principalmente as técnicas de enfermagem, fizeram minha estada na aldeia mais divertida e dinâmica, em especial Maria Trindade e Maria Rosa, as quais me auxiliaram com alimentação, com questões logísticas e tornaram-se amigas próximas, ótimas companheiras, pessoas que admiro imensamente e a quem devo muitos agradecimentos.

Agradeço aos meus pais pelo apoio e amor incondicional. Por respeitarem minhas escolhas, por me admirarem e por me transmitirem tantos ensinamentos valiosos.

Ao Raoni, pelo amor, respeito, cuidado, companheirismo, pela ajuda e pela parceria de vida.

Às amigas da Unb que compartilharam comigo suas vidas, suas angústias e muitos momentos felizes: Aline, Carol Perini, Chirley e Carol Costa. Um agradecimento especial ao Fabiano Bechelany, amigo, vizinho, parceiro que me acompanha desde a época do mestrado. Com ele aprendi muito sobre antropologia e, principalmente, sobre a vida. Agradeço pelas conversas, desabafos, conselhos, paciência, solidariedade, pela amizade sincera.

Agradeço a amizade fiel e duradoura de Fernanda Pinto e Lucilia Carvalho, com quem dividi alguns dos melhores momentos da vida em Brasília.

Aos parceiros, amigos e colegas que contribuíram com a luta dos Tapayuna de várias maneiras. Ao Fabrício Amorim, por ter levado adiante a questão tapayuna no âmbito da CGIIRC/Funai de forma persistente e dedicada. Ao Vera Katukina, por ter desenvolvido um excelente trabalho de pesquisa a respeito dos Tapayuna através do órgão indigenista. Ambos se dedicaram veementemente para a consecução da expedição realizada no território tradicional tapayuna em 2017.

Aos integrantes da Operação Amazônia Nativa (OPAN), em especial ao Ivar Busatto, por ter cedido materiais extremamente relevantes para essa pesquisa. Andreia Fanzeres e Victor Amaral, por terem apoiado a participação dos Tapayuna em eventos importantes. À Rosa Cordeiro, por ter nos recebido e nos acolhido com toda a dedicação e afeto. À Lucirlene, por ter organizado o envio de materiais para mim. Profunda gratidão ao Marcos Ramires, por ser um apoiador constante e parceiro incondicional dos Tapayuna, por todas as articulações e incentivos, por manter viva a esperança dos Tapayuna. Também sou grata à OPAN por ter me propiciado o prazer de conhecer pessoalmente Thomaz de Aquino Lisboa.

Ao Centro de Trabalho Indigenista (CTI), em especial ao Gilberto Azanha, Conrado Brixen, Juliana Noletto, Jaime Siqueira, Ester Oliveira e Carol Perini por terem ajudado a divulgar a história dos Tapayuna, por terem apoiado sua participação em eventos e a expedição ao território tradicional.

Ao Ministério Público Federal, na figura do procurador Ricardo Pael, por ter acolhido prontamente a demanda dos Tapayuna, pela atenção, dedicação e por auxiliá-los permanentemente em sua luta.

Ao Rodolfo Ferraz, do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) em Cuiabá, por ter coletado e cedido várias fotos dos Tapayuna do período do contato, algumas das quais utilizadas nessa tese.

Ao Gabriel Soares, do CIMI de Brasília, por ter levantado e me disponibilizado documentos referentes aos Tapayuna no Relatório Figueiredo.

Agradeço ao Pe. Aloir Pacini que me cedeu, gentilmente, todas as fotos dos Tapayuna que havia no acervo da Missão Anchieta.

À Maria Eliza Leite, por ter aprovado a utilização das gravações tapayuna (realizadas no âmbito do projeto que coordenou na Funai) para publicação do livro da Casa Verde. Vários dos mitos inseridos no livro foram aqui utilizados.

À querida Juliana de Almeida, da Funai de Brasília, pelo interesse em ajudar os Tapayuna e por ter socializado documentos importantes a respeito deles.

Profunda gratidão ao jornalista Rubens Valente por ter compartilhado comigo todo o seu precioso material sobre os Tapayuna.

À Marina, Laura e Jean que me oportunizaram retornar para aldeia Kawêrêtxikô e Ngôsokô, em julho de 2018, para auxiliá-los na gravação de um episódio para uma série de TV sobre violações dos direitos indígenas.

Aos amigos e companheiros da Casa Verde: Mônica Nogueira, Cibele Santana, Carlos Machado e Jussara Pinto pela parceria que durou alguns anos e pelo resultado do projeto que desenvolvemos com os Tapayuna.

Aos colegas do grupo T/terra, pela iniciativa, diálogos profícuos e compartilhamento de ideias.

Aos colegas da turma de doutorado, com quem tive debates interessantes e enriquecedores em sala de aula.

Ao colega Martiniano Neto, que também desenvolveu sua pesquisa no Kawêrêtxikô e acolheu os Tapayuna várias vezes em Brasília para participação em reuniões, eventos e articulações políticas.

Aos funcionários do DAN, Rosa, Jorge e Carol, sempre dispostos e solícitos para auxiliar a qualquer tempo nas questões burocráticas.

Aos amigos em Altamira que tornam este lugar ainda mais lindo e mágico: Maysa, Guto, Larissa, Ben-Hur, Igor, Ítalo, Erilda, Luciano, Márcia, Marcelo, Lumara, Gabriela, Cadu, Ariele e Camila.

À Marcela Coelho de Souza devo muitos agradecimentos, pela orientação impecável, apoio, paciência, respeito, pelas leituras atentas, pelos diálogos iluminadores, pelos ensinamentos preciosos, por acompanhar a minha trajetória acadêmica desde o mestrado.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ), por me prover uma bolsa de estudos durante quatro anos do doutorado.

Resumo

Essa tese é sobre os Tapayuna, um povo da família linguística jê, cujo território tradicional está localizado no noroeste do Mato Grosso, notadamente na região dos rios Arinos e Sangue. Em 1970, 41 sobreviventes de uma epidemia de gripe, suscitada após uma expedição da Funai, foram transferidos para o Parque Indígena do Xingu, onde viveram até meados da década de 1980. Atualmente moram nas Terras Indígenas Capoto Jarina e Wawi (MT), respectivamente dos povos Mebêngôkre e Kĩsêdjê. A tese trata de questões relativas ao xamanismo, à guerra, à história do contato com os não índios e o consequente genocídio a que foram submetidos. Em que pese a ação criminosa de particulares, responsáveis por dois envenenamentos contra os Tapayuna nas décadas de 1950 e 1960, e a atuação omissa e dolosa do Estado, detalhadamente apresentada e analisada nesta tese, os Tapayuna resistiram. São também aspectos centrais do presente trabalho a descrição do seu processo de resiliência, a relação com os povos supracitados, sua re-emergência e fortalecimento como povo e sua luta por autonomia e pela retomada do território tradicional.

Palavras-chave: xamanismo, guerra, transformação, contato, Tapayuna

Abstract

This thesis is about the Tapayuna, an indigenous people who belongs to a jê linguistic family, whose traditional territory is located in the northwest of Mato Grosso, specifically in the region of the rivers Arinos and Sangue. In 1970, 41 survivors of an influenza epidemic, raised after a Funai expedition, were transferred to the Xingu Indigenous Park, where they lived until the mid-1980s. They currently live in the indigenous lands Capoto Jarina and Wawi (MT), respectively of the Mebêngôkre and Kĩsêdjê. The thesis deals with issues related to shamanism, war, the history of contact with non-Indians and the consequent genocide that they suffered. In spite of the criminal action of individuals, responsible for two poisonings against the Tapayuna in the 1950s and 1960s, and the omission and mischief of the State, detailed and analyzed in this thesis, the Tapayuna resisted. Others central aspects in the present work are the description of their resilience process, the relationship with the indigenous peoples mentioned above, their reemergence and strengthening as a group, and their struggle for autonomy and the resumption of traditional territory.

Key-words: shamanism, war, transformation, contact, Tapayuna

Índice de imagens

Figura 1: Foto Daniela Lima/2017	2
Figura 2: Localização dos Tapayuna na época do contato e atualmente.....	14
Figura 3: Municípios limítrofes e sobrepostos à “Reserva Indígena Tapayuna”	26
Figura 4: Tepkamberi/Aldeia Kawêrêtxikô/2016.....	32
Figura 5: Totwãjtxi/Aldeia Kawêrêtxikô/2016	75
Figura 6: Kini/Aldeia Kawêrêtxikô/2016.....	87
Figura 7: Horengô/Aldeia Kawêrêtxikô/2016	90
Figura 8: Totwãjtxi/Aldeia Kawêrêtxikô/2016	96
Figura 9: Pàinti/Aldeia Kawêrêtxikô/2016.....	108
Figura 10: Cacique Roptyktxi/Aldeia Kawêrêtxikô- 2014. Foto: Daniela Lima.....	120
Figura 11: Pàinti/Aldeia Kawêrêtxikô/2016	138
Figura 12: Acervo Missão Anchieta	139
Figura 13: Acervo Instituto Socioambiental.....	140
Figura 14: Acervo Instituto Socioambiental.....	144
Figura 15: Acervo Instituto Sociambiental	153
Figura 16: Acervo Missão Anchieta	154
Figura 17: Tàthwãitxi/Aldeia Kawêrêtxikô/ 2016.....	165
Figura 18: Mapa das TIs vizinhas ao território tapayuna	170
Figura 19: Totwãjtxi/ Aldeia Kawêrêtxikô/2016	196
Figura 20: Acervo CIMI – MT. Fotos coletadas e cedidas por Rodolfo Ferraz.....	202
Figura 21: Acervo CIMI – MT. Fotos coletadas e cedidas por Rodolfo Ferraz.....	202
Figura 22: Acervo CIMI – MT. Fotos coletadas e cedidas por Rodolfo Ferraz.....	205
Figura 23: Acervo CIMI – MT. Fotos coletadas e cedidas por Rodolfo Ferraz.....	206
Figura 24: Acervo CIMI – MT. Fotos coletadas e cedidas por Rodolfo Ferraz.....	207
Figura 25: Acervo Missão Anchieta	210
Figura 26: Acervo Missão Anchieta	223
Figura 27: Acervo Missão Anchieta	224
Figura 28: Acervo Missão Anchieta	227
Figura 29: Acervo Missão Anchieta	227
Figura 30: Acervo Missão Anchieta	228
Figura 31: Acervo OPAN.....	232
Figura 32: Mapa de algumas das fazendas sobrepostas à RIT	234
Figura 33: Mapa das aldeias onde os Tapayuna viveram no PIX	253
Figura 34: Mapa da RIT e dos locais onde os Tapayuna viveram no PIX.....	254
Figura 35: Totwãjtxi/ Aldeia Kawêrêtxikô/2016	272
Figura 36: Gráfico da população do Kawêrêtxikô por etnia	283
Figura 37: Gráfico da população do Kawêrêtxikô por faixa etária	284
Figura 38: Gráfico da população do Kawêrêtxikô por gênero.....	284
Figura 39: Aldeia Kawêrêtxikô/2016. Foto: Daniela Lima	298
Figura 40: Aldeia Kawêrêtxikô/2016. Foto: Daniela Lima	299
Figura 41: Aldeia Kawêrêtxikô/2016. Foto: Daniela Lima	299
Figura 42: Aldeia Kawêrêtxikô/2016. Foto: Daniela Lima	300
Figura 43: Aldeia Kawêrêtxikô/2016. Foto: Daniela Lima	300
Figura 44: Totwãjtxi/Aldeia Kawêrêtxikô/2016	303
Figura 45: Aldeia Kawêrêtxikô/2016. Foto: Daniela Lima	310
Figura 46: Aldeia Kawêrêtxikô/2016. Foto: Daniela Lima	311
Figura 47: Aldeia Kawêrêtxikô/2016. Foto: Daniela Lima	311
Figura 48: Aldeia Kawêrêtxikô/2016. Foto: Daniela Lima	317

Figura 49: Aldeia Kawêrêtxikô/2016. Foto: Daniela Lima	318
Figura 50: Aldeia Kawêrêtxikô/2016. Foto: Daniela Lima	318
Figura 51: Aldeia Kawêrêtxikô/2016. Foto: Daniela Lima	319
Figura 52: Aldeia Kawêrêtxikô/2016. Foto: Daniela Lima	325
Figura 53: Aldeia Kawêrêtxikô/2016. Foto: Daniela Lima	326
Figura 54: Tepkamberi/AldeiaKawêrêtxikô/2016	331
Figura 55: Mapa da Bacia Amazônica com a localização do Tapajós.....	344
Figura 56: Legenda: Os crimes cometidos contra os índios, nos últimos anos, já ocupam 21 volumes de 5 115 páginas. Dos restantes, muitos estão condenados à morte. Os beíços-de-pau estão cercados por colonizadores e tribos inimigas. (Jornal do Brasil, 05/05/1968.....	374
Figura 57: Propriedades incidententes na “Reserva Indígena Tapayuna”	386
Figura 58: Os Tapayuna que participaram no sobrevoo (Amorim e Kakukina,2017).	398
Figura 59: Fonte: INPE (Amorim e Kakutina, 2017)	399
Figura 60: Rio Arinos/Foto: Daniela Lima 2017.....	404
Figura 61: Cacique Roptyktxi/Rio Arinos/Foto: Daniela Lima 2017	404
Figura 62: Localização da vila denominada “Tapaiuna”	406
Figura 63: Vila Tapaiuna, próxima à TI Apiaká/Kayabi.....	406
Figura 64: Localização de isolados no território tapayuna e adjacências	408
Figura 65: Foto no rio Miguel de Castro.....	409
Figura 66: Os principais rios onde havia aldeias tapayuna na época do contato ..	413
Figura 67: “Aldeia Tapaiuna nas imediações do rio Parecis citado por Lima, 2012: 127.....	415
Figura 68: Acervo CIMI-MT. Foto coletada e cedida por Rodolfo Ferraz.....	421
Figura 69: Amorim e Katukina (2017).	428

Sumário

Introdução	14
CAPÍTULO 1 - FORMAS DE TRANSFORMAÇÃO NO UNIVERSO KAJKWAKRATXI ..	32
Xamãs.....	36
Wayanga	36
Katwâjkere.....	55
Xamanismo difundido	62
Pesca.....	63
Caça.....	67
Concepções xamânicas.....	78
A guerra por parentes	79
Enfermidades e resguardos	94
CAPÍTULO 2 - AS MÚLTIPLAS FACES DA GUERRA.....	108
“Dono do inimigo”	113
Devir animal e os perigos da metamorfose irreversível.....	123
Preparação dos corpos e as marcas da guerra	135
A morte e a captura como formas de relação.....	157
Quem eram os inimigos	169
Os Irantxe e Myky	176
Os Kayabi.....	184
Os Apiaká.....	191
CAPÍTULO 3 - XAMANISMO E CONTATO.....	196
Guerra contra os brancos e o poder dos objetos	199
O colapso demográfico.....	216
A incerteza do futuro	230
Novos inimigos.....	247
A vida no Parque Indígena do Xingu.....	258
A dispersão	268
CAPÍTULO 4 - A SINGULARIDADE AMBIVALENTE DOS TAPAYUNA NO KAWÊRÊTXIKÔ.....	272
A vida cotidiana e a relação com os Mebêngôkre	274
Criação da aldeia Kawêrêtxikô.....	275
Escola Indígena Goronã	287
Assistência à saúde.....	291

Hábitos alimentares: continuidades e adaptações.....	297
A vida ritual e a dinâmica das relações com os Kĩsêdjê	305
As cerimônias	306
Momentos rituais	320
CAPÍTULO 5 - A LUTA PELA TERRA E A BUSCA DOS PARENTES.....	331
Antecedentes históricos da colonização no Arinos.....	335
Crônicas de um massacre anunciado	353
A invasão consolidada.....	370
O sonho do retorno e do (re) encontro.....	386
A viagem de volta e as referências de isolados.....	395
Territorialidade tapayuna	409
O equívoco da remoção e a justiça de transição.....	440
Eventos genocidas	453
Envenenamentos.....	453
A expedição da Funai e a epidemia de gripe.....	461
Homicídios dolosos	486
Considerações Finais.....	491
Bibliografia	500
Anexos.....	512

Lista de abreviaturas

AISAN – Agente Indígena de Saneamento

CASAI – Casa de Saúde Indígena

CGID – Coordenação Geral de Identificação e Delimitação

CGIIRC – Coordenação-Geral de Índios Isolados e de Recente Contato

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

ISA – Instituto Socioambiental

M/P – Mebêngôkre/Panará

MPF – Ministério Público Federal

OPAN – Operação Amazônia Nativa

PIX – Parque Indígena do Xingu

RIT – Reserva Indígena Tapayuna

SEDUC – Secretaria de Educação

SESAI – Secretaria Especial da Saúde Indígena

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

T/K – Tapayuna/Kĩsêdjê

T/M – Tapayuna/Mebêngôkre

TI – Terra Indígena

Introdução

Esse trabalho é sobre os Tapayuna, um povo cuja autodenominação é Kajkwakratxi, que pode ser traduzido como “os do começo do céu”, do leste, do nascente. Os Tapayuna são um povo da família linguística jê, que viveu no noroeste do Mato Grosso, na região dos rios Arinos e Sangue, até 1970, quando foram removidos para o Parque Indígena do Xingu. Lá viveram junto aos Kĩsêdjê, povo falante de variante da mesma língua e com quem eles detêm várias semelhanças históricas, culturais e vínculos de parentesco. Atualmente, os Tapayuna vivem na TI Capoto Jarinã, dos Mebêngôkre, onde residem numa aldeia própria, Kawêrêtxikô (local de realização da minha pesquisa de campo), e também na TI Wawi, do povo Kĩsêdjê, ambas no Mato Grosso.

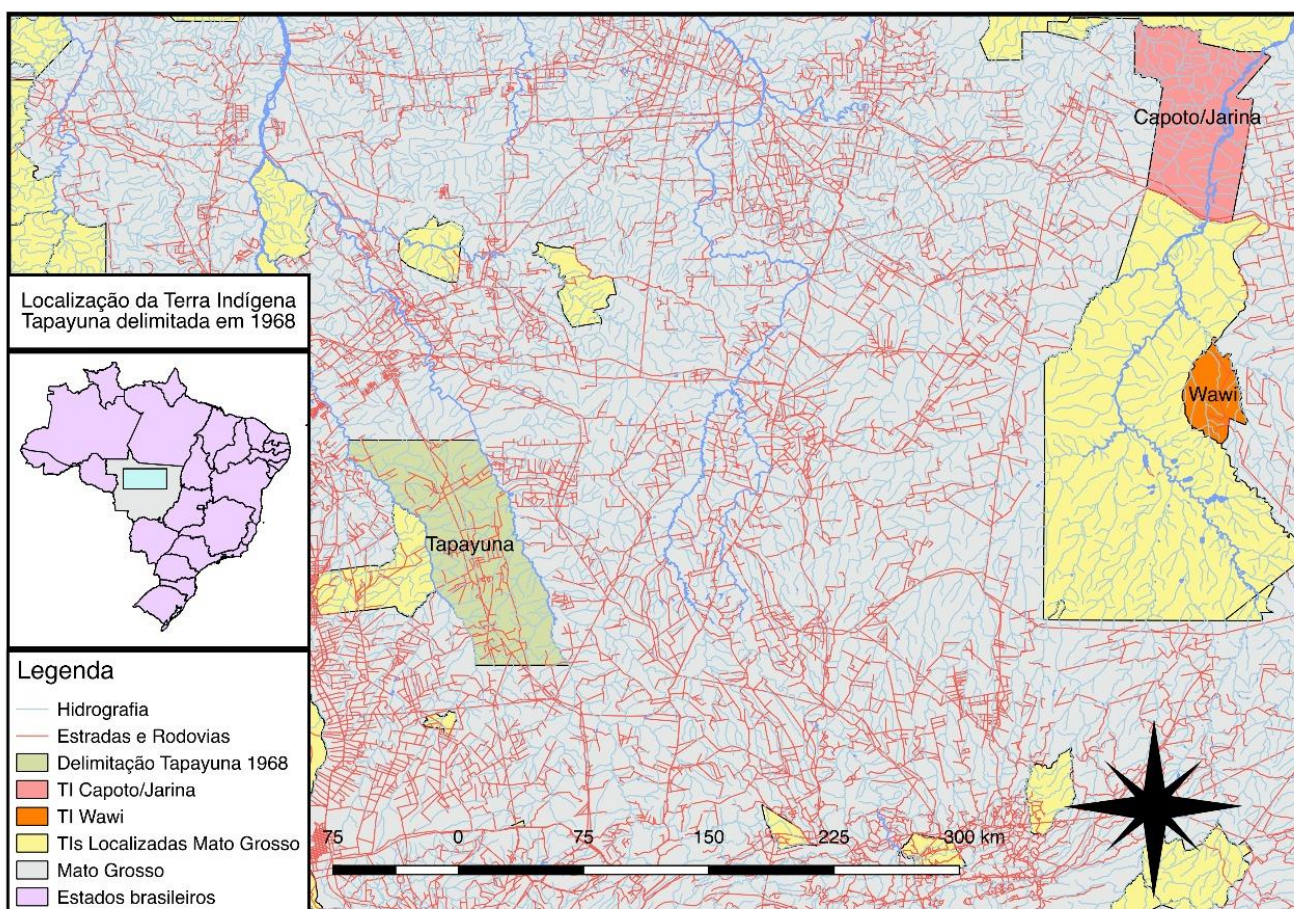


Figura 2: Localização dos Tapayuna na época do contato e atualmente.

Antes de contextualizar os Tapayuna e a organização desta tese, gostaria de tecer algumas palavras a respeito da minha experiência com/sobre ela. Escrever essa tese foi uma das tarefas mais árduas da minha vida. Ela é fruto de dedicação, paciência, disciplina, mas, sobretudo, de afeto, inspiração, esperança e amor, sentimentos despertados a partir da relação de admiração, respeito e confiança mútua que construí com os Tapayuna. Eles me ensinaram muitas coisas ao longo do desenvolvimento desse trabalho, me fizeram ver sentido em vários textos e reflexões etnológicas que me pareciam abstratas e vagas quando de suas leituras para as disciplinas do curso de pós-graduação. Me ajudaram expandir a mente para questões complexas e metafísicas. Despertaram minha curiosidade para pesquisar assuntos muito além da antropologia: o budismo, a física, a astrologia. Minha relação com os Tapayuna me fez apreender o mundo de outras formas e sou profundamente grata a eles por terem me proporcionado tantos ensinamentos. Os Tapayuna também me ensinaram sobre força, resiliência, superação e conquista, características marcantes de uma figura central pra mim e para elaboração dessa tese, Roptyktxi, o cacique da aldeia Kawêrêtxikô. Sua trajetória e de alguns outros personagens serão apresentadas mais adiante.

Esse trabalho é uma tentativa de compreender questões relacionadas à cosmologia, ao xamanismo, à concepção dos corpos e às práticas guerreiras, ao significado da guerra e seus desdobramentos. Ela é também um retrato sobre como os Tapayuna vivem hoje, sobre sua luta pela retomada do território e seu processo de re-emergência como povo, como um coletivo que busca autonomia. A história dos Tapayuna é tão fascinante quanto dramática. Ela é uma conjunção de episódios que elucidam o despreparo, a negligência e a má fé de muitos responsáveis pela política indigenista no Brasil no período da ditadura militar. Também evidencia a cobiça, o conluio e a máfia que envolveu o interesse e a atuação de particulares e instituições governamentais para a colonização do interior do Brasil, especificamente no Centro Oeste e Amazônia. Neste sentido, considero essa tese uma denúncia da sucessão de crimes que caracterizaram a história do contato com os Tapayuna: os envenenamentos, a epidemia de gripe, a espoliação territorial, o genocídio e o etnocídio.

Vários amigos Tapayuna e Tapayuna/Kĩsêdjê, tanto da TI Capoto Jarina quanto da TI Wawi, e também os moradores mebêngôkre da aldeia Kawêrêtxikô, contribuíram

de várias formas para a consecução desta tese, porém cabe aqui destacar quatro personagens centrais cujos depoimentos foram amplamente utilizados em praticamente todos os capítulos: Roptyktxi, Kôkôtxi, Wotkàtxi e Wentugaruru.

Roptyktxi é o cacique do Kawêrêtxikô. Impelido pela busca de autonomia e pela controversa relação com os Mebêngôkre – com os quais os Tapayuna compartilharam a mesma aldeia por quase 25 anos – mobilizou seus parentes para a criação de uma aldeia própria, fundada em 2008. Roptyktxi ocupa o cargo de cacique desde a criação da aldeia. Seu tio (irmão da mãe) e xará foi cacique da antiga Kawêrêtxikô, no território em que viviam no Arinos. De acordo com as genealogias coletadas por Anthony Seeger (1974, 1981), quando da chegada dos Tapayuna no PIX, em 1970, Roptyktxi tinha cerca de 8 anos; seus pais biológicos morreram no Arinos. Atualmente, ele é um senhor de aproximadamente 60 anos; é casado com uma mulher tapayuna e tem quatro filhos (duas mulheres e dois homens, uma delas casada com homem mebêngôkre, a outra com homem mebêngôkre/panará; um dos homens é casado com mulher tapayuna/panará e o outro rapaz é solteiro). Todos, incluindo seus netos, vivem no Kawêrêtxikô. Roptyktxi é um dos grandes mobilizadores e articuladores, juntamente com seu cunhado Nokere, da luta pela retomada do território tradicional e pela busca dos parentes no Arinos. Ele é um dos maiores conhecedores, juntamente com Kôkôtxi, da história e dos mitos tapayuna, cujas narrativas fizeram questão de compartilhar comigo.

Kôkôtxi é uma senhora de aproximadamente 70 anos, nasceu no Arinos e tinha, de acordo com Anthony Seeger, cerca de 20 anos quando da chegada no PIX; era então casada com Werãntxi, um importante líder tapayuna que faleceu no Parque. O casal teve quatro filhos, dois deles nascidos no Arinos. Dos quatro filhos, dois viviam com Kôkôtxi no Kawêrêtxikô (um deles casado com mulher tapayuna e outro solteiro; ambos sem filhos) até 2016, quando ela decidiu partir (levando consigo o filho solteiro) para TI Wawi, onde estão os outros dois filhos, suas respectivas esposas kîsêdjê e netos de Kôkôtxi. Anos após a morte de seu marido, Werãntxi, Kôkôtxi casou-se com um homem tapayuna de nome Wôtkàtxi, com quem vive até hoje. Kôkôtxi e Wôtkàtxi viveram entre os Kîsêdjê de 1970 até 2009, quando, motivados com a criação do Kawêrêtxikô, decidiram-se mudar. Ambos eram figuras centrais no processo de rearticulação da vida ritual tapayuna no Kawêrêtxikô.

Em 2016, Kôkôtxi foi visitar seus parentes na TI Wawi e decidiu permanecer por lá. Pouco tempo depois da minha saída da aldeia (julho de 2016), movido pela saúde da esposa, Wôtkàtxi decidiu ir ao seu encontro na TI Wawi, onde permanece desde então. Infelizmente, suas participações e contribuições na retomada de aspectos considerados tradicionais da vida ritual tapayuna foram comprometidas pela sua mudança para a TI Wawi.

Tive a satisfação de conviver com Wôtkàtxi durante toda a minha estada em campo. Ele vivia na residência ao lado da que os moradores haviam construído para mim e frequentava minha casa quase diariamente para compartilhar suas histórias – não obstante o meu conhecimento extremamente limitado da língua e da sua indisposição em falar português – ou simplesmente conversar com outros Tapayuna que me visitavam regularmente. É um senhor tapayuna de cerca de 60 anos, uma figura espontânea e divertida, que viveu a maior parte da sua vida entre os Kîsêdjê. Teve seus pais mortos durante o contato e chegou ao Parque Indígena do Xingu quando ainda era criança. Os conhecimentos rituais de Wôtkàtxi foram evidenciados quando da mudança para o Kawêrêtxikô, onde ele se tornou um especialista ritual. O fato de ser casado com Kôkôtxi, conhecedora assídua da vida ritual, dos mitos e da história tapayuna, contribuiu ativamente para sua consolidação como especialista ritual.

Tive o prazer de conhecer Wentugaruru quando fui pela primeira vez ao Kawêrêtxikô, em setembro de 2013. Wentugaruru, segundo Seeger (1974, 1981), tinha por volta dos 35 anos quando chegou no PIX; um dos seus filhos e sua esposa haviam falecido no Arinos. Além da importância de Wentugaruru pela memória que carregava das experiências do contato, e do período anterior, ele era considerado um xamã (wayanga) poderoso e respeitado pelos Tapayuna. As marcas da história eram expressas no seu corpo pela perfuração do lábio e o uso do botoque (takàkô). Wentugaruru foi o último grande wayanga e guerreiro tapayuna. Teve uma atuação crucial, juntamente com sua irmã, Ngajwotxi, para articular a mudança dos Tapayuna do PIX para a TI Capoto Jarinã.

Quando da minha primeira ida ao Kawêrêtxikô, em 2013, onde permaneci por poucos dias, a única casa que visitei foi a de Wentugaruru – além da residência do cacique onde eu estava hospedada. Não obstante as dificuldades iniciais do diálogo, era nítido o entusiasmo, meu e dos Tapayuna, sobre as histórias que eu havia registrado

durante a dissertação, relativas ao contato, e dos materiais sobre a delimitação da antiga “Reserva Indígena Tapayuna”. A minha empolgação sobre as diversas histórias que ansiava escutar, a partir dos diálogos que pretendia estabelecer com Wentugaruru, o qual pareceu disposto e interessado em partilhar, foi interrompida, três meses após eu tê-lo conhecido, quando me contaram por telefone sobre sua morte, em dezembro de 2013. O motivo de seu falecimento, segundo equipe de saúde, foi o agravamento do quadro de tuberculose; não surpreendentemente, contudo, as interpretações de sua morte, pelos Tapayuna, foram relacionadas à feitiçaria.

Apesar de não ter gravado novas entrevistas com a irmã de Wentugaruru, Ngajwotxi, vários trechos do seu relato, coletados quando da pesquisa de mestrado, em 2011, foram retomados para esta tese por se tratarem de registros minuciosos sobre a história do contato. Tendo em vista a preciosidade dos depoimentos, eles constituíram o alicerce da minha dissertação de mestrado. Atualmente, Ngajwotxi deve ter cerca de 80 anos, é casada com homem kĩsêdjê e vive na aldeia Ngôsôko – TI Wawi. Ela é mãe de quatro filhos, sendo duas mulheres e dois homens. Todos vivem na TI Wawi. Tinha, segundo Seeger (1974,1981), ao chegar no PIX, aproximadamente 25 anos, era viúva e mãe de duas filhas.

Os cinco personagens aqui destacados (Roptyktxi, Kôkôtxi, Wôtkàtxi, Wentugaruru e Ngajwotxi) têm em comum o fato de terem nascido no território tradicional, no Arinos. Três deles, Kôkôtxi, Wentugaruru e Ngajwotxi eram adultos quando da chegada no PIX. Em que pese a dramaticidade dos eventos, todos compartilharam, por meio de gravações, suas experiências dos momentos calamitosos que marcaram o contato dos Tapayuna com os não índios.

Os relatos de Wentugaruru, assim como todas as narrativas míticas descritas nesta tese, foram coletados pelos próprios Tapayuna, em meio audiovisual, no âmbito de um programa de formação de professores indígenas Mebêngôkre, Panará e Tapayuna, apoiado, à época (1997 a 2007), pela então Coordenação Geral de Educação da Fundação Nacional do Índio de Brasília. A captação das imagens foi possível devido à parceria com o Instituto Caititu, que cedeu os equipamentos de filmagens ao Instituto Raoni, responsável pela capacitação técnica dos cineastas indígenas. Esse material foi gentilmente cedido pela então coordenadora do projeto, Maria Eliza Leite, para a elaboração de um livro pela Casa Verde – Cultura e Meio Ambiente. O livro, organizado

por mim, intitulado Kajkwakratxi Tujarěj (Histórias Tapayuna), de autoria de Kôkôtxi, Roptyktxi e Wôtkàtxi, foi publicado em dezembro de 2017. A tradução dos mitos foi realizada pelos Tapayuna. Voltaremos a esse assunto no tópico a seguir.

Inserção em campo

Meu primeiro contato com os Tapayuna ocorreu em setembro de 2008 na aldeia Ngôjhwêrê, na Terra Indígena Wawi – MT quando eu, na função de assessora de uma instituição indígena, organizava um evento no local. Na ocasião, conheci Yaiku, filho de uma mulher tapayuna com um homem kîsêdjê, que vivia com sua família no Ngôjhwêrê. Ele relatou brevemente a história dos Tapayuna e mostrou-me algumas fotos antigas. Neste mesmo período, os Tapayuna da TI Capoto Jarina estavam organizando a criação do Kawêrêtxikô. Em vista disso, um senhor de nome Nokere acompanhou um grupo de Mebêngôkre que se deslocou para Ngôjhwêrê com intuito de participar do evento que eu organizava. Ele aproveitou para conversar com os Tapayuna/ kîsêdjê e comunica-los sobre a criação de uma aldeia própria. Tempos após sua visita, Kôkôtxi (com dois de seus filhos e uma nora), e seu marido Wôtkàtxi mudaram-se pra o Kawêrêtxikô. Depois desse evento em 2008, voltei a rever os Tapayuna somente em 2011 quando da realização do mestrado.

Durante o mestrado, alterações na proposta inicial da pesquisa levaram-me a contatar os Tapayuna para uma possível visita a campo, motivada pela notícia de que eles ansiavam por um antropólogo que os auxiliasse na elaboração de projetos. Nesta perspectiva, acionei Yaiku, aquele com quem eu havia conversado em 2008, para viabilizarmos uma visita ao Kawêrêtxikô, que ocorreria em julho de 2011. Iríamos sair da aldeia Ngôsoko, na TI Wawi, em direção a Kawêrêtxikô – uma viagem de cerca de oito horas pelo rio Xingu. Além de mim e Yaiku iriam também outros Tapayuna/Kîsêdjê e o barqueiro, um homem kîsêdjê de importância. Porém, pouco antes de partirmos, após um diálogo pelo rádio entre moradores das duas aldeias, fui comunidade que a viagem havia sido suspensa em razão de questões internas envolvendo a relação entre os Tapayuna e os Kîsêdjê nas duas terras indígenas.

A pedido de alguns Tapayuna da aldeia Ngôsoko, permaneci lá por 12 dias e, na ocasião, Yaiku, motivado pelo movimento de reorganização dos Tapayuna do Kawêrêtxikô, solicitou que eu elaborasse um projeto visando a realização de um filme e um livro sobre a história, língua e cultura tapayuna. Elaborei a proposta, tal como solicitado por Yaiku, e no ano seguinte o projeto foi aprovado, tendo como proponente uma organização não governamental, A Casa Verde – Cultura e Meio Ambiente, sediada em Brasília, com a qual eu já mantinha vínculos. O projeto previa a aquisição de equipamentos, tais como: gerador, motor de popa, barco, computador, filmadora profissional e datashow. Os equipamentos foram obtidos em 2013, em diálogo com o Yaiku, que efetuou a compra de alguns dos materiais na cidade de Canarana, próxima à TI Wawi. Planejávamos uma visita à aldeia Kawêrêtxikô com propósito de dialogar sobre o projeto e planejar o cronograma de execução das ações. Essa visita só foi possível em setembro de 2013, já que, à época, eu trabalhava na Fundação Nacional do Índio em Brasília e a concretização da viagem esteve condicionada ao meu período de férias. Desloquei-me de Brasília para São José do Xingu, cidade localizada a cerca de 40 km da TI Capoto-Jarinã, onde encontrei Ropkräsê, irmão de Yaiku, que o substituíra devido a sua indisponibilidade de tempo – Yaiku mantinha uma agenda bastante atribulada por cumprir, à época, a função de presidente da Associação Indígena Kĩsêdjê (AIK). De São José do Xingu partimos juntos para aldeia Kawêrêtxikô, onde permaneci por apenas três dias.

Na oportunidade, entreguei uma versão da minha dissertação de mestrado, que despertou bastante interesse por conter diversas fotos antigas e inéditas dos Tapayuna. Falei sobre os vários documentos relevantes que encontrei durante pesquisa bibliográfica no Rio de Janeiro, São Paulo e Brasília, cuja compilação de dados embasou a primeira parte da dissertação. Informei-os também sobre as minhas duas tentativas frustradas de visita ao Kawêrêtxikô – uma em 2011, acima descrita; e uma outra, em 2012.

Ao final das reuniões, deliberaram pela aceitação tanto da pesquisa de doutorado quanto da execução do projeto da Casa Verde e solicitaram que os equipamentos adquiridos fossem deslocados da TI Wawi para o Kawêrêtxikô. Os materiais foram levados por Yaiku em novembro de 2013 e, na ocasião, foi negociada a

permanência do motor de popa na aldeia Ngôsoko, para ficar de posse dos Tapayuna/Kĩsêdjê, já que à época o Kawêêtxikô dispunha de dois motores.

Retornei à aldeia Kawêêtxikô, em abril de 2014, e lá permaneci por dez dias. Fui pelo trajeto que dá acesso direto à TI Capoto-Jarinã, via São José do Xingu. A visita tinha como objetivo iniciar as filmagens e discutir o conteúdo do livro, ambos previstos como produtos do projeto da Casa Verde. Para tanto, combinei com Yaiku para que chegássemos no Kawêêtxikô na mesma data; ele, porém, iria pelo rio Xingu, partindo do Ngôsoko. Em razão de problemas logísticos, Yaiku, juntamente com os seus irmãos, alguns dos quais estavam indo pela primeira vez ao Kawêêtxikô, chegaram quatro dias após a data combinada. Realizamos diversas reuniões sobre o projeto, dirigidas por ele, nas quais foram designadas as equipes que auxiliariam nas filmagens, gravações de entrevistas, transcrições e traduções.

Retornei à aldeia em agosto de 2014 e permaneci por 10 dias. Novamente, a viagem contou com a participação de Yaiku, que até então dirigia as reuniões concernentes ao projeto. Durante essa viagem, foi debatido, especialmente, o conteúdo do livro e o processo de edição do filme.

Em fevereiro de 2015, iniciei o primeiro período de campo prolongado no Kawêêtxikô, lá permanecendo por quatro meses. Inicialmente, fui hospedada na residência do cacique enquanto aguardava a finalização da casa construída para mim.

Iniciamos a transcrição dos mitos que comporiam o livro, cujo conteúdo foi deliberado pelos Tapayuna, os quais redigiram uma carta, assinada por todos da aldeia, e remetida à Maria Eliza Leite, então coordenadora do programa de formação dos professores indígenas Mebêngôkre, Panará e Tapayuna. O documento solicitava permissão para uso das histórias que haviam sido gravadas, pelos próprios Tapayuna, em meio audiovisual, no âmbito do programa de formação.

Muito do meu trabalho de campo foi dedicado às atividades relacionadas à elaboração do livro: transcrição, tradução, digitação etc. Me debrucei bem menos sobre o filme, para o qual compramos, no âmbito do projeto, uma filmadora profissional e os próprios Tapayuna fizeram o trabalho de videomakers, gravando várias cenas do cotidiano e dos rituais. Esse material foi posteriormente editado pela Associação Indígena Kĩsêdjê (AIK) e pela AV Filmes, cujo produto final foi um filme de cerca de 14 minutos intitulado “A Luta e Resistência do povo Kajkwakratxi/Tapayuna”. A execução

do projeto também foi uma oportunidade de estreitar os laços entre os Tapayuna das duas terras em torno de uma ação comum. Os Tapayuna afirmam que durante o período em que viviam na mesma aldeia que os Mebêngôkrê, quase 25 anos, não cultivavam o vínculo com os parentes da TI Wawi, o que passou a ocorrer com mais intensidade depois da criação do Kawêêtxikô.

Durante praticamente todo o tempo que estive no Kawêêtxikô morei em uma casa que os moradores construíram para mim, no semicírculo que forma a aldeia, próxima do posto de saúde. Minha casa era frequentada diariamente por vários moradores, homens, mulheres e crianças. Alguns iam apenas passear, outros faziam da minha residência ponto de encontro para conversa com outros visitantes. Eram durante essas visitas que os amigos que contavam histórias interessantes sobre a aldeia, os Tapayuna, as relações internas etc. Eram também os momentos em que eu gravava vários depoimentos, especificamente com o cacique, Wôtkàtxi e com a Kôkôtxi. Esta última me visitava pouco, porém ia até a minha casa quando um de seus filhos organizava alguma entrevista, a meu pedido. Fiz questão de tornar o ambiente propício para receber várias pessoas ao mesmo tempo. Mantinha três redes e várias cadeiras da escola para que todos pudessem se sentar e se sentir à vontade. Ademais, minha casa era passagem obrigatória para aqueles que se deslocavam para o rio e também para o posto de saúde, o que propiciava o fluxo constante de pessoas por lá. Mantive contato mais próximo com os homens por dominarem o português e também porque os professores me auxiliavam nas tarefas relativas ao projeto. As mulheres me visitavam com frequência, porém se comunicavam comigo apenas na língua, já que nenhuma delas fala português. Meu domínio da língua tapayuna é bastante limitado, porém é a única forma que tenho de me comunicar com elas durante as visitas, os momentos de troca de bens materiais, realizados com frequência e denominados moitará, e também quando das sessões de pintura coletiva, que eu sempre participava e era um momento estritamente feminino. Com o cacique, os anciãos e também com as crianças minha comunicação também ocorria somente em tapayuna, já que eles não falam português, mas, no caso dos anciãos, compreendem um pouco.

Em junho de 2015 fui embora da aldeia e, antes de retornar à Brasília, fui a Cuiabá realizar pesquisa documental sobre os Tapayuna no Conselho Indigenista Missionário -

CIMI, na Operação Amazônia Nativa - Opan e na Missão Anchieta. Nestas duas últimas instituições encontrei um material fotográfico valioso referente ao período do contato.

Minha segunda estada prolongada em campo ocorreu entre fevereiro e julho de 2016. Novamente estive bastante empenhada nas atividades destinadas, sobretudo, à conclusão do livro (revisão, ilustração, digitação etc). Outrossim, foi nesse período que iniciamos uma articulação junto aos órgãos competentes (Fundação Nacional do Índio e Ministério Público Federal) para formalizar a demanda dos Tapayuna pela retomada do seu território tradicional e pela busca dos parentes que eles acreditam terem permanecido no Arinos mesmo após a remoção para o PIX em 1970.

Quando retornei para aldeia, em 2016, havia a edificação de uma escola, bastante precária, construída com recurso emergencial da Secretaria Estadual de Educação, que também disponibilizou o serviço de internet por satélite. Com intuito de expandir o uso da internet, levei um modem. Inicialmente, utilizamos o gerador que havia sido adquirido no âmbito do projeto da Casa Verde, já que não há energia elétrica na aldeia. Isso permitiu que todos que tinham um celular acessassem a internet, que antes era limitada somente ao computador da escola. A utilização do gerador, apesar de funcional, era custosa, pois necessitava gasolina. Pouco tempo depois, também com recurso do projeto, adquiri uma placa solar, inversor e bateria, de modo que o acesso à rede tornou-se ainda mais facilitado. Isso permitiu que entrássemos em contato diretamente com a Funai e o MPF solicitando o agendamento de reuniões em Brasília e formalizando, por meio de envio de documentos, a demanda dos Tapayuna. Em junho de 2016, com o suporte financeiro de um linguista canadense interessado em realizar pesquisa na aldeia, conseguimos deslocar três Tapayuna (o cacique, o Orenghô e um senhor de nome Hwinkò) à Brasília para reunião junto às instituições supramencionadas. Eu e os três Tapayuna permanecemos por quatro dias em Brasília hospedados na minha residência. Neste ínterim, realizamos as referidas reuniões e em seguida voltamos todos para aldeia, onde permaneci por mais um mês e regressei para Brasília, em julho/2016. Essa foi minha última etapa de campo para o doutorado.

As articulações, que ainda estão em curso, com a Funai, MPF e, posteriormente, com algumas ONGs renderam frutos importantes, o que me permitiu encontrar o cacique e outros Tapayuna duas vezes em Brasília, durante o Abril Indígena (2017 e 2018), e em outras ocasiões, como na expedição que realizamos para o território

tradicional no Arinos, em setembro de 2017, organizada pela CGIIRC/Funai; no Festival Juruena, organizado pela OPAN, na aldeia Primavera – TI Erikpaktsa , em novembro de 2017; no Fórum Alternativo Mundial da Água, em 2018, em Brasília, entre outras.

Em dezembro de 2017, um ano e meio após meu retorno da aldeia, concluímos o livro e o filme. O diretor da escola do Kawêrêtxikô, Wengroi, se deslocou à Brasília, onde permaneceu por uma semana na minha casa para que concluíssemos a revisão e cotejássemos os textos traduzidos em português com a versão original, já que o material é bilíngue. Em janeiro de 2018, realizamos o lançamento do livro e do filme no Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília, cujo evento foi viabilizado por Mônica Nogueira. Infelizmente, na ocasião, não dispúnhamos de recurso necessário para deslocamento e participação dos Tapayuna. Porém, pouco tempo depois, em março de 2018, aproveitamos a ida de três Tapayuna à Brasília (Yaiku, Oregô e Bekoro), apoiados pela OPAN, para participarem do Fórum Alternativo Mundial da Água, para fazermos o lançamento do livro e do filme na biblioteca da Funai sede, a convite do próprio órgão. Houve a participação massiva dos servidores e, na oportunidade, eu e Yaiku explicamos um pouco sobre a história dos Tapayuna e sobre a elaboração dos materiais. Na ocasião, houve um breve encontro com o presidente da Funai (Franklimberg de Freitas) para que os Tapayuna lhe entregassem os produtos e falassem sobre sua demanda para criação de um Grupo Técnico com vistas à identificação e delimitação de seu território tradicional.

Vários exemplares do livro e do filme foram enviados para os Tapayuna das duas terras indígenas. Eles ficaram bastante orgulhosos com os produtos finais e com a divulgação, uma forma de visibilizar sua história, sua luta, seu cotidiano e sua cosmologia. O filme tapayuna foi passado também no Abril Indígena de 2018, num festival organizado pelo Centro de Trabalho Indigenista no Memorial dos Povos Indígenas em Brasília. O livro e o filme foram e continuam sendo distribuídos, pelos próprios Tapayuna e por mim, para várias pessoas e organizações que atuam em prol da defesa dos direitos indígenas.

Breve história dos Tapayuna

O território tradicional dos Tapayuna é entre os rios Arinos e Sangue, no noroeste do Mato Grosso. Eram denominados, no período do contato (entre 1950 e 1970), de Beißos-de-Pau, devido ao uso dos botoques labiais. Seus vizinhos mais próximos eram os povos Manoki, Rikbatsa, Kayabi e Apiaká.

A colonização do noroeste mato-grossense, notadamente a região do rio Arinos, ao longo das décadas de 1950 e 1960, foi impelida pelos incentivos do governo federal, sobretudo com a criação da SUDAM, Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia, em 1966, e também pelo governo estadual, que atuou em prol de interesses de particulares no processo de expropriação e titularização de terras indígenas.

As principais atividades econômicas desenvolvidas na região do Arinos foram a exploração de minérios, nos séculos XVIII e XIX, a extração da seringa, sobretudo a partir de meados do século XX, além da extração de madeira, pecuária e, mais recentemente, o agronegócio. Um dos maiores seringalistas da região, nos anos de 1950, era Benedito Bruno, que também foi prefeito da cidade de Diamantino (MT) por duas vezes. Ele abriu seringais no coração do território tapayuna, nos rios Miguel de Castro e Parecis, onde havia várias aldeias no período do contato. Muitos dos seus barracões foram atacados e alguns trabalhadores feridos, o que os obrigava a mudar de local para prosseguir com a extração da borracha. Como represália, funcionários da firma de Benedito Bruno envenenaram os Tapayuna com arsênico no açúcar em 1953. Essa notícia teve repercussão em vários jornais, sobretudo no final da década de 1960, período no qual os Tapayuna tiveram forte evidência jornalística devido às ações da Funai. Não foram computados o número de mortos, porém Ngajwotxi, cujo relato coletei no período do mestrado, conta que todas as pessoas de uma casa na aldeia da “mãe” de seu cunhado comeram do açúcar e faleceram.

A partir de meados do século XX, a ocupação não indígena foi intensificada com a fundação do município de Porto dos Gaúchos, em 1955, ao norte do território tapayuna. Sua criação impulsionou a chegada de vários imigrantes oriundos do sul do país e a construção de obras de infraestrutura, o que estimulou a abertura de fazendas e, posteriormente, a fundação de novos municípios. Esta ocupação ostensiva aumentou os conflitos entre os Tapayuna e os brancos, que chegavam em número cada vez maior no seu território, o qual compreendia uma extensa área, sobretudo no interflúvio do

Arinos e Sangue. Há registros da presença dos Tapayuna tanto na margem direita quanto na margem esquerda de ambos os rios.

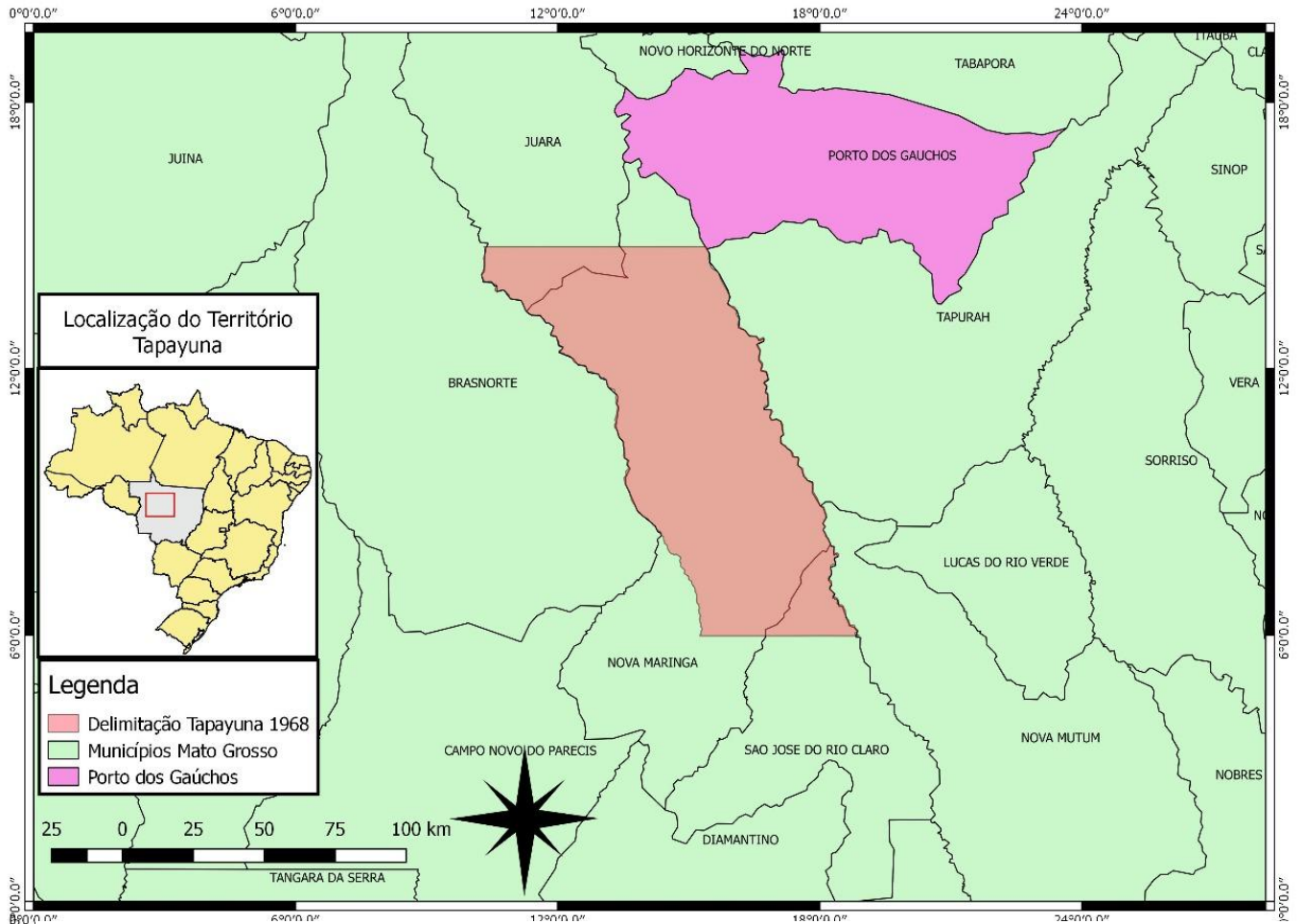


Figura 3: Municípios limítrofes e sobrepostos à “Reserva Indígena Tapayuna”

A criação de Porto dos Gaúchos aumentou, sobremaneira, o trânsito dos não índios pelo Arinos e o avistamento de Tapayuna na beira do rio, os quais ora reagem de maneira hostil, tentando afugentar os novos ocupantes, ora mostravam-se dispostos à aproximação para troca de bens materiais. Esses conflitos levaram ao segundo episódio de envenenamento dos Tapayuna por não índios, na década de 1960. Desta vez, eles foram envenenados com carne de anta, o que provocou muitas mortes. Ao contrário do primeiro episódio, esse não foi veiculado em quaisquer meios de comunicação. Foi registrado por meio de relato gravado pelo antropólogo Anthony Seeger, em 1973, com Wentugaruru, e por mim em depoimento coletado com sua irmã, Ngajwotxi, em 2011, quando da pesquisa de mestrado. Novamente não foi computado o número de mortos;

tampouco é possível identificar os culpados. Em ambos os casos de envenenamento, o órgão indigenista, à época Serviço de Proteção ao Índio - SPI, não tomou providências.

As tentativas de contato com os Tapayuna foram conduzidas, entre 1958 e 1967, pelos jesuítas da Prelazia de Diamantino com pouquíssimo ou nenhum apoio e participação do SPI. A Funai entrou em cena no caso dos Tapayuna somente em 1968 devido à pressão de particulares interessados em ocupar a região por meio de incentivos do governo federal, providos pela SUDAM (fundada em 1966). Vários documentos remetidos pelos jesuítas, notadamente o Pe. Antônio Iasi Junior, advertia a Funai sobre a situação dos Tapayuna, sobre a iminência de possíveis epidemias, sobre a necessidade de proteção de seu território, sobre a invasão de particulares etc. As suas advertências e recomendações jamais foram consideradas pelo órgão. Infelizmente, suas previsões foram concretizadas e uma epidemia de gripe sem precedentes se alastrou entre os Tapayuna devido uma expedição malsucedida organizada pela Funai, em 1969, na qual um dos jornalistas que compunha a equipe adoeceu e contaminou os Tapayuna, o que levou ao seu extermínio quase total. Os moradores do Arinos foram calculados em cerca de 400 pessoas por Anthony Seeger, a partir de genealogias realizadas com os sobreviventes que foram transferidos para o Parque Indígena do Xingu em 1970. Após este genocídio, foram reduzidos a 41.

Esses 41 sobreviventes foram reunidos pelos jesuítas, após a saída da equipe da Funai, em um acampamento que eles organizaram no rio Parecis, um afluente do Arinos. Ali foram assistidos pelos padres jesuítas por alguns meses. Em maio de 1970, após decisão da Prelazia de Diamantino, da Funai e da administração do PIX, foram transferidos para o Parque para viver junto aos Kĩsêdjê, falantes da mesma língua.

O território dos Tapayuna havia sido delimitado por meio do decreto 63.368, de 8 de outubro de 1968, após um sobrevoo do sertanista responsável pela expedição de 1969, João Américo Peret. Após a remoção compulsória, seu território foi oficialmente aberto à colonização e extinto anos depois através do decreto 77.790, de 9 de junho de 1976.

Os Tapayuna que vivem no Kawêrêtxikô afirmam que muitos dos seus parentes ficaram para trás quando da remoção, pois teriam se dispersado para o mato fugindo das doenças e da morte. Alguns registros, sobretudo dos jesuítas, e pesquisas recentes

realizadas pela CGIIRC/Funai, apresentam dados contundentes sobre a permanência e sobrevivência de Tapayuna no território tradicional, como veremos no capítulo cinco.

Os 41 que foram transferidos para o PIX viveram por lá entre os anos de 1970 e 1985, quando conflitos internos envolvendo os Tapayuna e os Kísêdjê suscitaram na evasão quase integral dos primeiros para o Capoto Jarina, dos Mebêngôkre, onde vivem até o presente. Permaneceram alguns poucos Tapayuna no PIX. Depois de quase 25 vivendo na mesma aldeia dos Mebêngôkre, Metuktire, os Tapayuna decidiram criar o Kawêêtxikô em 2008.

Atualmente, os Tapayuna estão na TI Wawi, retomada pelos Kísêdjê na década de 1990, e na TI Capoto Jarinã. Não disponho do censo geral da população tapayuna das duas terras, porém creio que esteja em torno de 200 pessoas, considerando os filhos de casamento com Kísêdjê e Mebêngôkre. De acordo com o censo realizado por técnicos do posto de saúde, em 2015, na aldeia Kawêêtxikô havia 130 moradores vivendo em 16 casas. Há também Tapayuna, não sei precisar quantos, em outras aldeias na TI Capoto Jarina; a maioria, contudo, está concentrada no Kawêêtxikô. A maior parte é falante de mebêngôkre e kísêdjê, cujas diferenças com a língua tapayuna são de ordem dialetal. Esta é ensinada na Escola Indígena Goronã, no Kawêêtxikô, onde está em curso um processo de valorização e retomada da história, de rituais e outros aspectos considerados importantes da cultura tapayuna.

Estrutura da tese

Essa tese está estruturada em cinco capítulos. No primeiro, trato de aspectos relacionados ao xamanismo, doença e escatologia. Para tanto, descrevo as características e funções dos dois tipos de xamãs existentes entre os Tapayuna, denominados *wayanga* e *katwâjkere*. O primeiro cumpre a função usualmente conhecida no contexto ameríndio de pajé, atuando em processos de cura ou prejudicando as pessoas. O segundo caracteriza-se, principalmente, pela capacidade de aquisição de bens intangíveis (cantos e danças) de múltiplos seres não humanos, como animais, objetos e plantas. Neste mesmo capítulo exploro brevemente algumas técnicas xamânicas praticadas por pescadores e caçadores. Na seção “Guerra por parentes” trato das formas de captura dos vivos, seja pelos espíritos dos parentes mortos ou do

Kàtwy, uma figura antropomorfa, meio humano meio macaco, que rapta os humanos. Por fim, descrevo questões relacionadas a enfermidades e morte e as formas de prevenção, resguardos etc. Com intuito de inspirar e enriquecer a análise das práticas e discursos tapayuna, aciono, amplamente, literaturas e etnografias sobre os Jê do Norte, especialmente sobre os Kĩsêdjê, Mebêngôkre e Panará.

No capítulo dois, descrevo as práticas guerreiras cultivadas pelos Tapayuna quando viviam no Arinos, o significado da guerra e da categoria *kupëkandê*, que pode ser traduzido como “dono do inimigo”. Analiso a produção dos corpos guerreiros por meio das perfurações labiais e auriculares, da inserção na casa dos homens, da ingestão da carne de animais predadores, dos resguardos e interditos, das expedições de guerra etc. Após a morte do inimigo, o matador tinha o seu corpo escarificado e o pênis perfurado a fim de expelir o sangue da vítima. Os guerreiros, assim como os xamãs, estavam suscetíveis a várias transformações e metamorfoses irreversíveis. Analiso também a captura de inimigos, que era uma prática recorrente dos Tapayuna, como forma de aquisição de conhecimentos. No tópico “Quem eram os inimigos” e nas partes subsequentes descrevo a relação dos Tapayuna com seus principais inimigos na região do Arinos: Manoki, Kayabi e Apiaká. Após a remoção dos Tapayuna, as práticas guerreiras cessaram, porém, assim como o xamanismo, a guerra ganhou novos contornos e novos inimigos emergiram quando da sua chegada no PIX.

O capítulo três aborda as percepções e intenções dos Tapayuna sobre os brancos no período do contato. Para eles, os brancos deviam ser destituídos de sua ferocidade, “pacificados” e atraídos, através de qualidades xamânicas, para conseguirem se relacionar, estabelecer intercâmbios de bens. Os movimentos e anseios dos diferentes grupos tapayuna oscilaram ao longo do contato entre momentos de maior aproximação e tentativa de conexões mais duradouras com situações de hostilidade e guerra. Essas oscilações justificam-se, entre outros aspectos, pelo fato de os Tapayuna terem se relacionado com diversos “tipos de brancos” no período do contato: seringueiros, madeireiros, colonos, fazendeiros, missionários, agentes do estado, jornalistas etc. Descrevo as tentativas de aproximação empreendidas pelos jesuítas, a epidemia de gripe, a remoção compulsória, o impacto da chegada e vivência no PIX e os conflitos que culminaram na sua evasão para o Capoto Jarina.

O capítulo quatro pondera a respeito da vida dos Tapayuna entre os Mebêngôkre na TI Capoto Jarina e, sobretudo, da criação do Kawêrêtxikô, o cotidiano da aldeia, a dinâmica ritual, as influências das culturas Kîsêdjê e mebêngôkre. Apresento os dados populacionais, o perfil etário e de gênero (a partir do censo de 2015), assim como o quadro multiétnico da população do Kawêrêtxikô, onde vivem ao menos representantes de quatro povos e seus descendentes: Tapayuna, Mebêngôkre, Kîsêdjê e Panará. Descrevo também informações sobre o sistema educacional e de saúde. Reflito sobre o movimento de reconstituição dos Tapayuna como povo, as formas como eles se organizam na (e contra) a relação com os povos mais próximos, Mebêngôkre e Kîsêdjê, dos quais tentam se diferenciar, tendo como pano de fundo a conexão com os não índios. Neste sentido, a criação do Kawêrêtxikô teve uma função proeminente, pois foi a partir da fundação da aldeia que o movimento de reorganização como um povo distinto começou a se efetivar, o que suscitou, posteriormente, a concretização da luta pela retomada do território tradicional.

O quinto e último capítulo apresenta, inicialmente, informações sobre os antecedentes históricos da colonização no rio Arinos ao longo do século XX. Em seguida, descrevo o conteúdo de documentos compilados e transcritos pelo Pe. Antônio Iasi Junior, nos quais ele adverte, recorrentemente, o órgão indigenista sobre a iminência de uma catástrofe epidêmica entre os Tapayuna no período do contato. O conteúdo dos documentos demonstra a omissão e negligência da Funai, que ignorou todas as alertas e recomendações do jesuíta, o que resultou no genocídio dos Tapayuna, na consolidação da invasão do seu território e no seu desterro. A relação dos jesuítas com o SPI, e posteriormente Funai, era permeada por conflitos e desentendimentos no trato da questão indígena de modo geral. Os jesuítas criticavam veementemente o órgão indigenista pela inexistência de uma política específica e eficaz para proteção dos territórios indígenas. Acusavam o órgão, categoricamente, de atuar em prol do interesse de particulares em detrimento dos povos indígenas. O governo do Mato Grosso também teve um papel proeminente no desterro dos Tapayuna, haja vista sua participação ativa no processo de titularização das terras indígenas no estado. Neste sentido, apresento informações a respeito das principais propriedades incidentes na “Reserva Indígena Tapayuna (RIT)”, adquiridas na década de 1960 e existentes até o presente. Análise a expedição realizada pelo sertanista Antônio de Souza Campinas, em 1971, na RIT, com

intuito de encontrar sobreviventes da epidemia. Pondero acerca dos desdobramentos dessa operação no que tange à luta atual dos Tapayuna pela busca de seus parentes, que eles acreditam terem sobrevivido e permanecido no território tradicional. Retomo neste capítulo as tentativas de contato dos jesuítas para demonstrar a variedade de grupos e posicionamentos políticos dos Tapayuna sobre as intenções e anseios na relação com os não índios. Demonstro como o genocídio e o desterro dos Tapayuna fizeram parte de um contexto político e econômico do país (ditadura militar), cujas ações tinham como propósito a aniquilação dos povos indígenas e de seus modos de vida, por meio de ações criminosas e deliberadas. Em razão das injustiças e violações cometidos contra os Tapayuna, se faz necessária a reparação dos danos por meio da garantia de seus direitos, como prevê a Comissão Nacional da Verdade, como parte da justiça de transição no Brasil. Ao final do capítulo descrevo, detalhadamente, os eventos genocidas dos quais os Tapayuna foram vítimas no período do contato (os envenenamentos e a epidemia), e também episódios recentes que atestam a continuidade do genocídio.

CAPÍTULO 1 - FORMAS DE TRANSFORMAÇÃO NO UNIVERSO
KAJKWAKRATXI

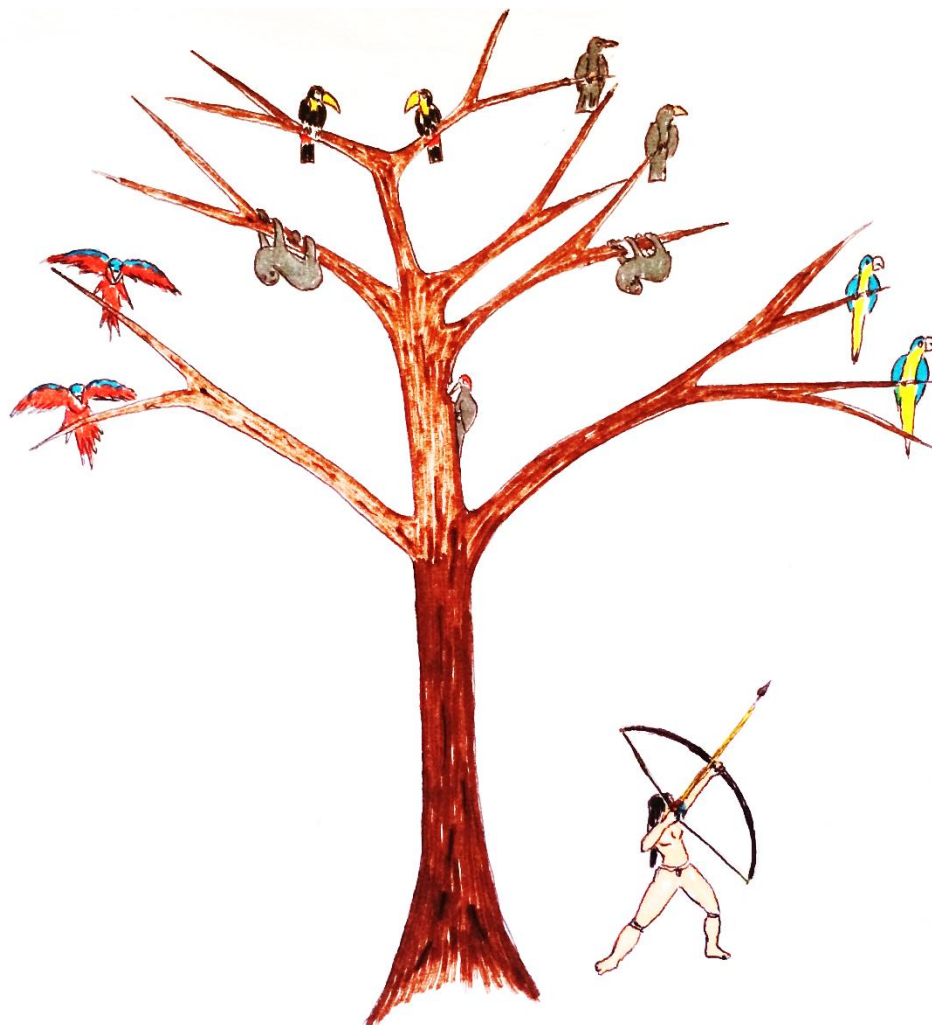


Figura 4: Tepkamberi/AldeiaKawêrêtxikô/2016



Apresentação

Esse capítulo tem como finalidade discorrer sobre alguns aspectos das relações dos Tapayuna com agentes não humanos, sem considerar que essa distinção defina uma fronteira baseada na noção biológica de espécie, mas partindo do pressuposto de que, no mundo tapayuna, os humanos nunca são completamente ou apenas humanos e integram propriedades de outros tipos de sujeitos, com os quais compõem complexas redes de acoplamentos e dependências mútuas. Neste horizonte, constituem temas centrais da reflexão aqui proposta questões relativas ao xamanismo, doença e escatologia. Trazer à tona concepções acerca da relação com os agentes não humanos tem como propósito compreender suas reverberações no âmbito das conexões inter-humanas, sobretudo no que tange as relações com os Kĩsêdjê e os Mebêngôkre, povos com os quais os Tapayuna mantêm vínculos, a meu ver, intrínsecos à sua própria constituição como coletivo – num sentido específico que esta tese buscará explorar e desenvolver – desde o período pós contato.

Obviamente esses vínculos foram modificados ao longo da trajetória dos Tapayuna em decorrência de inúmeros fatores, especialmente, talvez, dos deslocamentos territoriais e dos diferentes atores/práticas que foram introduzidos ou suprimidos em seu universo no decorrer desse percurso. Há o choque da depopulação, que coincide com o fim das guerras e da atuação dos guerreiros; há a perda do seu território tradicional, a transferência para o Xingu e a convivência com os povos do Parque, especialmente com os Kĩsêdjê; a mudança para a TI Capoto Jarina e o estreitamento da relação com os Mebêngôkre; e há a separação dos Tapayuna em duas Tis, tudo isso formando um contexto que parece resultar em um declínio do xamanismo.

O decréscimo populacional foi indubitavelmente um aspecto influente na redução do número de xamãs, considerando que a maior parte dos sobreviventes eram jovens e crianças. Ao serem transferidos para o PIX, os Tapayuna se deparam, porém, com uma guerra xamânica que marcará suas relações com os povos xinguanos e com os Kĩsêdjê, expressa em uma dinâmica de acusações recíprocas de feitiçaria que foi e, continua sendo, uma face marcante da política indígena na região. Isto posto, é possível inferir que o reduzido número de xamãs não pressupõe o abrandamento do xamanismo.

As relações dos Tapayuna com os os Mebêngôkre e com os Kĩsêdjê possuem um caráter ambíguo e suscitam afetos e desafetos, são, de modo geral, mobilizadas por mecanismos de identificação e diferenciação, em que processos de animalização e humanização são recorrentes, e envolvem diferentes formas de apropriação, capturas e trocas. As mediações necessárias ao envolvimento com os não humanos eram atribuições específicas de pessoas diferenciadas, como os xamãs e os guerreiros. Na história recente, como vimos, a produção de pessoas com essas capacidades foi drasticamente diminuída. Assim sendo, quais as transformações suscitadas na vida tapayuna com o fim das práticas guerreiras e a redução considerável no número de xamãs? Quais suas consequências e reflexos no bem-estar coletivo, na dinâmica ritual, na produção dos corpos e nos modos de ser tapayuna? Algumas dessas questões serão introduzidas neste capítulo e retomadas no próximo, o qual terá como foco as práticas guerreiras.

Nas primeiras seções deste capítulo apresento os dois tipos de xamãs existentes entre os Tapayuna, denominados wayanga e katwâjkere, e pondero acerca de algumas de suas características e funções. De modo geral, o wayanga cumpre o ofício de pajé, tal como usualmente conhecido no contexto ameríndio, e pode atuar em benefício dos indivíduos e do coletivo por meio de processos de cura, ou causar malefícios através do roubo de espíritos que suscitam enfermidades e mortes. O katwâjkere, por sua vez, atua através da aquisição do aparato cultural de múltiplos seres (animais, objetos, plantas) e socializa seus conhecimentos (músicas, cantos, danças etc) com o coletivo, engendrando constantes inovações para manutenção e perpetuação da máquina ritual. Suponho que suas capacidades foram captadas coletivamente pelos Tapayuna de modo que a apropriação de conhecimentos, material e intangível, constitui uma face especialmente relevante da relação entre os Tapayuna com os xinguanos, Kĩsêdjê, e Mebêngôkre, de modo que a máquina ritual é mantida em decorrência dessas conexões.

A atuação dos xamãs, notadamente do wayanga, promove formas de transformações que ocorre por meio da aquisição de uma capacidade visual extraordinária, uma das principais características que definem um wayanga, além da mudança de perspectiva, ou seja, da absorção de ponto de vista animal, que institui processos de animalização do indivíduo.

Como se tentará demonstrar nos itens sobre a pesca e a caça, é possível conceber o domínio de diferentes técnicas xamânicas como uma qualidade não exclusiva dos xamãs, mas sim de vários coletivos e indivíduos em múltiplas circunstâncias: dos pescadores quando da manipulação do timbó, um cipó utilizado para envenenar os peixes, que pode ser interpretado como um feitiço; de caçadores, que utilizam várias técnicas para sedução e atração dos animais, ou para prejudicar suas qualidades visuais de modo que se tornem presas fáceis; dos guerreiros, como será demonstrado no capítulo a seguir, que tinham contato com os fluidos e ingeriam animais predadores com propósito de adquirir suas qualidades e potência. Esses procedimentos promoviam a manutenção da guerra, a produção de corpos resistentes e a conquista do status de guerreiros, alcançado pela morte do inimigo e pelas marcas corporais representado pelas escarificações.

As seções sobre “a guerra por parentes” e “enferminades e resguardos” tratam das formas de captura de viventes por espíritos de parentes, de animais, ou de seres como o *kàtwy*, descrito como uma figura antropomorfa, meio humano meio macaco, que considera os humanos como seus parentes, mas é tido por eles como inimigo, constituindo incompatibilidade de pontos de vista ou falta de reciprocidade perspectiva. O *kàtwy* é visto como um perigo iminente pelos moradores do *Kawêrêxikô*, notadamente pelos caçadores, e cujos episódios de rapto eram recorrentes no tempo em que viviam no Arinos, mas que persistem na TI Capoto Jarina. Os métodos de prevenção mais comuns contra enfermidades e mortes, que também serão descritos nestas seções, são as práticas de resguardo, o uso de plantas medicinais, a utilização de pinturas corporais, e a manutenção do estado emocional de alegria, disposição e socialização, garantidos, especialmente, pela consecução de rituais.

Este capítulo aciona, mais do que outros, informações orirundas de pesquisas realizadas junto aos Jê do Norte, – notadamente os *Kîsêdjê*, *Mebêngôkre*, *Panará* e, em menor medida, os *Krahô* – cujos contextos etnográficos apresentam paralelos importantes para a compreensão da situação *tapayuna*. Ademais, trazer à tona aspectos da vida desses povos justifica-se também pela proximidade cultural, linguística, histórica e territorial dos *Tapayuna*, especialmente com os *Kîsêdjê* e *Mebêngôkre*, mas também com os *Panará*.

Xamãs

Os Tapayuna, como ocorre entre os Kísêdjê, possuem dois tipos de xamã, denominados wayanga e katwâjkere. O wayanga pode aplicar seus conhecimentos para cura, mas também para provocar enfermidades e mortes. Seu principal domínio é a captura/resgate de espíritos (karõ¹) para diferentes finalidades, como será exposto nas próximas páginas. No caso Kísêdjê, além de designar o próprio xamã, o wayanga, segundo Souza (2011), também é identificado como uma agência interna que acompanha ou pode estar próximo a essa pessoa. Essa agência é manifestada, muitas vezes de maneira involuntária, por sentimentos de fúria que podem acometer o indivíduo quando incomodado/provocado por alguém. A agência do wayanga é, assim, ativada de modo que a pessoa não é capaz de controlar suas ações sob outros, podendo gerar moléstias e morte. Em contrapartida, katwâjkere, o outro tipo de xamã, tem como principal atribuição o acesso/apropriação de elementos culturais (cantos, danças, pinturas) dos agentes não humanos e sua socialização, que constitui a base para constantes atualizações da máquina ritual. Ambos os xamãs são mediadores de conexões inter-humanas e entre humanos e não humanos.

Wayanga

Para os Kísêdjê, segundo Anthony Seeger (1981:171), os wayanga são considerados pessoas egoístas e alheias às normas sociais. A velhice, para os Kísêdjê, é a fase mais propícia para o exercício dessa função, pois é neste período que regras sociais importantes – tais como restrições comportamentais e alimentares, o constrangimento característico de determinados vínculos de parentesco – passam a ser desconsideradas. A pessoa torna-se “naturalmente” menos sociável, o que o insere numa posição mais suscetível à transformação em wayanga.

A guerra xamânica é um aspecto eminente da relação dos Tapayuna com os xinguanos e com os Kísêdjê até os dias de hoje. Algumas das mortes dos Tapayuna no PIX, após a transferência do Arinos, foram atribuídas à feitiçaria, cujas acusações

¹ Karõ (cujo termo será retomado adiante) refere-se também à imagem, desenho, foto, televisão.

recaíam sob outros povos. Nos vínculos com os Mebêngôkre, as denúncias de feitiçaria não são tão recorrentes e evidentes. Este cenário parece contrastar fortemente com aquele vivido pelos Tapayuna durante o contato, cujas mortes em massa pelo contágio da gripe geraram incriminações por feitiçaria e homicídios no âmbito de diferentes aldeias. Findado esse período de intenso declínio populacional – em que muitos dos wayanga foram mortos, e cujos sobreviventes foram a maioria criança – importantes transformações no xamanismo tapayuna vieram à tona. Uma delas está justamente relacionada ao fato de a feitiçaria passar a ser atribuída, com o passar do tempo, sobretudo a outros povos (kuwẽ), em um contexto que concide com o fim das práticas guerreiras e com o declínio atroz das figuras do wayanga e do guerreiro, este último qualificado também pelos seus atributos xamânicos. A mudança para o PIX iniciou uma fase em que a guerra xamânica com outros (kuwẽ) foi instaurada, tornando-se um aspecto especialmente relevante das relações constituídas pelos Tapayuna.

Experiência semelhante é vivenciada pelos Panará, cujo processo histórico tem vários pontos em comum com aquele experienciado pelos Tapayuna. De acordo com Ewart (2013:151), no passado, o xamã e o feiticeiro eram, tal como a figura do wayanga, representados pela mesma pessoa. Eles passaram a ser concebidos como personagens distintos após o contato, quando a feitiçaria começou a ser remetida aos outros, não panará (hipe). Atualmente o feiticeiro (sonpâri) está associado a atividades nocivas e perigosas, enquanto os xamãs (intomapan) são curadores que tentam extrair os feitiços.

Shamanism and witchcraft share certain features, and it seems likely that, in the past, the two were aspects of mystical power held by one and the same person who could deploy his or her capacities with a view to either positive (shamanic) or negative (witchcraft) purposes. As I argue in this chapter, the two have become separated to the extent that the powers of one lie within panará sociality, while the powers of the other have become the sole domain of non-Panará (Ewart, 2013:151).

Com paralelos no caso dos Panará, os Krahô, segundo Melatti (1963), possuem dois tipos de xamãs: um deles, denominado *vayaka*, é aquele que atua em prol do benefício coletivo promovendo a cura; o outro, chamado *kaj*, corresponde à figura do feiticeiro que promove enfermidades e mortes. Um feiticeiro jamais se revela como tal com receio de represálias; as acusações resvalam em rivalidades associadas a relações de parentesco.

Curioso constatar a existência de categorias distintas para xamã e feiticeiro no caso dos Panará e dos Krahô, uma vez que raramente essas denominações se distribuem entre a cura e o mal, a diferença entre um e outro está na técnica, é metafísica. O curar e fazer mal é uma ambivalência constitutiva do xamã, que pode ser mais ou menos acentuada e acionada para um lado ou outro, mas não basta para caracterizar a diferença.

Assim como no caso dos Tapayuna, a maior parte dos xamãs panará morreram durante as epidemias do período do contato, também na década de 1970. Outrossim, Ewart (2013:152) aponta para o declínio do xamanismo quando das tentativas frustradas de contenção das mortes em massa decorrentes das doenças no período do contato. A autora argumenta que a mudança dos Panará para o PIX em uma única aldeia, ocasionado pelo colapso demográfico, é o que explica a mudança de perspectiva na qual as denúncias de feitiçaria passaram a ser exercidas, especialmente, contra outros povos, ao contrário do que ocorria antes do contato, quando a feitiçaria operava, principalmente, entre aldeias panará (id.:154).

Os Panará, assim como os Tapayuna, temiam fortemente a feitiçaria alto xinguana. Algumas mulheres panará, quando viviam no PIX, foram vítimas de feitiçaria por se recusarem a manter relações sexuais com homens de outros povos (Ewart, 2013:168). Atualmente, contudo, o contato com os altos xinguanos é menos usual, tendo sido consideravelmente reduzido após a saída dos Panará do PIX (id.:171). Presentemente, os Panará conferem a feitiçaria sobretudo aos Mebêngôkre, aos visitantes, pessoas de outras aldeias ou novos moradores. De acordo com Luksch (1976: 198 apud Ewart, 2013:166), as verdadeiras pessoas são aquelas que vivem na mesma aldeia, os de fora são potencialmente inimigos. Os feiticeiros, assim como os *hipe* são estruturalmente necessários à lógica social panará, seu desaparecimento suscitou o deslocamento para outra posição mais apropriada (Ewart, 2013:173).

Ao contrário do contexto panará, a principal característica da feitiçaria xinguana, segundo Figueiredo (2010), é, justamente, sua ocorrência no âmbito interno, ou seja, entre aqueles que estão próximos, entre parentes. “Este mesmo acesso que o feiticeiro tem àqueles que deseja fazer mal faz dele um parente, mas um que age como anti-parente” (id.:362). A feitiçaria seria a manifestação das diferenças internas no âmbito das relações comunitárias e de parentesco.

Poderíamos simplesmente dizer que o feitiço diz respeito à inconsistência entre a imagem do grupo local/étnico como grupo de parentes - ou grupo de pessoas associadas pelo ideal de compartilhamento – e as diferenças internas que a todo momento aparecem impedindo a estabilização dessa unidade (Figueiredo, 2010:363).

Segundo Ewart (2013), cuja perspectiva aqui converge com Figueiredo (2010), o estreitamento das relações com os Mebêngôkre, os quais visitam frequentemente a aldeia panará, Nasepoti, por longos períodos, é o que justifica terem se tornado os principais alvos das incriminações de feitiçaria pelos Panará. Os Mebêngôkre, contudo, no Xingu, não são vistos, de maneira geral, como feiticeiros poderosos, sobretudo em comparação aos altos xinguanos, conhecidos por povos da região como feiticeiros assíduos e potentes (Ewart, 2013:169). Porém, o fato de os Mebêngôkre marcarem presença regular e serem o povo com o qual os Panará mais se relacionam atualmente, fez com que se tornassem os principais suspeitos de perpetrarem feitiçaria (id.:ibid.). “The fact that the Panará now accuse these peoples of sending witchcraft attests to the logical necessity of identifying a certain kind of other who is similar yet different and who may fill the position held by witches” (id.:171)

De acordo com Figueiredo (2010:173), o feitiço se diferencia da guerra por sempre operar contra um parente, ao passo que a guerra atua contra outros, “não são os inimigos que possuem uma potência apreensível e desejável mas os próximos que se mostram incompreensivelmente estranhos” (id.:174). O feitiço é suscitado por relações próximas, opera por meio de uma “potência centrífuga”, pelo sentimento de desconfiança entre aqueles tidos como parentes “do ponto de vista xinguno qualquer vítima de feitiço é percebida como se fosse parente” (id.:175).

No mesmo horizonte, Amanda Horta (2016), que pesquisa no contexto da cidade de Canarana- MT, onde reside indígenas de vários povos do PIX, argumenta que feitiçaria requer proximidade para ocorrer. É a partir da relação de proximidade que sentimentos como inveja, cobiça e ciúme emergem. No contexto aldeão, é quase sempre possível saber o que as pessoas têm, estar a par sobre seus bens, cargos, posições de prestígio etc. Pedir algo a alguém que lhe nega é, comumente, motivo para incitar os casos de feitiçaria, suscitada a partir de contendas, segundo a autora, entre pessoas próximas. Ademais, a própria preparação do feitiço exige a proximidade entre

o feiticeiro e seu alvo. As relações de evitação também estão inseridas nesse escopo, já que evitar também é uma forma de se relacionar bastante comum no contexto ameríndio.

Nas aldeias alto-xinguanas, é preciso que haja alguma proximidade física para a feitiçaria ocorrer, uma vez que a proximidade é condição tanto para o surgimento de uma querela pessoal – a existência de uma relação é obviamente o requisito para que esta relação se deteriore em desentendimentos – quanto para a fabricação do feitiço – o feiticeiro deve tomar uma exúvia da vítima, com a qual ele vai amarrar os agentes patogênicos produzindo assim o feitiço (Horta, 2016:15).

Uma das possibilidades mais eficazes para tentar escapar da feitiçaria, que, segundo a autora, é uma das principais razões da emergência de conflitos no contexto xinguanos, é viver na cidade de Canarana. Para os xinguanos, é justamente dos parentes, considerando-se a ambivalência da relação entre parentesco e inimizade, que emergem os sentimentos negativos responsáveis pelos atos de feitiçaria. Na cidade, é possível camuflar melhor os bens adquiridos, que tendem a gerar sentimentos de inveja e ciúme. Manter o distanciamento necessário para a não produção do parentesco parece algo mais factível no contexto urbano “Não visitar os outros seria uma forma de experimentar outras modalidades de proximidade social que não o parentesco - principal nexos relacionais do universo das aldeias - podendo assim esquivar-se de possíveis acusações de feitiçaria” (Horta, 2016:16).

As relações entre parentesco e xamanismo também são apontadas pelos Tapayuna na conjuntura do contato, como destaca Ngajwotxi em seus relatos, sobretudo no momento em que se encontravam desestruturados pelo esforço de sobreviver às doenças e à morte. Em vários trechos do seu depoimento, ela aponta para a recusa de algumas pessoas em cuidarem de crianças cujos os pais haviam falecido, alegando ter sido justamente as famílias daqueles orfãos, pelos poderes xamânicos de atração dos brancos, responsáveis pela proliferação das enfermidades e falecimentos em massa. O xamanismo responsável pela atração dos brancos foi o fator que culminou na morte dos parentes e na impossibilidade, devido ao contexto adverso em que se encontravam, de operarem pela lógica da produção de novos parentes (Lima, 2012). O xamanismo e suas consequências colapsaram o parentesco e suscitaram a inimizade. Ao mesmo tempo, o grande desafio para os Tapayuna era justamente reconstituírem esses

vínculos de modo que pudessem criar e reestabelecer relações amistosas entre os sobreviventes da tragédia, oriundos de diferentes aldeias, e reunidos pelos jesuítas em um só lugar, o último acampamento que permaneceram antes da transferência para o Xingu.

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. (Relato de Ngajwotxi/Tradução Wetkêrê e Yaiku in Lima, 2012: 106).

Ao mesmo tempo em que os Tapayuna sentiam-se revoltosos e acusavam-se reciprocamente de feiticeiros, o extermínio quase absoluto de seus parentes suscitou a convivência compulsória dos poucos sobreviventes (41 pessoas), cujas relações de parentesco e inimizade, proximidade e distanciamento tiveram que ser reconfiguradas para conviverem no mesmo local e lograrem a reconstituição como coletivo. Trechos do relato de Ngajwotxi destacam a tentativa de, mesmo em meio ao sofrimento e a tristeza pela perda recente dos parentes, realizarem rituais e se manterem alegres com a possibilidade de se restabelecerem em uma nova aldeia, onde os brancos iriam cuidar-los.

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. (Relato de Ngajwotxi/Tradução Wetkêrê e Yaiku in Lima, 2012:100)

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 para 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” À 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. (Relato de Ngajwotxi/Tradução Wetkêrê e Yaiku in Lima, 2012: 101, grifo nosso)

Voltando ao caso dos Panará, o feiticeiro, denominado *sonpâri*, é caracterizado pela sua conduta antissocial, movido pela inveja, avareza e ganância. Sua atuação é estimulada por descontentamentos geralmente associados a desejos não atendido por coisas, objetos, alimentos. Essas situações tendem a provocar a ira do feiticeiro que age com a intenção de causar enfermidades e mortes (Ewart, 2013).

O feiticeiro panará pode ser definido como uma agência destrutiva em que ele próprio é tomado pelo feitiço, podendo também manifestá-lo por meio de preparos, embrulhos de folhas vegetais feitas de substâncias nocivas, como sangue, ou por meio do envio de animais predadores. “O feiticeiro é um enfeitado, tomado pelo feitiço, que acomete a pessoa tanto quanto é desenvolvido por ela” (Bechelany, 2017:172). A ação do feiticeiro tem como característica sua capacidade de letalidade e a extensão de sua eficácia, podendo atingir pessoas, aldeias e plantações (id.:ibid).

A vítima de feitiçaria é fisicamente afetada, torna-se feia, debilitada, com perda de peso repentido e dores pelo corpo; a morte ocorre nos casos em que o feitiço não pôde ser desfeito. Os sintomas da feitiçaria podem suscitar deficiências irreversíveis. No caso de a vítima ser uma criança em fase de formação, ela pode ter suas faculdades cognitivas comprometidas. Os Panará consideram a feitiçaria a principal causa de mortes não violentas (Ewart, 2013: 156).

Para os Panará, a transformação de uma pessoa em feiticeira é motivada pelo seu desejo exacerbado por coisas. Assim como inimigos, os feiticeiros matam as pessoas, mas, diferentemente deles que vêm de longe e atacam explicitamente, os feiticeiros atuam de maneira velada, subvertendo as formas de relações humanas e agindo como não humanos (Ewart: 2013:163). “By becoming other in a world where self and others, Panará and *hipe*, are mutually exclusive groups, witches undermine the very foundation of panará social life” (id.:ibid.). Assim como na definição de Seeger (1981) para o *wayanga*, os feiticeiros panará também são associados à não humanidade.

Para os Kĩsêdjê, a transformação em *wayanga* está associada a comportamentos considerados socialmente impróprios ou ao contato com alguma agência externa. Isso pode envolver o descumprimento de resguardos/interdições alimentares, a manutenção de relações sexuais em períodos inadequados ou determinados contatos físicos (Seeger, 1981: 199). “The transformation of a good human being (*mẽ tiri*) into a witch is due to the incorrect incorporation of a powerful animal or sexual power, especially those things classified as strong smelling’ (id.:ibid).

Após matar um *wayanga*, o matador corre o risco de ele mesmo se tornar um *wayanga*; para evitar que isso ocorra deve seguir rigidamente restrições alimentares e comportamentais após a morte da vítima. Outras possíveis formas de transformação em *wayanga*, caso alguns interditos não sejam seguidos após os eventos, são: pisar na sepultura de alguém, tocar em um *wayanga* morto, manter relações sexuais com o *wayanga* (Seeger, 1981:88), desrespeitar períodos de resguardo, em que o consumo de determinados animais pode provocar o inchaço abdominal, um sinal de transformação em *wayanga* (id.:149). Guerreiros prestigiosos também podem ser acusados de terem se tornado *wayanga* quando chegam em idade mais avançada. A própria característica de beligerância dos guerreiros, senão devidamente dissolvida, pode ser o gatilho para se tornar um *wayanga*. “Witches are the possessors of apower, and it can be the power of belligerance gone bad” (id.: 200). Ter contato com o sangue do *wayanga* após a sua morte, de acordo com um T/K do Wawi, é algo pernicioso e pode suscitar a transformação em *wayanga*.

Wôtkàtxi explica que a pessoa enfeitiçada pode, ela mesma, tornar-se um *wayanga*. Durante o transe, seu espírito é capturado por um animal e o *wayanga* incumbido de auxiliar a vítima é responsável por localizar seu espírito e transferi-lo de volta ao corpo. É durante o estado de vulnerabilidade, em que o corpo manifesta sinais de fraqueza, que a viagem espiritual acontece e que a vítima pode tornar-se um *wayanga*.

Se alguém ficar com raiva da namorada e fizer feitiço nela, o pajé pode descobrir o que aconteceu com ela. Ela pode virar *wayanga* quando recebe feitiço. Ela vai ficar magra, o espírito dela pode acompanhar alguma coisa, algum bicho: anta, onça, porco, veado e outros. O espírito dela pode entrar em algum bicho, acompanhar algum bicho, mas o corpo dela fica normal. Ela pode ficar deitada. Quando o pajé vem para curá-la, enquanto ela está dormindo, o pajé acha o espírito dela. Enquanto ela está dormindo, está sonhando longe. O espírito volta e o pajé pode perguntar para ela se ela já

melhorou. Quem fez isso? E ela pode explicar: Eu não dei flecha, arco ou comida para ele, por isso ele fez feitiço em mim. Se alguém fica doente, pai e a mãe da vítima pode chamar wayanga. Se o espírito saiu do corpo, o wayanga traz o espírito de volta. É assim. (Relato de Wôtkàtxi/Tradução Wengroi/2016)

O relato de Wôtkàtxi elucida que a vítima de um wayanga pode também se tornar um wayanga, ao passo que Anthony Seeger (1981:197) afirma que, para os Kísêdjê, a vítima de um wayanga torna-se katwâjkere. Para o autor, o surgimento do katwâjkere está condicionado à atuação do wayanga “A despeito do temor que os feiticeiros inspiravam, eles eram necessários para criação dos homens sem espírito, que introduziam os cantos novos” (Seeger, 2015:120).

O surgimento de músicas novas implicava duas espécies distintas de pessoas: o feiticeiro e ‘a pessoa sem espírito’... Disse que os feiticeiros eram muito ciumentos e invejosos. Eles ficam com muita raiva quando não recebem o que querem, e por vingança retiram o espírito do corpo da pessoa. Quando um feiticeiro vê alguém chegar à aldeia com uma porção de peixe, caça, mel, pássaros, taquara para flecha ou outro objeto de desejo, fica com muita raiva se não ganha um pouco. Naquela noite, o feiticeiro se transformará em um morcego ou em algum outro animal noturno, entrará na casa da vítima e levará o espírito da pessoa que deixou de partilhar o que ele desejava, enquanto a pessoa dorme. O feiticeiro leva o espírito e joga no lugar onde vive aquele que o enraiveceu: jogará o espírito na aldeia das abelhas, se está bravo por não ter ganhado mel; jogará no rio, se não ganhou peixe; jogará no sítio de algum animal ou pássaro, ou nas árvores e taquaras de flecha. **A perda do espírito causa doença, perderá peso e sofrerá febre e convulsões. Se o espírito não voltar, a pessoa se tornará uma ‘pessoa sem espírito’, um instrutor de novos cantos** (Seeger, 2015:117, grifo nosso).

Seeger (1981:199) menicon a potência expressa pela capacidade visual extraordinária adquirida pelo *wayanga*. Essa habilidade visual é permanente e irreversível o que, inicialmente, atemoriza o *wayanga* causando-lhe efeitos nocivos ao corpo, como fraqueza e emagrecimento. Com o passar do tempo, contudo, ele se familiariza com suas qualidades visuais excepcionais, que envolvem a capacidade de ver no escuro, embaixo da terra, na aldeia dos mortos, aldeia de outros povos etc. Outros atributos incluem a capacidade de atrair inimigos de outros povos, de transformar-se em animais como jaguar, morcegos e corujas, de resgatar espíritos de enfermos no céu, na água, ou nas roças etc (id.).

No relato cedido por Ngajwotxi, durante pesquisa de mestrado, ela destaca que o personagem denominado Thótkákatá, quem primeiro fez contato com os não índios

(*kuwěkraktxi*²), foi tido como *wayanga* tendo em conta sua capacidade inerente, conforme apontado por Seeger (1981), de atrair inimigos. Isto posto, por ter protagonizado o encontro com os *kuwěkraktxi* e ter acessado seus instrumentos (facão, machado, panela, cobertores etc), os quais despertaram o interesse e a mobilização coletiva, Thótkákatá foi visto pelos demais como *wajanga* (Lima, 2012: 83).

Foi através de uma tanajura bem grande (helicóptero) 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. Aí 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 (Relato de Ngajwotxi/Tradução Wetkěrë e Yaiku in Lima, 2012: 83, grifo nosso)

Para os Kĩsêdjê, segundo Seeger (1981) o *wayanga* age de maneira, pode-se dizer, coercitiva ou intimidadora para obter o que deseja. Negar o pedido de um *wayanga* é categoricamente arriscado, pois tende a tornar a pessoa uma potencial vítima dele. Seeger (1981: 199-200) menciona o caso, entre os Kĩsêdjê, de uma mulher que manipulava as pessoas para lograr o que ansiava, agindo de maneira característica a dos *wayanga*: invejosa, egoísta e exigente. Essa mulher foi executada como feiticeira por vários moradores da aldeia após a morte de uma pessoa enferma ter sido atribuída a ela.

Dentre os vários predicados de um *wayanga*, um deles é o seu poder de transformação corporal. Durante o sono, seu espírito pode assumir a forma de corpos animais e percorrer longas distâncias. Ele possui faculdades visuais excepcionais, utilizadas durante as viagens noturnas para roubar o espírito daquele contra quem deseja se vingar (Seeger, 1981:198).

Capacidade visuais extraordinárias são também atribuídas de alguns animais, geralmente aqueles mais rápidos e difíceis de serem abatidos, e homens guerreiros, que a utilizam quando da busca por inimigos. Em contrapartida, as presas fáceis de serem

2 A tradução mais literal para esse termo seria “o índio que explode”. A palavra *kraktxi* é usado para se referir a barulhos estrondosos, como por exemplo o som do trovão. Essa designação para os brancos esteve relacionada ao uso das espingardas.

atacadas e os oponentes facilmente mortos são considerados como tendo a visão enfraquecida (Seeger, 1981:87). Conforme veremos adiante, a visão potente é também uma característica dos xamãs mebêngôkre.

O fato de os guerreiros serem detentores de visões excepcionais pode explicar sua inclusão na categoria de potenciais wayanga quando se tornam idosos (Seeger, 1981:200). Neste sentido, tanto o wayanga quanto o guerreiro têm sua humanidade relativizada. O consumo de animais predadores (dentre os quais a onça), pelos guerreiros tapayuna, uma prática que era cultivada também entre os Mebêngôkre, com intuito de absorver suas qualidades de força e coragem, poderia contribuir com essa percepção coletiva sobre os guerreiros. Uma de suas peculiaridades, assim como os wayanga, seria a capacidade de acessar mecanismos de transformação e devires animais, como será descrito no capítulo dois.

Para os Kĩsêdjê, a capacidade visual magnífica do wayanga, dos guerreiros e de certos animais contrasta com as qualidades de audição e oratória consideradas especialmente importantes para este povo, que expressa esse valor por meio uso dos botoques auriculares e labiais. Assim, a inabilidade oratória do wayanga é reflexo da sua inaptidão em escutar, geradora de seus comportamentos socialmente impróprios (Seeger, 1981).

Os Tapayuna afirmam a existência de “wayanga bons”, aqueles que utilizam seus poderes para curar os enfermos, e “wayanga maus”, que aplicam suas habilidades para provocar doenças e mortes. De acordo com Seeger (1980-200-1), o entendimento coletivo de um bom wayanga não exclui o fato de que todos são essencialmente maus, uma vez que sua transformação foi suscitada por uma atitude considerada socialmente imoral. Um bom wayanga pode, ele mesmo, se transformar em mau caso seja acometido por estado de fúria. Algumas pessoas, ainda segundo Seeger (1981), contudo, podem ser consideradas wayanga boas e más simultaneamente, haja vista a ambivalência desta figura. “And some people are considered witches and curers; the ambivalente position of the wayanga includes both curing and aggression” (Seeger, 1981: 180).

Além de curar, os “bons wayanga” podem empregar sua capacidade visual para benefícios coletivos como, por exemplo, lutar contra inimigos de guerra. A própria mudança dos Kĩsêdjê para o rio Xingu foi motivada pelo poder visionário de um wayanga

que avistou o rio em sonho e comunicou o grupo, que decidiu seguir suas orientações e evitar outros ataques inimigos dos Panará (a quem os Kĩsêdjê denominavam Kupëkryry) no rio Arraias (Seeger, 1981:200).

Para Seeger (1981:202), entre os Tapayuna, apenas mulheres podiam se tornar “boas wayanga”, apesar de existir “wayanga maus” entre elas também. Ainda segundo o autor, o tratamento de um wayanga, mesmo sendo considerado “bom”, nunca é completamente confiável, podendo levantar suspeitas, sobretudo nos casos em que o paciente tem seu quadro de enfermidade agravado. Os wayanga são, de modo geral, figuras antissociais, sendo os alvos mais frequentes de acusações por doenças e mortes e, portanto, comumente vítima de assassinato por parentes do morto (id.:87).

Esse foi o caso de muitos wayanga tapayuna no período do contato, que foram assassinados em razão de recíprocas delações de feitiçaria pelas mortes em série resultantes da epidemia de gripe. A intensa movimentação dos Tapayuna, interessados em fazer contato e acessar os objetos dos brancos, demandou articulações intraaldeãs. O relato de Ngajwotxi aponta para deslocamentos entre aldeias que objetivavam convencer aqueles que primeiro haviam estabelecido contato com os não índios, comumente tidos como wajanga, a leva-los até os kuwëkraktxi para também adquirirem seus utensílios. Essa intensa mobilização e proximidade entre moradores de diversas aldeias acirrou acusações mútuas de feitiçaria e as tensões entre os próprios Tapayuna quando da proliferação e das mortes por gripe (Lima, 2012).

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 à toa. Quando fica doente a pessoa sonha muitas coisas. Nesse caso uma mata o outro só pelo sonho. (Relato de Ngajwotxi/Tradução Wetkërë e Yaiku in Lima, 2012: 134, grifo nosso)

Para os Tapayuna e para os Kĩsêdjê, o *wayanga*, além de designar o xamã, é também uma agência que acompanha ou fica próximo à pessoa, podendo ser acionada de forma indesejada pelo indivíduo que a manifesta, motivada por sentimentos de fúria que tendem a causar efeitos deletérios (doença e morte) contra aquele que incitou sua ira (Souza, 2011). Essa agência que acompanha a pessoa também pode adquirir a forma de um corpo animal e atrair inimigos para serem mortos, quando há o desejo de guerra

ou vingança, ou para prejudicar alguém próximo que tenha lhe causado raiva (id.: 2011). “This agency, however, it not that of a soul (the other of the body), but of an animal body — the form the wajanga takes when he goes about doing the bad things he is prone to do” (Souza, 2011).

A agencia *wayanga* pode causar danos inclusive aos parentes da pessoa que manifesta sua fúria, pois o *wayanga* não reconhece laços de parentesco contra aqueles que prejudica. A inabilidade da pessoa em controlar, ou persuadir seu *wayanga*, pode suscitar recorrentes estados de exaltação emocional (Souza, 2011).

‘if you [a wajanga] get angry, your blood goes to your head, and your wajanga can’t control it, he thinks ‘I will do it’ [kill whoever is disturbing you/him], and then it happens. You have to talk to your wajanga, because if you are unable to restrain him, this will happen every time, and you will end up being clubbed to death by people in revenge’ (Souza, 2010).

Para os Tapayuna, uma das formas de atuação do *wayanga*, segundo Kôkôtxi, era a captura de espíritos visando a concepção de novos seres por meio da gestação. Antigamente, quando uma mulher apresentava dificuldades para engravidar recorria ao *wayanga*, que buscava espírito de animais, de alimentos, de plantas, de objetos e de povos inimigos, como por exemplo os brancos e os Kayabi, para “introduzi-los” na mulher, possibilitando a gestação. O casal que não conseguia ter filhos, logo se articulava para presentear o *wayanga* responsável pelo procedimento que resultaria na gestação. Características do agente presenteado ao *wayanga* eram herdadas pelas crianças, evidenciando processos de metamorfose que engendravam seres humanos com propriedades não humanas³.

As pessoas existem a partir da relação e da incorporação de outros sujeitos agentivos que compõem a complexa rede de acoplamentos e vinculações tapayuna.

Se pretendemos levar a sério as ontologias perspectivistas indígenas, nossas perguntas devem ser outras, pois é provável que as noções de fabricação e de transformação nas práticas de conhecimento indígenas impliquem justamente a não-arbitrariedade do ordenamento do mundo e suponham

3 Cabe aqui uma breve alusão a respeito das reflexões de Donna Haraway (2009:36) sobre os ciborgues, ou híbridos de máquinas e humanos, que permeiam a nossa realidade e cotidiano. Haraway afirma que as nebulosas fronteiras que separam animais e humanos já não fazem mais sentido para o pensamento científico estadunidense a partir do final do século XX, pois características como o uso da linguagem, instrumentos, comportamentos sociais e capacidade mental já não garantem a particularidade humana, tornando a separação humanos não humanos nitidamente obsoleta e improcedente.

necessariamente relações com seres que não são ‘completamente humanos’. Em outros termos, estamos sugerindo que, primeiro, os conceitos de ação e agência vinculam-se, nesses contextos, ao problema de se produzir transformações em um mundo que não é visto como convencional e arbitrário; e, segundo, que **a ação transformadora depende da interação com seres que podem ser sujeitos sem serem propriamente humanos** (Projeto Pronex/Nuti, 2003: 38, grifo nosso).

Nas concepções mediadas por xamãs, os objetos também dispunham de qualidades agentivas capazes de serem apropriados pelo *wayanga* e incorporadas com propósito da gestação. No relato abaixo, Kôkôtxi destaca o procedimento conduzido pela oferta de uma peneira, cujo espírito foi transfigurado em um novo corpo.

Kôkôtxi está explicando como as mulheres pedem para engravidar. Ela está falando que quando as mulheres não conseguem engravidar, os maridos ficam preocupados. Aí o marido faz alguma coisa, faz uma peneira bem bonita e dá para o pajé. Quando recebe a peneira, naquele mesmo momento acaba a menstruação dela. A mulher percebeu que ia ganhar a criança. **Quando a mulher fica grávida e a criança nasce, o pajé que recebeu a peneira vai lá conversar com ela: essa peneira que você me deu eu transformei na sua criança que está na barriga, agora você está ganhando a criança. Todo mundo sabe que a mulher está ganhando a peneira. E com plantas e comida acontece a mesma coisa** (Relato de Kôkôtxi/Tradução Wetkêrê/2015, grifo nosso)

A atuação do *wayanga* nem sempre é individual. No trecho a seguir, Kôkôtxi menciona que a gestação foi possibilitada pelo consumo coletivo do alimento, ofertado indiscriminadamente aos moradores da aldeia. A ingestão do cará pelo coletivo ensejou a gravidez, cuja criança apresentaria características similares ao do alimento. A explicação sobre uma criança, concebida por meio da mediação xamânica, que não gostava de tomar banho no rio, estava relacionada às suas qualidades transmitidas pelo tatu canastra que havia sido ofertado ao *wayanga*. As marcas da metamorfose gestacional podiam ser evidenciadas tanto nos corpos das crianças como em aspectos da sua personalidade.

Se a mulher não consegue engravidar e se tiver muito cará o marido pensa: **vou dar esse cará para as pessoas comerem, para as mulheres comerem, para ver se vai dar um filho, quero ter um filho também**. E começou a chamar todo mundo para ir na roça pegar cará. Quando acabou a menstruação da mulher, ela e o marido perceberam que o cará ia virar menino. Aí o pessoal percebeu: **é o cará que está na barriga, o cará vai nascer. Quando a menina nascer vai ter pé grosso igual de cará. As pessoas comem o cará e davam de volta o cará para mulher na forma de uma criança. Aí o pessoal falava: tá vendo é o cará que está nascendo aí**. (Relato de Kôkôtxi/Tradução Wetkêrê/2015, grifo nosso)

O fragmento adiante narra que a transfiguração do espírito do tatu canastra em uma criança também foi propiciada pela ingestão coletiva da carne do animal, ofertada preferencialmente às mulheres. Por razões não especificadas no relato, as mulheres demoram a se dirigir à casa dos homens, onde estava a carne de tatu, e, por conseguinte, os homens a consumiram, viabilizando a gestação. Em que pese a participação coletiva, Kôkôtxi ratifica a necessidade da mediação xamânica para viabilizar o processo. A escassez de *wayanga* e o conseqüente abandono de algumas práticas explicam, segundo ela, a impossibilidade atual de auxílio às mulheres que apresentam impedimentos à gestação “natural”.

...está falando da Ikenritxi, aconteceu isso com ela, ela não tinha filho e o marido foi no mato e caçou tatu canastra, partiu e deixou no fogo. Depois de assar tudo, levou no centro e começou a chamar as mulheres: **Vamos comer esse tatu canastra para que minha esposa engravide! Chamou as mulheres, mas elas demoravam para chegar na casa dos homens e os homens que estavam lá quebraram cada pedacinho e comeram tudo. Com isso a esposa ficou grávida. O pessoal sabia que era o tatu canastra que estava dentro da barriga. Era assim que os antigos faziam para ter filhos. Antes era assim, mas hoje em dia quando alguém precisa ter filho ou filha, não tem mais pajé bom para dar filhos.** Quando uma mulher fica sem filho, não tem solução porque não tem mais pajé para fazer isso. Por isso os antigos não ficavam sem filhos, hoje em dia ninguém sabe isso. Hoje nós esquecemos essas coisas que usávamos sempre. Hoje em dia acabou. (Relato de Kôkôtxi/Tradução Wetkêrê/2015, grifo nosso)

A gestação mediada por *wayanga* exigia a capacidade xamânica de “negociação” com uma multiplicidade de agentes não humanos. Eram mecanismos de permutas que envolviam de um lado o *wayanga* e o coletivo (como receptores de bens materiais, objetos ou alimentos, e “doadores de espírito” para fabricação de um novo ser), e do outro lado o casal, como doador dos bens e receptores do espírito corporificado pela gestação. A relação do *wayanga* com os espíritos era, neste caso, possibilitada pela reciprocidade entre humanos.

Para discorrer acerca de outros atributos proeminentes do *wayanga*, cabe descrever brevemente a história de um personagem importante para os Tapayuna do Kawêrêtxikô no que tange ao exercício do xamanismo e às práticas rituais: Wôtkàtxi.

Wôtkàtxi adquiriu conhecimentos xamânicos de um xamã kamayurá. Suas práticas foram aplicadas somente quando da mudança para Kawêrêtxikô, em 2009. Seu aprendizado e técnicas envolvem a utilização do fumo e a extração de pequenos

artefatos (ossos de animais, unha, pedras, penas etc) do corpo do paciente, métodos que caracterizam o xamanismo xinguano. A visão dos Tapayuna das duas TIs sobre o Alto Xingu, influenciada pela experiência vivida durante os anos em estiveram no PIX, é de um local onde a feitiçaria representa um perigo iminente e potencial. A técnica xinguana que envolve o preparo de feitiços, com mistura de vários elementos capazes de dizimar a população de toda uma aldeia, era, antigamente, segundo um T/K do Wawi, um método também conhecido e adotado pelos Tapayuna. Esse tipo de feitiçaria, afirma meu colega, ensinado aos kîsêdjê pelos xinguanos, é altamente difundida e praticada por pessoas de várias idades⁴.

Barcelos Neto (2006: 285) alega um antagonismo entre xamanismo e feitiçaria no Alto Xingu. Ambas as práticas são consideradas opostas pelos Wauja, sendo a feitiçaria aplicada com o objetivo de exterminar a vítima por meio da introdução de objetos em seu corpo, e o xamanismo perpetuado com propósito da cura através da restauração física do paciente pelo resgate de fragmentos da sua alma (id.: 286). Entre os Wauja, segundo o autor, há três tipos de xamãs:

“o yakapá (especialista em recuperar almas humanas e localizar e neutralizar feitiços letais), o principal deles, o pukaiwekeho (especialista nas músicas do ritual terapêutico Pukay) e o yatamá (que apenas sabe aliviar dores com o uso da fumaça do tabaco, técnica também conhecida pelos dois anteriores). Há outros dois especialistas terapêuticos, mas que não são reconhecidos como xamãs pelos Wauja, o ajatapewekeho (especialista em plantas medicinais) e o ejekekiwekeho (especialista em rezas)” (Barcelos Neto 2006: 308).

Entre os Wauja, a doença é ocasionada pela captura de fragmentos da alma da pessoa pelos espíritos *apapaatai*, percebidos como seres monstruosos e animais. A sucessão ininterrupta de estados de enfermidade pode provocar a fragmentação e distribuição do espírito da vítima para diferentes *apapaatai* (Barcelos Neto, 2006: 285-6). Durante este período, o enfermo come os mesmos alimentos dos espíritos que os raptaram, o que pode incluir carne crua, podre, sangue etc. O convívio do espírito do enfermo com os *apapaatai* ocasiona um processo de animalização do doente, que passa a adquirir a perspectiva dos *apapaatai* que os raptou, tornando-se, após certo tempo, um deles. A cura, representada pela interrupção do seu processo de animalização e a recuperação do ponto de vista humano, só pode ser desempenhada pelo xamã ou pelo

⁴ Um Mebêngôkre do Kawêrxikô afirmou que essas técnicas também são dominadas e perpetuadas pelos Mebêngôkre.

especialista ritual e ocorre por meio da extração de objetos (pequenas flechas) do corpo da vítima (id.:ibid.). Assumir o ponto de vista alheio coloca em risco os parentes, pois a pessoa passa a operar a partir da perspectiva daquele em que se está transformando e tende a não reconhecer mais seus próximos.

Tal como a percepção kīsêdjê e panará, os Wauja também não concebem o feiticeiro como uma figura essencialmente humana, são tidos com antissociais, preguiçosas, alheios às atividades rituais, além de possuir um tipo de oratória distorcida, que tende a provocar contenda entre as pessoas (Barcelos Neto, 2006: 287-8, 293).

A função de feiticeiro, segundo os Wauja (Barcelos Neto, 2006: 287-8), é geralmente hereditária, porém o aprendizado também pode ocorrer por meio de um círculo limitado de feiticeiros. A formação envolve reclusão e provas de resistência, tais como suportar picadas de formigas e o calor de objetos incandescentes. Os corpos dos feiticeiros são tidos como feios e frágeis e percebidos como inábeis para lutar e exercer diversos ofícios (id.:ibid.).

A morte de alguém promove a perseguição, pelos parentes do morto, do suposto feiticeiro. Seu destino é ser assassinado ou expulso da aldeia (Barcelos Neto, 2006: 285, 299- 300). Para os Kīsêdjê, no caso da morte de um *wayanga*, afirma Seeger (1981), os parentes não devem alimentar a fúria do assassino, já que ele está agindo em prol do benefício coletivo. Não obstante muitos acontecimentos serem atribuídos à feitiçaria, desde problemas de saúde individuais mais simples a epidemias que assolam toda aldeia, a morte é o evento que, indubitavelmente, jamais escapa as incriminações por feitiçaria.

Os feiticeiros, que podem ser homens ou mulheres, eram tidos como causa de todas as mortes – fosse por doença, ataque, velhice ou mesmo acidente de carro... Toda vez que um Kīsêdjê ficava muito doente ou sofria um acidente, os membros da família passavam muitas horas especulando quem poderia ser o(a) feiticeiro(a) responsável, o que teria suscitado sua raiva. Os parentes femininos da pessoa doente listavam cada suspeito pelo nome e estabeleciam uma espécie de ordem de probabilidade. Os parentes masculinos, empunhando grandes armas, marchavam ao redor do pátio, proferindo uma ‘fala raivosa’ (ngrykne kapêrê), atirando por vezes para o alto com seus rifles, pedindo a todos os feiticeiros (sem pronunciar seus nomes) que parassem de provocar a doença em seu parente. **Se a pessoa doente morria, um dos suspeitos às vezes era tido como responsável, sendo assassinado como retaliação** (Seeger, 2015: 119-120, grifo nosso).

Assim como os *wayanga*, os feiticeiros wauja podem aparecer disfarçados em corpos animais ou como pássaros, o que permite que ele viaje para outras aldeias (Barcelos Neto, 2006: 296). Um T/K do Wawi traz à tona o tema sobre a duplicação do espírito e sua manifestação na forma de um corpo animal. Segundo ele, esse fenômeno ocorria amiúde antigamente, creio que devido ao grande número de *wayanga* que existia. Uma pessoa podia estar na aldeia, exercendo suas funções corriqueiras, e seu duplo espiritual, na forma de animal, poderia pairar em outros locais para visitar seus parentes. Caso o animal fosse abatido, a pessoa cujo espírito assumia o corpo animal, adoeceria e morreria gradativamente. Esse mesmo colega relatou sobre um evento no qual mataram uma coruja e os sinais de urucum na sua testa e cabelo demonstravam se tratar do espírito de uma pessoa que havia ido visitar seus parentes. As consequências ao matador também podem ser fatais, um dos motivos pelos quais a caça é considerada uma atividade perigosa, como será descrito mais adiante.

Os Mebêngôkre também utilizam o termo *wayanga* para designar o xamã. Uma das formas de se tornar um *wayanga*, de acordo com um M/P que vive no Kawêrêtxikô, é através de processo semelhante ao dos Tapayuna; pressupõe o contato físico entre a pessoa e o agente transmissor do conhecimento, o que acarreta um estado de enfermidade/vulnerabilidade corporal do aprendiz em que seu espírito deixa o corpo ao encontro de outros espíritos dispostos a lhe passar o *wayanga*. A imersão é levada a cabo a depender da decisão voluntária do aprendiz. Outra possibilidade, ainda segundo o M/P, é acionar um *wayanga* experiente e solicitar que ele repasse seus ensinamentos por meio de um processo de formação conduzido em médio e longo prazo. Uma criança pode ser iniciada como *wayanga* por volta dos oito anos, podendo prosseguir até cerca de 18, ou quando tiver filhos. Há vários *wayanga* jovens que não se revelam por receio de represálias coletivas ou de outros *wayanga*, que são alvos recorrentes de acusações em casos de quaisquer eventos negativos. Durante o processo de aquisição de conhecimentos xamâmicos, o aprendiz pode consumir somente alimentos preparados pela mãe ou irmã; ele também não pode ter próximo de si uma mulher em período menstrual ou casal que mantenha relações sexuais. Atualmente, de acordo com o M/P, os ensinamentos são limitados à utilização de plantas para cura; o processo de formação mais aprofundado, necessário à comunicação com agentes não humanos, é cada vez menos usual.

De acordo com Bolivar (2014), que pesquisou os Mebêngôkre da TI Capoto Jarina, os conhecimentos xamânicos podem ser transmitidos por meio de processo de formação de aprendizes, cautelosamente observados pelos especialistas que decidem, a partir do comportamento dos meninos, o tipo de conhecimento específico no qual ele será iniciado. Dietas alimentares devem ser seguidas pelos aprendizes, que devem recompensar seus mestres pelos ensinamentos por meio de pagamentos com mercadoria, dinheiro ou prestação de serviços (Bolivar, 2014:130). As informações dispostas por Bolivar (2014) coincidem com aquelas providas por meu colega da aldeia Kawêtxikô, que versam sobre a prática do xamanismo somente em estágio mais avançado da vida, quando “forem mēbêngêt, grupo dos homens-com-netos, pois a sua função mediadora pode ser perigosa no caso de ter filhos pequenos, com a pele considerada ainda mole, rerekre” (id.:ibid.).

Durante a iniciação, segundo meu colega M/P, o *wayanga* tutor conduz o aprendiz para ser apresentado ao espírito dono de determinada espécie, cujos membros passam a tê-lo como “chefe”. A partir de então, o novo *wayanga* passa a se comunicar diretamente com os membros da espécie da qual se tornou dono. Cada *wayanga* tem uma especialidade, podendo ser: dono da cobra, dono da onça, dono da chuva, dono da madeira etc. Durante a tentativa de cura de uma picada de cobra, por exemplo, o *wayanga* (dono da cobra) solicita ao animal que não mate seu parente. A possibilidade de recuperação do enfermo está, assim, condicionada à negociação do *wayanga* com o agente causador da moléstia.

Bolivar afirma (2014:129) que, além do *wayanga*, há outro tipo de xamã entre os Mebêngôkre, denominado *mari*, “o termo *mari*- “conhecedor, sabedor”. Essa categoria também engloba uma atuação especializada que exige o gerenciamento de agentes específicos, tais como: “na *mari*” (os que sabem tratar da chuva), “*kanga mari*” (sabem tratar de cobras), “*pidjô mari*” (que sabem remédios). Ainda segundo o autor, a comunicação desses especialistas com os agentes não humanos pode ocorrer por meio dos sonhos (assim como os *katwâjkere*, como será descrito a seguir) ou pela utilização de tabacos; uma terceira possibilidade envolve à “manipulação de substâncias e palavras do sabedor” (id.:ibid.).

Os xamãs mebêngôkre, assim como os *kîsêdjê*, também são dotados de visão extraordinária que lhes permite proteger a si mesmo e a coletividade em casos de

guerras e ataques inimigos. Essa qualidade visual aguçada é também uma característica de bons caçadores, e, semelhantemente ao destacado por Seeger (1981) para os Kĩsêdjê, “olhos fracos” são atribuídos a presas ou inimigos facilmente abatidos ou atacados. A ingestão de certos alimentos pelos caçadores tem como finalidade enfraquecer os olhos da presa e facilitar o abate (Bolivar, 2014: 131).

O xamã mebêngôkre tem a capacidade de se metamorfosear em ave, o que lhe permite adquirir visão privilegiada, além de percorrer longas distâncias para se comunicar com outros xamãs. A transformação em aves é parte importante da performance mebêngôkre em diversos rituais e está associada à aquisição da visão excepcional, responsável também pelo reconhecimento de parentes e pela manutenção das relações de parentesco (Bolivar, 2014: 131).

A ampla gama de metamorfoses rituais mebêngôkre em pessoas-pássaro ativam afetos e elaboram capacidades de outros corpos, “exibem relações” (Lea 2012:412) e servem para “aprender a ver” (Strathern 2013), construindo o “bom olho” que reconhece as relações de parentesco – tema marcado na cerimônia – e gera a capacidade perspectiva que permite não se tornar presa de inimigos perigosos. (Bolivar, 2014: 131).

A visão é assim um atributo altamente valorizado pelos Mebêngôkre; visões apuradas são características dos *wayanga* e *mari*, reconhecidos por sua eficácia no trato com espíritos, e também dos caçadores e guerreiros para não serem facilmente capturados por animais ou inimigos. A capacidade visual dos caçadores é amplificada por meio de procedimentos como o uso de plantas, pinturas, orações e cantos que tendem também a prejudicar a visão da presa ou inimigo (Bolivar, 2014: 135). O tema da caça será retomado adiante, antes, porém, serão apresentadas algumas características do outro tipo de xamã existente entre os Tapayuna e os Kĩsêdjê: o *katwâjkere*.

Katwâjkere

A principal atribuição do *katwâjkere* é acessar músicas, danças e pinturas dos animais, das plantas, dos objetos, e de outros povos através dos sonhos. É a socialização desses conhecimentos, pelo *katwâjkere*, que possibilita a realização dos rituais e que dá

sentido à função do *wētēwē*, categoria que designa o especialista ritual entre os Tapayuna.

Para os Kísêdjê, conforme a descrição de Seeger (1981: 197), o *katwâjkere* vive com alguma espécie de planta ou animal. O *katwâjkere*, cuja tradução literal é sem “interior”, aquele, segundo um Tapayuna, “que vive enquanto dorme” tem seu processo de aprendizado viabilizado por meio dos sonhos. Seeger (1981) afirma que a transformação de uma pessoa em *katwâjkere*, cujo procedimento é semelhante tanto para homens como para mulheres, depende da atuação do *wayanga*, o qual captura a alma da pessoa contra quem deseja se vingar.

The spirits of these men are believed to have been taken from them by a witch and hidden with some species of animal, plant, or fish. After a time, the man whose spirit has been stolen can hear and understand the speech and songs of the species with which his spirit is living (Seeger, 1981:197).

A represália do *wayanga* é muitas vezes suscitada pelo seu desejo não atendido por produtos ou alimentos. Em determinadas circunstâncias, ele pode esconder a alma do pescador junto ao peixe cuja carne lhe foi negada. Uma vez que a pessoa tem sua alma roubada, é acometida por um grave estado de enfermidade; a partir desse evento, o indivíduo pode se tornar *katwâjkere* e adquirir a capacidade de ver e ouvir os cantos e danças das árvores, dos peixes, dos pássaros, dos animais (id.:197).

No caso dos Tapayuna, Wôtkàtxi esclarece, nas citações abaixo, que a absorção dos cantos e/ou danças e a “transformação” em *katwâjkere* é comumente provocada por algum tipo de contato físico entre a pessoa e o agente transmissor dos saberes. Esse contato usualmente ocorre por meio de um incidente no qual a pessoa é acometida por um estado de fragilidade em que seu espírito passa a conviver com outros sujeitos não humanos. (Lembrando que as explanações de Wôtkàtxi, cuja trajetória histórica foi descrita na introdução, é permeada pela influencia kísêdjê, já que viveu entre eles a maior parte de sua vida). Assim como os espíritos dos animais, das plantas e das pessoas, os objetos, como o arco e a flecha, por exemplo, também são agentes dotados de conhecimentos que podem ser repassados às pessoas, conforme destacado por Wôtkàtxi.

Antigamente, quando a pessoa foi flechar os bichos, a flecha foi e voltou e acertou uma pessoa, por isso chama de *katwâjkere*. Por isso que a gente sabe o canto da flecha, o canto do arco. É assim que nossos ancestrais fazem. Se um pau fura o pé de alguém, a pessoa aprende todos os cantos de todas

as árvores. E quando a pessoa dorme, sonha e aprende todos os cantos de árvores, sabe tudo. E quando ele acorda começa a cantar. Toda noite, *katwâjkere* dorme e aprende o canto de árvore. Quando alguém quer aprender algum canto, pode falar com *katwâjkere*. Ele conta o que aprendeu, canto de árvore ou flecha. E se alguém falar com ele, vai ensinar o canto de bicho, arco e da flecha. É assim que a gente ensina e canta no centro. Sabe bem o canto. *Katwâjkere* sabe todas as coisas (Relato de Wôtkàtxi/Tradução Wengroi/2016, grifo nosso)

O incidente que gera o estado de vulnerabilidade do *katwâjkere* é um indicativo fundamental para a conexão espiritual responsável pela aprendizagem, que pode ser voluntariamente rejeitada pela pessoa que foi incitada pelo espírito do agente provedor dos saberes.

Kôkôtxi menciona abaixo algumas das fontes de conhecimento que propiciam a formação do *katwâjkere*, os quais repassam seu aprendizado à comunidade para criar e manter a máquina ritual, constantemente reatualizada por novos cantos e danças adquiridos da multiplicidade de agentes animados que compõem a complexa rede de relações tapayuna.

Ela está explicando como vira pajé [*katwâjkere*], como vê as coisas nos sonhos. **Se você flechou para cima e a flecha também atingiu você, você pode virar pajé. Assim os antigos viravam pajés. Se a flecha pega você, quando você está dormindo, o espírito da flecha dá pajé para você. No sonho você já anda para lá e para cá vendo as coisas. Esse que vira pajé já começa a saber a dança dos espíritos e começa cantando a música dos espíritos que ele viu e ouviu no sonho. Quando você tira mel e vem chupando e o mel faz mal e você desmaia, fica com dor de barriga, já começa a chegar os espíritos do mel para ensinar a virar pajé. Aí vira pajé também e começa a ensinar a dança do mel que ele viu no sonho, e o pessoal descobre que ele virou pajé [*katwâjkere*]. Começam a pedir outras danças e cantos que ele ouviu no sonho. O pessoal da aldeia começa a chamar ele para ver se ele entende da festa e do canto. E ele começa a cantar ensinando o pessoal. Se a cobra morde um deles, vira pajé também. E assim ele vai ensinando o pessoal, com os cantos e danças dos espíritos.** Vai passando para o pessoal e estes começam a pedir para ele ensinar as danças que ele ouviu. Se tiver toco na roça, no caminho, e pegar no seu pé, também começa a passar pajé para nós. Mas se não quer receber o pajé, tropeça, machuca, mas não vê, nega. **Se o espírito quer dar o pajé, aí você machuca e ele vem e dá o pajé.** Os antigos eram assim, quando machucava de algum jeito, quando dormia aí conhecia os espíritos que cantam, dançam, escutam várias coisas e vê no sonho. É assim que os antigos viram pajé. **No rio também, quando você vira pajé, vai mergulhar e escuta peixe cantando, dançando, gritando. Ele sai do rio e conta para o pessoal: tal dança eu escutei e vou contar para vocês** (Relato de Kôkôtxi/ Tradução Wetkêrê/2015, grifo nosso)

Segundo Souza (2011), uma pessoa sabe que está se tornando um *katwâjkere* quando, em sonho, é capaz de visualizar sua própria alma, tal como em um espelho, conforme explicado por seu informante kîsêdjê.

later, at night, I fell asleep again, and somebody said: ‘let’s go, let’s go’ don’t know whether it was a soul/ghost [mekarō] talking to me: ‘let’s go, let’s see the lake’ I said: is it near? ‘yes, it is, let’s go there so you may see it’ so in my dream I went with them the lake was just behind a wall like this [he points to the wooden wall of the house we were in] they said: ‘come this way, come this way’ and I: ‘no! how could I get through? there is no door! ‘no, come this way, just push your head through the wall, it won’t hurt you, you will get through’ and so I came, that way, it did not hurt me I came to the other side then they said: ‘turn around’ I turned back and I saw my soul [i-katwâni] I stayed here, my soul stayed on the other side, and I saw it ‘there it is, now you have seen it’; [pointing to the soul]: this one there is you too the bird told me about my soul (i-katwâni) this way, so I would know (Souza, 2011, grifo nosso).

A relação entre a pessoa e a planta ou animal com a qual o *katwâjkere* vive é estreita a ponto de um afastamento repentino dos animais poder suscitar desmaio ou convulsão da pessoa, levando ao risco da perda definitiva de sua alma (Seeger, 1974: 302). Neste horizonte, Seeger (2015: 123) faz alusão ao caso de um homem tapayuna (ao qual ele não menciona o nome, mas creio se tratar de Wentugaruru, já que os Tapayuna afirmam que ele era um *katwâjkere*) que se descreve como um urubu.

Um homem tapayuna descreveu como se descobriu urubu. Descrevia como era que suas penas arpejavam antes de voar – fazendo movimentos com os braços e as mãos, e produzindo um som com sua voz que não deixava dúvidas. Dizia que os urubus estavam realizando uma cerimônia, cantando. Convidaram-no para cantar com eles, e ele cantara. Cantou o canto para plateia, a meia voz... Atingiu-se o clímax quando ele e outros urubus mergulharam a cabeça nas entranhas de uma carniça poder. “Hummmmm, boa comida cerimonial”, diziam os urubus (para o nojo da plateia). Voaram até um riacho, e ele descrevia como bebiam e jogavam água em suas penas. “Eu estava com muito calor e sede”. Então”, disse, “eu não era mais”. De repente o pássaro que fora não estava mais lá, e ele jazia em sua rede, murmurando: “Água, água, água”. Sua mãe lhe trouxe água e, depois de se recuperar, ele cantou o canto que aprendera, dançando com os pássaros. Desde que seu espírito votou ao seu corpo, não aprendeu mais nenhum canto, tampouco os ensinou aos demais na aldeia” (Seeger, 2015: 123, grifo nosso).

O espírito do *katwâjkere* que vive com determinada espécie de planta ou animal pode passar a viver com outros sujeitos animados a partir de algum evento específico que pode desencadear essa mudança, o que vai interferir no conteúdo dos seus conhecimentos adquiridos. Um exemplo elucidativo é narrado por Seeger (1981:197)

que traz à tona a história de um kĭsĕdjê, cujo espírito que vivia com as árvores passou a conviver com flechas e balas de espingarda após ele ter sido baleado acidentalmente.

O *katwâjkere* é considerado uma pessoa incompleta por viver sem sua alma (Seeger, 1981). “Os homens sem espíritos não estavam nem cá nem lá; estavam vivos, mas não inteiros...” (Seeger, 2015:121). Seu interior é exteriorizado, sendo duplicado pela exteriorização (Souza: 2011), ao contrário do *wayanga*, que também é duplicado, porém internamente, ou seja, ao invés de se separarem de si são contaminados por outros através da incorporação indevida de potências alheias. Figuram como exemplos de transformação em *wayanga*, segundo Souza (2011), uma mulher que teve contato com urina de morcego em seus olhos e outra que teve relações sexuais com o irmão.

Outra razão pela qual o *katwâjkere* é considerado uma figura incompleta é devido ao comprometimento da sua socialização com outras pessoas em razão dos longos períodos que dispense em suas conexões extramundanas.

The first, a figure with no inside: mekatwân kĕrê are chronically ill, half-absent, and so ‘less socially complete’, as Seeger says (1981:198). They have kin and live with their families, so this should be not taken as an absolute condition, but they are undoubtedly less related to other humans than they are joined to their other ‘side’, their inside (*katwâni*) turned outside: not exactly a relation, for ‘this is you too’, as the bird said. Two-of-one? (Souza, 2011, grifo nosso).

Souza (2011) explica que o que é visto pelo *katwâjkere* em relação aos outros seres não é seus *katwâni* (tradução para alma), apesar de todos os seres possuí-los, mas sim seus *karõ*. Quando uma pessoa morre, seu *katwâni* segue para a aldeia dos mortos, enquanto o *karõ* é o que pode ser visto pelos vivos quando estes escutam ou se deparam com o espírito do morto. O *katwâni* desaparece e o *karõ* persiste (id.), sendo ele o responsável pelas tentativas de captura dos vivos.

Informações divergentes foram disponibilizadas à Seeger (1974: 301) sobre o destino do *katwâjkere* após sua morte. Alguns afirmaram que sua alma se mantém com as plantas ou animais e não segue para aldeia dos mortos; outros alegam que sua alma desaparece para sempre (id:ibid.). Segundo o cacique Roptyktxi, após a morte, o *katwâjkere* pode se metamorfosear em peixe, madeira, vento etc. O tema sobre o destino pós morte será retomado nos itens subsequentes.

De acordo com o cacique tapayuna, Roptyktxi, o *katwâjkere* detinha qualidades premonitórias e exercia papel relevante durante as guerras, evitando, por meio das

premonições, ataques inimigos, prevendo a morte de guerreiros, de parentes etc. Sua atuação, ainda segundo o cacique, é comparada a dos atuais equipamentos de comunicação, como os rádios e telefone, que permitem a socialização instantânea de notícias. O *katwâjkere* viabilizava a comunicação entre as pessoas da aldeia e os parentes que se encontravam distantes, por motivos de guerra ou quaisquer outros. Ele, assim como o *wayanga*, era um mediador de relações entre vivos e entre humanos e não humanos. Pelo seu valor como um enunciador de eventos de interesse coletivo, como protetor das aldeias e mediador de conexões agentivas, o *katwâjkere* era uma pessoa, de certa forma, resguardada dos conflitos e fofocas da vida aldeã. Seus conhecimentos são aplicados em prol do bem-estar coletivo, diferentemente da posição ambígua do *wayanga*, que pode atuar tanto para beneficiar e curar as pessoas, como para prejudicá-las e causar mortes. O cacique evidencia abaixo a inexistência atual de *katwâjkere* entre os Tapayuna, tal como destacado por Seeger (1981) e Souza (2011) para os Kĩsêdjê.

O *katwâjkere* é um tipo de pajé, mas que não mata as pessoas, ele só ouve só conhece os espíritos, conhece os cantos e vê essas coisas em sonho, acorda e o pessoal já sabe que ele é *katwâjkere*. E o pessoal pergunta o que ele viu no sonho. Se é canto, então o pessoal pede para ele apresentar e mostrar até o pessoal descobrir todas as festas. Se alguma coisa vai acontecer ele já sabe, tal dia vai acontecer uma guerra e seu irmão vai ser flechado. Se acontecer um eclipse, esse *katwâjkere* tem que mergulhar para saber o que vai acontecer com o mundo, com a aldeia e aí ele já sabe o que vai acontecer com o pessoal. Se um inimigo vai atacar a aldeia... tudo isso ele está falando. *Katwâjkere* só tinha antes, hoje em dia não tem mais. Qualquer coisa de longe ele já sabia e dava notícia para os parentes. Ele já sabe que tal dia e tal ano vai acontecer as coisas. Como se fosse um doutor, ele vê doença. O *katwâjkere* é tipo uma tecnologia, ele vai para lá e para cá, se acontecia alguma coisa que dava sinal da morte, o pessoal pegava água na cuia e juntava toda a comunidade, chamava esse *katwâjkere* e falava: agora você tem que ver se vai acontecer alguma coisa nesse eclipse. Você vai ter que ver para nós. Ele vai posicionando até ele achar se vai acontecer guerra, se o homem vai morrer tal dia, tal mês. Se vão pegar o pajé, a onça ou outros índios. Então enquanto ele está vivo tem que chamar ele: olha tal mês você vai morrer de flecha, cobra vai pegar você. Ele percebeu e começou a sentir: nesse mês e dia que ele apontou, então vai acontecer naquele momento. Esse *katwâjkere* conhece tudo e sabe todas as coisas. O pessoal antigo vivia como se fosse hoje, como se tivesse usando rádio, telefone, assim é o *katwâjkere*, mesmo que você está longe ele via você: “ah, ele está chegando, está bem de viagem, não se preocupe”. Ele não reclama para os parentes, e os parentes respeitam muito ele, ninguém fala mal dele. Não pode falar mal porque ele que está defendendo o povo. Faz tempo o povo Tapayuna tinha muito *katwâjkere*. Eu vi um dos Tapayuna velhos, o Kunin, ele era *katwâjkere*, ele descobria muita coisa. Ele faleceu e não existe mais. (Relato de Roptykxi/Tradução Wengroi /2016, grifo nosso)

É possível inferir que a capacidade premonitória do *katwâjkere* também seja alcançada a partir da relação com sujeitos não humanos. Kôkôtxi enfatiza em seu depoimento abaixo a enunciação de um evento trágico, a morte coletiva de pessoas (o que pode estar relacionada às mortes em série pelo contágio da gripe na época do contato) por uma árvore, cuja comunicação foi captada por todos os presentes, como se aquele coletivo compartilhasse da condição ou estado fantasmagórico do *katwâjkere*, em que suas almas pudessem se comunicar com a árvore.

Ele (*katwâjkere*) não é daqueles pajés (*wayanga*) que mata as pessoas, ele só ouve e vê as coisas. Pajé também escuta as árvores. Uma vez uma árvore que estava no meio do pessoal, estava lá cantando e dançando e todo mundo percebeu. E todo mundo foi lá, pegou madeira e bateu na arvore que estava conversando e dançando e ela não parava. Quando algumas árvores ficam assim, para os Tapayuna, é sinal de morte de alguns parentes, por isso a árvore estava cantando e dançando. A árvore que estava falando estava dando sinal que todo mundo ia morrer. E o pessoal foi lá e bateu com uma madeira na árvore e eles perceberam: acho que é alguma coisa, sinal de que todo mundo vai morrer. Por isso a arvore conversava no meio de todo mundo, o pessoal batia muito, mas ela não parava de conversar. Aí o pessoal cansou de bater na árvore e cansaram de ficar ouvindo, voltaram para aldeia e a árvore ficou lá falando sozinha (Relato de Kôkôtxi/ Tradução Wengroi/2016, grifo nosso).

Para os Tapayuna, o *wayanga*, segundo relato de Wôtkàtxi, reproduzido a seguir, cumpre uma função importante para a existência do *katwâjkere* pela sua capacidade de resgatar seu espírito atraído pelos agentes não humanos. Em razão do processo de aprendizado do *katwâjkere* ser caracterizado pela sua inércia e fragilidade corporal, provocado por longos períodos de jejum e de inatividade, o *wayanga* pode auxiliá-lo, por meio do resgate do seu espírito, na recuperação do estado de vulnerabilidade física e na manutenção do seu corpo.

Onde a gente vivia tinha muitas abelhas, que chamava *wendytyk*. Ela cortava cabelo da gente e quando isso acontecia a pessoa podia virar *katwâjkere*. Ele pode aprender a cantar música das abelhas. Ele aprendia todos os cantos, só de abelhas. E ele pode cantar com a gente. Quando alguma coisa machucar ele, ele pode virar *katwâjkere*. Fica bem magrinho. Ele pode ficar lá magrinho, deitado. Fica sempre na casa e um dia alguém foi perguntar para o pai ou a mãe dele o que tinha acontecido. Alguém foi lá na casa dele e perguntou: E aí como você está? Minha alma subiu, eu vivia com alguma coisa. Eu vivia com ave. Eu vivia com animais. É verdade? Sim, é verdade. E ele pode procurar outra pessoa em outra aldeia. O que tem com você que está sempre deitado? E ele contou. Eu estou caçando mel, vivo com abelha. Trouxe ele de volta e ele pode comer alguma coisa, melhorar e

engordar. É assim que os antigos viravam *katwâjkere* e eles aprendiam a cantar. Quando algum pau machucava alguém, machucava o pé, fica bem magrinho, acontece desse jeito que eu contei. E ele pode ensinar a música do pau, árvore. Ensina cantar a música. Se algum macaco morder a perna de alguém, ele vai ser *katwâjkere*. **E ele pode ficar lá, vivendo no mato. E ele pode chamar o *wayanga* para trazer a alma dele. E ele pode trazer alma dele. Ele pode comer e começar a engordar.** (Relato de Wôtkàtxi/Tradução Wengroi, grifo nosso)

Um aspecto proeminente do relato de Wôtkàtxi é a influência do território, ou seja, dos agentes nele existentes para a rede de relações criadas e mantidas com/pelos *katwâjkere*. A existência de muitas abelhas no território em que viviam no Arinos, por exemplo, permitia a aquisição de seus cantos pelos *katwâjkere*, cuja dinâmica de aprendizado é reatualizada de acordo com o ambiente, que propicia os contatos necessários aos compartilhamentos de saberes pelos diferentes sujeitos.

A mudança dos Tapayuna do Arinos para PIX e de lá para Capoto Jarina suscitou impactos nos processos de assimilação de conhecimentos em razão do desaparecimento e surgimento de novos agentes e eventos. A transferência para o PIX, a emergência e o estreitamento de relação com outros povos inaugura um novo capítulo na vida tapayuna, em que novos atores e formas de aquisição de conhecimento entram em cena.

Xamanismo difundido

Este subitem tem como propósito trazer à tona ponderações acerca do xamanismo com intuito de analisar sua prática entre outros coletivos. A forma difundida de xamanismo inclui – entre os Panará, os Tapayuna, os Mebêngôkré e os Kĩsêdjê – pescadores, caçadores e guerreiros (esses últimos serão objeto de análise do próximo capítulo), os quais mobilizam processos e técnicas semelhantes aquelas dos *wayanga*, *katwâjkere* e *intomapan* (xamãs panará). Ser um bom pescador, caçador e um bom guerreiro exige precauções diversas para que seus corpos não sejam contaminados pelas constantes manipulações de substâncias nocivas, como o sangue; para não serem acometidos por uma perspectiva animal (tendo em conta as frequentes comunicações com os não humanos, as técnicas de atração e sedução dos animais e peixes que

requerem a confecção ou manuseio de “feitiços”); além da habilidade necessária à repulsa dos seres monstruosos e altamente ameaçadores que povoam a floresta e os rios. Assim, os caçadores, pescadores e guerreiros devem garantir uma comunicação profícua com os animais e peixes, de modo que consigam atraí-los e abatê-los, sem estimularem sua vingança e a captura de suas almas, causa de enfermidades e mortes. O resguardo, uso de determinadas espécies de plantas, pinturas corporais e cantos auxiliam nesse processo para manutenção do bem-estar do indivíduo e de seus parentes.

Pesca

Os Tapayuna praticam uma técnica de pesca, usualmente conhecida como “pesca com timbó”, na qual utilizam um cipó denominado *akhrô*. Eles o coletam no mato um dia antes da pescaria e o cobrem com folha para não secar, colocando-o em cima de um giral. Essa técnica de pescaria consiste em amarrar o cipó com embira e bater no córrego (*akhrô tĩĩri*) para soltar o veneno (*akhrô tógre*). Mulheres em período menstrual são proibidas de acompanhar os homens na mata quando da coleta do cipó, do contrário o veneno perde sua eficácia e os peixes não morrem.

A pesca com timbó, também praticada entre Mebêngôkre, é interpretada, segundo Bolívar (2014:132), nos termos de uma guerra xamânica na qual todos os pescadores assumem a posição de feiticeiros. Os peixes têm sua qualidade visual comprometida por meio do uso do cipó, interpretado como uma forma de feitiço.

A cerimônia do timbó consiste em um ataque ou guerra ritualizada aos peixes e implica o enfraquecimento da visão destes. Esta pesca ritual chamada *akrô* têm diferentes etapas anteriores e posteriores à ação na água. **Durante a parte central do ritual, os rapazes, dentro d’água, realizam cantos ininterrompidos durante uma noite inteira agitando simultaneamente os pedaços de cipó que espalham o veneno contra os peixes, agindo como um ‘feitiço’ para estes** (Paes 2005 apud Bolívar, 2014: 132, grifo nosso)

É possível inferir, do depoimento abaixo do cacique Roptyktxi, que os Tapayuna também compreendem a pescaria com timbó como uma guerra, na qual os peixes detêm a vantagem de saberem de antemão, por meio do *katwâjkere*, que serão atacados. O cacique explica que o *katwâjkere* se comunica previamente com os peixes

avisando-os sobre o envenenamento com timbó; aqueles que conseguem migrar para outro córrego e sobreviver aos efeitos do cipó são tidos como *katwâjkere*.

Alma é chamado de *katwôj*. Ele está explicando sobre peixe, **quando a gente quer bater timbó, prepara o cipó e os peixes já ficam sabendo. O *katwâjkere* fala para todos os peixes: eles podem matar a gente amanhã. O peixe já sabe que as pessoas vão bater timbó. Nós não entendemos, mas eles sabem sobre nós. Quando a gente joga cipó na água, o *katwâjkere* pode virar qualquer peixe para pular alto para outro rio e conseguir sobreviver.** E todos os peixes que pulavam alto, podem pular no outro rio. Matrinchã, eu já estou indo. O peixe fala. Eu estou indo, eu estou pulando. O cipó era como cachoeira que matava os peixes. E aquele tipo de peixinho que tem barba comprida, pode ficar lá e o cipó pode derrubar ele, pode levar ele. E o cipó mais forte é igual trovão, igual chuva, muito preto muito forte, mas quando o cipó é mais fraco eles já sabem. E outro tipo de cipó é muito forte (Relato de Roptyktxi/Tradução Wengroi/2016, grifo nosso).

Na história narrada por Wentugaruru, cujo trecho está a seguir, ele destaca as consequências de flechar peixes considerados perigosos, alguns dos quais têm partes dos corpos comparados ao de aves. Pescar com timbó exige perspicácia para discernir os peixes que não podem ser mortos, sob o risco de se voltarem contra os humanos. A vingança dos peixes contra os humanos, de acordo com o depoimento, é calamitosa; o rio começa a encher causando o afogamento de muitas pessoas. Após alguns afogamentos, o rio seca novamente. Um dos rapazes que havia se afogado é resgatado por uma ariranha, que o leva para a beira do rio. O resgate pela ariranha demonstra que o rio não é somente o espaço de seres perigosos, como os “peixes vingadores”, o peixe elétrico, altamente temido pelos pescadores, de “bichos da água”, mas também de aliados, que podem auxiliar os humanos.

Quando batemos timbó aparecem muitos peixes, trairão, peixe cachorra, pacu, e outros tipos de peixe. “Tem muito peixe. Tem um peixe igual uma ave que tem rabo?”. “Sim, tem um aqui, deixa passar”. Ficou olhando bem na frente dele, flechou ele e outro flechou outro peixe. **“Deixa esse peixe aí, ele não é peixe normal, é outro tipo de peixe. Você já flechou o peixe perigoso, agora o rio vai encher e nós vamos morrer.”** O peixe gritou. Eles gritavam de medo, o rio começou a encher. “Nós vamos morrer afogado. O rio está enchendo muito”. Deu muita onda grande lá. Dois rapazes que flecharam o peixe se abraçaram e foram embora correndo. Quando eles foram, ficaram com medo da água que estava enchendo em outro rio. E eles ficavam lá, dentro do rio, ficava no rio. Mãe, pai, irmão, irmã estavam com eles, junto com eles dentro do rio. E começaram a cantar. **E todos se afogando. Começaram a se afogar porque eles flecharam outro tipo de peixe perigoso.** Alguém falou que os outros vão fazer fogo bem na beirada para esquentar os que afogaram. E quando bateram no rio, começou secando, bateu o rio, começou a secar, secando. Até apareceu o mato que tem dentro do rio. “Podem fazer fogo para nós esquentarmos”. E apareceu um tipo de ariranha (ndekó). Ela trouxe o menino que afogou, a ariranha que trouxe ele. Todos

eles olharam e falaram: “Ela trouxe seu neto”. E todos foram para ver ariranha que trouxe o rapaz. Todos foram, e outro ficou lá na beira. Outros pulavam no rio gritando. E o ndekó viu o pessoal e foi de novo. Entrou no rio e foi. Todo mundo foi embora. Vamos procurar nossos povos, eu acho que eles ficaram lá. (Relato de Wentugaruru/Tradução Wengroi/2016, grifo nosso).

Bolivar (2014: 137) menciona que determinados tipos de peixe elétrico podem afetar negativamente as pessoas, por meio de enfermidades, somente aos serem vistos. A designação para as doenças transmitidas pelos espíritos de peixe, ainda segundo o autor, é *tep kane*; doenças oriundas dos animais são denominadas *mry kane* ou *àk kane*, para doença de aves.

No Kawêrêtxikô, muitos são os relatos de pescadores que têm seus espíritos capturados pelos peixes e são acometidos por graves enfermidades. O peixe elétrico é um dos mais receados. Seu espírito, de acordo com um *wayanga* da família do M/P, vivia nas proximidades do Kawêrêtxikô em busca de uma esposa, o que colocava em risco as mulheres da aldeia.

Uma boa pescaria, segundo meu colega M/P, exige a abstinência sexual pelo pescador, no dia anterior à pesca, e a proibição no manuseio de plantas medicinais, pois o odor das ervas nas mãos tende a expelir os peixes. Em contrapartida, há espécies de plantas passadas pelo pescador, em suas mãos e braços, que tendem a atrair os peixes. Os Tapayuna concebem o mundo subaquático como altamente perigoso, sendo o rio um local onde habitam “bichos da água”, capazes de capturar a alma dos humanos e provocar graves moléstias

Os Panará, assim como os Tapayuna, temem o peixe elétrico e evitam banhar-se no horário em que acreditam que o peixe pode atacar, no crepúsculo. Peixes que são eventualmente pescados também são ditos serem crias dos feiticeiros panará, assim como cobras e onça, e possuem características antropomorfas. (Bechelany, 2017:173).

Os Tapayuna associam o peixe elétrico a trovões pela sua capacidade de matar por meio de uma descarga elétrica. No mito sobre a transformação de um homem em onça (*wêtho we rowtxi*) é com ela que a chuva disputa sua potência. O mito descreve o duelo entre a onça e a chuva, que, provocada pela primeira, manifesta sua força por meio de raios e trovões. A onça, atemorizada, foge e se esconde no buraco. Este mito, juntamente com aquele denominado “braço comprido”, que será explicado mais adiante, nos leva a inferir que o céu, para os Tapayuna, é um lugar onde residem seres

maléficos que podem se voltar contra os humanos, é onde está situada a aldeia dos mortos e criaturas enigmáticas (como o braço comprido) e onde se originam os trovões, cujo poder destrutivo é superior, de acordo com o mito, ao da onça, um dos predadores mais temidos pelos humanos.

Para os Tapayuna, os trovões são interpretados como uma manifestação festiva oriunda da aldeia dos mortos celebrando a chegada de um parente. Cohn (2010:109) explica que, em determinado contexto, os Mebêngôkre interpretaram os trovões como o sinal de que o espírito de um parente viria buscar uma criança para conduzi-la à aldeia dos mortos.⁵

...os trovões ouvidos durante a noite foram pressentidos como um sinal de que os mortos, o trovão, viriam buscar “o filho de alguém” (me’õ nhõ kra), ou seja, uma criança, que dependeria de um parente mais velho para mostrar-lhe o caminho para se encontrar com os demais mortos. (Cohn, 2010: 109).

Diferentemente da percepção dos Tapayuna, que concebem o mundo subaquático como altamente perigoso, sendo o rio um local onde habitam “bichos da água”, capazes de capturar a alma dos humanos e provocar graves moléstias, os Xikrin, segundo Gianinni (1991:47), afirmam que os peixes, ao contrário dos animais, não representam grandes riscos aos humanos. Peixes não ocasionam enfermidades, apenas coceiras no corpo. Essa me parece uma informação um tanto controversa, tendo em vista que, ainda segundo a autora, os peixes também possuem um dono, denominado *Mrukaàk*, que é capaz de enfeitiçar os humanos ao ser visto por eles, provocando febre e morte. *Mrukaàk* foi responsável por ensinar aos xamãs, conforme descrito pelo mito xikrin, a curar doenças provenientes dos animais (id.: 47-8). O consumo de determinados peixes é proibido por parte de pessoas que tiveram seus nomes apropriados dessas espécies por meio dos xamãs. Caso essas restrições não sejam respeitadas, os peixes podem causar graves enfermidades e morte. “Alimentar-se dos animais cujo nome estabelece este vínculo de “parentesco simbólico” poderia ser visto como um “endocanibalismo” ou relação incestuosa” (id.: 56). Gianinni descreve que o consumo de animais considerados proibidos pela vinculação nominal é permitida após

⁵ Homens, mulheres e crianças logo se dirigem ao centro da aldeia quando começa a chover para brincar e jogar bola. Contudo, se retiram imediatamente quando de um trovão e ficam dentro das casas reservados até os trovões cessarem.

a utilização de determinadas espécies de plantas, transformando em afim “uma pessoa considerada simbolicamente parente de certos animais” (id.:ibid.).

A pesca, e como veremos também a caça, são, assim, atividades arriscadas, que podem suscitar ações reativas dos animais e quadros graves de enfermidades. A pesca, conforme elucidado, exige manuseio de determinadas espécies de plantas para atrair os peixes. Da mesma forma, bons caçadores são geralmente tidos como *wayanga* pela sua capacidade de atração de animais. Isso é evidente em relatos míticos narrados pelos tapayuna, apresentados mais adiante, e também no depoimento de Wôtkàtxi, exposto nas próximas páginas, o qual relaciona a abundância de caça à atuação do *wayanga*.

Caça

Para os Tapayuna a caça é uma atividade perigosa tendo em vista, dentre outros fatores, a possibilidade de o caçador matar um animal que tenha incorporado o espírito de um *wayanga*. Há, contudo, uma distinção comportamental, segundo um T/K, entre os animais “comuns” e os “animais *wayanga*”, geralmente mais ágeis e, portanto, mais difíceis de serem abatidos. Isso não evita, no entanto, que possam ser eventualmente mortos por um caçador, conforme a história relatada por esse mesmo colega, ocorrida na TI Wawi, em que o caçador, após matar uma coruja, desenvolveu uma deficiência no braço. Em outro caso, o caçador que abateu um jacaré foi acometido por grave estado de enfermidade. Em ambos contextos, tratavam-se de espíritos de *wayanga* na forma de corpos animais.

Perigo semelhante acomete os caçadores panará, conforme a história relatada por Bechelany (2017: 177-8) atinente a um caçador, que após avistar um espírito de pessoa morta metamorfoseada em animal, teve sua percepção alterada de forma que passou a não mais reconhecer os seus parentes. Ele se tornou violento a ponto de querer matar a própria esposa por achar que ela era uma onça. Sua condição foi recoberta após tratamento xamânico.

Para os Tapayuna, de acordo com o relato abaixo de Kôkôtxi, o bom desempenho do caçador dependia de um devir animal provocado pelas perfurações penianas feitas

com partes dos corpos dos animais caçados. A dor sentida pelo caçador quando das perfurações era partilhada pelos animais. Kôkôtxi descreve os sentimentos de afeição e solidariedade dos animais com o caçador. Era somente devido ao status dessa relação que o homem conseguia ser um bom caçador, pois os animais não o temiam e iam ao seu encontro para serem abatidos. A caça é aqui descrita como um encontro, no qual as categorias presa e predador parecem não ser as mais adequadas, talvez, justamente, porque não se tratam de categorias imóveis.

Antigamente o homem tinha um osso, ele pegou e picou o próprio pênis. Quando ele se picou começou a matar os animais. Todo dia ele se picava e se tornou o melhor caçador. E começou a caçar no mato. Vou pegar algum remédio, alguma raiz. Eu vou no mato pegar remédio. Sim, ele era viúvo e o filho dele ainda era bem pequeno. Ele levava o filho com ele. Ele entrou no mato e primeiro pegou dente de paca, amarrou dente de paca e pegou também rabo do reongo, pena do reongo, amarrou e deixou lá. Foi novamente pegar pêlo da paca, o couro e tirou também o rabo de anta. Tirava e deixava lá. Pegava folha, deixava lá de novo. Também tirava perna do mutum e pegou osso dele. Ele pegava todos os ossos das aves. Quando pegava todas as penas das aves, rabo do reongo, amarrava e deixava lá. Foi comer, encontrou o mel e colocou nas folhas, tiradas de um tipo de palmeira que ficava igual uma cuia. Colocava mel dentro e ia de novo. Tirava bico do mutum, deixava lá de novo. Tirava dente do quati também, coloca junto com bico de mutum. Colocava todos os remédios que ele pegava e deixava lá. Foi no rio, ele tinha colocado a madeira bem feita em cima, e deixava todo o remédio que ele tirava das aves em cima do giral. Quando amanheceu, as aves cantaram e ele escutou, pegou o remédio que tirava das aves e levava para lá, levava no rio. Ele tinha deixado tudo pronto no giral, foi só pegar. **E desceu lá no rio, pegou osso de mutum e picou o pênis. Saiu sangue, saiu sangue bem preto e no segundo sangue dele, saiu normal saiu vermelho. E o remédio das aves era bem bonito. Picava todo o pênis dele, saiu todo o sangue, deixou o osso lá e foi para a casa. Todos os animais e aves que ele tinha tirado remédio para picar o pênis já conheciam ele. Por isso os animais não corriam dele.** Ele continuou picando o pênis e quando terminou de picar foi deitar. Deitou e alguns animais viram ele deitado e choraram. Choravam. E quando ele ia caçar no mato, tirava todos os dentes, ossos de bicho. Encontrava tatu, paca, jabuti. Era porque ele picava o pênis com os ossos dos animais e aves que os animais iam ao encontro dele. Ir ao encontro deles na mata... é assim que os antigos faziam. Quando ele pegava algum remédio dos bichos, que tirava deles, sempre conseguia matar os animais. Antigamente era assim que matava os bichos, mas hoje não, hoje a gente não usa mais. Fica tranquilo, não mata os bichos (Relato de Kôkôtxi. Tradução Wengroi/2016, grifo nosso).

Para os Panará, a definição de um bom caçador está condicionada à percepção dos animais em relação àquele que caça, ou seja, bons caçadores são “aqueles que de quem os bichos gostam” (Bechelany, 2017:166). Esses são os mais bem-sucedidos, os que conseguem abater mais presas, são considerados especialistas e mantêm vínculo

particular com determinada espécie. Essa relação, no caso dos Tapayuna, é estabelecida a partir de um vínculo corporal, ou seja, do contato entre partes do corpo do animal, notadamente os ossos, com o corpo do caçador, o pênis, por meio da perfuração. Assim como na explicação de Kôkôtxi, entre os Panará, é dito que os animais vão ao encontro do caçador (ib.id.). Esse vínculo específico com os animais explica-se, para os Panará, por meio do conceito de *antê*, que relaciona o indivíduo ao exercício ou ao objeto, como no caso do feiticeiro *“sonpâriantê* – aquele que exerce o feitiço (*sonpâri*), ao pajé, como o *kariôantê*, aquele age com ao tabaco. “O caçador, por sua vez, é o *suaseriantê*, aquele cujo o movimento lhe é característico, o andar na mata caçando” (Bechelany, 2017: 169). Essa conexão peculiar entre a pessoa ao ofício ou materialidade pode ser “uma relação de englobamento, contiguidade, especialização, afeto ou associação. Mas não deve ser estabilizada em uma assimetria e incorporação apenas, pois os casos em que *antê* se expressa indicam, ou descrevem, formas diferentes de conexão” (id.:ibid.).

Dentre as diversas habilidades que envolvem o desempenho do bom caçador panará –agilidade, resistência física, destreza nos movimentos, capacidades cognitivas aguçadas, – como a visão, audição – uma delas é a necessidade de lidar com os seres com os quais se deparam na mata, que podem ser animais de estimação de feiticeiros, que os liberam pelo ânus na floresta e agem de acordo com as aspirações dos seus respetivos donos, como extensões ou partes dele (Bechelany, 2017: 170) São considerados pelos Panará como falsas criaturas.

Os feiticeiros panará dão origem a falsas criaturas –falsas onças, falsas cobras, as quais geralmente atacam as pessoas, falsas crianças e objetos, tais como facas, pratos e até carros pequenos – e as expõem pelo seu ânus (Ewart, 2013: 157). Uma feiticeira gestante carrega em seu ventre uma falsa criança, que após nascer pode novamente entrar no ventre através do ânus, em um processo que reverte a lógica do nascimento e subverte a forma de reprodução “and turn them into perverted asocial modes of production” (id.:ibid.). O feiticeiro produz coisas normalmente não produzidas pelos Panará, de maneira não usual, e em circunstâncias consideradas impróprias, isoladamente, fora do alcance da aldeia e da presença de outras pessoas. As coisas produzidas pelos feiticeiros não são utilizadas para trocas que visam criar ou reforçar vínculos interpessoais. Essa postura é tida como antissocial e contrária à conduta praticada pelo coletivo, que age em prol da sociabilidade, para criação e manutenção

das relações (Ewart, 2013:157,162). O feiticeiro é, assim, tido como um espécie de outro (*hipe*) “They straddle the divide between Panará as selves and *hipe* as others, and it is perhaps from this ambiguous status that they derive much of their horror for Panará people” (id.:162).

Os caçadores panará dispõem de um complexo conjunto de procedimentos para atração da caça, fazendo com que se torne uma presa fácil. A distinção entre presa fácil e difícil está associada à sua habilidade de fuga ao sentirem a aproximação do caçador (Bechelany, 2017:186). O caçador deve observar certas condutas para que seu corpo não fique contaminado com elementos exógenos, de modo que não interfira no seu desempenho durante a caça e evite enfermidades. Ele não deve ter contato com sangue menstrual, considerado altamente pernicioso, responsável por inchaço abdominal e doenças, não pode manter relações sexuais um dia antes da caçada, pois o odor do sexo também pode causar malefícios à sua própria saúde, não deve ingerir a própria caça para não correr o risco de os animais na mata sentirem o odor (id.:187).

Kritonantêra é a denominação panará para espíritos de pessoas que passaram por processos metamórficos após a morte e os quais habitam o buraco. São ditas como os donos dos animais e os responsáveis por liberá-los dos cativeiros para os caçadores, especialmente em situações de acampamento de caça. Esses espíritos se afetam e se mobilizam quando da tristeza de seus parentes vivos, liberando os animais para serem caçados (Bechelany, 2017: 193).

Symakriti, o amigo de lotu que lhe enviou o akutakriti, era seu parceiro de caça quando estava vivo. lotu me contou que ia triste no caminho, conversando com Symakriti, dizendo que tinha saudades dele. Essa tristeza mobiliza o amigo morto. O animal entregue, colocado no caminho, é uma dádiva. Há uma relação de troca aqui, mas que não implica reciprocidade. Os vivos não dão nada em retorno no momento da dádiva (id.:ibid).

Para que a liberação persista por parte dos espíritos aos caçadores, é necessário que estes observem certas precauções no que tange sua alimentação e ao manejo com o animal. A ingestão dos animais enviados pelos mortos tem certas particularidades, deve ser consumido rápido (Bechelany, 2017:193-4). Se o animal não é tratado da forma adequada, os espíritos dos mortos punem os caçadores, cessando o envio de animais.

“Espírito cuida bem do bicho, se você matar bicho e comer bem, não brincar com couro ou com ossos, ele não fica bravo e continua trazendo. **Se você falar mal do bicho e não gostar de comer, e se jogar ou queimar a carne de bicho,**

ele nunca vai trazer mais bicho para você. Ele fica bravo. Se você jogar ossos onde sempre você joga lixo. Com cuidado, não falar mal, eles não ficam bravos” (Bechelany, 2017:193, grifo nosso).

Para os Krahô, o uso de determinadas espécies de plantas esfregadas em partes do corpo ou mesmo ingeridas suscitam boas caçadas, bom desempenho na corrida de toras e a cura de doenças. A utilização dessas técnicas não se limitam ao xamã e integram e compõem o repertório de conhecimento de muitos adultos, tanto homens quanto mulheres (Melatti, 1963). A exclusividade do xamã está no fato de conhecer grande quantidade de plantas medicinais; manter contato com espíritos dos mortos e animais; possuir substâncias mágicas dentro do próprio corpo; saber extrair feitiços; resgatar espíritos que tenham sido capturados; fazer cessar a chuva e atrair peixes para pescaria coletiva (Melatti, 1963:1).

Melatti (1963) narra vários casos de aquisição de conhecimentos xamânicos, e de repasse de informações sobre plantas curativas, em que animais de diferentes espécies são os principais provedores dos saberes. O consumo desses animais é geralmente evitado pelos xamãs. A transformação em xamã pode também ser provocada pelo consumo de vegetais e frutas, como mandioca e abacaxi, e até mesmo pela cachaça, que promove um estado de alteração mental ou vulnerabilidade corporal propício à comunicação espiritual. É o que nos leva a inferir o relato de um de seus informantes o qual, após consumir suco de abacaxi, foi provocado pelo espírito da fruta a receber os ensinamentos xamânicos. O processo não foi levado adiante pela intromissão de terceiros. O autor cita ainda o repasse de conhecimentos xamânicos por figuras míticas como Sol e Lua.

Contou-me o chefe da aldeia do Posto que certa vez uma mulher foi à roça, comeu um abacaxi e colheu mais uma porção deles a fim de levá-los para casa (talvez o informante quisesse se referir a ananás e não a abacaxi). Ao chegar, sentiu dor de barriga, provocada pelo suco de abacaxi, e começou a ver o próprio abacaxi, que desejava falar com ela e fazê-la curandeira. Mas como uma outra pessoa dirigiu-se a ela, o abacaxi foi embora e a mulher perdeu a oportunidade de se tornar xamã. Note-se, pois, que a mulher estava doente e estava sozinha; mas a quebra de sua solidão impediu que recebesse os poderes mágicos (Melatti, 1963:8, grifo nosso).

Os aprendizes de xamãs, entre os Ramcocamecrás (Canela), segundo Curt Nimuendajú (apud Melatti, 1963) devem se abster de comer determinados tipos de

alimentos, tais como os bolos de carne (paparutos), evitar relações sexuais e passar em seus corpos uma espécie de raiz que atrai os espíritos em sonho. No caso da conversão xamânica descrita por Nimuendajú sobre os Apinajé, o provedor dos conhecimentos foi o espírito de um parente morto, no caso o irmão do rapaz. As informações providas por Nimuendajú, segundo Melatti (1963), tendem demonstrar que as restrições a serem seguidas pelo aprendiz de xamã tem como propósito suscitar um estado de vulnerabilidade corporal que desencadeia comunicação espiritual.

Os processos de cura são, atualmente, entre os Panará, procedimentos não exclusivos dos xamãs, dominados e praticados por várias pessoas, entre homens e mulheres, sobretudo idosos (Bechelany, 2017:178). O estado de alteração mental, que pode ser definido como um tipo de embriaguez e que caracteriza a atuação do pajé, pode ser alcançado por qualquer pessoa. As pessoas manipulam substâncias curativas e atuam por meio da ingestão do tabaco para alcançar um estado, denominado *intowmapã*, em que ocorre a viagem espiritual e que a comunicação com os espíritos auxiliares do processo de cura é possibilitada (id.:ibid.). A ingestão do tabaco pelos Panará, assim como no caso da atuação de Wôtkàtxi na aldeia Kawêrêtxikô, é uma técnica aprendida com os alto-xinguanos. Esse estado de alteração mental – em que a pessoa fica tonta, semelhante a um momento de embriaguez, cujo termo na língua é também *intowmapã* – é o que condiciona a atuação do pajé. “Esse estado (*intowmapã*) é como um transe, provocado pela inalação intensa do tabaco quando o ‘corpo original’ do pajé viaja para outro lugar (um pajé diz para baixo da terra) e dialoga com os animais” (Bechelany, 2017:178).

Houve, entre os Panará, enquanto viviam no PIX, a formação de três pajés – que aprenderam a técnica do fumo com um kamayurá – cujos conhecimentos foram passados adiante formando novos pajés panará (Bechelany, 2017:179). Para se tornar um xamã, são necessários o cumprimento de restrições alimentares e reclusão para a aproximação dos espíritos transmissores dos conhecimentos relativos às plantas medicinais (id.ib.).

Os Panará realizam a extração de objetos do corpo da vítima, geralmente na forma de ossos, mostrados ao paciente e posteriormente queimados (Ewart, 2013:153). Muitos adultos panará já experienciaram a prática do xamanismo em algum momento de suas vidas, mas vários desistem em razão dos riscos e dos sacrifícios necessários ao

exercício, como a manutenção de restrições alimentares que levam à perda de peso (id.ibid.)

Assim como a prática perpetrada pelos Panará, os processos de cura xamânica utilizados por Wôtkàtxi no Kawêrêtxikô também utilizam técnicas xinguana. Wôtkàtxi explica que, para os Tapayuna, o estado de enfermidade pode atrair animais para serem caçados e consumidos pelos moradores da aldeia. Estes, segundo seu depoimento, permanecem vigilantes quando informados pelo *wayanga* sobre a aproximação dos animais.

Quando alguém fica doente, o espírito dele traz o porco vivo. E o *wayanga* conta para o pessoal: está vindo o porco. Quando *wayanga* vê o porco, fala para o pessoal matar. Está vindo porco. Pessoal fica esperando, quando chega, o pessoal pode matar todos os porcos. Fecha todas as portas que o pessoal vai matar todos os porcos. Antigamente a casa não era assim, era outro tipo de casa, sem parede, coberta só com folha de banana. E o porco pode aparecer no centro da aldeia e todo mundo vê. Quando o pessoal mata todos os porcos, o *wayanga* avisa os porcos para irem no mato de novo. Uma pessoa pode levar comida, porco para *wayanga*. Essa é sua comida. (Relato de Wôtkàtxi/Tradução Wengroi/2016, grifo nosso)

Em razão da relevância do *wayanga* como provedor de caça, sua inexistência, segundo Wôtkàtxi, poderia representar a escassez de carne.

Quando alguém está com fome, pode falar com *wayanga*. A anta pode passar no meio do rio e o pessoal grita: está vindo anta! Mataram a anta, tirou cada parte para distribuir. E levaram cocha de anta para *wayanga*. Não dá comida pequena para *wayanga*, **a comida do *wayanga* tem que ser muito grande, porque o *wayanga* que traz anta para a gente comer. Se nós não temos *wayanga* podemos passar fome.** (Relato de Wôtkàtxi/Tradução Wengroi/2016, grifo nosso).

Dois importantes mitos tapayuna associam os xamãs à caça. As dificuldades dos homens em caçar são sanadas por meio de seus atributos xamânicos. O primeiro mito, com trecho reproduzido abaixo, é denominado Kangãtxi. O mito versa sobre um homem com poderes xamânicos que, descontente com sua performance na caça, decide se submeter a uma transmutação corporal, assumindo a forma de uma jiboia, que era um dos animais consumidos para o encorajamento dos guerreiros tapayuna. Sua habilidade, incluindo outras espécies de cobra, de atacar sem ser vista, é altamente apreciada pelos índios em diversos contextos etnográficos. No mito, o processo de metamorfose do xamã ocorre por meio de objetos, o arco e a flecha, utilizados para compor seu corpo. O xamã passa por um processo de metamorfose corporal, no qual suas características

humanas são residuais, assumindo quase integralmente a perspectiva da jiboia. O perigo dessa transmutação é, conforme demonstrado no mito, que termina com o assassinato do neto pelo xamã que havia se transformado em jiboia, o não reconhecimento dos seus parentes, que passam a ser vistos como inimigos (presas), sujeitos ao ataque.

Kôkôtxi vai contar uma história antiga sobre um homem que sempre ia caçar, mas nunca conseguia matar nenhum animal. A esposa estava à sua espera, ela havia cozinhado um tipo de pamonha para comer com carne, mas o marido voltou sem caça. Era sempre assim, ele nunca conseguia caçar nenhum animal. A esposa perguntou “Cadê o bicho que você matou? Não matei nada”. No dia seguinte foi a mesma coisa e a esposa falou “Vai caçar de novo”. A esposa estava com fome e o marido falou para ela que iria se transformar em uma jiboia para conseguir caçar. Ela perguntou “Como assim você vai se transformar em uma alguma coisa?”. Ele falou “**Eu vou pegar o arco para colocar nas costas, o arco vai ser minha coluna e a ponta da flecha vai ser a minha cabeça.**”. Assim, eu vou conseguir matar os animais e você vai fazer fogo para cozinhar o nosso almoço. O homem foi deitar e quando acordou já havia se transformado em jiboia. Ele foi caçar e a esposa ficou aguardando, tinha batata e pamonha. De repente, o marido chegou com porco que ele havia matado...⁶

Em outro mito tapayuna, chamado Wyjngràj, uma variante do mito supracitado, o homem também utiliza de seus poderes xamânicos para aprimorar as habilidades da caça. Nesta história, ele transforma o pênis em instrumento para caçar. O desdobramento do mito é semelhante ao primeiro: o avô (xamã) se volta contra o neto por ciúmes da sua esposa, ou seja, da avó do menino. Diferentemente do mito anterior, em que o neto é morto, neste ele foge para aldeia. Em ambas histórias o xamã é tido como uma figura perigosa e alheia aos vínculos de parentesco, não à toa, nos dois contextos, são descritos vivendo apartados da comunidade.

Eu vou contar a história de um homem que sempre saía para caçar, mas nunca matava nenhum animal. Ele sempre ia para o mato, mas nunca conseguia caçar nada para a esposa. Por isso, ele pensou em transformar o pênis dele em algum instrumento para conseguir matar os animais. Ele falou para a esposa “Eu vou contar uma coisa para você, mas não precisa ficar com medo de mim. **Eu vou transformar meu pênis em algum instrumento para matar os bichos porque eu sempre vou no mato, mas nunca consigo caçar nada.** Ele mexeu no pênis e depois saiu para o mato carregando o pênis que havia se transformado. A esposa começou a preparar beiju e pamonha para eles comerem com carne de caça. Ela ficou alegre e na expectativa de ele chegar com alguma caça. Ele trouxe várias caças e deixou na porta da casa, a esposa

⁶ Kangãtxi/O homem que se transformou em jiboia. Publicado em Kôkôtxi, Roptyktxi e Wôtkàtxi. Kajkwakratxi Tujarêj (Histórias Tapayuna). A Casa Verde – Cultura e Meio Ambiente – DF, dezembro de 2017.

colocou no fogo para assar. Eles ficaram contentes porque tinham carne de caça para comer⁷

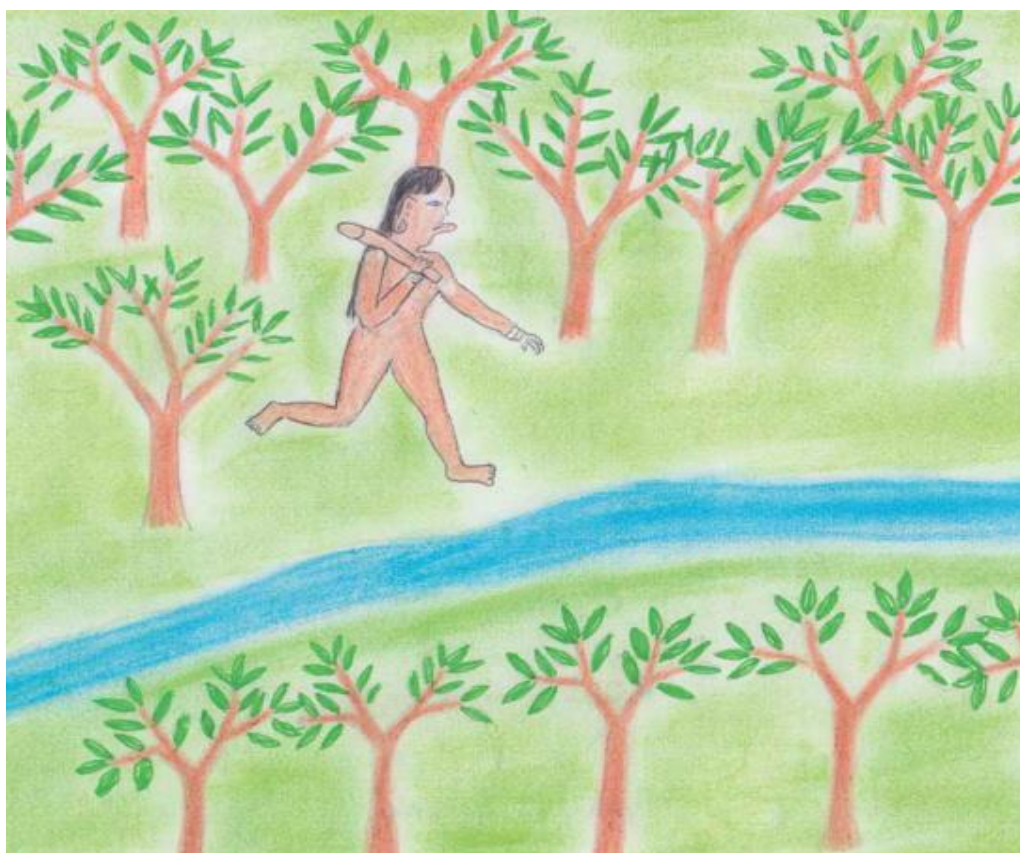


Figura 5: Totwãjtxi/Aldeia Kawêêtxikô/2016

Assim como no caso dos Tapayuna, o xamã panará também pode ser um provedor de caça, conforme narrado por Bechelany (2017: 179-180). O espírito do morto, um antigo xamã, manda aos caçadores um bando de porcos do mato. É por vezes, através do sonho que o pajé negocia a caça com os animais, o que também pode ser viabilizado com os caçadores, sugerindo “um xamanismo de menor intensidade que faz parte da vida de todo panará (Oliveira, 2015; Willerslev, 2007 apud Bechelany, 2017:180)” .

Na perspectiva dos Tapayuna, não apenas a pesca e a caça em excesso são motivos de “revolta” dos peixes e animais contra os humanos, como destacado alhures, mas também o fato de a carne ser consumida inadequadamente ou de a pessoa não

⁷ Wyjngràj/O homem que transformou o pênis em instrumento para caçar. Publicado em Kôkôtxi, Roptyktxi e Wôtkàtxi. Kajkwakratxi Tujarêj (Histórias Tapayuna). A Casa Verde – Cultura e Meio Ambiente – DF, dezembro de 2017.

seguir certas restrições após o consumo. Um episódio de doença grave de um jovem T/K no Kawêrêtxikô foi interpretado por alguns como decorrente de feitiçaria, porém um M desta aldeia acreditava que sua doença se explicava pela ingestão de peixe trairão, que teria sido consumido frio, provocando a ira do peixe que reagiu contra o rapaz. Meu colega M/P relatou a história trágica da morte do seu pai, morto por um Mebêngôkre, filho classificatório do cacique Raoni, que vivia na antiga aldeia Metuktire. Ele explicou, quando perguntado sobre o porquê da atitude violenta do rapaz contra seu pai, que sua conduta pode ter sido provocada pelo não cumprimento de restrições comportamentais após a ingestão da carne de certos animais. Não se portar devidamente, se expor ao sol e trabalhar imediatamente após o consumo da carne, pode provocar reações adversas, como tontura e confusão mental.

A história sobre os surtos violentos desse rapaz, morto tempos depois quando fazia tratamento xamânico entre os Mehinako no PIX, é conhecida por muitas pessoas. Um T/K relatou que após ter matado o pai do M/P, o rapaz fugiu para o mato e foi trazido de volta devido à atuação de um *wayanga*. Ao retornar, o rapaz apresentava sinais de um processo de metamorfose em que seu corpo assumia a forma de uma onça. Um de seus dentes, afiado e protuberante, é o que evidenciava o processo gradual de transformação. Seu “pai”, o cacique Raoni, solicitou ao dentista da aldeia que extraísse o dente do rapaz na tentativa de interromper o processo de metamorfose.

Não apenas a ingestão das carnes, mas também seu odor pode causar efeitos deletérios. No relato abaixo, Wôtkàtxi menciona o caso de diarreia pelas crianças provocada pelo odor da carne de certos animais, o que leva a inferir que o cheiro é um aspecto importante e influente para os Tapayuna, talvez do mesmo modo que os Kîsêdjê, como explica Seeger (1980) no parágrafo a seguir. Wôtkàtxi afirma que a cura para a moléstica ocasionada pelo cheiro do animal dependia exclusivamente da atuação do *wayanga*. Ele menciona também os casos de doenças que acometem os pescadores ameaçados pelo peixe elétrico.

Você comeu carne de anta? Por isso está assim com diarreia. **O cheiro da anta é muito forte. O pajé pode tirar todo o cheiro da anta do menino e ele vai ficar bem. O quati também é assim, dá diarreia no menino. Pode chamar o wayanga para benzer e ele vai achar alguma doença dentro do menino.** A doença do quati que pegou a criança. Antigamente era assim. E o *wayanga* pode benzer a criança e ela melhora. A função do pajé é assim. Quando eu fumo, eu posso benzer a criança para melhorar. Eu sei benzer as crianças. Atualmente todo mundo fala de doença, eu estou com febre, eu estou com

febre. **Quando nós pescamos e logo somos pegos pela febre, chegamos em casa e falamos: Estou com febre. E o pajé pode ver você, não é que você está com febre, é outro tipo de doença. E o pajé pode falar para ele: é o peixe elétrico que quase pegou você.** O pajé pode benzer ele. (Relato de Wôtkàtxi/Tradução Wengroi/2016, grifo nosso)

Para os Kĩsêdjê, explana Seeger (1980: 69), o cheiro é uma forma de classificar os animais e a maior parte do mundo natural e humano. As coisas são diferenciadas a partir de três odores: “cheiro forte”, “acre” e “suave”. Aquelas classificadas com “cheiro forte” são tidas como perigosas e poderosas e incluem animais carnívoros, fluidos sexuais e mulheres. O “cheiro acre” diz respeito a coisas menos poderosas e benéficas e incluem animais que podem ser ingeridos e plantas medicinais. Coisas com “cheiro suave” não são tidas como danosas e tampouco relevantes em termos cosmológicos. Assim como os animais e as espécies de plantas, os humanos também são classificados por cheiros. Crianças, por serem formadas por semêm, e mulheres sexualmente ativas são considerados como tendo cheiro forte. Os mais velhos de ambos os sexos, dizem os Kĩsêdjê, têm “cheiro acre”. (id.:ibid.).

Buscou-se evidenciar, nesta seção, diferentes formas de xamanismo difundidas em determinados contextos, como por exemplo o da pesca e da caça. Há, entretanto, outras formas de conhecimentos propagados, como por exemplo o uso de plantas medicinais. Os Mebêngôkre do Kawêrêtxikô afirmam que, atualmente, os conhecimentos xamânicos mais disseminados são aqueles relativos ao das plantas curativas, e que as técnicas necessárias à formação de xamãs que se comunicam com espíritos são cada vez menos recorrentes. Por outro lado, Bolívar (2014) pontua a existência de um tipo de xamã entre os Mebêngôkre, denominados *mari*, os quais, assim como os “bons *wayanga*”, estabelecem conexões espirituais para cura. Os Krahô também identificam, segundo Melatti (1963), um tipo de xamã cujos conhecimentos são limitados a plantas curativas, e outro caracterizado especialmente pela comunicação extamundana que permite o resgate de espíritos capturados. O conhecimento e o uso de plantas medicinais é uma prática disseminada e regular entre muitos adultos do Kawêrêtxikô. Não me parece, entretanto, que haja uma categoria específica para designar essas pessoas.

As formas de “conversão” xamânica mais comuns, contudo, como vimos, são aquelas que exigem uma condição de fragilidade corporal e estados alterados de

consciência, possibilitadas por doenças, por embriaguez, como se viu no caso dos Krahô e Panará, ou pelo uso do tabaco. Essas situações criam as condições propícias para a viagem espiritual, que exigem, previamente, a limpeza corporal por meio de restrições alimentares que evitam a contaminação por substâncias exógenas, abstinência sexual e reclusão. Tornar-se um xamã, nesses termos, depende, sobretudo, de um estado de “pureza corporal” e de alterações das condições ordinárias de consciência.

Concepções xamânicas

Nestas duas primeiras seções, discorreremos sobre particularidades e funções dos xamãs tapayuna, expressas pelas figuras do *katwâjkere* e do *wayanga*. A presença de dois tipos de xamã, no caso dos Tapayuna, ambos reconhecidos como pajés, parece uma característica peculiar em comparação aos demais povos Jê do Norte, cujos contextos etnográficos foram aqui acionados. De todo modo, o termo *wayanga* define tanto aquele que cura quanto aquele que causa danos, não havendo uma denominação específica para o feiticeiro, como no caso dos Panará e dos Krahô. A palavra *wayanga* é também utilizada pelos Kísêdjê e Mebêngôkre e têm em comum o fato de possuírem uma visão extraordinária que lhes permite enxergar de maneira aguçada. O comportamento antissocial e as atitudes de avareza e inveja também são marcas da personalidade do *wayanga* e, no caso dos Panará, Waujá e Krahô, dos feiticeiros. Essas figuras, usualmente, têm sua humanidade comprometida por não partilharem de normas que produzem e alimentam vínculos sociais e de parentesco; pela impossibilidade de estabelecerem relações de trocas e reciprocidade, por serem alheios aos sentimentos e estado emocional de alegria e disposição, que tendem a garantir o bem-estar físico do indivíduo e dos parentes. São assemelhados aos animais, no caso dos Waujá, por terem em comum o fato de desejarem o mal aos humanos, de provocarem doenças e mortes.

O *wayanga* e o *katwâjkere* são agentes imperativos para conexão entre humanos e não humanos e para mediação dessas relações visando meios de aquisição de conhecimentos de diversas ordens. A atuação do *katwâjkere* além de resguardar, precaver e atualizar os viventes sobre seus parentes distantes, sobre os

desdobramentos da guerra, era responsável pelo conteúdo necessário à reatualização da máquina ritual.

As ponderações a respeito das características e funções dos *wayanga* e *katwâjkere* trazem à tona modos de transformação caracterizadas por mudanças de perspectivas repentidas, que envolvem capacidades visuais extraordinárias e a absorção de ponto de vista animal, provocado por estados alterados de consciência, um dos motivos pelos quais o *wayanga* e o *katwâjkere* se aproximam da animalidade e cuja humanidade é transitória e controversa. Situações semelhantes são experienciadas por pescadores, caçadores e guerreiros que são mais suscetíveis aos raptos e à mudança de perspectiva e têm sua humanidade constantemente ameaçada. Nas seções seguintes, será descrita, dentre vários aspectos, uma outra forma de transformação suscitada pelas alterações metamórficas do espírito após a morte.

A guerra por parentes

Logo da minha chegada no Kawêrêtxikô, em fevereiro de 2016, para a segunda etapa de campo do doutorado, os moradores foram surpreendidos por uma tentativa de rapto de uma criança pelo espírito de Wentugaruru que rondava a aldeia. A criança, recém-nascida, (bisneta de Wentugaruru) estava dormindo sozinha dentro da residência enquanto sua mãe capinava nos arredores. A criança passou mal e foi levada às pressas para a aldeia Metuktire para ser tratada por um *wayanga* de lá. O fato de o bebê ter ficado sozinho, mesmo a mãe estando próxima, foi interpretada como a causa do incidente. As crianças, segundo alguns moradores, por serem mais propensas a esses acontecimentos, devem estar sempre acompanhadas, pintadas com jenipapo (*rõtxi*) e adornadas com pulseiras de tucum (*rõin kotxi*), cujos efeitos protetivos evitam a aproximação dos espíritos, que tendem a se aproximar durante a noite, atraídos pelos choros das crianças. Este episódio amedrontou os moradores do Kawêrêtxikô, que foram orientados, pelo *wayanga* do Metuktire, a se manterem todos pintados. Essa é uma prática habitual das mulheres do Kawêrêtxikô, as quais se reúnem frequentemente na casa dos homens ou em alguma residência para sessões coletivas de pintura corporal, cujos padrões são quase sempre escolhidos entre o dos mebêngôkre ou alto xinguanas.

Em razão da eficácia conferida ao jenipapo, as mulheres são consideradas as principais protetoras dos seus lares, por manterem elas próprias e as crianças constantemente pintadas. Os homens, ao contrário, raramente se pintam. As mulheres também são incumbidas por plantar, colher e preparar o jenipapo⁸. Isto posto, é possível asseverar que no combate contra esse tipo específico de inimigo, os espíritos dos mortos, que tentam incessantemente levar os parentes vivos para junto de si, as mulheres têm uma atribuição essencial.

Além de seus efeitos profiláticos, o jenipapo é também utilizado, juntamente com outras plantas, compondo uma mistura, para fins sexuais. Meu colega M/P informou que essas plantas (o jenipapo mais três outras espécies), após devidamente manipuladas, devem ser passadas no corpo, tanto por homens quanto por mulheres, para atrair a atenção e o desejo de muitos pretendentes. Isso deve ser feito enquanto o rapaz ainda é solteiro, caso contrário, durante a relação sexual, a esposa absorverá a mistura, o que surtirá os efeitos para ela. Há tipos específicos de plantas para atrair mulheres mais novas, mais velhas, e o mesmo se aplica para homens. Outras técnicas, envolvendo a manipulação de plantas e substâncias, relacionadas a questões conjugais e sexuais, foram relatadas por esse interlocutor M/P e por um T/K, ambos do Kawêrêtxikô.

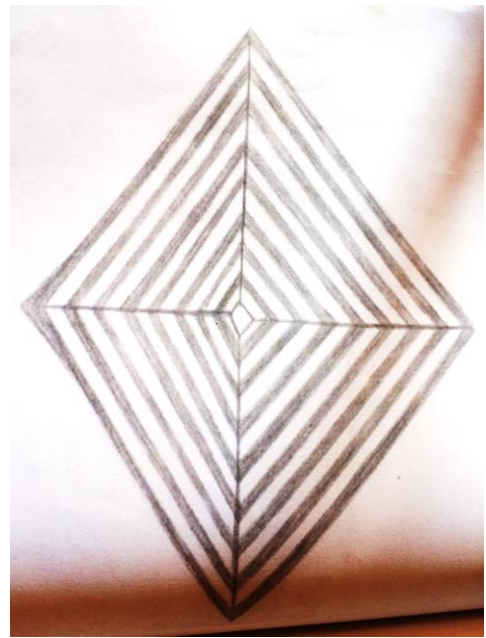
Para os Mebêngôkre é possível uma mulher engravidar por meio da utilização de ervas sem ter relações sexuais. Há vários tipos de plantas que podem ser utilizadas para esta finalidade: algumas delas é necessário ingerir, outras devem ser passadas no corpo ou amarradas no braço e mantidas embaixo do colchão. Em certas situações, essas plantas são utilizadas de maneira dissimulada pelos homens com intuito de engravidar alguma mulher. Os filhos oriundos da gestação concebida através desse procedimento são especialmente bonitos, segundo um M/P do Kawêrêtxikô. Essas plantas são mais encontradas nas proximidades da aldeia Capoto, por ser circundada pela vegetação de cerrado. Para a concepção de belas crianças pode-se preparar, durante a gestação, uma mistura de casca de olho de pacu ou piau e urucum e passa-la no rosto de uma criança bonita, que transmitirá sua beleza para aquela em processo de gestação.

⁸ O jenipapo é plantado nas proximidades da aldeia. Depois de colhido, o fruto é enterrado dentro da casa por cerca de 30 dias. A semente é extraída, socada e misturada com carvão, feito de palmeira de inajá ou *wajrà*, para a qual não foi possível obter tradução em português. O líquido obtido, utilizado nas pinturas corporais, é armazenado em garrafas de plástico.

Pinturas com urucum eram antigamente utilizadas pelos Tapayuna, em todo o corpo durante os rituais, e expressavam um estado de beleza e alegria. Essa pintura era denominada *anhingarek* (Bengroi, 2013). O urucum pode ser utilizado pelas mulheres após a gestação para permanecerem bonitas. As figuras abaixo foram extraídas de material publicado pelo atual diretor da aldeia Kawêrêtxikô, Wengroi (2013), no qual ele descreve e ilustra algumas das pinturas corporais utilizadas pelos antigos, dentre as quais a pintura de guerra, designada *wetak re ka anhithyk*, que consistia nos corpos cobertos pelo jenipapo, e a pintura em quadrado, chamada *anhiro rowtxi*, utilizada em ocasiões festivas.



Desenho e ilustrações: Horengo Tapayuna Suyá



Desenho e ilustrações: Horengo Tapayuna Suyá

A pintura corporal opera como uma forma de retenção do sangue e da alma no corpo. Ela tem como função, segundo Demarchi (2014: 193-4), que pesquisou os Mebêngôkre no Pará, dar forma ao corpo e, por isso, é utilizada desde a infância para que a criança tenha sua pele gradativamente endurecida para suportar o uso dos *nekrêjx* (bens cerimoniais) e dos nomes. “A pintura corporal de jenipapo age assim como um importante protetor da pele, acostumando a criança para que no contexto ritual seu corpo possa suportar o ‘peso’ agêntivo dos nomes e não seja violado pelas substâncias perigosas presentes nos *nekrêjx*” (id.: 198).

O urucum é utilizado na criança ainda recém-nascida com intuito de endurecer a sua pele e manter seu *karõ* no corpo, evitando enfermidades e morte (Demarchi, 2014: 195). A pintura de jenipapo, contudo, só é empregado após a queda do cordão umbilical. O jenipapo penetra mais profundamente no corpo e, por isso, não deve ser aplicado em pessoas enfermas, caso contrário pode se fixar na pele por anos, ultrapassando a superfície e penetrando no interior do corpo. Por esse mesmo motivo, não deve ser passado em um recém-nascido sem que seu corpo tenha sido neutralizado pelo uso do urucum (id.).

A pintura de jenipapo utilizada no recém-nascido não tem grafismos e sua aplicação é feita diretamente com as mãos, (id.:197) sem o uso de pequenos pauzinhos (pincéis), comumente utilizados para elaboração das formas. Ao contrário do urucum, que visa a manutenção do *karõ*, o jenipapo evita que outros *karõ* penetrem no corpo, (id.: 199) o que pode ocorrer através da contaminação de certas substâncias ou agentes. Meu colega M/P afirma que a criança está pronta para receber as primeiras pinturas corporais após três a quatro meses de vida. A queda do cordão umbilical permite que os pais se pintem e iniciem algumas atividades cotidianas.

Uma criança é mais vulnerável ao rapto de espíritos dos mortos, pois seu *karõ* está menos impregnado ao corpo, permitindo que ele seja mais facilmente capturado. Para que isso não aconteça, além da utilização de pinturas, da manutenção dos resguardos e da atenção reforçada para que ela não fique sozinha, é necessário convencer o *karõ* da criança a não se deixar conduzir pela sedução dos mortos e permanecer entre os vivos. Os momentos de choro e de fúria de uma criança são especialmente propícios aos espíritos dos mortos que tentam leva-la consigo (Cohn, 2010:98).

Cohn (2010) esclarece que, para os Mebêngôkre-Xikrin, as pessoas que concebem as crianças não podem ser as mesmas a dar os nomes; enquanto o cuidado com o corpo e a manutenção do seu *karõ* ocorre em esfera doméstica, a nomeação é que a insere no âmbito ritual, ou seja, na vida cerimonial que tem lugar no centro da aldeia (Cohn, 2010: 99-100). Os rituais de nomeação tendem a atrair os espíritos dos mortos, que se aproximam para assistir a festividade e interagir com seus nominados; esse é, portanto, um momento que requer precauções para que as pessoas não sejam negativamente afetadas, sobretudo as crianças (id.).

Ao se ausentar do corpo, o *karõ* da criança tem mais dificuldade para retornar e, mesmo após a morte, seu *karõ* corre mais risco do que o dos adultos de serem atacados ou devorados por uma onça devido ao longo trajeto que ele deve percorrer até chegar ao seu destino. Para tanto, o espírito da criança, após sua morte, deve ser conduzido por um espírito adulto (Cohn, 2010:109).

Mas as crianças continuam a correr mais riscos, mesmo depois de mortas – ou mesmo depois que seu *karon* se separou irreversivelmente de seu corpo. **Se a travessia realizada pelo *karon* é sempre perigosa, ela o é especialmente para as crianças, que necessitam de um acompanhante, um parente adulto, que lhes mostre o caminho, e evite que ela seja comida pela onça (Cohn, 2000a; Vidal, 1983).** Por isso, no caso que narrei, os trovões ouvidos durante a noite foram pressentidos como um sinal de que os mortos, o trovão, viriam buscar “o filho de alguém” (me’õ nhõ kra), ou seja, uma criança que dependeria de um parente mais velho para mostrar-lhe o caminho para se encontrar com os demais mortos (Cohn, 2010:109, grifo nosso).

As questões relativas às teorias escatológicas serão mencionadas pouco adiante, por ora, retomemos ao episódio da tentativa de rapto da criança pelo espírito de Wentugaruru. O mesmo *wayanga* que alertou os moradores do Kawêrêtxikô a se manterem pintados, afirmou que, além de Wentugaruru, mais dois espíritos, de parentes mebêngôkre, estavam interessados em raptar a criança. A doença causada por espíritos é perceptível em decorrência da instantaneidade dos efeitos, que causam tontura e confusão mental. Nesses casos, os brancos não são capazes de curar o enfermo; o contrário também se aplica quando a vítima é acometida por “doença de branco”. A discussão em torno da concepção de doenças será retomada na seção posterior.

Uma pessoa considerada pelo meu colega T/K como um *wayanga* da TI Wawi afirmou que o espírito do Wentugaruru foi para a aldeia antiga dos Tapayuna. Ainda

segundo ele, apesar de viverem “misturados” na terra, com diferentes povos, após a morte, cada um segue para a aldeia do seu respectivo povo. Me parece que, na concepção desse *wayanga*, a “mistura” que caracteriza a vida terrestre é contrastada pela “não mistura” da vida celeste.

O desejo dos espíritos dos mortos de estarem sempre próximos dos vivos era realizável, segundo um colega T/K que vive no Kawêrêtxikô, quando os Tapayuna enterravam seus cadáveres em casa, evitando as tentativas de rapto. Atualmente, por mantê-los distantes das casas, nos cemitérios, eles se deslocam e perambulam pelas aldeias, como no caso do espírito do Wentugaruru, para ficarem próximos aos parentes. Em uma das versões, dentre as variadas narrativas sobre o tema, um rapaz tapayuna explicou que o destino do espírito está condicionado ao seu comportamento em vida. Caso tenha sido uma pessoa que promoveu ou alimentou contendas, seu espírito torna-se um animal e permanece na terra, o que também ocorre com os espíritos dos mortos *wayanga*. Do contrário, segue para a aldeia dos mortos, descrita como semelhante às aldeias terrestres. Na versão narrada por um T/K do Wawi, somente os espíritos de *wayanga* mortos podem acionar corpos animais. Segundo o cacique Roptyktxi, após a morte, o *wayanga* se transforma em cobra, ao passo que o *katwâjkere* pode se metamorfosear em peixe, madeira, vento etc.

De acordo com Seeger (1981:199), quando um *wayanga* morre, seu espírito segue para a aldeia dos mortos habitada somente por outros *wayanga*, diferentemente da aldeia dos mortos onde os espíritos “comuns”, ou seja, não *wayanga*, encontram com seus respectivos parentes.

Para os Panará, os espíritos dos mortos podem ser metamorfoseados em animais e podem aparecer a atuar tanto em favor como contra o caçador, podendo se manifestar na forma corporal de animais ou como pessoas. Eles vivem em buracos e em locais de serra. (Bechelany, 2017:174-5). O espírito, denominado *aprêpi*, possivelmente um correspondente de *karõ*, pode ter diferentes destinos, incluindo a transformação em estrelas cadentes. Um desses possíveis destinos refere-se à uma caminhada, como no caso dos Xikrin, até o encontro com os parentes mortos. Nesse trajeto, o espírito pode se perder e se metamorfosear em animal (id.:175). Esse caminho, conforme descrito por Cohn (2010) para os Xikrin, parece ser perigoso e turbulento,

representando riscos aos espíritos e alterando, a depender dos percalços, o seu destino; o espírito da criança xikrin pode ser devorado por uma onça.

Ainda para os Panará, a dicotomia entre um bom e um mau espírito está vinculada à sua intenção e atuação. No primeiro caso, o que o define é sua disposição em auxiliar o xamã nos momentos de cura, em oposição ao mau espírito que tem como propósito matar um parente, o que pode ocorrer por meio de sonho e por doenças (Bechelany, 2017:176). Essa classificação entre espíritos bons e maus levam a inferir que nem todos os espíritos dos mortos têm o mesmo propósito de raptar seus parentes, podendo atuar em favor dos pajés e dos caçadores, o que complexifica a posição dos mortos como inimigos. O contexto panará nos mostra que essa posição pode variar e a relação assumir outros termos, como o de cooperação e solidariedade.

Para os Krahô, a morte pode ser interpretada como uma forma de traição em que o espírito do vivente se deixou seduzir pelo espírito do parente morto e passou a compartilhar relações na aldeia dos mortos. A doença é, assim, caracterizada como um momento de aproximação entre os vivos e os mortos e o meio pelo qual o espírito do morto tenta atrair o parente para junto de si (Carneiro da Cunha, 1978).

Um M/P que vive no Kawêrêtxikô menciona três possíveis locais de destino dos espíritos dos mortos: as montanhas, comuns em algumas regiões da TI Capoto Jarina; em locais específicos do mato, caracterizado pelas árvores altas; e no céu. Nas montanhas e no céu estão situadas as aldeias dos mortos, cujos espíritos vivem de modo semelhante aos terrestres; no mato, os espíritos vivem solitários, o que nos remete à uma certa oposição entre o espaço celeste como relacionado à coletividade, à manutenção das relações, e o meio terrestre como lugar da solidão, da não relação. Na aldeia dos mortos, os espíritos anciãos rejuvenescem, ao passo que um recém-nascido se torna uma criança maior.

Bolivar (2014: 150) também faz alusão à presença de espíritos em locais de pedras e rochas, denominados de “buraco dos espíritos”. O autor afirma também que o *karõ* da pessoa pode vir a assumir a forma corporal animal e transformações contínuas levam o *karõ* a contornos corporais cada vez mais reduzidos, tais como insetos, podendo suscitar mudanças em pedras, carvão etc. A transformação em corpo animal pode ocorrer caso a pessoa tenha morrido em decorrência de ataque ou doença provocado

por animal. Ademais, a metaformose espiritual também poderia estar associada a nomes e atributos rituais (id.:ibid).

Eu mesmo perguntei algumas vezes o que aconteceria com a alma do defunto, mas não havia uma resposta única. **O *karõ* do morto além de frequentar o lugar dos ossos pode perambular por muitos suportes, corpos, lugares. Pode eventualmente se transformar diretamente num corpo animal determinado, isto é mais claro quando a pessoa é atacada por uma cobra ou peixe elétrico, por exemplo, ou quando morre de uma doença-de-animal diagnosticada. Porém a transformação em animal depende também do conjunto de nomes e funções rituais que definem conexões parciais da pessoa com outros *karõ*, isto é, algumas transformações rituais indicariam já um caminho.** Autores como Giannini (1991a), Turner (2009), Campos e Bajgielman (2009), por exemplo, mencionam que o destino post mortem das pessoas com nomes transmitidos em cerimônias Bemp seja virar pássaros e voar para a aldeia do lugar dos Bemp, bemp nhõ djà, local indicado pela direção de certas nuvens listradas características que costumam aparecer no céu no começo do verão (Bolivar, 2014: 151, grifo nosso).

Tanto as observações de Bolivar (2014) quanto aquelas providas pelos Tapayuna apontam para o caráter gradativo e, de certa forma, residual das transformações espirituais após a morte. A afirmação do cacique Roptyktxi de que o *katwâjkêre* pode se transformar em vento parece coincidir com a de Bolivar a respeito dos Mebêngôre, que considera os processos pós morte como alterações metamórficas sucessivas que podem levar à desintegração de uma forma corporal.

Para Conh (2010:107), as teorias escatológicas dos Mebêngôkre-Xikrin versam sobre mais de um destino pós morte e a morte constitui a separação definitiva entre o *karõ* e o corpo. Os espíritos podem perambular de maneira solitária ou viver junto aos seus parentes na aldeia dos mortos. Até a putrefação total do corpo e o “descolamento” do *karõ*, o morto deve receber cuidados especiais, tais como a manutenção, junto à cova, de seus pertences de uso cotidiano e rituais, assim como a oferta de água para ele beber e fogo para se manter aquecido (id.:ibid.).

Na versão do meu amigo M/P, o espírito de um humano pode assumir a forma corporal de um animal em duas situações: quando se trata de um *wayanga* ou quando a pessoa faleceu em decorrência da captura de seu espírito por um animal. Este último caso pode ser provocado pelo abatimento, por parte do pescador ou caçador, do dono (*kandê*) de determinada espécie. Nessas situações, a morte da vítima está condicionada ao desempenho do *wayanga*, que será incumbido da tentativa de resgatar o espírito do

enfermo capturado pelo animal. A percepção aparente do dono de uma espécie, não é possível, segundo meu colega, por ele não se distinguir corporalmente dos “animais comuns”. Contudo, onde o dono está presente, vários outros animais da mesma espécie estão por perto a fim de resguardá-lo.

As alterações metamórficas de um espírito em corpo animal são gradativas, podendo levar décadas até assumir integralmente a forma animal. Essas metamorfoses paulatinas são evidenciadas em relatos sobre a aparição de figuras antropomorfas. Na TI Wawi há, segundo um T/K, um personagem temido e já avistado por várias pessoas, cujo corpo é caracterizado por partes animal (veado) e humana. Um dos mitos tapayuna, denominado “Wě thõra rõtxi ro nã titiw nhĩ hwêt nry” traduzido como “A moça que usou jenipapo para transformar os parentes em animais”, foi ilustrado por imagem de figuras antropomorfas, dispostas abaixo, que ratificam o caráter gradual da transformação das pessoas em animais.

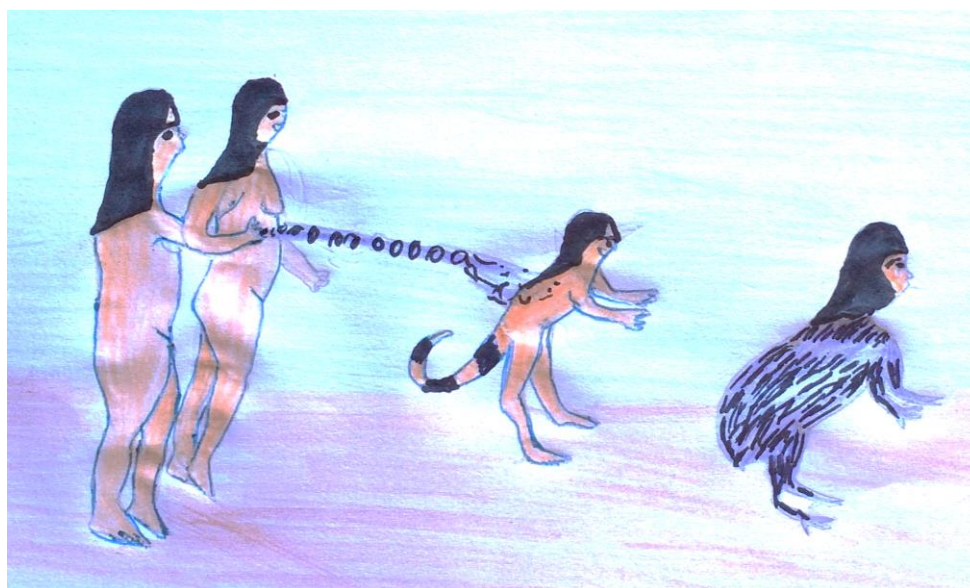


Figura 6: Kini/Aldeia Kawêrêtxikô/2016.

A TI Capoto Jarina é considerada, por um Tapayuna do Kawêrêtxikô, uma região altamente perigosa, em comparação à TI Wawi, devido a vegetação constituída, predominantemente, de árvores altas e pedras (montanhas), que é um dos sítios onde os espíritos se alojam, conforme destacado acima. A paisagem que compõe a TI Wawi é de transição entre Cerrado e Amazônia, formada por árvores mais baixas e vegetação

mais esparsa. O rio também é bastante temido devido à existência de “bichos da água”, que seria o espírito do dono dos peixes, denominado *tepkandê*, responsável pela captura dos espíritos humanos. Outras pessoas inserem na categoria “bichos da água” animais como sucuri ou espécies de peixes com dentes grandes e afiados. Ao fisgar alguma dessas espécies, o pescador é acometido por uma sensação de choque elétrico, que pode provocar doenças e morte. Alguns explicam como tendo sido essa a causa do grave quadro de enfermidade apresentado por um senhor panará logo após retornar de uma pesca noturna.

Apesar de dispor de poucas informações a respeito das teorias escatológicas dos Tapayuna, cujas explicações são variadas e complexas, é possível imaginar a morte como a forma limite da inimizade e os mortos ocupando a posição de inimigos com suas reiteradas tentativas de levar os vivos. A história do contato dos Tapayuna, no entanto, ilustra um episódio um tanto intrigante nesse sentido. Os sobreviventes do genocídio, reunidos em um acampamento organizado pelos jesuítas, foram incentivados a se mudarem para o PIX para viverem com os Kĩsêdjê por meio de uma estratégia de persuasão que consistiu na gravação de músicas kĩsêdjê, levadas para os Tapayuna escutarem, o que provocou profundos questionamentos e incerteza dos Tapayuna sobre aquele povo. Um dos palpites era que se tratava dos seus parentes mortos que teriam reaparecido no Xingu. Isto posto, retomo aqui uma questão aventada na dissertação de mestrado (Lima, 2012): Se os mortos são considerados inimigos, porquê os Tapayuna decidiram ir ao seu encontro? Será que os mortos ocupam uma posição de inimizade que permite ser transfigurada em uma conexão, ao menos circunstancialmente, amistosa? Isso parece possível no caso dos Panará, para os quais os mortos são também provedores de caça aos vivos e auxiliares dos xamãs em processos de cura. Poderia também ser o caso dos Apinajé, em que o conhecimento xamânico pode ser disposto pelo espírito de um parente morto. No caso específico descrito por Nimuendajú (apud Melatti, 1963), o provedor dos conhecimentos xamânicos foi o espírito do irmão do rapaz que se converteu em xamã.

Um depoimento do meu amigo M/P inverte a posição de presa, comumente ocupada pelos vivos, e de predador, geralmente assumida pelos espíritos dos mortos. Ele conta sobre um parente que sofreu acidente com arma de fogo e, enquanto esteve inconsciente, (estado usualmente concebido como uma morte) conversou com

o espírito de seu pai que já havia falecido. Motivado pelo encontro, o rapaz quis se juntar ao pai, que se opôs (gerando raiva e indignação no filho) alegando da necessidade de ele permanecer entre os vivos para assistir sua família.

A ambivalência das relações de inimizade pode ser bem elucidada pelos casos dos cativos capturados pelos Tapayuna durante as guerras, os quais ocupavam a posição inicial de inimigos, mas eram destituídos de sua ferocidade e incorporados à coletividade. Uma história bastante difundida entre os Tapayuna relata o caso de um rapaz de outro povo indígena, capturado pelos Tapayuna, que se tornou um líder de destaque entre eles. Os mitos também evidenciam a ambiguidade do cativo, cuja conduta imprópria é causadora de prejuízos à coletividade, não obstante o interesse tapayuna pelos seus conhecimentos. Os cativos eram fontes valiosas de aquisição de novos conhecimentos materiais e imateriais.

Antes de finalizar esta seção, cabe destacar uma das formas de guerra por parentes, a qual tem como protagonista uma figura chamada *kàtwy*, um personagem absolutamente temido pelos Tapayuna, descrito como uma espécie de macaco gigante, responsável por inúmeras mortes e raptos de pessoas.

O *kàtwy* é apresentado como uma figura antropomorfa, meio humano meio macaco, que se dirige aos humanos como *wa kwâj* (meus parentes); os Tapayuna, em contrapartida, o definem como inimigo. Eram numerosos no território em que viviam no Arinos e são ainda receados, sobretudo por caçadores do Kawêrêtxikô, que o identificam como uma ameaça potencial na TI Capoto Jarina.



Figura 7: Horengô/Aldeia Kawêrêtxikô/2016

O relato de Kôkôtxi descreve o rapto de um caçador que foi morto por um *kàtwy*; a morte foi vingada pelo seu filho, que permaneceu durante um longo período de vigília para matá-lo. A guerra entre humanos e *kàtwy* é retroalimentada pelo desejo de vingança dos humanos e pelo anseio dos *kàtwy* de permanecer próximo àqueles denominados por eles parentes, não havendo na relação reciprocidade de perspectivas, já que os Tapayuna não o veem como parentes, mas sim como inimigos.

Tinha o *kàtwy* que morava dentro do buraco de pedra, que matava gente. E foi lá ver a gente. À noite, ele ficava escondido observando a gente em cada casa. De dia ele ficava no mato. Um dia um homem foi caçar sozinho. Foi caçar e encontrou um tatu canastra. O tatu canastra ficava dentro do buraco e ele cavou até encontrar o tatu. Ele ia cavando e jogando a terra bem atrás dele mesmo. O *kàtwy* já estava bem perto dele. Quando ele jogava terra, o *kàtwy*, que estava bem perto dele, pegava e jogava de volta nele. E bateu bem nas costas dele. Ele jogava terra e a terra voltava de novo, era o *kàtwy* que jogava terra em cima dele. “Por que eu joga terra e a terra volta me batendo?” Quando ele levantou e olhou para cima, viu o *kàtwy*, que tem o cabelo bem comprido. “É você que está me batendo com a terra?” O homem parou de cavar e subiu. Subia lá, pegou ele com braço e tentou matar, mas não conseguiu. O *kàtwy* apertou o testículo dele e o matou. Escondeu o corpo e ficou por lá. Quando era de tardezinha, ele foi embora. Ele matou o homem

bem perto da casa dele. O filho, que tinha ido junto com o pai, fugiu quando viu o *kàtwy* e depois voltou, ficou em cima da árvore para matar o *kàtwy*. **Ele falou “eu vou ficar aqui matar o meu inimigo. Ele matou meu pai. Eu vou ficar aqui até a noite para matá-lo”. Ele já era homem, já tinha crescido. “Eu vou ficar aqui para matar o inimigo do meu pai”. E ficava lá pensando no *kàtwy*.** E deitava lá, o filho do homem estava lá ouvindo o barulho do *kàtwy*. E ele fazia a casa dele e deitava lá. Escutava o barulho, e começou a anoitecer, ficava bem escondido no pé de inajá. Ele quebrou pau seco para *kàtwy* escutar, para para saber se ele já tinha dormido. E o *kàtwy* já estava dormindo. Quebrava pau seco e não tinha nenhum barulho, ele já tinha dormido. Já era de madrugada. “Eu acho que ele já dormiu mesmo, eu acho que vou lá” E foi lá matar *kàtwy*. Matou ele, deixou lá e foi embora. Ele matou o inimigo do pai e foi embora. Chegou em casa e contou para todo mundo. E todos entenderam. É assim que os antigos contavam (Relato de Kôkôtxi/Tradução Wengroi/2016, grifo nosso).

O depoimento seguinte, também sobre um episódio envolvendo o *kàtwy*, descreve o rapto de pessoas, cujos nomes são mencionados na descrição, quando viviam no Arinos. Essa história demonstra as diferentes faces de uma guerra, evidenciando sentimento de solidariedade por parte do *kàtwy*, comovido pela saudade dos parentes manifestada por sua cativa. O *kàtwy*, mesmo ciente da possibilidade de represália dos parentes da vítima, decide devolvê-la. A conduta de *kàtwy* é motivada pela sua perspectiva de proximidade e parentesco com os humanos.

Os Tapayuna antigos que contavam essa história. **É uma história sobre *kàtwy*, macaco gigante.** Os nossos avós e avôs contavam para nós aprendermos, por isso que eu aprendi a contar. ***Kàtwy* é igual ser humano e ficava só com os macacos. O *kàtwy* levava algumas crianças para eles, onde eles viviam, na casa deles. E quando o menino foi na roça, levou ele. Tinha uma moça também que foi na roça sozinha, estava colhendo o milho, o macaco apareceu lá e pegou ela.** Ela tinha medo dele, mas ele levou. E perguntou para ela: “Você está sozinha?” Ela mentiu para ele: “Não, eu tenho outras colegas aqui comigo. Tem nós dois aqui.” “Não, eu acho que você está sozinha.” O macaco pegou o braço dela e ela gritou com medo dele. **Ele pegou no braço dela e tirou o cesto que ela carregava na cabeça e colocou no chão. Levou ela para onde tem a casa dos macacos.** Pegou o braço dela e levou bem rápido e ela chorava. Levou ela até chegar na casa dele. **Os pais ficaram procurando por ela. Foram atrás dela na roça e viram só o cesto que tinha ficado lá. “Cadê nossa filha?” “O *kàtwy* levou ela”. Procuraram, mas não acharam. Ela estava lá onde só os macacos viviam. E ficava lá onde tem a casa deles no mato.** Eles foram atrás dela, procurando onde tinha caminho, mas não achavam a filha. Foram até o fim do caminho. ***Kàtwy* levava todos nós, o nosso povo.** E outra pessoa que tinha ido pegar pequi, também foi pega. Era um rapaz, Wejroatxi. Foram procurar o rapaz e o *kàtwy* ficou com medo e deixou ele lá. Depois ele pegou outro rapaz, Niketxi. **Niketxi estava bem perto da casa e mesmo assim o *kàtwy* pegou o braço dele e o levou.** O irmão, pai, mãe dele estavam procurando, mas não achavam ele. A mãe escutou um grito e percebeu que era o filho dela. Três ou quatro meses depois de levarem o Niketxi, *kàtwy* levou sua irmã também. E a irmã era

viúva, ela tinha um filho e três filhas. Ela e uma das filhas foram juntas para o rio e o *kàtwy* levou a filha dela. A mãe foi atrás dela, ficou chamando. E o marido da filha também ficou chamando. Eles não acharam ela, o marido até cortou o cabelo, não sei quantos anos passaram e o cabelo dele continuava crescendo do mesmo jeito. E quando a moça estava chegando na casa do *kàtwy*, os outros *kàtwy* queriam levar ela de volta. “Deixa nossos parentes, deixa ela”. Quando o *kàtwy* estava quase chegando na aldeia dele com a moça que ele tinha raptado, viram uma casa velha e a moça começou a chorar. **E o *kàtwy* falou, “por que os nossos parentes estão chorando?” O macaco perguntou: “Por que você está chorando?” Ela respondeu: “eu vi a casa velha onde meu pai e a gente vivia juntos”. *Kàtwy* perguntou: “você tem pai, mãe?” “Sim, eu tenho pai, mãe e muitos irmãos e mesmo assim você me levou. Meus irmãos são bom caçador, acertam bem longe com flecha, eles são bom atirador”. E ela chorava porque lembrava de quando vivia com pai. O *kàtwy* falou: “Está bem, pode ir. Pode voltar para sua família”. “Está bem, eu vou embora. Se você me levar de novo, meu irmão vai matar todos vocês e vai comer seu cérebro”. “Pode ir”. Ela foi para casa, já estava bem magrinha, quase morrendo. **Naquele tempo, dos antepassados, a gente não ficava sozinho. Tinha muitos *kàtwy* nas nossas aldeias e levava todos nós, alguns de nós** (Relato de Kôkôtxi/Tradução Wengroi/2016, grifo nosso).**

A história do *kàtwy* traz à tona a não correspondência de perspectivas e a ambiguidade da guerra, evidenciando suas faces aparentemente opostas, uma das quais aponta para as relações de parentesco entre humanos e não humanos. A existência do *kàtwy*, juntamente com a dos animais predadores, é considerada uma das maiores ameaças aos humanos. Contudo, diferentemente dos *kàtwy*, contra os quais não há técnicas para evitar a aparição e aproximação, a utilização de ervas em partes do corpo é aplicado como método de prevenção para evitar o ataque de um dos animais predadores mais temidos: a cobra.

Histórias sobre o rapto de pessoas pelo *kàtwy* são recorrentes; há menção, inclusive, a uma criança do Kawêrêtxikô. Informações providas por um colega tapayuna atestam que o rapto de humanos engendra um processo de metamorfose na forma de corpo animal cuja espécie o raptou. O *kàtwy* não é temido apenas pelos caçadores, podendo atacar também nas imediações da aldeia. Um homem que sai para urinar, durante à noite, é um possível alvo do *kàtwy*, que pode atacá-lo apertando seu testículo até matá-lo. *Kàtwy* é dito um ser imortal; uma bala de espingarda atravessa seu corpo sem causar qualquer dano. O *Kàtwy* também tem a capacidade de assumir uma forma humana, por conseguinte, enquanto está no mato, o caçador pode ser vítima de uma cilada. Quando surpreendido por um conhecido ou parente que o convida para caçar em determinado local, esse personagem pode ser, na verdade, um *kàtwy*. Ele também

pode assumir a configuração corporal de outros animais: onça, urubu, cobra, gavião, veado, tatu, papagaio etc. O contato visual com o *kàtwy* é suficiente para causar mal-estar e vômitos na vítima; mesmo nos casos em que é resgatada ela deve realizar tratamento com *wayanga*.

Assim também para os Panará, a floresta é o local onde diferentes *hipes* (outros) podem ser encontrados, animais reais e falsos, criaturas monstruosas, como seres peludos, que podem causar a morte ao ser visto pelo caçador (Ewart, 2013:166).

Essa seção evidenciou uma forma de transformação que consiste em processo de mutação de espíritos após a morte, os quais, por razões não consensuais e complexas, assumem, gradativamente, formas corporais animais. Tanto as observações de Bolívar (2014) quanto aquelas providas pelos Tapayuna apontam para o caráter sucessivo das alterações, as quais parecem levar (de acordo com a afirmação do cacique de que o destino do *katwâjkeke* é virar vento) à desintegração corporal e, no caso dos Mêbêngokre, a transformações de configuração (de animais para pedras, ou carvão) e dimensão (de grandes animais a pequenos insetos). A semelhança do discurso sobre o destino pós morte dos Xikrin, apontado por Cohn (2010), com a dos Panará, descrito por Bechelany (2017), reside no fato de, em ambos os casos, os espíritos percorrerem caminhos longos e arriscados até a chegada à aldeia dos mortos, o que pode alterar o seu destino a depender das adversidades que se impõem ao seu trajeto. Ademais, levantei a questão sobre a ambiguidade dos mortos, tidos em diversas situações como inimigos, pela tentativa de captura dos vivos e, em outros contextos, conforme aquele descrito pelos Panará, como aliados no auxílio durante os processos de cura xamânica e na liberação de animais de caça aos vivos. A guerra por parentes foi descrita pela tentativa de roubo dos vivos pelos espíritos dos parentes mortos e pelo *kàtwy*, cuja perspectiva dos humanos não é por eles correspondida em termos da relação de parentesco. Neste horizonte, é possível um paralelo entre os espíritos dos mortos e o *kàtwy*, os quais intentam incessantemente se aproximar dos vivos por compartilharem pontos de vistas semelhantes em relação aos humanos como parentes. Os vivos, em contrapartida, em ambos os casos, não correspondem à perspectiva e se esforçam para manter uma separação inequívoca com os mortos e com os *kàtwy*, tidos, acima de tudo, como inimigos. A doença, que será tema de análise do próximo item, é o meio mais propício à aproximação dos espíritos. A intervenção xamânica e as pinturas corporais,

como vimos, mas também os resguardos, o uso de plantas e as práticas rituais, como será demonstrado, são os meios mais eficazes de se manter a beleza, a alegria, e conseqüentemente, de combater as enfermidades e preservar a saúde individual e coletiva.

Enfermidades e resguardos

Esse subitem tem como objetivo ponderar sobre as enfermidades e os meios para sua evitação. Mudanças precípua ocorridas após o contato tornaram as pessoas mais suscetíveis a doenças, segundo o depoimento de Wôtkàtxi (apresentado mais adiante), em decorrência, sobretudo, do número reduzido de *wayanga*, das transformações nos hábitos alimentares e do arrefecimento das práticas rituais. Isto posto, para refletir sobre as causas e formas de evitação das doenças, temas abordados nas seções antepostas serão aqui retomados.

Para os moradores do Kawêrêtxikô, as enfermidades, de maneira geral, são interpretadas como: “doença de índio”, pertinente ao rapto de espíritos por animais ou mortos, casos de feitiçaria, descumprimento de resguardo, além da ingestão de algumas carnes ou mesmo seu odor, vulnerável especialmente às crianças; e “doenças de branco”, caracterizada, principalmente, por afecções adquiridas por contágio. Os moradores do Kawêrêtxikô são frequentadores assíduos do posto de saúde da aldeia, sobretudo as crianças, que consomem medicamentos regularmente desde o período neonatal. As principais enfermidades diagnosticadas nas crianças são: dispnéia, coriza, tosse, gripe e eventuais casos de pneumonia. São também medicadas para tratamentos de verminoses e, em casos de desnutrição, são tratadas com compostos nutritivos, denominados multimistura. Os adultos são geralmente acometidos por gripes, dores de cabeça e musculares. As gestantes ingerem suplementos, como sulfato ferroso, e alguns idosos tomam medicamentos controlados para pressão alta, arritmia e outros problemas cardíacos. Em que pese o consumo, a meu ver excessivo, de medicamentos e o contato regular com profissionais de saúde, a explicação tapayuna para quadros graves de afecções e óbito estão quase sempre associadas à “doença de índio”. Os

moradores do Kawêrêtxikô insistem em dizer que as “doenças de brancos” não são passíveis de serem curadas por *wayanga*, e vice-versa. A diferença das duas categorias, no entanto, parece ser muito mais pertinente à gravidade da condição do enfermo. Casos de tuberculosa e de hantavírus, conhecidas pelos Tapayuna como “doenças de branco” e que afetaram severamente pacientes do Kawêrêtxikô levando-os quase a óbito, foram interpretadas como feitiçaria. Mesmo no caso da gripe, logo percebida pelos Tapayuna na época do contato como altamente contagiosa e vinculada à presença dos brancos, motivou acusações internas de feitiçaria. Isso porque o diagnóstico depende da eficácia do tratamento.

Os viventes também podem ser vítimas de criaturas monstruosas e enigmáticas, as quais fazem parte da cosmologia tapayuna, como os “bichos da água”, o *kàtwy* ou o “braço comprido”, este último expresso por meio de uma narrativa mítica homônima. Neste mito, Kôkôtxi narra a história de um braço comprido que foi deixado, por um personagem não especificado, em um pé de jatobá. Quando um grupo de homens foi caçar, passou pela árvore e um deles foi puxado pelo cabelo e levado para o céu pelo braço comprido. Após levá-lo, o braço voltou para o mesmo local onde estava inicialmente e raptou outro homem. Sua esposa e filha ficaram preocupadas aguardando seu retorno; perguntaram por ele, mas ninguém lhes soube informar. Outro rapaz foi caçar e também foi levado para o céu pelo braço comprido. Todos começaram a se questionar sobre o que estava acontecendo; suspeitaram de ataques de onça e gavião. Decidiram procurar no caminho para ver se encontravam algum animal; dividiram-se em grupos para a busca no mato. Fizeram uma fila próxima à árvore de jatobá e combinaram que se alguém gritasse os demais correriam para abater o suposto animal. Quando um rapaz foi pego pelo braço comprido, as pessoas cortaram o braço com um facão; uma parte caiu no chão e a outra voltou para o céu. Foi assim que todos descobriram o motivo do desaparecimento de tantas pessoas. Depois que o cortaram, o braço comprido não voltou a aparecer. Caso não tivesse sido possível se livrar dele, segundo Kôkôtxi, todos teriam sido levado para o céu.

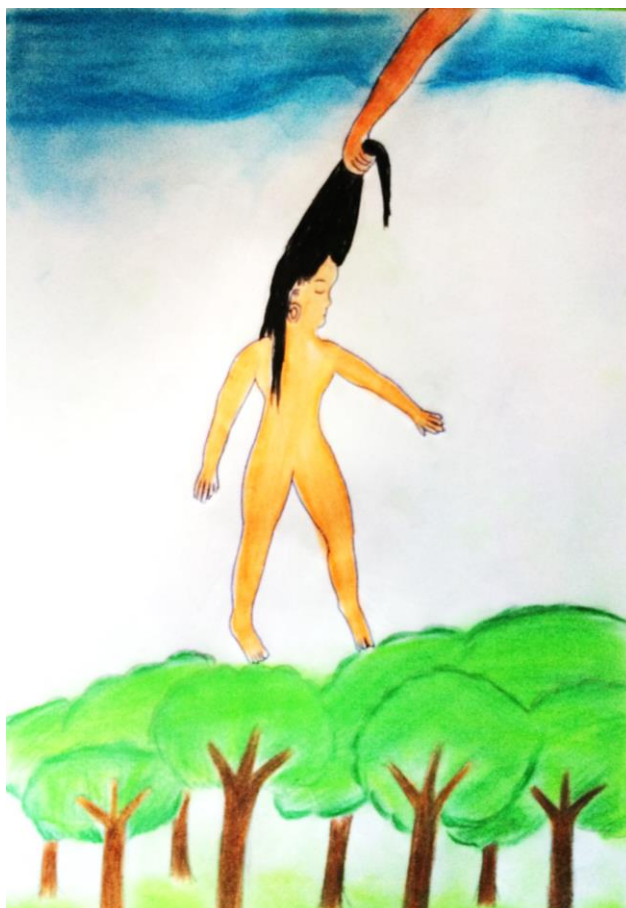


Figura 8: Totwājtxi/AldeiaKawêrêtxikô/2016

O céu pode ser interpretado para os Tapayuna como um local ameaçador, onde residem inimigos, seres monstruosos e raptoreiros de viventes, como o braço comprido; onde está situada a aldeia dos mortos; e da onde se origina os trovões, associados ao peixe elétrico, que atemorizam os pescadores. A origem dos Tapayuna, contudo, conforme evidenciado no etnônimo que utilizam para a autodenominação, Kajkwakratxi (kajkwa – céu/kratxi – leste), é atribuída à leste, ao começo do céu, seguindo uma tradução mais ou menos literal do termo. O mito abaixo, apresentado por Wengroi Tapayuna em sua monografia (2016), descreve que os Tapayuna originaram-se de uma flecha.

O povo Tapayuna realmente se originou de uma flecha sagrada chamada Khrwa Katêk. Há muito tempo, quando os Tapayuna se espalharam no mundo. **Antes disso, todos viviam dentro da flecha.** Esta flecha ficava no mato e tinha um homem que caçava no mato sem arma. Um dia, quando saiu para caçar, o homem encontrou uma flecha e a pegou, então tinha só um homem que ficou com a flecha sagrada. Quando um homem retornou para a

aldeia, tinha muitos homens na casa dos homens e viram a flecha que ele trouxe. Naquele tempo o povo Tapayuna nem conhecia flecha e eles não tinham nenhuma flecha. No dia seguinte, ele saiu para caçar no mato e tinha dois homens que foram atrás dele. De repente, os dois homens apareceram na frente dele e viram o rapaz que tinha a flecha. Daí, os dois homens pediram a flecha para o rapaz, e o rapaz não deu a flecha e os dois homens ficaram com muita raiva. Os dois homens, então, pegaram a flecha da mão do rapaz e a quebrou. **Os homens que estavam na aldeia foram todos para aquele lugar e ficaram em torno da flecha e viram os pedaços da flecha irem se transformando em gente. Com isso, os homens viram o povo Tapayuna surgir daquela flecha. A flecha antes era bem feita. A flecha já tinha a ponta pronta, e o arco também já tinha a corda pronta. Quando eles pegaram as flechas e abriram, elas estavam se transformando no povo Tapayuna** (Bengroi, 2016, grifo nosso).

Assim como os Tapayuna, os Xikrin também remetem sua origem à leste e utilizam um etnônimo bastante similar ao dos Tapayuna (Koikwa krai), sendo *koikwa* um correspondente de *kajkwa* (céu) e *krai* paralelo a *kratxi* (leste). O leste, segundo os Xikrin, é onde habita o gavião real, iniciador do xamã (Vidal, 1977: 18 apud Gianinni, 1991:36).

Os Xikrin possuem dois mitos que o consagram como habitantes da terra em oposição ao céu (Koikwa) de onde provêm e em oposição aos habitantes subterrâneos que eles conseguiram eliminar para sempre (Kuben Kuben Kmari). Do ponto de vista geográfico, reconhecem dois pontos cardeais: leste (Koikwa-krai) e o oeste (Koikwa-enhôt). **O leste é uma região bem definida, localizada geograficamente. É o lugar de origem dos Mebêngôkre e os mitos sobre as origens, concretamente localizados, situam-se nesta região.** O oeste é simplesmente um ponto de referência convencional de delimitação do espaço, em oposição a leste, mas não definido, ninguém poderia situá-lo. Segundo os índios é o fim do mundo. (...) **A região a leste dos rios Araguaia e Tocantins é apresentada como um espaço mítico limitado por uma imensa teia de aranha que desce do céu até a terra. Do outro lado desta teia de aranha encontra-se a moradia do gavião-real, ok-kaikrit, iniciador do xamã** (Vidal, 1977: 18 apud Gianinni: 1991:36, grifo nosso).

Ainda segundo Gianinni (1991, 49-50), o leste do céu é mantido por um tronco; na sua base está a anta, que põe em risco a sustentação do céu, já que ela rói o tronco para que o céu caia, o que pode gerar o colapso do mundo. Os Xikrin tentam combatê-la atirando flechas. Apesar de o tronco se regenerar, a anta é uma ameaça constante. Ela é considerada, pelo seu porte, uma das “chefes dos animais” e manifesta sua raiva quando os homens caçam muito.

Para os Mebêngôkre, a origem das doenças é provocada pela vingança de um pássaro, denominado *Akrare*, que institui a doença contra os humanos em represália à

uma pescaria com timbó e ao envenenamento do rio, que suscitou a morte demasiada de peixes. O mito descreve que este pássaro havia sido encontrado em seu ninho e levado para ser criado na aldeia; quando cresceu, abandonou a comunidade. Quando da ocasião de uma pescaria de timbó, as mulheres da aldeia avistaram o pássaro numa grande árvore. Ele as encarou e elas caíram; morreram como os peixes sob os efeitos do veneno do timbó. O pássaro partiu batendo as asas fortemente, foi ele quem introduziu a doença no mundo. Antes de *Akrare* se voltar contra os humanos, as pessoas morriam apenas em razão dos combates com povos inimigos e devido aos sinais de fraqueza decorrentes da idade avançada (Lukesch 1976:192 apud Bolívar: 2014:133)

Gianinni (1991:38) explica que *Akrare* é o dono de cada espécie animal; quando ele compreende que os humanos agem de maneira indevida com relação aos animais, vinga-se por meio de feitiços, denominado *krapen*, o qual penetra nos animais causando malefício, ou mesmo a morte, daquele que ingere a carne do animal enfeitizado. Resquícios de sangue na carne, mesmo tendo sido bem assada, é um sinal aparente de que a carne pode ter *kapren*. O sangue é uma substância altamente perniciosa e o contágio por sangue alheio pode ser motivo de graves enfermidades e morte, ou, como vimos nas primeiras seções, no caso dos Tapayuna, pode suscitar a transformação da pessoa em *wayanga*.

De acordo com Carneiro da Cunha (1978:101) o sangue, para os Krahô, é sempre uma substância nociva. O contágio pode ocorrer por meio da ingestão de carne, por feitiço, picadas ou mordidas de animais, relações sexuais etc.

A utilização de determinadas espécies de plantas tende a precaver ou mesmo anular os efeitos nocivos relacionados à contaminação pelo contato com o sangue ou outras substâncias de certos animais; ao consumo de alimentos considerados impróprios; ou mesmo a comportamentos indevidos cometidos em período de resguardo.

Segundo um T/K do Kawêrêtxikô, quando a esposa está grávida, o marido não pode manusear motosserra, confeccionar arco, atirar com espingarda, tampouco pode sentir o cheiro e mexer com óleo de copaíba. Essas restrições, senão respeitadas, podem colocar em risco a continuidade da gestação. Todavia, a utilização de algumas ervas nas mãos tende a amortecer os efeitos deletérios sob a criança. Meu colega narrou sua experiência. Ele utilizou uma dessas ervas, enquanto a esposa estava grávida, e foi caçar

com espingarda, tendo matado uma anta. O fato de ele ter se precavido evitou qualquer dano à gravidez.

O uso de medicamentos tradicionais para os Kĩsêdjê opera por meio de metáforas que consideram características dos animais (Seeger, 1974:181). Caso uma pessoa esteja com dor de estômago, ingere uma bebida preparada a partir do intestino de uma espécie de peixe (peixe gato) que não é afetado ao consumir lama. A lógica é que, ao ingerir a bebida, a pessoa absorverá o atributo do animal. Procedimento semelhante é adotado com intuito de aprimorar habilidades para a caça – através da utilização de garras e bicos de certas aves consideradas hábeis caçadoras ou pescadoras – para escoriar os braços dos rapazes que tendem a absover, pela pele, a qualidade do animal. Esses conhecimentos e técnicas são especialmente importantes para os pais cujos filhos têm por volta dos três a 10 anos, incluídos na categoria *ngàturêyi*, para que esses meninos se tornem bons pescadores e caçadores (id.ibid.).

As doenças, conforme as descrições expostas ao longo deste capítulo, são caracterizadas pelo apoderamento do *karõ* da pessoa pelos espíritos dos mortos, dos animais ou dos feiticeiros. As formas de proteção das pessoas ou evitação do rapto de seus *karõ* são, especialmente, a utilização de pinturas corporais, as técnicas de resguardo e restrições alimentares e comportamentais, o uso de determinadas espécies de plantas e a prática de atividades rituais, como veremos adiante.

Essas técnicas tendem a proteger não apenas aqueles que manuseiam substâncias nocivas ou ingerem carnes perigosas, mas as pessoas que compõem sua rede de parentesco. Assim, as restrições comportamentais e alimentares visam, notadamente, a proteção dos parentes consanguíneos (o resguardo por motivos de doenças é geralmente mantido entre irmãos e por pais em relação aos seus filhos).⁹ Casos de doenças graves no Kawêrêtxikô eram logo anunciadas no rádio para os parentes que vivem em aldeias distantes com intuito de evitar o agravamento ou a

⁹ “A afetabilidade pela rede de parentesco é um tema clássico na literatura Jê. Em princípio a abstenção de comer peixe ou carne quando uma pessoa está doente aplica-se a seus germanos além de seus pais, mas não é algo feito pelas crianças mēbêngôkre para seus pais quando estes estão doentes. Lea (1986, 2012) discute a inadequação de descrever o limite desta afetabilidade como explicada em termos de substâncias como sêmen ou sangue, já que, embora os resguardos atingem em princípio aos consanguíneos próximos, podem incluir também eventualmente pais adotivos, sogro-genro, amigos formais e até nominadores, não sendo possível evocar uma causalidade de substância como o princípio subjacente à comunicabilidade de pessoas com relação às doenças” (Bolivar, 2014: 78).

morte do enfermo pelo consumo inadequado de alimentos pelos seus parentes de outras aldeias. Dois casos de morte na TI Capoto Jarina, um de uma criança e outro de um rapaz de meia idade, foram ocasionados, de acordo com um Mebêngôkre do Kawêrêtxikô, pela ingestão de carne de boi, respectivamente pelo pai da criança e pelo irmão do rapaz. Essas atitudes são interpretadas como irresponsáveis pela não observância da dieta alimentar em período no qual os parentes consanguíneos se encontram em estado de vulnerabilidade.

Bolívar (2014:152) explica que, apesar de todos os serem possuírem *karõ*, e de algumas espécies de plantas representarem perigo, são os espíritos dos animais os mais danosos aos vivos, em decorrência, especialmente, da mobilidade dos *karõ* animais, que contrasta com a imutabilidade dos *karõ* das plantas. “Ainda que o *karõ* de plantas possa ser eventualmente perigoso, acredito que a mobilidade animal (e atmosférica) seja um elemento importante a considerar, elemento em princípio ausente na materialidade vegetal” (id.:ibid.).

Gianinni (1991) e Seeger (1981) elucidam que os alimentos da roça são geralmente consumidos em período de resguardo, pois não representam perigo, tais como os animais terrestres¹⁰. Em contraste com os animais, para os Kĩsêdjê, as plantas cultivadas são consideradas alimentos seguros, pois mantêm um tipo de vínculo físico, de parentesco com aqueles que plantam e consomem (Seeger, 1981:105).

Entre os Tapayuna, no caso de lesões infecciosas, é proibido o consumo de melancia, um alimento abundante no início da colheita, em dezembro. Quando da minha estada na aldeia, em 2015, um dos homens tapayuna idosos passou rádio para os parentes de uma enferma, que vivem no Ngôsoko, para avisá-los sobre a necessidade de manutenção de restrições alimentares. Alguns dos alimentos proibidos, segundo um Mebêngôkre do Kawêrêtxikô, incluem várias espécies de peixe; eram permitidos apenas o consumo de peixes com escama, abóbora, tomates, algumas carnes de caça, alimentos moles e farinha. Yaiku havia realizado cirurgia de apendicite recentemente e, segundo esse mesmo colega mebêngôkre, a aquisição de alimentos moles neste caso, pelos parentes, poderia provocar a formação de pus. A aquisição de farinha poderia causar

¹⁰ O perigo apresentado pelos alimentos da roça, de acordo com Gianinni (1991:41) é a saudade que eles podem suscitar dos parentes mortos. A roça é o espaço onde espírito de mortos perambulam para matar a saudade dos parentes consanguíneos. Para tanto, ao retornarem da roça para aldeia, as mulheres devem cuspir e defumar o local para que os espíritos dos mortos não a sigam até a aldeia.

coceira na região onde havia sido feita a cirurgia, como se, nas suas palavras “a farinha fosse um monte de bichinhos que comeria a ferida e faria o órgão do corpo apodrecer”. Esse mesmo colega falou que permaneceu por quatro dias ingerindo apenas água após a cirurgia de uma de suas irmãs. A água consumida, neste caso, tanto pelos parentes quanto pelo enfermo, deve ser água de cipó ou embira. Na falta destas espécies, a água deve ser esquentada antes de ser ingerida.

Os Kĩsêdjê afirmam que as plantas cultivadas são como os filhos do dono dos alimentos da roça; para tanto, procedimentos semelhantes aqueles adotados quando do nascimento do filho, como a perfuração do pênis e abstinência sexual, são também aplicados por ele (Seeger, 1981:105). Todo Kĩsêdjê mantém o vínculo de parentesco com sua colheita, isso porque eles devem seguir restrições alimentares durante o período de desenvolvimento da colheita. O mesmo não ocorre com plantas selvagens.

Os Kĩsêdjê observam restrições alimentares e comportamentais – cujo termo é *sangri*, o mesmo utilizado pelos Tapayuna, – após o nascimento do filho, ocasião em que as restrições são mantidas tanto pelo pai como pela mãe da criança, quando do grave quadro de enfermidade de um parente próximo (o que inclui aqueles com vínculos consanguíneos) ou pela morte da esposa ou de um parente próximo¹¹ (Seeger, 1974: 183). Os homens devem seguir rígidas restrições após o homicídio de um inimigo. O mesmo se aplica para os Tapayuna, cujos detalhes serão descritos e analisados no próximo capítulo.

O período do *sangri*, entre os Kĩsêdjê, exige a abstenção de atividades rituais, reclusão, a não utilização de pintura corporal e não confecção de artefatos considerados belos¹². O propósito das restrições é a proteção de um parente próximo; em casos específicos, após o nascimento da criança ou a morte de um inimigo, a intenção é a própria proteção, já que a pessoa fica contaminada com o sangue alheio. As precauções devem ser rigidamente seguidas, pois o consumo de determinados animais pode levar

¹¹ Uma pessoa ressabiada com acusações de feitiçaria deve seguir rigidamente as observações. Da mesma forma, um homem que pretende ampliar suas relações de parentesco deve manter restrições para parentes mais distantes (Seeger, 1974: 184). As restrições por morte de um parente, entre os Kĩsêdjê, estão muito mais relacionadas às condutas: abstinência sexual, inatividade ritual, a não utilização de pintura corporal e a manutenção de um estado compadecido (id.: 187).

¹² Procedimento semelhante, segundo Seeger (1974), é realizado quando da morte de um inimigo. “In general the *sangri* is an important means of marking periods of passage, or transformation. It can also be used as a social symbol: observing it or not observing it is a public act affirming or denying a relationship” (Seeger, 1974: 187).

ao inchaço abomninal, um sinal de transformação em *wayanga*. A manutenção de relação sexual neste período também pode levar à transformação em *wayanga* (Seeger, 1974: 184- 5)

Segundo meu colega M/P, após o nascimento da criança, o casal deve se manter reservado até o umbigo da criança cair; do contrário, ela pode adoecer e morrer. Depois deste evento, o casal se pinta e pode começar a executar algumas atividades cotidianas.

No depoimento do cacique Roptyktxi descrito abaixo, ele destaca que a parteira, responsável também por cortar o cordão umbilical e lavar a criança, era retribuída com carne de caça pelo pai do recém-nascido. Logo após o seu nascimento, o pai se deslocava para a casa dos homens, onde permanecia por determinado período (ele não menciona por quanto tempo). Os homens tapayuna perfuravam o pênis em algumas situações específicas: quando do assassinato de um inimigo, após a relação sexual e quando do nascimento do filho. Neste caso, o sangue extraído do pênis é embrulhado numa folha de bananeira e mantido, pelo que é possível supor do relato, até o sangramento da esposa cessar, quando o homem introduz um osso no pênis. O pai da criança deve manter o jejum, evitando alguns tipos de alimentos, um dos quais oriundo da roça, o milho. Ele é observado pelos espíritos dos animais (aves) no que compete à manutenção das privações; casos sejam desrespeitadas, os espíritos se voltam contra à criança e os pais, provocando enfermidades e morte.

Quando nasce, a avó (parteira) pode cortar o cordão umbilical. Quando o bebê nasceu, primeiro a avó pegou e depois limpou a criança, jogou água e deixou bem limpo. A mãe da criança ficou olhando elas. **O marido pode dormir na casa dos homens. Quando o bebê já está crescendo um pouco, o pai vai na casa da esposa e pergunta: “quem cortou o cordão umbilical, quem fez o parto do meu filho? Vou matar algum bicho para ela”. E ele pica o pênis. Eles não podem comer qualquer coisa. Ele não pode comer milho, só batata e beiju. Eles têm que ficar na casa e os espíritos dos pássaros ficam junto com ele.** Os espíritos ficam olhando o pai do menino, ele não pode comer qualquer coisa, por isso os espíritos ficam olhando ele. E ele picou o pênis. Picou o pênis e saiu muito sangue. “Meu sangue está muito bom”. E eles podem procurar raízes, raízes dos porcos, raiz da anta e raiz do macaco. E tirou muito um tipo de mel e fez um cesto para colocar dentro. Picou o pênis e saiu sangue. **Ele pode embrulhar o sangue com folha de bananeira. O sangue pode ficar lá e vai ficando muito fedido. Se picando, se picando. Quando secou o sangue da esposa, ele coloca osso.** E perguntou para ela: “Você já parou de sangrar?” Colocou osso e também foi bater timbó. Agora eu vou bater timbó para gente comer alguma coisa. Ele pode bater timbó no córrego e pode pegar só os peixinhos. E eles podem comer peixes. Eles podem sentar lá e ir juntos para banhar. **Eles podem se proteger porque se eles fazem alguma coisa errada o espírito pode fazer alguma coisa com eles e**

com o filho também (Relato de Roptyktxi/Tradução Wengroi/2016, grifo nosso).

Segundo os Kĩsêdjê, o principal perigo que pode acometer uma criança é febre alta e convulsão. A primeira fase das restrições mais rigorosas ocorre logo após o nascimento da criança, quando os pais ainda carregam o sangue do filho (Seeger, 1981:152). Esse momento, conforme exposto no relato acima, é especialmente delicado tanto para os pais como para a criança. A mulher expõe o sangue através do parto e o homem por meio da perfuração peninana, denominada pelos Kĩsêdjê de *añi sagü*, o mesmo termo é utilizado pelos Tapayuna. As restrições seguem até mais ou menos o período de um ano ou mais, quando a criança começa a andar. Neste período, consumir ou matar animais que convulsionam antes de morrer é proibido para que a criança não assimile essas características dos animais (id.:ibid).

Carneiro da Cunha (1978:105) esclarece que os resguardos estão sempre associados ao sangue: menstruação, aborto, perfuração auricular, corte do cordão umbilical, contato com o sangue de animais, a morte da vítima pelo guerreiro, etc. Nos casos em que resguardo é mantido pela perda de sangue, deve durar até ele cessar (id.:ibid), conforme destacado no relato de Roptyktxi sobre o parto. Os resguardos devem ser mantidos por aqueles envolvidos diretamente no derrame do sangue e que estiverem sob o risco de serem penetrados/contaminados pela substância. Durante esse período, segundo os Krahô, a pessoa deve manter abstinência sexual e ingerir apenas alimentos secos e com cascas grossa, não é permitido o consumo de carnes que possam conter qualquer resquício de sangue (id.:106).

As crianças krahô, por terem a pele fina e pouca quantidade de sangue em seus corpos, podem ser mais facilmente afetadas pelos comportamentos de seus pais, o sangue de uma cobra morta pelo pai, por exemplo, pode penetrar no corpo da criança (Carneiro da Cunha, 1978:102). A contaminação pelo sangue pode ocorrer por meio do contato direto com a substância, pela ingestão da carne, pela morte de animais etc. (id.:ibid.) Consumir sangue de qualquer tipo de carne é inconcebível, uma vez que os corpos já dispõem de certa quantidade da substância “sanguês diferentes não devem ser misturados” (id.:103). Assim, alimentos malcozidos ou assados são altamente perigosos, bem como o sangue da vítima morta pelo guerreiro, ou o sangue menstrual

e placentário. Para evitar a contaminação por este último, a placenta é enterrada fora da residência e devidamente coberta; a mãe deve urinar no local até o sangue secar por completo. As pessoas evitam pisar naquele ponto para que o sangue não penetre em seus corpos (id.:ibid.). Em todos os casos, a pessoa contaminada é acometida por quadros de enfermidade que podem levar à morte.

Além de evitar a contágio com sangue exógeno, os krahô devem manter o sangue bom em seus corpos e expelir o sangue negativo por meio de escoriações em várias partes do corpo. As crianças não podem ter contato com o sangue ruim extraído para não serem contaminadas (Carneiro da Cunha, 1978:104). No Kawêrêtxikô, é comum a utilização dessa técnica por homens e mulheres, em especial por jovens e adolescentes, não apenas para fins curativos, mas para se manterem ativos e dispostos, por meio da expulsão do “sangue ruim e sujo”, que provoca preguiça e desânimo.

A morte é representada pela perda total de sangue. Quando morrem, dizem os Krahô, o sangue coalha. “Este sangue bom que deve permanecer nos estritos limites de cada indivíduo e cuja diminuição desestrutura o corpo, parece ser a reificação de uma força vital...” (Carneiro da Cunha, 1978: 108). Assim, a inexistência da força vital, representada pelo sangue, leva à morte.

A prática de alguns rituais representa o meio pelo qual tenta-se evitar a aproximação de espíritos mal-intencionados, responsáveis por enfermidades e mortes. Contudo, devem ser meticulosamente preparados de modo a não produzir o efeito reverso. De acordo com Bolivar (2014), a performance ritual dos vivos deve ser precisa para que ataques de *karõ* maléficos não sejam atraídos. Aqueles que cumprem funções especiais no ritual estão mais suscetíveis, pois qualquer falha na execução de sua função pode enfurecer o *karõ* do morto que antes ocupava a mesma atribuição.

A própria aparência externa (*karõ*) do corpo e a forma como a pessoa se insere dentro das diversas sequências e funções do ritual devem ser zeladas em função de eventuais ataques. Há superposições perigosas, as conexões parciais devem ser coordenadas para que os *karõ* hostis não se aproveitem de vacilos para atacarem as pessoas (Bolivar, 2014: 154).

Wôtkàtxi afirma que a prática ritual influencia diversos aspectos da vida, dentre os quais a saúde física e o bem-estar coletivo. Na sua visão, o esmorecimento das atividades rituais pode ser responsável pela atração de doenças. Um dos rituais

xinguanos bastante praticados no Kawêrêtxikô, *Tawarawanã*, tem como propósito afugentar os maus espíritos. Os adornos utilizados, notadamente as folhas nos corpos dos dançarinos, exalam um odor (*kutâ*) que espanta os espíritos dos animais que perambulam a aldeia. Essa mesma planta também é disposta nas residências onde há pessoas enfermas. Os Tapayuna dizem que o ritual, de modo geral, aquece a aldeia; se ela está fria, as pessoas são acometidas por um estado de desânimo, que atrai os espíritos dos animais, causando doenças e mortes. A atuação do *wayanga*, nestes momentos, pode ser necessária no caso de aproximação de um espírito mal-intencionado que pretende prejudicar algum parente. A realização de festas é, assim, associada ao estado coletivo de alegria, altivez, união e saúde¹³. Da mesma forma, a tristeza, solidão, preguiça são automaticamente vinculados à doença e morte. Uma pessoa inativa, ociosa, que não interage com o coletivo, coloca em risco não apenas a sua vida, mas a de parentes próximos, por cultivar as condições profícuas à atração de maus espíritos. As pessoas também são alertadas a não ficarem sozinhas, pois nestas situações os espíritos aproveitam para tentar levar seus parentes, conforme descrito no episódio da tentativa de rapto da bisneta de Wentugaruru. Atividades noturnas não são recomendadas, aqueles que saem à noite para pescar ou caçar se protegem com o uso de ervas nos corpos, cujo odor tente a expelir os espíritos. Ascender fogueiras dentro das casas, um hábito comum no Kawêrêtxikô, e dispor determinadas ervas no interior das residências, também contribuem para manter distante os espíritos maléficos.

Antigamente quando nós não vivíamos com os não indígenas, nós não tínhamos doença, não tinha febre, não tinha doença entre nós. Nós vivíamos tranquilos. Caçava no mato. Quando a gente ia caçar no mato e algum pedaço de pau machucava a gente, ou a cobra picava, a gente podia ter *katwâjkere*. A gente vivia assim, sem doença. Quando a gente vivia no mato ainda, a gente não pegava doenças, a gente vivia tranquilo, só tomando mingau de mel. E a gente comia o beiju de milho, batata, cará. A gente comia esses alimentos e vivia tranquilo. Com esses alimentos que a gente comia, todos os nossos filhos ficavam bem, sem doença. Se o tamanduá fizesse alguma coisa, aí a pessoa podia aprender o canto do tamanduá. É assim, por isso que os nomes das festas eram os nomes do rato, buriti... E outras festas que a gente sempre dançava no centro e cantava. Todos que têm *katwâjkere*. Ele que ensinou o canto, por isso que nossos antigos aprendiam a cantar várias músicas. O tamanduá também. Se ele fizer alguma coisa com ele, ele pode aprender o canto do tamanduá. É assim, por isso que nossos antigos davam nome dos animais para festa, rato, nome da festa e buriti, nome da festa. Todos que tinham *katwâjkere* ensinava o canto, por isso que nossos

¹³ O mesmo termo utilizado para ritual, *kĩn*, designa também estado de felicidade.

antigos aprendiam a cantar várias músicas. Se algum homem sobe para tirar mel, ele pode cair, machucar a coluna, fica na casa, a alma dele vai ser boa. Algum pajé vai benzer ele e a coluna dele vai melhorar. Ele pode aprender o canto das árvores. Então se alguém está com diarreia, outro achava que é diarreia do não indígena, mas não é, é outra diarreia. **Naquele tempo a gente não tinha essa doença diarreia, mas hoje a gente pega muita diarreia. Nossos antepassados não eram assim, vivia tranquilo. E eles só pensavam na festa, por isso eles não pegavam doença.** Naquele tempo a gente cantava e hoje ninguém vai cantar. Antigamente, o outro vai cantando para a gente escutar a música dele. E hoje a gente não faz a dança, não faz a festa. A gente não dança mais. E eu conversei com meu povo. Vocês têm que construir uma casa dos homens nova para gente dançar e fazer a festa. Um dia, se alguma criança ficar doente, a mãe e o pai pode chamar nós, pode chamar o pajé e o menino vai ficar bom. E ela pode chamar o pajé para benzer. E nossos antepassados sabem benzer também. E se alguém está com febre, se alguém fica doente, a mãe da criança pode levar o menino para o pajé. Ele pode benzer e vai melhorar (Relato de Wôtkàtxi/Tradução Wengroi/2016, grifo nosso)

Para Wôtkàtxi, as pessoas se tornaram mais suscetíveis a doenças após o contato em decorrência das mudanças nos hábitos alimentares, do esmorecimento das práticas rituais e da carência de *wayanga*. O ambiente da TI Capoto Jarina também pode ser um fator influente, por ser localizada em uma região, conforme já destacado, onde a vegetação é atraente para uma profusão de espíritos nocivos. As declarações de Wôtkàtxi tem paralelos com as afirmações de um informante Kĩsêdjê de Seeger (1981:156:232) sobre a inexistência de doenças entre crianças inseridas na categoria *ngàturêj*. As crianças ficam enfermas pela não observância de restrições alimentares e os adultos devido à feitiçaria. “One informant told me that *ngàtureyi* have no illnesses. Infants get sick because their parentes do no obey the dietary restrictions. Adults (beyond puberty) get sick because of witchcraft. He maintained that *ngàtureyi* did not get sick” (id.:ibid.)

A existência do *wayanga* e do *katwâjkere* é fundamental na mediação da relação entre humanos e não humanos, com os quais a comunicação engendra meios de aprendizagem e trocas etc. Um dos resultados dessas interações, no caso do *katwâjkere*, é a coletivização dos conhecimentos, evidenciados por meio dos rituais, nos quais os cantos, as danças, pinturas, nomes, objetos dos agentes não humanos são seus elementos característicos. Em vista disso, o ritual poderia ser interpretado como a forma de reconhecimento e retribuição dos humanos aos não humanos pelo compartilhamento de seu aparato cultural. Atribuir os nomes dos animais às pessoas,

às festas, aos cantos, evidenciar suas pinturas e adornos seria a forma de reconhecer e valorar a procedência dos conhecimentos? É devido a esse processo de permuta que os humanos se mantêm em estado de bem-estar e evitam moléstias, conforme salienta Wôtkàtxi. No caso dos Tapayuna, a vulnerabilidade das pessoas e o quadro atual de diversas doenças seria uma vingança dos animais pelo desfalecimento do exercício ritual e pelo colapso no processo de mediação entre humanos e não humanos decorrentes da escassez de *wayanga* e *katwâjkere*? A interrupção das guerras e a ausência dos guerreiros também parece ter provocado mudanças substanciais na vida tapayuna desde sua remoção do Arinos. Em que medida o fim das guerras e das práticas guerreiras pode ter promovido alterações nos corpos, que hoje são mais baixos e menos resistências, de acordo com Wôtkàtxi e Kôkôtxi, e contribuído para um quadro de maior suscetibilidade das pessoas a doenças? É o que tentaremos averiguar no próximo capítulo.

CAPÍTULO 2 - AS MÚLTIPLAS FACES DA GUERRA

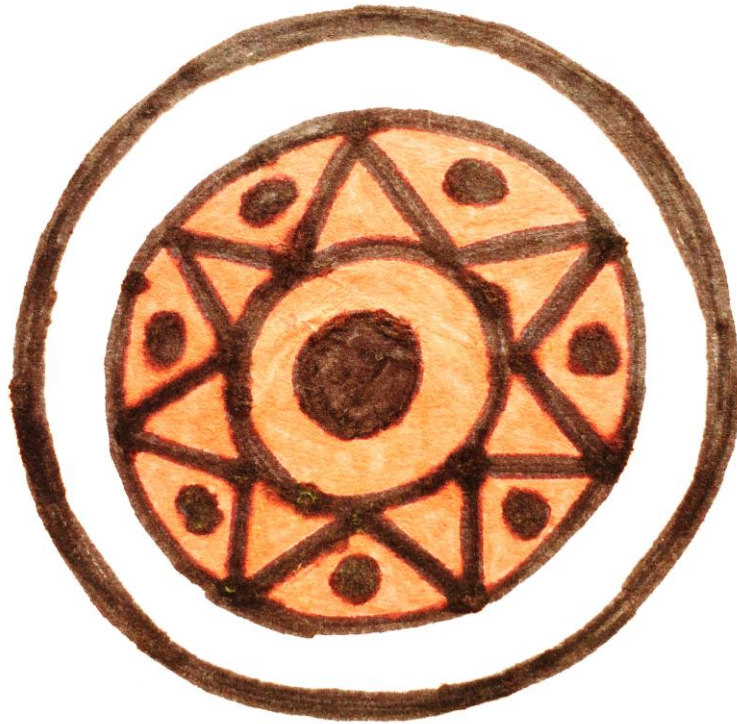
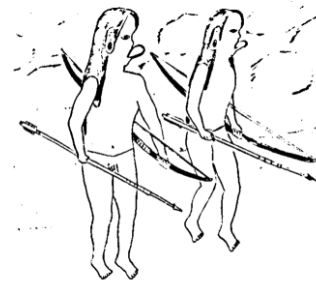


Figura 9: Pàinti/Aldeia Kawêrêtxikô/2016



Apresentação

Este capítulo tem como finalidade descrever e analisar práticas guerreiras perpetradas entre os Tapayuna no período em que viviam no território tradicional. As figuras dos guerreiros representavam os ideais de força, coragem, destreza e boa conduta expressos na concepção de socialidade e desempenho masculino; envolviam habilidades xamânicas, mobilizadas para a aquisição de qualidades e posições não humanas, que possibilitavam e mantinham a máquina da guerra.

É digno de nota enfatizar o desafio de debater o tema em questão, tendo em vista a interrupção das práticas guerreiras após a transferência dos Tapayuna para o Parque Indígena do Xingu, quando a guerra foi reconfigurada em outros termos e com novos inimigos. Os depoimentos aqui expostos foram cedidos por Wentugaruru, Roptykxi, Kôkôtxi e Wôtkâtxi. Esse capítulo será embasado, sobretudo, nos relatos desses personagens e nos dados coletados com Wentugaruru e com os Kîsêdjê pelo antropólogo Anthony Seeger durante sua pesquisa na década de 1970. O tipo de descrição apresentada a partir desse material não substitui uma etnografia da guerra. Trata-se de uma exposição e análise das memórias, das imagens e das reflexões dessas pessoas sobre a guerra.

A primeira seção deste capítulo “Dono do inimigo” versa sobre o termo *kandê*. Este vocábulo também é utilizado na língua kîsêdjê e foi traduzido por Seeger(1981:181) como “dono-controlador”. A designação dos Tapayuna para aqueles que já mataram inimigos é *kuwêkandê*, correspondente ao Kîsêdjê *kupêkandê*, que pode ser traduzido por ambos os povos como “dono do inimigo”.

O prefixo *kandê* também está presente no termo utilizado para líder político, *mêropakandê*, ou, na grafia tapayuna, *wêropakandê*. Assim, serão também mencionadas, ainda no primeiro tópico, algumas características consideradas importantes para atuação de um líder político.

Como será demonstrado nos primeiros tópicos, a produção de corpos guerreiros envolve, para os Tapayuna, desde a infância, o contato com fluidos e ingestão da carne de animais predadores, dentre os quais a onça. O consumo desses animais é a forma de absorver do outro a posição de alteridade. A ingestão ou contato com fluidos dos

predadores são os meios acionados para provocar a alteração relacionada à posição do guerreiro como predador.

Intento demonstrar como a morte instaura a relação entre o matador e sua vítima, cuja substância absorvida é altamente maléfica e deve ser devidamente extraída pelo guerreiro para a obtenção da posição de dono do inimigo (*kuwěkandê*). A substância (sangue) da vítima é incorporada pelo guerreiro e expelida por meio das escarificações corporais e pela perfuração peniana. O sangue penetra no matador de maneira invisível e é extraído por meio das escarificações, as quais formam os queloides, uma metáfora da expressão da alteridade marcados nos corpos guerreiros.

O guerreiro, assim como o *wayanga*, o enfermo, ou o espírito do morto, como evidenciado no capítulo um, está suscetível a diferentes formas de transformação. Algumas dessas alterações estão relacionadas à conexão com os animais predadores, com o intuito de viabilizar a guerra e matar o inimigo; outras transformações, contudo, são indesejadas e podem causar efeitos fisiológicos, como o inchaço do abdômen do guerreiro pelo excesso de substância inimiga, e a morte do matador. Neste sentido o devir inimigo, que se efetiva pela morte da vítima, está condicionado ao devir animal.

Os processos de transformações indesejadas, as quais os guerreiros estão suscetíveis, podem provocar metamorfoses irreversíveis, gerando efeitos fatais ao guerreiro e aos seus parentes, que passam a ser vistos como inimigos/presas, sujeitos a ataques. Os perigos decorrentes de uma metamorfose irreversível são descritos no mito do homem que se transforma em jiboia, assume integralmente sua perspectiva e não reconhece mais os seus parentes, um dos quais torna-se sua vítima.

Ainda neste capítulo reflito brevemente sobre ingestão da carne de onça para os Tapayuna, traçando paralelos entre o seu consumo (considerando sua posição de sujeito e equivalência com a figura do inimigo humano em vários contextos etnográficos) com a prática do canibalismo por outros povos, notadamente os Tupinambá.

Apresento também os procedimentos envolvidos na perfuração auricular e labial, para utilização dos botoques, como momento crucial de preparação dos corpos guerreiros e do ingresso dos jovens na casa dos homens. Depoimentos do cacique Roptyktxi e do Wôtkàtxi serão utilizados para ponderar sobre a dimensão da guerra na experiência vivida pelos Tapayuna por meio da fabricação de corpos, das técnicas de

resguardo e interdito dos guerreiros, das expedições de guerra e do ritual do *Kuwëkandê*.

Assim como a morte instaurava a relação entre o guerreiro e sua vítima, a captura, como será apresentado no item “A morte e a captura como formas de relação”, era o meio pelo qual se viabilizava a obtenção de conhecimentos materiais e intangíveis. O cativo era destituído de sua ferocidade e integrado à comunidade. Descrevo alguns mitos tapayuna que versam sobre as formas de aquisição de alimentos, músicas, nomes, objetos e técnicas obtidas dos animais (e dos cativos) por meio do roubo ou pela transmissão voluntária dos conhecimentos. De maneira geral, o cativo representa simultaneamente uma fonte privilegiada de saberes, mas pode ser responsável por atitudes consideradas impróprias e nocivas ao coletivo. Esses mitos são reatualizados na história tapayuna quando da sua chegada no PIX e da sua “incorporação” pelos Kĩsêdjê e posteriormente pelos Mebêngôkre. Na relação com os Kĩsêdjê, ao mesmo tempo em que os Tapayuna representam uma influência e inspiração para retomada de aspectos jê da cultura kĩsêdjê, são também responsabilizados por comportamentos inapropriados e maléficos ao coletivo, associados sobretudo à feitiçaria. Esse lugar ocupado pelos Tapayuna na relação com os Kĩsêdjê, e também com os Mebêngôkre, tem paralelos com a posição de cativos manifesta em seus mitos.

A guerra contra outros povos, pelos Tapayuna, era uma prática recorrente, que tinha como principal objetivo a aquisição de conhecimentos (danças, enfeites, cantos). Na parte “Quem são os inimigos” apresento, especialmente por meio de dados bibliográficos, (alguns dos quais retomados da minha dissertação de mestrado) a relação dos Tapayuna com alguns dos seus principais inimigos: os Manoki (Irantxe e Myky), os Kayabi e os Apiaká. Será exposto também os conflitos internos que caracterizavam a vida no Arinos e os quais geravam eventuais mortes, cisão de aldeias e deslocamentos territoriais.

Tentei mostrar, no primeiro capítulo, como o reduzido número de xamãs não coincide com o fim do xamanismo, a intenção foi evidenciar como o xamanismo se perpetua por meio das relações dos Tapayuna com os alto xinguanos, com os Mebêngôkre e sobretudo com os Kĩsêdjê. Atributos antes remetidos a pessoas específicas como o *katwâjkere*, por exemplo, são socializados e acionados de diferentes formas pelo coletivo tapayuna. Da mesma forma, pretendo enunciar, nas próximas

páginas, e no próximo capítulo, que o fim das práticas guerreiras e da figura *kuwẽkandê* não coincide com o fim das guerras para os Tapayuna. Novos inimigos surgem após a transferência para o Xingu, e, assim como o xamanismo foi transfigurado, a guerra também ganhou novos contornos. Em razão da guerra e do xamanismo serem concretamente vinculados, a forma de relação entre ambas também é transformada.

“Dono do inimigo”

Para discorrer sobre a guerra entre os Tapayuna é necessário ponderar acerca do termo *kandê*, pois a designação utilizada para guerreiros que já mataram inimigo é *kuwêkandê*, que pode ser traduzido como “o dono do inimigo”.

Kandê assinala não apenas uma relação de posse mas de conhecimento, habilidade, cuidado e controle em torno de determinado bem material ou intangível, o que inclui lugares, objetos, técnicas, músicas, rituais etc. Segundo Seeger (1981: 181), a pessoa é o *kandê* do artefato que confeccionou, do canto de cura que ela conhece, ou da espécie de animal que é frequentemente por ela abatida, o que denota um tipo de controle em relação à espécie.

O termo *kandê* também é usado na língua *kîsêdjê* e foi traduzido por (Seeger, 1981:181) como “dono-controlador”. Este conceito expressa poder e prestígio na sociedade *kîsêdjê* e integra expressões como *mêrokînkandê* (especialista ritual) e *mêropakandê* (líder político). Este último termo é utilizado atualmente pelos Tapayuna para designar o cacique (na grafia tapayuna utiliza-se o “w” no lugar do “m”: *wêropakandê*). Isto posto, nas próximas páginas, discorrerei sobre duas atribuições relevantes entre os Tapayuna, e também entre os *Kîsêdjê*: o *kuwêkandê* e o *wêropakandê*.

Com intuito de compreender melhor a noção de *kandê* para os Tapayuna, apresento, nos parágrafos a seguir, as formas de interpretação dos autores Figueiredo (2010), Bechelany (2017) e Guerreiro (2012) atinentes, respectivamente, ao conceito de “dono” no contexto dos povos Aweti, Panará e Kalapalo.

Para os Aweti, a categoria dono, identificado pelo prefixo *itat*, além de explicitar uma noção de responsabilidade, cuidado e vínculo com aquilo que “detém”, remete também à noção de primazia (no sentido de ter sido o primeiro a ter feito) na ação; alguém que primeiro abriu um caminho é considerado seu dono. Um dono da aldeia é, usualmente, aquele quem primeiro a limpou; o chefe é quem protagonizou a junção de um grupo de pessoas para a criação de uma determinada comunidade (Figueiredo, 2010: 220-224). É uma relação que pode ser identificada pelo viés da intensidade da conexão entre o dono e o que é possuído, como é o caso do vínculo entre os Aweti com o sal. Por viverem mais próximos, em comparação aos outros grupos, às lagoas de sal, o

produzem com maior frequência (Figueiredo, 2010: 221). Assim, a sua relação como donos do sal é evidenciada perante os parceiros de troca xingvano. “Nesse sentido, podemos falar do dono como sujeito cuja potência é tornada aparente pela relação que estabelece com outros sujeitos através de um objeto...” (id.:222).

Entre os Panará, a designação para pajé (*kario antê*), caçador (*suaseri antê*) e professor (*howkijy antê*) têm em comum a existência do prefixo *antê*, assim como outras variadas expressões panará, as quais Bechelany (2017:168) associa, em algum sentido, com o cognato *kandê* para os Kísêdjê. O termo *antê* conforma um vínculo privilegiado entre um sujeito e um objeto ou atividade (id.:167)

Ela pode ser, assim, uma relação de englobamento, contiguidade, especialização, afeto ou associação. Mas não deve ser estabilizada em uma assimetria e incorporação apenas, **pois os casos em que antê se expressa indicam, ou descrevem, formas diferentes de conexão**” (id.:ibid, grifo nosso).

Bechelany (2017:168) afirma que a noção de *antê*, entre os Panará, caracteriza-se, sobretudo, como “relações conectivas” relacionadas ao “caráter vinculante que tem como efeito uma propriedade atribuída ao agente” (id.:ibid). Um caçador que mata muitas antas é denominado *ikyantê*, o que remete a um vínculo mutuamente existente entre o caçador e o animal (id.:169). A noção de *antê* define, especialmente, a conexão recíproca e privilegiada entre agentes, que age de diferentes maneiras a partir de um sujeito sobre o outro, tal como no contexto Aweti, explicado acima por Figueiredo (2010).

O *kiatipitaantê*, o motorista de carro (*kiatipita*) é aquele que age com o carro, em relação ao carro. O *kariôantê* é aquele que age com o tabaco, na medida em que a relação com o fumo *lhe* é própria. Entre todas essas relações aparecem uma certa conexão entre a pessoa, sua prática ou as materialidades ligadas a ela. No caso do feiticeiro, ele é um *sonpâriantê* – aquele que exerce o feitiço (*sonpâri*). O pajé pode ser definido como o *kariôantê*, aquele que age com ao tabaco. O caçador, por sua vez, é o *suaseriantê*, aquele cujo o movimento *lhe* é característico, o andar na mata caçando (Bechelany, 2017:169).

Para os Kalapalo, a noção de dono (*oto*), assim como entre os Aweti, pressupõe cuidado e responsabilidade em relação aquilo a que se é dono (Guerreiro, 2012). Outra noção abrangida pela categoria *oto* é o de conhecedor, que pode envolver habilidades manuais ou de conhecimentos sobre músicas, histórias etc (Guerreiro, 2012:227). Objetos e locais de uso comum não têm donos. Quando não vinculado a um dono em

específico, e sim ao coletivo, é como se não fosse de ninguém, não está implícita a ideia de pertença coletiva. Mesmo bens de uso comuns, como caminhão e trator, são vinculados aos respectivos donos (id.:228-9). As paisagens também são atribuídas aos donos, que podem ser espíritos. “Toda a paisagem é social logo de saída e, ao lidar com ela, ao arrancar uma planta, queimar um mato ou derrubar um morrinho, é preciso ter em mente que pode-se estar entrando em relação com seus donos” (id.ibid)

Oto é também o provocador, causador, patrocinador, como por exemplo o espírito do trovão, que é o único capaz por produzir tal fenômeno. Da mesma forma, o dono de uma festa é também seu patrocinador, já que ele é indispensável para que o evento ocorra (Guerreiro, 2012: 229).

De acordo com Fausto (2008: 339), não é possível imaginar, nas cosmologias indígenas, seres vivos ou inanimados sem donos, todos os elementos possuem dono e estão inseridos numa lógica hierárquica do universo. Talvez por esse motivo viver é tão arriscado, já que tudo depende de recursos alheios e seus donos podem eventualmente se indispor devido atitudes consideradas inadequadas pelos humanos, cujos hábitos, instrumentos e meios de vida dependem integralmente da relação com os diversos agentes que integram sua vasta rede de conexões extra-humanas (id.:ibid.). Ainda segundo Fausto (2008:329), o conceito de dono é recorrente em diversos contextos etnográficos amazônicos e manifesta formas de relação para além do vínculo de posse ou propriedade, expressam interações de diversas ordens “entre humanos, entre não-humanos, entre humanos e não-humanos e entre pessoas e coisas” (id.ibid.).

Vários povos, porém, não apenas concebem o mundo como feito de múltiplos domínios, como também se inquietam com o fato de que, para viver, os humanos não podem respeitar seus limites: para plantar, caçar, pescar é preciso adentrar nos espaços alheios, quase sempre com intenções predatórias. **Em suma, tudo em princípio tem ou pode ter um dono:** a floresta, os animais, os rios e as lagoas, mas também uma espécie animal, outra espécie vegetal, ou ainda aquele bambuzal, aquela curva de rio, determinada árvore, uma montanha particular (Fausto, 2008: 340, grifo nosso).

Fausto (2008: 333) afirma que o dono, de maneira geral, de acordo com contextos amazônicos, explica relações de diversas ordens das quais se incluem: posse de bens e recursos materiais e intangíveis; relações de afiliação, que abrangem a adoção e cativos de guerra; a conexão entre o matador e o espírito da vítima; entre o dono e seus animais de estimação; entre o líder e seu coletivo.

Neste horizonte, Souza (2014:209) explica que os Kĩsêdjê estão pessoalmente conectados às plantas. É uma relação semelhante aos vínculos existentes entre pais e filhos, já que os plantadores devem observar restrições alimentares e comportamentais parecidas com o do período da gravidez. As pessoas e plantas partilham, inclusive, traços físicos (id.:ibid.). Aqueles que têm os pés pequenos não devem plantar inhames, mulheres de perna fina não devem plantar milhos. Em ambos os casos, o crescimento dos alimentos ficam comprometidos, já que cada planta pode ter preferências em relação ao plantador “parece que essas são influenciadas por afinidades na forma corporal” (id.:208). Os pés de mandioca, sempre plantados por homens, são considerados caprichosos, já que não é possível saber de quem irão gostar.

Os agricultores – homens e mulheres – são assim pessoalmente conectados às plantas. Partilham traços físicos: estão ligados por ‘relações de substância’ similares em seus efeitos àqueles entre parentes próximo: e fazem crescer uns aos outros, como também o fazem parentes entre si (Souza, 2014: 209, grifo nosso).

Tanto entre os Tapayuna como entre os Kĩsêdjê há rituais e cantos entoados para estimular o crescimento dos alimentos. Uma versão da cerimônia *huru jaren*, protagonizado por Wôtkàtxi, foi realizado no Kawêrêtxikô em 2016 (mais detalhes sobre esse ritual serão descritos no capítulo quatro). Os alimentos têm seus respectivos *kandê* (*donos*) e durante esta cerimônia são observadas várias restrições pelo dono do ritual para que os alimentos sejam estimulados a crescerem abundantemente. Entre os Kĩsêdjê, segundo Seeger (1981:105), os mesmos procedimentos que eram adotados quando do nascimento do filho, como a perfuração do pênis e abstinência sexual, eram também mantidos quando da realização deste ritual.

Creio que na relação de dono, no caso dos Tapayuna, notadamente no que tange à atribuição de *kuwêkandê* (dono do inimigo), o exercício do controle se dá não necessariamente sobre aquele (o inimigo) do qual se é dono, mas aos processos desencadeados pela relação. É a morte do inimigo que suscita a mudança de posição do matador, que se torna um *kuwêkandê*; o assassinato instaura a relação entre o matador e a vítima. A partir de então, mecanismos de controle e prevenção (resguardos e escarificações) devem ser observados pelo *kuwêkandê* para que seu corpo não seja negativamente afetado pela substância da vítima, com a qual ele teve contato (indireto) no instante da morte. A atitude do guerreiro é semelhante a do *wayanga* (tal como

descrito no capítulo um), o qual deve exercer controle sobre seu próprio *wayanga*. O controle, aqui, refere-se, sobretudo, ao “auto” controle.

O controle do *kuwěkandê* reside, especialmente, na parcela do inimigo (sangue) que ele incorpora no ato da morte, ou seja, nos efeitos dessa substância. Ele se torna dono pelo contato com a substância alheia, expelida por meio da escarificação e da perfuração peniana. É a capacidade de controle que evita processos fisiológicos de transformação indesejadas, como o inchaço do abdômen e a morte do matador, ou no caso dos *Kīsêdjê*, a transformação em *wayanga*. O controle sobre os efeitos da substância incorporada é o que define a posição do matador como dono do inimigo e não como sua vítima. Para tanto, o *kuwěkandê* deve seguir rigidamente procedimentos que tentam evitar os efeitos nocivos dessa relação, que pode ser altamente perniciosa e fatal ao matador.

A concepção de *kandê*, segundo meu colega M/P que vive no Kawêrêtxikô, é também utilizada para espécies animais. Ele explica que uma das formas de aquisição de conhecimento pelo aprendiz *wayanga* é suscitado pela relação que se estabelece com o dono de determinada espécie. A partir dessa conexão, promovida inicialmente pelo *wayanga* tutor, é permitido ao aprendiz assumir uma posição de “poder”, influência ou controle em relação àquela espécie; assim, se tornar um *wayanga*, de certa forma, é se tornar o dono de uma espécie. Ser dono implica proteção e vigilância em relação ao bem ou coletivo do qual se é responsável, de modo que, conforme também apontado no capítulo 1, a pesca em excesso pode estimular a fúria e a vingança do dono dos peixes, *tepkandê*. Abater o dono de determinada espécie é um ato perigoso e pode ser fatal para um caçador ou pescador.

O prefixo *kandê* também está presente no termo utilizado para designar os líderes *kīsêdjê* e *tapayuna*: *měropakandê*, ou, na grafia *tapayuna*, *wěropakandê*. Os *Kīsêdjê* denominam de *sise kandê* (*sise = periferia da aldeia*) aqueles que vigiavam e assistiam as adjacências da comunidade. Esses guerreiros eram conhecidos pela sua agressividade e, geralmente, recomendavam os ataques contra inimigos. “They were always the first to suggest making a raid, and they led raids. They also looked for enemies around the village” (Seeger, 1981:182). Essa qualificação, a meu ver, tem paralelos com os *rowo* (onça), entre os *Tapayuna*, que eram os guerreiros responsáveis por vigiar os arredores da aldeia evitando ataques inimigos. Quando das expedições de

guerra, eles permaneciam nas aldeias para a vigilância comunitária. Tal como descrito por Seeger(1981) para os Kĩsêdjê, entre os Tapayuna, esses guerreiros também pareciam ocupar uma posição de prestígio pela sua belicosidade, expressa inclusive, no caso dos Tapayuna, na sua designação. Voltaremos a esse assunto adiante.

O *wěropakandê* consiste no líder político, enquanto o *měrokĩnkandê* é o líder cerimonial entre os Kĩsêdjê, aqueles detêm os conhecimentos das músicas e conduzem as cerimônias. Não vou me ater a esta segunda categoria, uma vez que ela corresponde, em muitos aspectos, a do *katwâjkere* “os *měrokĩnkandê* são sempre recrutados entre os homens que são chamados “homens sem espírito” (Seeger, 1980:115). O líder político, afirma Seeger (1980:108), é uma figura ambígua, pois ao mesmo tempo que ele possui características de unificação também carrega atributos antissociais. “O líder político é ao mesmo tempo o representante do homem ideal...é também alguém que é considerado amedrontador, imprevisivelmente belicoso, que tem um cheiro forte e “é como um jaguar”” (Seeger:1980: 108). De modo semelhante, o líder cerimonial é também considerado um ser “incompleto” socialmente, já que seu espírito vive com outras espécies.

Os Tapayuna afirmam que antigamente os líderes eram os guerreiros. Interessante a associação que Seeger (1980) aponta entre os *wěropakandê* e o jaguar, uma vez que os guerreiros tapayuna comiam carne de onça, como será descrito adiante, com intuito de acionar transformações que permitiam a manutenção da guerra. Seeger (1980:109) afirma também que entre os Kĩsêdjê “no passado, os líderes suyá eram mais belicosos e violentos. Segundo as descrições, estavam sempre querendo guiar ataques, sempre procurando inimigos”.

O perigo da posição do guerreiro está vinculado às transformações indesejadas a que ele está suscetível. Para os Kĩsêdjê, pondera Seeger (1974), o acúmulo de belicosidade do guerreiro, pode convertê-lo em um ser vulnerável, sobretudo em idade avançada, tornando-se ele mesmo um inimigo, um *wayanga*. A trajetória do guerreiro, somado à sua idade avançada, período no qual muitas regras e condutas consideradas relevantes em termos da socialidade kĩsêdjê já não são mais rigidamente observadas, tornam o velho guerreiro um xamã em potencial.

Ainda de acordo com Seeger (1981:184), distribuir alimentos e objetos para os moradores da aldeia, demonstrando cuidado com aqueles que extrapolam os vínculos

de parentesco, é uma das principais características do líder *kĩsêdjê*, uma atitude que tende a contrastar com a dos “não líderes”, que usualmente partilham alimentos apenas com os parentes e afins. O *wẽropakandê* tem como atributo oficializar determinadas cerimônias; discursar no centro; coordenar atividades coletivas, como de caça, pesca, construções de casas e liderar invasões (Seeger, 1981:184, 186). O *wẽropakandê* recebe a contribuição dos moradores da aldeia por meio de serviços como a limpeza do seu jardim, a construção de sua casa, a feitura de canoas e a performance coletiva de seu ritual (Seeger, 1981:184).¹⁴

Outra função importante do líder político é a intermediação com outros povos e com os não índios e sua habilidade em arrefecer tensões e evitar contendas internas (Seeger, 1974:275). Neste sentido, Seeger (1974:276-291) descreve alguns episódios nos quais o cacique *kĩsêdjê* interveio para amenizar tensões envolvendo os *Kĩsêdjê* e os Tapayuna enquanto viviam no PIX. As contendas estavam associadas a acusações de feitiçaria e distribuição de alimentos. Como represália contra os Tapayuna, alguns homens sugeriram queimar suas casas e foram desestimulados pelo cacique. A atitude do líder *kĩsêdjê* era considerada exemplar, pois ele desempenhava bem os rituais, atividades de caça e pesca, se atentava às regras de evitação e respeito com parentes e afins e mantinha resguardo alimentar para aqueles com quem não detinha relação de parentesco próximo (Seeger, 1974:291), o que tendia reforçar e ampliar os seus vínculos.

As atribuições de um *wẽropakandê* para os *Kĩsêdjê*, descritas por Seeger (1974 e 1981), coincidem, em grande medida, com aquela exercida pelo atual *wẽropakandê* do Kawêrêtxikô. O cacique Roptyktxi é um conhecedor assíduo da história, da cosmologia e de rituais tapayuna. Ele foi quem reuniu as pessoas para a criação da aldeia Kawêrêtxikô, juntamente com outros dois anciãos tapayuna. Em que pese sua pouca fluência em português, ele é um intermediário perspicaz na relação com os não índios, sobretudo no que tange os eventos mais recentes atinentes à luta pelo território tradicional. O cacique assume também uma posição diplomática relevante nas conexões com os Tapayuna/*Kĩsêdjê* da TI Wawi e também com os Mebêngôkre em diversos assuntos que competem o Kawêrêtxikô. Ele tem um perfil apaziguador, é considerado

¹⁴ O *mẽropakandê* entre os *Kĩsêdjê* (Seeger, 1981), e também entre os Tapayuna, eram enterrados no centro da aldeia.

um líder discreto e sensato tanto para tratar de questões atinentes ao cotidiano da aldeia quanto aquelas que envolvem a conexão com outros povos e com os não índios. Roptyktxi é também um dos incentivadores do movimento pela valorização de aspectos identitários e culturais dos Tapayuna. Ele, juntamente com outros três anciãos do Kawêrêtxikô, aciona, por meio das suas indumentárias, das músicas, da língua e das histórias, características tidas como tradicionalmente tapayuna. Ele se expressa quase integralmente em língua tapayuna, evitando as interferências das línguas mebêngôkre e kîsêdjê. Para reuniões com os Mebêngôkre, o cacique é quase sempre acompanhado por seu genro (M/P), já que ele não fala Mebêngôkre e a língua tapayuna só é plenamente compreendida pelos Mebêngôkre que vivem no Kawêrêtxikô e por aqueles que conviveram mais próximos com os Tapayuna na aldeia Metuktire.

Eu me chamo Roptyktxi, é o mesmo nome do meu pai e meu tio. Ele era cacique porque era filho de cacique. **Eu mesmo que cuido do pessoal.** O cacique do Kawêrêtxikô (aldeia antiga) era Niketxi, meu tio. Nós ficamos com ele e com meu avô, Huwãjnkuretxi. E eles me falaram: você vai cuidar do seu povo. E eu entendi. Lá no Metuktire, o pessoal era diferente. Eu estou velho, tenho filhos e netos. Ai eu pensei em fazer essa aldeia aqui. **Agora que eu virei cacique, eu mesmo cuido do pessoal daqui. Eu juntei meu povo e eu que cuido dessas pessoas.** Meu povo antigamente não tinha preocupação, mas a doença matou o pessoal. Ai outro pessoal foi embora e eles se separaram. **Agora que eu estou velho eu quis juntar de novo o meu povo. Não penso mais igual criança, já estou velho.** A aldeia antiga chamava Kawêrêtxikô e essa aldeia é xará da outra aldeia (Relato do Cacique Roptyktxi/Tradução Wengroi/2015, grifo nosso).



Figura 10: Cacique Roptyktxi/Aldeia Kawêrêtxikô- 2014. Foto: Daniela Lima

A fala do cacique enfatiza características importantes da liderança entre os Tapayuna: juntar e cuidar das pessoas são atitudes consideradas essenciais para um líder político. A chefia está relacionada com o ato de juntar e de cuidar, mas também com a guerra. De um lado há a necessidade de juntar as pessoas, de outro a ênfase é na violência guerreira. São dois lados constitutivos de uma polaridade política em uma sociedade que não tem poder centralizado e para qual não há disputa por cargos, mas sim por influência. O prestígio faz sentido pela capacidade de influenciar e não para conquistar uma posição de poder. Afinal, o poder não é uma posição, é algo que se exerce.

Retenhamos por ora que a guerra não abre um novo campo às relações políticas entre os homens: chefe de guerra e guerreiros permanecem iguais, a guerra nunca instaura, ainda que de modo efêmero, uma divisão na sociedade primitiva entre os que mandam e os que obedecem, a vontade de liberdade não se anula — ainda que ao preço da eficácia operacional — na vontade de vitória. A máquina de guerra é, por si só, incapaz de engendrar a desigualdade na sociedade primitiva (Clastres, 2004: 190, grifo nosso).

Segundo Clastres (2004), os guerreiros são movidos pelo prestígio que a sociedade lhe confere, manifestado por meio de reconhecimento público através dos rituais. “A realização da façanha individual não é senão uma condição necessária para a aquisição de um prestígio que somente o assentimento social confere” (Clastres, 2004:198). Todos os homens são guerreiros, já que o estado da guerra é permanente e o conflito armado é parte da dinâmica social. Tendo em conta o status de guerreiros comuns a todos os homens, ainda segundo o autor, não é possível distinguir uma categoria como mais guerreiras do que outras. Assim “a relação com a guerra é igual para todos” (Clastres: 2004:191), o que impossibilita que o grupo de guerreiros imponha sua vontade à sociedade. Apesar de as sociedades indígenas serem movidas pela guerra e de os guerreiros exercem papel proeminente, de seus feitos serem exaltados em rituais públicos, eles são impedidos de atuarem de forma a intimidar ou estabelecer uma ordem social. Os povos indígenas “não deixam os guerreiros se instituírem como órgão de um poder político separado da sociedade, não deixa o guerreiro se encarnar na figura do Senhor” (Clastres 2004: 194-5)

Como a atividade econômica ou a vida social em tempos de paz, a atividade guerreira tampouco tolera que a comunidade dos guerreiros se divida — a exemplo de toda organização militar — em soldados-executantes e

chefes-comandantes: a disciplina não é a força principal dos "exércitos" primitivos, a obediência não é o primeiro dever do combatente de base, o chefe não exerce nenhum poder de comando (Clastres, 2004: 189).

Creio que o colapso demográfico sofrido pelos Tapayuna e sua recente reorganização em torno de uma aldeia autônoma, o que não ocorria desde os tempos em que viviam no Arinos, coloca o desafio para os Tapayuna do Kawêrêtxikô sobre a produção de novos líderes.

A figura do guerreiro reunia os atributos xamânicos do *wayanga* (em termos das conexões extra mundanas e das transformações a que estavam suscetíveis) e também características do *katwâjkere*, no sentido de serem ambos provedores de conhecimentos. A fonte de aquisição de conhecimentos do *katwâjkere* eram os animais, as plantas os objetos e todas categorias de seres que povoam o universo tapayuna, no caso dos guerreiros, o meio para obtenção de novos saberes ocorria com os cativos de guerra. Enquanto no primeiro caso o conhecimento era adquirido através de viagens oníricas e por meio de uma atuação individual; no segundo, era necessário um processo coletivo de “amansamento” e integração do inimigo.

Conforme analisado no capítulo um, diferentes formas de transformações são acionadas ao longo da vida e da morte. A concepção mediada pelo *wayanga*, a alimentação, a doença, a morte engendram processos de transformações instantâneos e gradativos, desejáveis e involuntários. Da mesma forma, a preparação dos corpos guerreiros e os atos que o definem como tal também estão inseridos na lógica das transformações induzidas, que serão detalhadas nos tópicos adiante. Para tornar-se um *kuwêkandê* se faz necessário diversos mecanismos de transformação e controle ao longo da vida e após a morte do inimigo. A posição de matador, contudo, é construída pelo contato e ingestão de fluidos e da carne de animais predadores, que são os meios, em certo sentido os signos acionados para provocar alteração necessária à morte do inimigo e à manutenção da guerra. Neste sentido, todo o guerreiro é um animal predador, na medida em que os aciona para uma alteração posicional, de guerreiro para matador, de possível presa para predador.

Devir animal e os perigos da metamorfose irreversível

Neste tópico, pretendo estabelecer paralelos com outros contextos etnográficos, alguns dos quais versam sobre a conexão entre matador e vítima, com intuito de compreender a relação entre os guerreiros tapayuna e os animais predadores e as transformações envolvidas nos seus corpos e percepções.

A formação dos corpos guerreiros, pelos Tapayuna, dependia de conexões específicas com animais predadores, cujas carnes eram consumidas. Essa conexão suscitava transformações desejadas pelo guerreiro em termos do aprimoramento de suas potencialidades corporais, da produção de corpos habilidosos e de alterações posicionais que permitiam e alimentavam a máquina da guerra. Esse processo iniciava-se ainda na infância, quando os meninos eram colocados em contato com fluidos (suor) dos guerreiros e dos animais predadores.

Antigamente a briga era para pegar inimigo. As regras para ser guerreiro, o cuidado dos pais, a formação é muito difícil, muito sofrida. O filho guerreiro só pode ser alimentado por seus pais. Ele não pode comer a comida de outros parentes, somente da mãe e do pai. Não pode comer macaco, jabuti. **Só pode comer onça vermelha e preta e passar a gordura no corpo. Quando come cobra venenosa, passa a banha no corpo. Cria de abelha o guerreiro também come.** Produtos mais fracos como batata e cará também podem ser comidos, além das caças mais perigosas. **Eles passam a banha dos animais no corpo para terem força, para que o espírito do animal passe para o homem** (Relato do Cacique Roptyktxi/Tradução Yaiku/2014, grifo nosso).

A formação dos guerreiros tapayuna era iniciada desde a infância e, conforme destacado por Roptyktxi, exigia uma dieta e cuidados específicos para que seus corpos se tornassem aptos à guerra. A produção dos corpos envolvia também arranhões com dentes de peixe, onça e folha de banana brava.

Os homens levavam dente de onça, dente de peixe e arranhavam as crianças para elas crescerem. Passavam folha de banana brava nas crianças para elas crescerem. Quando chegavam suados, os guerreiros passavam o suor no filho para ficarem como o pai... Os guerreiros rezavam as crianças com os bichos mais perigosos, cobra, onça, trairão (Relato do Cacique Roptyktxi/Tradução Yaiku/2014, grifo nosso).

A formação dos guerreiros envolvia o consumo de animais como cobras, onças, gaviões e outros predadores. Disponho de poucas informações sobre o consumo ritual

desses animais pelos Tapayuna, de todo modo cabe aqui descrever a ingestão da carne de onça, no âmbito cerimonial, pelos rapazes mebêngôkre que viviam na casa dos homens, a fim de estabelecer paralelos entre estes dois casos e o dos Tupinambá, cujo contexto será mencionado mais adiante.

Turner (1966:139) explica que, entre os Mebêngôkre, os rapazes que viviam na casa dos homens eram os únicos aptos a ingerirem carne de onça sem sofrerem consequências graves. “They are the only male age grade whose members may eat the flesh of the jaguar without dire consequences, usually given as madness (aypãnh)...” (Turner, 1966:140). O prejuízo causado pelo consumo da carne de onça por pessoas “comuns” ocorria devido a ingestão ou entrada no corpo do indivíduo de pelos da onça e pela erupção na pele (id.:ibib.). Quando a onça era morta, o matador devia observar as mesmas restrições (*iangri*) seguidas após o assassinato de um inimigo humano (Turner, 1966: 140).

Verswijver (1992: 226) clarifica que o ritual do marimbondo e o ritual da onça eram similares aquele praticado no pós-guerra pelos Mebêngôkre; em todos esses casos os homens/rapazes eram escarificados. O ritual do marimbondo será descrito mais adiante, no próximo tópico, quando da apresentação do contexto panará. Por ora, a proposta é enfatizar a descrição sobre a ingestão cerimonial da onça, pelos Mebêngôkre, e as semelhanças com o ritual pós guerra, cujos trechos são reproduzidos nos parágrafos a seguir a partir da etnografia de Verswijver (1992: 226-230). Depois de matar a onça, o caçador o levava pra aldeia proferindo um canto específico. O animal era colocado em frente à casa dos homens e todas as pessoas, incluindo homens e mulheres que haviam sido “iniciados” durante a cerimônia de nomeação (*tàkàk*), formavam um semicírculo ao redor do animal (id.:227). Outros homens também se dispunham ao redor da onça e o líder ritual proferia cantos. Os meninos na categoria de idade *me’ôk-re*, assistidos por dois homens idosos e pelo caçador, carregavam o animal para um local fora do círculo da aldeia. Eles descortiçavam a onça e em seguida assavam e comiam. Na manhã seguinte, sentado em folhas de palmeira, um homem começava a proferir um discurso de pessoas não mebêngôkre “speech of the non-Kaiapo people” (*kuběkakrit kabēm*) (id.:227). Ao término do discurso, um homem entoava o canto da onça. No dia seguinte, um ancião escolhia dois outros homens para liderar a dança. Outros dançarinos iam gradativamente juntando-se ao grupo, que percorria todas as

casas de aldeia de maneira aleatória. Ocasionalmente, uma mulher idosa juntava-se aos dançarinos, carregando um jovem neto que integrava a categoria de idade *mepř-re*. Após a dança, todos os homens reuniam-se na casa dos homens e um especialista começava escarificar o peito de todos *me'ôk-re*, ou seja de todos os meninos inseridos nesta categoria de idade. Na manhã seguinte os homens se reuniam-se para cantar os cantos da onça. Durante a tarde do dia seguinte, depois de banharem, todos eram pintados de preto e o ritual encerrava-se (id.:ibid.).

Ainda segundo Verswijver (1992:228), parte da sequência ritual, a pintura corporal e a aplicação das escarificações durante a cerimônia da onça eram elementos também presentes no ritual praticado no pós guerra. Segundo o autor, os líderes rituais, durante a cerimônia da onça, “benziam” o animal antes de ser ingerido como forma de “socializá-lo”, já que ele pertencia ao domínio antissocial. “Blessing” is necessary in particular contexts in order to socialize a “wild” and “natural” element”. (id.: 229).

A cerimônia de nomeação mebêngôkre, denominada *tàkàk*, está diretamente associada à onça, conforme descrito por Verswijver (1992:229). As crianças iniciadas nesse ritual são “atacadas” por um homem “incorporado” pela onça, o qual, segurando a mandíbula de um porco selvagem nas mãos, arranha os corpos das crianças. Alguns homens entoam cantos, cujas letras falam sobre arrefecer os efeitos dos arranhões nas crianças. Antes de os especialistas iniciarem os cantos da onça, um homem faz um discurso improvisado de tom jocoso, que consiste em uma imitação humorada de uma língua não mebêngôkre (*kuběkakrit kabēm*) ou seja, de uma língua estranha, considerada menos importante e sem sentido. Segundo Verswijver (1992:229) a ridicularização da língua nesse contexto explica-se pelo fato de a onça estar inserida no domínio dos não mebêngôkre, no domínio “natural” e antissocial”, em que as pessoas podem ser transformadas em animais e espíritos.

Na manhã seguinte é realizada uma dança chamada *mengre-re prôt ariba*, a qual, ainda de acordo com Verswijver (1992), é idêntica à cerimônia praticada durante o ritual do pós guerra. Quando os dançarinos passam em frente à residência daquele cujo familiar foi assassinado por um inimigo humano, uma parente mulher carrega no seu ombro a criança, ou ocasionalmente a neta da vítima, e se junta aos dançarinos. Durante o ritual pós guerra, a parente mulher da vítima pinta os guerreiros retornados da guerra num ato compreendido como reconhecimento social da vingança. Ambas as cerimônias

utilizam adornos e pinturas iguais. Os corpos dos dançarinos são pintados todos de preto com carvão, penas brancas são coladas com resinas no cabelo e fitas de folhas de palmeira seca também são utilizadas (id.: 230). Fibras ou tiras de casca são enroladas nos pulsos e colocadas como braçadeiras. Depois da dança, um especialista, denominado *kwakbê*, pede para realizar as escarificações em todos os meninos *me'ôkre*. Eles são os que comeram, ou pelo menos são permitidos a comer, a carne de onça. De todo modo, o peito de todos os meninos, independentemente de terem ingerido a carne de onça, são escarificados. Nessa ocasião, diferentemente do ritual pós guerra, o carvão não é esfregado nas incisões e as escarificações não deixam linhas pretas permanentes no corpo. Assim como no ritual do pós guerra, os especialistas, *kwakbê*, são solicitados por aqueles que tiveram em contato com o sangue da vítima para “desfazer” o sangue ruim. “as in the case during the post war ritual, the *kwakbê* is applied to those who have been in touch with the blood of the victim and, as mentioned earlier, is meant to ‘undo the bad blood” (id.:ibid.)

Verswijver (1992:230) afirma que há uma semelhança estrutural entre os rituais do pós guerra e aquele praticado na ocasião da morte de uma onça. Ambas cerimônias são praticadas após a morte do inimigo, o que explica o fato de a onça (*rop*) ser vista pelos mebêngôkre como reais inimigas (*kurêdjwynhh*). Nos dois casos o assassinato do inimigo é socializado.

Passemos agora a algumas considerações sobre o contexto dos Tupinambá antes de traçarmos associações com o caso dos Tapayuna. Entre os Tupinambá, logo após o nascimento do filho, os pais os presenteavam com armas (flechas e bordunas) para que desenvolvessem atributos de força e coragem, tornando-os assim guerreiros virtuosos (Fernandes, [1952] 2006: 129). As mesmas características necessárias à prática da guerra eram almejadas para o desempenho de um bom caçador. Ainda durante a infância, por volta dos seis anos, o estímulo físico aos meninos para atividade bélica era intensificado por meio da perfuração dos lábios, o que exigia dos rapazes, no momento da cerimônia, uma postura resiliente diante da dor da perfuração. Esse momento era tido como revelador da disposição bélica dos futuros guerreiros. Suportar a dor e mostrar-se firme diante dela representaria um futuro guerreiro virtuoso; em contrapartida, uma reação que demonstrasse fragilidade e sofrimento não eram compatíveis com as características esperadas de um bom lutador (Fernandes, [1952]

2006: 129). Enquanto para as crianças e adolescentes do sexo masculino a apropriação de atributos guerreiros eram estimulados pelo banho de sangue do inimigo e da perfuração do lábio, após a vida adulta, a habilidade beligerante e absorção da porção inimiga ocorria por meio do sacrifício da vítima, do consumo da sua carne e da aquisição de novos nomes (Fernandes, [1952] 2006: 143).

Os rapazes tupinambá eram submetidos ao banho de sangue do inimigo e estimulados a comer mingau de vísceras para absorver a potência predatória da vítima (Sztutman, 2009: 63). Essa potência, ou melhor, essa posição almejada, para os Tupinambá, estava contida na figura do inimigo; no caso dos Tapayuna, nos animais predadores e nos Mebêngôkre na onça. Nessa perspectiva, quais seriam os paralelos entre o consumo de animais predadores pelos guerreiros tapayuna, e da onça pelos Mebêngôkre, com a ingestão da carne do inimigo humano pelos Tupinambá? Essa questão está relacionada à importância da onça como sujeito, associada, em muitos casos, a processos metamórficos indesejados e perigosos, e sua equivalência, em alguns contextos, à figura do inimigo humano. Tanto na ingestão dos humanos pelos Tupinambá, dos predadores pelos Tapayuna e da onça pelos Mebêngôkre trata-se, sobretudo, a meu ver, da incorporação de uma posição. No caso dos Tupinambá, ao comer um humano, o guerreiro torna-se um não humano e “aciona” um devir onça, como parte de um movimento relativo à finalidade da guerra. Para os Tapayuna e para os Mebêngôkre a ingestão de animais predadores e da onça está vinculada à formação do guerreiro, ou seja, à criação das condições para existência da guerra. Em ambos os casos são os rapazes, cujos corpos estão sendo formados para a guerra, que ingerem a carne de onça. Neste sentido, há uma diferença temporal entre eles e o caso dos Tupinambá. Enquanto entre os Tupinambá o consumo do inimigo consiste na etapa “final” da guerra, nos outros dois a ingestão da onça é parte de um processo de formação e preparação dos corpos para possibilitar a ocorrência da guerra. Ao comerem os predadores e a onça, os Tapayuna e os Mebêngôkre tornam-se os matadores, em um movimento cujo devir inimigo está condicionado ao devir animal.

	Tupinambá	Tapayuna	Mebêngôkre
Inimigo	Contato com sangue Consumido Familiarizado Sangue não extraído	Contato com sangue Não consumido Não familiarizado Sangue extraído	Contato com o sangue Não consumido Não familiarizado Sangue extraído
Onça	Contato com sangue Não consumido Não familiarizado Sangue não extraído	Contato com sangue Consumido Não familiarizado Sangue não extraído	Contato com o sangue Consumido Não familiarizado Sangue extraído

Para os Tupinambá e para os Mebêngôkre, como vimos, a execução de uma onça e de um inimigo tinham status semelhantes em termos da aquisição de uma posição relacional pelo matador. Neste sentido o contexto dos Tapayuna e dos Mebêngôkre se diferenciam, já que os Tapayuna não realizavam escarificações após a morte da onça, apenas quando do assassinato de um inimigo humano. Segundo Sztutman (2009: 53), para os Tupinambá por estar inserido na categoria de inimigo, o espírito do jaguar recebia o mesmo tratamento conferido aos cativos de guerra; contudo, diferentemente desses últimos, a carne de onça não era consumida e sim queimada, seus ossos eram utilizados para confecção de instrumentos musicais (Sztutman, 2009: 53).

No caso dos Tapayuna não parecia haver restrições entre aqueles que matavam a onça e a ingeriam, tal qual as regras estabelecidas entre os Tupinambá para os guerreiros que haviam matado o inimigo, e cuja ingestão da carne era proibida. Isso dá algumas pistas para elucidar a questão sobre a equivalência dos rituais antropofágicos com o consumo de carne de onça pelos Tapayuna. O fato de a relação entre os Tapayuna com os inimigos humanos operar, aparentemente, em outros termos da relação de inimizade com a onça faz com que a ingestão de sua carne não seja nociva, como para os matadores tupinambá, a respeito do consumo da carne da vítima, mas opere como um movimento necessária para alcançar o devir inimigo. Esta é uma diferença crucial no caso dos Tapayuna e dos Mebêngôkre, já que estes escarificam os jovens após a morte da onça, diferentemente dos Tapayuna que só o fazem quando da morte do inimigo humano. Cabe destacar que a posição de *kuwêkandê* é alcançada somente quando da

morte de um inimigo humano, mas não quando da morte de uma onça. A equivalência entre inimigos humanos e inimigo onça me parece muito mais próxima nos casos dos Mebêngôkre e Tupinambá do que nos Tapayuna, já que, como vimos, as cerimônias da onça e do pós guerra, entre os Mebêngôkre, eram, em muitos aspectos, idênticas e, no caso dos Tupinambá, conforme supracitado, o mesmo tratamento conferido ao espírito do inimigo humano era dado ao espírito da onça, o que será novamente mencionado adiante.

Para os Tapayuna, me parece, que a relação entre guerreiros, inimigos humanos e onça apresentam diferenças mais acentuadas em comparação aos outros dois casos. Como destacado, o devir predador, neste caso o devir onça, é a condição necessária para se alcançar o devir inimigo e se tornar um *kuwêkandê*. Uma categoria específica de guerreiros tapayuna eram denominados “*rowo*”. Sua existência supõe, a meu ver, um vínculo de aparente aliança entre os guerreiros e a onça. É o que leva inferir o depoimento abaixo do cacique, o qual afirma que as onças percebiam/sentiam a presença dos guerreiros. Seria o devir onça almejado pelos guerreiros um estado de alteração no qual a relação com as onças são estreitadas e aprimoradas de modo que elas reconheçam essa familiaridade? Essa conexão entre ambos alteraria a percepção das onças de modo a perceber os guerreiros como parte ou extensão de si? Essa relação seria equivalente à conexão, ou seja, ao processo de domesticação entre matador e vítima (humana) em outros contextos etnográficos?

Antes os vigias ficavam na aldeia, eram denominados de ‘onça’. Faziam uma fileira de guerreiros, denominados ‘onça’. Quando encontravam os vigias, as outras aldeias já sabiam que era o grupo da onça (nome do grupo dos vigias). Nessa fase, os vigias usavam a pulseira de couro de tatu. Depois de matarem o inimigo usavam pulseira de couro de macaco (Relato do Cacique Roptyktxi/Tradução Yaiku/2014). ...**Deixaram quatro ou cinco guerreiros que são chamados de onça, até as onças que moram no mato sentiam essas pessoas, sabem...**(id., grifo nosso).

Creio que o processo de fusão característico da relação matador araweté e sua vítima pode ter ressonâncias com aquele constituído entre os Tapayuna e a onça.

Os Araweté veem os mortos como inimigos por associação à onça¹⁵. Para eles, os deuses são canibais que devoram os espíritos dos mortos ao chegarem ao céu; são

15 Os Aché também associam a onça aos mortos e estes aos inimigos. Os mortos representam o que há de mais perigoso para os Aché, pois tentam levá-los, insistentemente e agressivamente, para junto deles. Pierre Clastres (1995:218) descreve o episódio no qual os Aché colocam o cadáver na posição de um jaguar

assemelhados aos jaguares por comerem carne crua. Os deuses, responsáveis pela devoração dos mortos, também os ressuscitam em corpos jovens e belos, tais quais suas próprias aparências. Os mortos, ressuscitados e divinizados, voltam à terra com os deuses para desfrutar dos alimentos ofertados pelos humanos quando da realização dos rituais e retribuem com cantos e outras oferendas espirituais (Viveiros de Castro, 2002: 269). Assim, a pessoa araweté está intrinsecamente conexada à figura do jaguar, cuja relação de inimizade é ambivalente, uma vez que aqueles considerados algozes devoradores, por terem comportamentos assemelhados aos do jaguar, são também responsáveis pela divinização dos mortos, pelas doações de músicas e pelas visitas e trocas constantes com os viventes.

Aos matadores araweté (*moropi'nã*) são conferidos, após a sua morte, um tratamento diferenciado pelos deuses. Os espíritos dos matadores e suas vítimas se fundem em vida e após a morte do matador, a vítima torna-se seu “anexo” permanente. Ao chegarem ao céu, não são submetidos aos mesmos procedimentos dos mortos comuns. Ao invés de devorados, são temidos e respeitados pelos deuses, pois, assim como eles, os matadores também são canibais, devoraram seus inimigos em vida e carregam em si o seu sangue. Ambos, matadores e deuses, representam a fusão perpétua de si com o inimigo. Isso confere aos matadores o status de um “deus antecipado” por exercerem a mesma função dos deuses: a captura e devoração do inimigo (Viveiros de Castro, 2002: 280). Por serem fruto do processo de fusão e da metamorfose com suas vítimas, os matadores representam a própria figura do inimigo. Seu período de reclusão termina quando o espírito da vítima vai buscar cantos. A principal função da vítima é prover novos cantos e nomes aos araweté.

No contexto tupinambá, assim como no caso araweté, a relação entre matador e vítima era intensificada ao longo do tempo, tornando-se um vínculo mutuamente colaborativo e domesticável pelo matador (no caso dos Araweté, o espírito da vítima doa músicas e o matador o alimenta). Logo após a morte do inimigo, um dos maiores riscos apresentados ao matador é o fato ele se transformar em uma ameaça à coletividade, movido pelo desejo de vingança da sua vítima. O período de reclusão e os

antes de enterrá-lo, pois, para eles, o morto torna-se um jaguar. Os encontros com onça na floresta são interpretados como uma tentativa de os mortos, transfigurados no corpo de onça, devorar os vivos.

procedimentos de purificação, neste sentido, visam resguardar o controle do guerreiro em relação à porção inimiga que carrega (Viveiros de Castro, 2002). Assim, a raiva da vítima, que pode ser inicialmente manifestada pelo matador, tornando-o um ser socialmente perigoso, vai se diluindo. Do mesmo modo, segundo Florestan Fernandes ([1952] 2006: 210), o ritual antropofágico, entre os Tupinambá, tem como um dos objetivos minimizar o risco de a alma da vítima voltar-se contra a coletividade, sobretudo contra os matadores (Florestan, [1952] 2006: 210).

O mesmo temor conferido pela coletividade tupinambá em relação à alma da vítima, que poderia manifestar tragicamente o seu desejo de vingança, existia quando da morte de uma onça. Conforme já indicado, os Tupinambá conferiam o mesmo status ao sacrifício de uma onça aquele confiado à morte de um inimigo humano, realizando procedimentos rituais semelhantes em ambos os casos, não consumindo, contudo, a carne de onça. Nessa perspectiva, rogavam à alma da onça que não vingasse sua morte, que livrasse os vivos, notadamente as crianças, de possíveis represálias. No trecho descrito abaixo, eles justificam sua morte como não intencional, como uma ação de legítima defesa (Florestan, [1952] 2006: 210).

E a árvore estando cortada, e a presa conduzida para o meio da aldeia, as mulheres a enfeitavam com ornamentos de todas as cores, do mesmo modo que fazem ao prisioneiro que deve ser comido, metiam-lhe braceletes nos braços, e mantendo a besta firme [864] a choravam, dizendo em sua linguagem: **eu te rogo não queiras te vingar sobre nossas crianças de que tenhas sido assim aprisionada, e morta por tua ignorância.** Pois não fomos nós que te enganamos assim, mas antes tu mesma. Nossos homens não armaram aqueles laços senão para agarrar animais bons para comer, e não acreditavam encontrar-te assim presa. Mas, temendo-te, te mataram. **Portanto, que tua alma não dê conselhos às outras tuas semelhantes, para vingar tua morte sobre nossos filhos** [865] (Florestan, [1952] 2006: 210, grifo nosso).

A citação acima traz à tona um tema largamente debatido na etnologia amazônica sobre as possíveis represálias dos animais contra os seus matadores. A captura dos espíritos dos vivos pelos animais compõem um vasto repertório dos relatos tapayuna, alguns dos quais mencionados no primeiro capítulo. Mas afinal, voltando à questão aqui em voga, quais os efeitos da ingestão de carne de onça para os Tapayuna na relação com o inimigo? Para tentar elucidar essa questão, citarei, muito brevemente, alguns aspectos do contexto dos Wari e dos Parakanã atinente ao tema.

A extração do sangue inimigo pelos Tapayuna garantia não apenas a sobrevivência do matador como sua longevidade. O inchaço dos corpos pelo excesso de sangue inimigo era um risco para os Tapayuna e também para os matadores wari, os quais se submetiam a várias restrições, no período do resguardo, que visavam, ao contrário dos Tapayuna, preservar uma porção do sangue inimigo como também garantir sua integridade física e evitar efeitos indesejados resultantes do consumo de certos alimentos. A ingestão de animais vagarosos pelos matadores wari não era permitida sob o risco de eles ficarem lentos; alimentar-se com animais que tinham muito sangue, incluindo espécies de peixes, poderia causar excesso de sangue e inchaço no matador (Vilaça, 2006: 180).

A contaminação do matador parakanã ocorre por meio do cheiro do sangue e da gordura da vítima (Fausto, 1999). Tais substâncias o tornam propensos à violência e estimulam sua capacidade de sonhar. É justamente por meio dos sonhos que o matador gerencia e pacifica seus inimigos, sejam eles humanos ou não humanos. Isso confere longevidade e uma vida produtiva ao matador, repleta de nomes e cantos recebidos dos inimigos (id.). O matador passa a exercer o controle simbólico de sua vítima, a qual assume uma posição semelhante a de um animal de estimação (Fausto, 1999: 268).

Suponho que, de maneira geral, o que se espera e se valoriza no matador é a sua capacidade de gerenciar a porção inimiga em seus corpos, resguardando a coletividade da hostilidade inimiga e estabelecendo um vínculo não conflitivo e de aliança entre o matador e a vítima. É neste sentido que imagino ressonâncias na relação dos guerreiros tapayuna com os animais predadores, com destaque aqui para a onça. Creio que essa aliança entre os guerreiros e a onça ocorre por meio de uma diferença assumida entre as partes, ao contrário da suposta colaboração entre caça e caçador, em que este último seduz sua presa, que se aproxima achando que o caçador é um animal; uma percepção equivocadamente induzida pelo caçador, que gera uma colaboração baseada na similaridade. Na conexão com a onça, a aliança se dá pela diferença reciprocamente reconhecida. Nos dois casos, na relação entre matador e vítima e entre guerreiro e onça, o devir tá ligado ao fato de o guerreiro ser humano e estar tensionado/“repartido”, no caso dos Tapayuna, entre ele, o inimigo e o estatuto de predador.

Para os Tapayuna, as conexões privilegiadas entre os guerreiros tapayuna e os predadores suscitavam transformações almejadas e permitiam a funcionalidade da

guerra, ao passo que a absorção do sangue inimigo engendrava alterações indesejadas. Esta questão será brevemente retomada ao final do item subsequente; antes, contudo, cabe a apresentação de dois importantes mitos tapayuna que abordam a conexão com animais predadores antigamente consumidos pelos guerreiros: a onça e a jiboia.

A aliança dos Tapayuna com a onça contra o inimigo humano é descrita no mito sobre a origem das ferramentas¹⁶ em que Kôkôtxi relata a história de um casal que vai em busca de mel e cujo homem é morto por um branco e tem sua esposa raptada por ele. Kôkôtxi descreve a angústia dos filhos do casal (três rapazes) e de sua avó paterna pelo desaparecimento e ausência de notícias. Eles imaginaram que o casal havia sido atacado por uma onça. Passado muito tempo, os meninos já estavam maiores, foram ao rio para bater timbó e se depararam com a onça. Eles a xingaram, acreditando que ela era a responsável pela morte dos pais. A onça contou que havia sido um homem branco quem matou o pai e raptou a mãe. Disse aos meninos que eles deveriam ficar na água para crescerem mais rápido e conseguirem buscar a mãe. Ao chegarem em casa, os rapazes contaram para a avó sobre o evento, a qual concordou que os netos seguissem as orientações da onça. Os meninos permaneceram no rio, só com a cabeça para fora da água, e quando estavam suficientemente crescidos foram avisar à avó de que estavam prontos para buscarem a mãe e se vingarem do branco que havia matado o pai deles. Os rapazes pegaram arco e flecha e ouviram as orientações da onça sobre o caminho que deviam trilhar para alcançar o branco. Ela mostrou o caminho por onde seus pais tinham ido para buscar mel. Os rapazes seguiram na direção apontada pela onça. Durante o trajeto, escutaram o barulho de alguém pilando. Avistaram a mãe deles e um dos rapazes começou a chorar, foi logo repreendido por um dos irmãos preocupado em não serem vistos pelo branco, o qual eles pretendiam matar. O branco estava dormindo e um dos rapazes falou para a mãe que mataria seu marido. A mãe, emocionada pela presença dos filhos, concordou com o plano. Após matarem o branco, os rapazes tentaram levar a mãe consigo, mas ela explicou que estava muito pesada, pois estava grávida do homem branco e carregava na barriga muitas ferramentas. Orientou seus filhos que a queimassem e em seguida se escondessem em um buraco

¹⁶ Publicado em Kôkôtxi, Roptyktxi e Wôtkàtxi. Kajkwakratxi Tujarêj (Histórias Tapayuna). A Casa Verde – Cultura e Meio Ambiente – DF, dezembro de 2017.

para se proteger, já que as ferramentas que saíam da sua barriga eram perigosas e cortariam os animais e as aves. Os meninos obedeceram o pedido da mãe e escutaram o estrondo emitido da explosão da sua barriga. As ferramentas saíram do seu corpo cortando o rabo dos animais (anta, veado, jaú) e das aves. Por esse motivo, explicam os Tapayuna, alguns animais têm rabo bem curto e outros não têm rabo. Ao chegarem em casa, os rapazes contaram para avó e todos ficaram finalmente sabendo o que havia ocorrido com seus pais.

Apesar da desconfiança inicial dos rapazes em relação à onça, a qual eles julgavam, junto com a avó, a responsável pelo desaparecimento dos pais, foi somente por meio dela que os meninos descobriram a verdade e puderam vingar-se do branco, descrito com um algoz, responsável por assassinato, rapto e estupro. Sua crueldade e poder destrutivo são extensivos aos seus objetos, que herdaram sua potência arrasadora, atacando a mata, os animais e as pessoas.

A percepção da onça como inimiga pelos Tapayuna é contingencial e ambivalente. Ela se apresenta, em várias circunstâncias, como uma predadora voraz, ocupando a posição de inimiga. No caso dos guerreiros, atua como uma aliada e passa à posição de vítima quando caçada e consumida para ter sua posição e seu “espírito” capturados por eles. De todo modo, seu lugar de vítima, assim como na morte do inimigo humano, é efetivado somente quando os perigos dos efeitos colaterais do seu consumo são devidamente controlados pelo matador. Conforme destacado por um amigo Mebêngôkre do Kawêrêtxikô, as implicações de uma metamorfose desvairada pelo consumo da carne de onça, geram consequências nefastas, ataques violentos e o não reconhecimento dos parentes, que passam a ser vistos como inimigos, certamente, suponho, devido a sobreposição da perspectiva onça.

Os perigos e decorrência de uma transformação infrene são descritos no mito narrado por Kôkôtxi, mencionado no primeiro capítulo, sobre o homem com poderes xamânicos que se submete a um processo de transmutação corporal em que seu corpo assume a forma de um jiboia, um dos animais consumidos pelos Tapayuna para formação dos corpos guerreiros, conforme descrito acima no depoimento do cacique Roptyktxi. O processo de metamorfose do xamã é acionado devido sua inabilidade na caça. Para a transformação, o xamã utiliza um arco e uma flecha para compor seu novo corpo. Após a transformação, o xamã passa a ter sucesso na caça e leva carne para sua

esposa diariamente. Pelo fato de seu corpo ter assumido a forma de uma jiboia, a esposa dá a comida na sua boca, pois ele não tem mais as mãos para se alimentar sozinho. Durante a noite, ele entoava orações sobre caçada. Certo dia, um de seus netos que vivia em outra aldeia foi visitá-lo. Quando o rapaz chegou, sua avó estava pilando milho e o menino perguntou pelo avô. Ela explicou que ele havia se tornado uma jiboia para conseguir caçar. O rapaz queria aguardá-lo, mas a avó explicou que seria perigoso, pois ele poderia engoli-lo. Quando o “homem jiboia” chegou, o rapaz se escondeu entre os milhos, dentro da casa. Ele tinha matado um veado. O rapaz escutou tudo o que estava acontecendo e seguiu a orientação da sua avó de voltar para sua aldeia devido o perigo de ser atacado pelo avô. Ao chegar na aldeia, o rapaz contou a história para sua mãe e irmão. Este último ficou curioso e também quis visitá-lo. Ao chegar no local, conversou com a avó que o advertiu do perigo. Durante a noite, o menino estava escondido, mas o avô escutou um som e desconfiou da sua presença. A esposa disse que era o eco da sua voz enquanto ele “rezava”, mas o “homem jiboia” encontrou o neto e o comeu. Devido a sua demora em voltar para casa, seu irmão foi procurá-lo, já desconfiado do que poderia ter acontecido. Ao chegar na casa, a mulher contou que seu avô havia comido seu irmão. O menino retornou para aldeia e contou para todos da família, que foram atrás do “homem jiboia” e o mataram.

O devir neste mito é caracterizado por um processo de metamorfose corporal irreversível, em que o xamã é tomado pela perspectiva da jiboia a ponto de não reconhecer seus netos como parentes, mas sim como inimigos (presa).

A reflexão em torno das transformações a que os guerreiros são submetidos serão retomadas no item a seguir, que versa sobre a preparação de seus corpos.

Preparação dos corpos e as marcas da guerra

Passemos agora a algumas descrições sobre procedimentos executados pelos Tapayuna com vistas à preparação dos corpos para guerra e após a morte do inimigo, quando os guerreiros tornam-se *kuwëkandê*. O material descrito e analisado por Seeger (1974, 1980 e 1981) será novamente utilizado tendo em vista a proximidade entre os

Kĩsêdjê e os Tapayuna e a relevância dos dados coletados pelo autor com os sobreviventes tapayuna que chegaram no PIX. Essas informações são imprescindíveis para compreensão de vários aspectos das práticas tapayuna, sobretudo no período em que viviam no Arinos.

Para os Kĩsêdjê, segundo Seeger (1974), antes da puberdade, os rapazes, na faixa entre oito e treze anos, chamados de *ngàturêj*, ficavam reclusos numa parte suspensa no interior da residência em que vivia com seus pais. Seu isolamento era interpretado como necessário ao crescimento. Não ser visto implicava no seu rápido desenvolvimento corporal. Durante a noite, banhavam no rio, onde permaneciam até tarde da noite, cantando e emitindo sons com batidas manuais na água (id.:233). Bater água no rio e manter os rapazes reclusos em partes suspensas da residência tinham o efeito, de acordo com um informante do Seeger, de deixar suas pernas mais longas (id.:235). Seeger (1974) menciona a importância, entre vários povos Gê, de meninos em determinados grupos de idade, banharem-se no rio para desenvolverem corpos fortes. (id.:ibid.). A associação entre permanecer na água do rio e acelerar o desenvolvimento corporal é destacado pelos Tapayuna no mito sobre a origem das ferramentas, apresentado acima, que relata a história de um casal que vai em busca de mel e cujo homem é morto por um branco e tem sua esposa raptada por ele. Os filhos do casal, ainda pequenos, na intenção de vingar-se pela morte do pai e pelo desaparecimento da mãe, são orientados pela onça a permanecerem no rio para crescerem rapidamente e lograrem se vingar do homem branco.

A história das mulheres guerreiras, *Txêjkôkãwy*, narra a resistência de um menino em reclusão que foi o único, de todos os homens da aldeia, a sobreviver ao ataque das mulheres guerreiras. O mito descreve o assassinato dos homens da aldeia pelas mulheres, que decidem se vingar coletivamente em decorrência de um episódio em que o marido tenta afogar sua esposa no rio. As mulheres passam por processo de metamorfose corporal, no qual desenvolvem a genitália masculina nas coxas, assumem a postura de guerreiras e atacam a aldeia na intenção de matar os homens. Depois de matarem os homens, as mulheres notaram a presença de um rapaz que estava em reclusão na parte suspensa da casa. Tentaram mata-lo, mas ele as ameaçou, elas

recuaram e o menino foi o único homem sobrevivente da guerra empreendida pelas guerreiras¹⁷.

Para os Kísêdjê, a reinserção dos meninos reclusos ocorria por meio de um ritual denominado *pe-hrò*, que inclui um jogo com bola de borracha confeccionada com látex. Esse ritual é finalizado com a cerimônia da queixada, na qual os rapazes banham-se no rio durante a noite enquanto as músicas são entoadas no centro da aldeia (Seeger, 1974:235). Ao final, as mães e irmãs atiram água nos rapazes, que permanecem no centro durante toda a noite. Finalizado o ritual, o mais velho dos *ngàtu* tem sua orelha furada. Esse rito era diferenciado nos Tapayuna, segundo Seeger (1974), pela ausência do jogo com bola (id.:ibid.).

Entre os Tapayuna, as crianças do sexo masculino eram estimuladas desde a infância a desenvolver e aprimorar uma personalidade beligerante, por meio da preparação de corpos resistentes, capazes de absorver as qualidades e a potência predatória dos animais considerados corajosos: onça (parda e preta), sucuri, jiboia, gavião. Essa energia predadora era adquirida pela ingestão da carne desses animais e do contato direto com seus fluidos. A gordura dos animais, folhas de banana brava, assim como o suor dos guerreiros, eram passados nos corpos dos rapazes a fim de estimular o crescimento e transmitir o vigor e a bravura dos animais e dos homens lutadores. Os rapazes também eram arranhados com dentes de onça e de peixe trairão para se tornarem mais dispostos. Ao contrário dos Tapayuna, entre os Kísêdjê, explana Seeger (1974:168), não se observa a ingestão de carne de onça. Um colega Mebêngôkre do Kawêrêtxikô afirma que a ingestão de carne de onça provoca alterações visuais, suscitando impulsos agressivos que levam a pessoa a brigar com os próprios parentes. O mesmo pode acontecer com o filho, caso o pai consuma a carne em período indevido. A carne de onça, ainda segundo meu colega, só pode ser ingerida pelos anciãos ou pelos jovens que foram devidamente preparados com ervas.

A inserção dos rapazes na casa dos homens, entre os Kísêdjê, era precedida pela perfuração das orelhas, o que ocorria após o início da atividade sexual pelos rapazes (Seeger, 1974: 235). Os homens mantinham-se vigilantes sobre a vida sexual dos

¹⁷ Uma versão desse mito foi registrada em filme pelos Kísêdjê, intitulado "Txêjkhô khãm mby, *Mulheres Guerreiras*". Dirigido por Yaiku Suya | Kokoyamaratxi Suya | Kambrinti Suya | Kamikiã *Kisêdjê* | Whinti Suyá Duração: 12min

meninos pelo exame de suas genitálias. A perfuração auricular estava condicionada à ocorrência do ato sexual pelo menino, que tinha as orelhas perfuradas com ossos de animais considerados fortes e velosos, como o veado e a onça. No orifício, era inserido um pequeno pedaço de madeira, que ia sendo gradualmente amplificado (id.ibid.). Quando o tamanho era considerado adequado, e o rapaz estivesse suficientemente crescido, seu lábio era perfurado e ele passava a viver na casa dos homens. A perfuração das orelhas não exigia restrições alimentares, à exceção do consumo de alimentos quentes a fim de evitar inchaço (id.:ibid.)

A perfuração labial, também entre os Kísêdjê, ocorria em meio a contexto semelhante ao da furação auricular, não constitui parte de um cerimonial coletivo, podendo acontecer “a qualquer momento” da vida do rapaz. O menino era conduzido para o rio para lavar os lábios e, após a perfuração, era inserido em seu lábio inferior um pequeno pedaço de madeira, cujo tamanho era gradativamente expandido (Seeger,1974: 235, 236). Restrições alimentares não eram impostas, o rapaz devia apenas ser cauteloso ao se alimentar. Ele retornava à residência de seus pais e sua inserção na casa dos homens ocorreria ao término de alguma cerimônia realizada subsequentemente (id.:ibid.).

Seeger (1981: 159-160) coletou o depoimento de Wentugaruru sobre sua experiência quando da perfuração labial e ingresso na casa dos homens, o que nos permite ter uma percepção da experiência tapayuna sobre esses eventos. O relato não será aqui integralmente reproduzido devido sua extensão, porém alguns trechos considerados relevantes serão destacados. Wentugaruru explica que quando o botoque labial era suficientemente ampliado, recebia uma decoração específica, denominada plêiades (*ngrooro*), além de ser parcialmente pintado de vermelho (Seeger,1974: 237).



Figura 11: Pàinti/Aldeia Kawêrêtxikô/2016



Figura 12: Acervo Missão Anchieta

A utilização desse adorno evidenciava um estágio de maturidade marcado pelo ingresso na casa dos homens, simbolizado pelo corte total de cabelo do rapaz pelos homens adultos. A entrada de Wentugaruru na casa dos homens e seu rompimento com a residência materna foi consolidada pela visita de sua esposa e sogra; além de levarem-no alimento, a sogra cantou-lhe uma música e retornou para residência com a filha (id.:238). Este episódio denota, segundo, a importância dessas personagens em um

momento proeminente da vida masculina (id.: 243). “It is only after his wife feeds him and his wife’s mother sings and holds him that he is finally and irrevocably taken from his maternal household and inducted to the men’s house (Seeger, 1981:161).

Kôkôtxi afirma que antigamente as mulheres tapayuna também usavam botoques auriculares; contudo, por razões não explicitadas por ela no depoimento abaixo, os botoques foram deixados para os homens. A perfuração labial, segundo Kôkôtxi, era feita com osso de veado; o furo era gradativamente expandido com a inserção de adornos cada vez maiores.

Takakô é o botoque do lábio – só os homens usavam botoque no lábio, as mulheres não usavam. **As mulheres, antigamente, também usavam botoque na orelha (Tikréjaku), mas a mulher deixou botoque para o homem e as mulheres não usaram mais.** Quando a gente usava botoque, começava a fazer furação do lábio com osso de veado. No homem, passava urucum em todo corpo dele. Furava bem o lábio inferior e podia passar a mão no fogo e depois passar no lábio inferior. Começava a furar com osso de animais. E ele pode colocar algum pau. Já pode ficar com ele. Ficava lá cuidando dele. E assim vai aumentando um pouco o furo do lábio inferior. É com osso de veado que a gente fura o lábio. Ele pode colocar pau, quando ele começava a furar, logo ele tirava o furador e colocava pau. Todo dia ele podia colocar o pau para aumentar o beijo (Relato de Kôkôtxi/Tradução Wengroi/2016, grifo nosso).

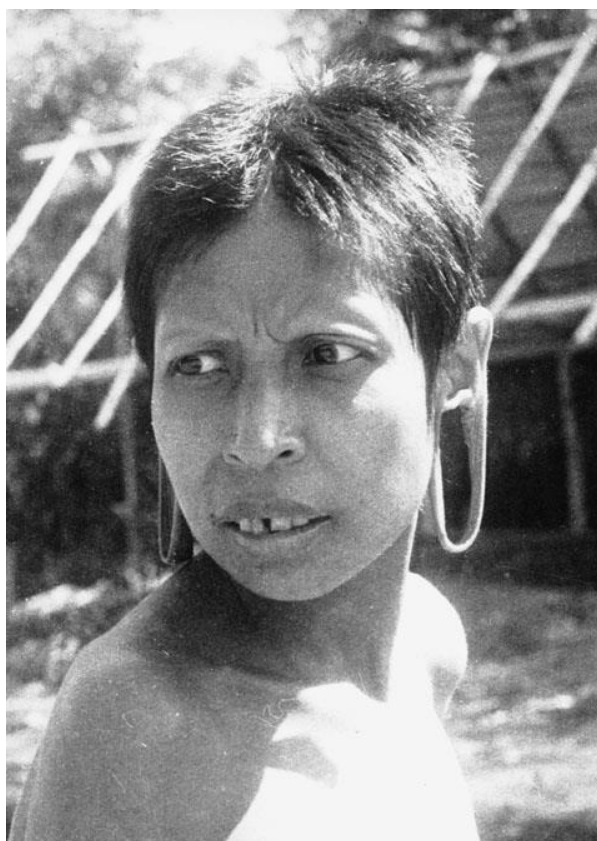


Figura 13: Acervo Instituto Socioambiental

De acordo com o cacique Roptyktxi sobre o uso dos boques:

os jovens antes de furar o beijo só comiam alimentos mais secos. Antigamente todos furavam o beijo. Furava o beijo para ter respeito. Com isso a pessoa era respeitada pelo grupo. Para ficar mais valente, para o inimigo ficar com medo e também para ficar bonito. Faziam a decoração do adorno no beijo (Relato do cacique Roptyktxi/Tradução Yaiku/2014).

Seeger (1980:51) esclarece que para os Kĩsêdjê o uso dos discos auriculares e labiais estavam associados à relevância das faculdades da fala e audição. Furar a orelha era uma forma de facilitar a escuta. O disco labial estava relacionado com agressividade, belicosidade, oratória e canção, atinentes à posição masculina. Conforme destacado na fala do cacique acima, o uso do botoque labial tinha como função intimidar o inimigo, ou seja seu uso estava fortemente vinculado ao contexto da guerra e da formação dos corpos guerreiros. Ademais, ainda na percepção do cacique, os homens utilizavam os botoques labiais para serem respeitados internamente e para ficarem bonitos. O respeito aqui pode estar atrelado ao prestígio e poder de influência esperado pelos guerreiros.

Assim como entre os Tapayuna, os discos auriculares também eram utilizados pelas mulheres kĩsêdjê. Tanto as moças como os rapazes tinham as orelhas furadas após a primeira relação sexual (Seeger, 1981:51). Interessante frisar que, entre os Kĩsêdjê, o disco auricular era pintado com barro branco, cuja cor está associada com frieza e passibilidade. Ao passo que o disco labial, usado somente pelos homens, tem as cores vermelhas e preta, sendo a primeira vinculada ao calor e a belicosidade e a última associada à atributos antissociais e com feiticeiros (id.:ibid.).

O vermelho é a cor associada com o calor e a belicosidade. O desenho circular no lado inferior representa a constelação a que chamamos Plêiades... O disco auricular está pintado com barro branco. O branco é a cor associada com a frieza, com a passividade... O preto é a cor associada com atributos antissociais e com feiticeiros (Seeger, 1981:51).

Cabe destacar a fala de Kôkotxi, a qual afirma que as mulheres também usavam os botoques auriculares, mas os deixaram para os homens. O uso do disco auricular está vinculado a um atributo importante que caracteriza a chefia: ouvir corretamente. A cor branca existente no disco auricular está ligada à passividade, ou seja, pode também ser

interpretado com a função pacificadora do chefe. A versão de Kôkôtxi da relação entre gêneros, no depoimento acima, é contrastada com o mito das mulheres guerreiras (Txêjkhôkhãwy) em que são elas que se apropriam das bordunas masculinas. Esses fatores podem suscitar reflexões instigantes sobre chefia feminina. Por ora, porém, vou prosseguir com a descrição sobre a formação de corpos guerreiros.

O ingresso na casa dos homens tem como finalidade desenvolver e aprimorar o caráter beligerante masculino, no qual está implícito um ideal de comportamento representado, de acordo com Seeger (1981:162), pelo *sikwenduyi* (*whukatugu*), categoria que define os residentes da casa dos homens. Espera-se que o *sikwenduyi* seja um cantor assíduo e desempenhe funções relevantes em diversas cerimônias, dentre as quais uma destacada por Seeger (1981:162), que ocorria tanto entre os Kísêdjê como entre os Tapayuna, de nome *kahran ngere*.

De acordo com Kôkôtxi, durante este e outros rituais as pessoas adquiriam novos nomes. Era por meio dos rituais que o estoque de nomes era renovado e socializado. Atualmente, em decorrência do arrefecimento ritual, alega Kôkôtxi, as pessoas permanecem por toda a vida sem alterá-los. Voltaremos a esse assunto no capítulo quatro.

Tinha uma festa chamada kahran ngere para puxar nome, ai eles mudam de nome. Quando termina a festa, vem o xará mais antigo, pega no braço e leva para o centro: chamava todo mundo: vamos juntar aqui para dar nome para nossa xará. Por isso que o pessoal mudava os nomes dos seus netos, filhos, através dessa festa...Assim que a gente ganha os nomes, mas hoje ninguém sabe essas festas, ninguém sabe os cantos, por isso a gente nunca mudou o nome desde criança, nunca mudamos nomes. Mas os antigos estavam sempre mudando os nomes nas festas. Nossos povos antigos ganhavam nomes através das festas, dos velhos que pensavam os nomes, hoje só somos chamados por um nome só (Relato de Kôkôtxi/Tradução Wengroi/2016, grifo nosso).

Tinha festa do peixe (tewe) também e ele vai dançando e cantando durante um ano. Quando terminava a festa chamava todo mundo e falava, vamos mudar o nome do nosso xará, Tepkrari... Tem uma festa que chama Toptxi, quando terminavam essa festa o pessoal chamava Toptuquexti, os nomes das pessoas começam com o mesmo nome da festa. O nome das pessoas é parecido com os nomes da festa. O pessoal chamava assim e nas festas as pessoas, meninas e meninos, ganham novos nomes nas festas. Assim que o pessoal mudava os nomes, se alguém souber essa festa a gente pode fazer e as pessoas podem ganhar nomes. Tem uma festa do mel (Wej) que a pessoa ganha nome também Wejtukrari, Wentugaruru, Wentugatxi etc. (Kôkôtxi/Tradução Wetkêrê/ 2015, grifo nosso).

Seeger (1981: 137-8) aclara que entre os kīsêdjê, usualmente, as pessoas são referidas por um dos nomes do seu grupo onomástico. Quando um homem morre, seus nomes devem ser usados pelos vivos e quando todos os nomes de um determinado grupo estão sendo utilizados, aquele conjunto de nomes não é repassado para outras pessoas. No caso dos Tapayuna, explana Seeger (1981: 137-8), cada “estoque” tem um nome central e eles possuem nomes auxiliares, usados rotineiramente. Em situações formais, como durante a coleta da genealogia pelo autor, os Tapayuna usaram o nome que identificava aquele determinado “estoque” e as pessoas eram diferenciadas por nomes adquiridos quando da conclusão dos rituais, os quais sempre tinham o prefixo dos nomes pessoais, conforme explicitado por Kôkôtxi acima.

Individuals were differentiated by names that they were given at the conclusion of ceremonies, which always had the prefix of the name of the ceremony and a suffix referring to their particular performance of it, or by certain altered forms of the identifying name such as a diminutive (Seeger, 1981:137, grifo nosso).

Outra diferença no sistema de nomeação de ambos os povos é que entre os kīsêdjê há nomes relacionados à festa, que podem ser repassados adiante e anexado ao grupo de nomes, mas não há alusão sobre nomeação de netos (Souza, comunicação pessoal), como explicitado por Kôkôtxi.

Na cerimônia do *kahran ngere*, para os Kīsêdjê, participavam além dos *sikwenduyi*, quatro meninas que integravam a categoria *kahran ndiyi*. Elas dispunham suas músicas para os homens e mantinham com eles relações sexuais em determinado momento do ritual (Seeger, 1981: 162-3) Ao final da cerimônia, os homens perfuravam o pênis com ossos ou dentes de peixe para extrair o sangue; este evento era denominado pelos Kīsêdjê de *añi sagü*, (id.:idid.) enquanto para os Tapayuna é dito *añi tagü*. “At the start of the final period all the men Pierce their penises with fishbones or teeth so that the blood runs out (na~i sagü) in the entrance (saikwa) of the men’s house” (Seeger, 1981:163).

A perfuração do pênis, entre os Tapayuna, era praticada após a relação sexual, quando da morte do inimigo e quando do nascimento do filho. O sangue é muitas vezes tido como uma substância perniciosa e, em todos os casos, a perfuração é a forma de “descontaminação” do corpo, poluído com o sangue de outrem, seja da esposa ou do inimigo.

O ingresso na casa dos homens suscitava o fortalecimento das relações com outros homens e o aprimoramento de suas qualidades guerreiras, plenamente alcançada quando das expedições de guerra e da morte de um inimigo. Conforme observado por Seeger (1981:168), a descrição da cerimônia do *kuwẽkandê* teve especial importância no período do contato para os Tapayuna devido os conflitos com os não índios.



Figura 14: Acervo Instituto Socioambiental

Wôtkàtxi esclarece, em seu relato abaixo, que, antes de partir para guerra contra os brancos ou outros povos indígenas, o guerreiro pedia às pessoas da comunidade para comparecerem ao centro da aldeia, onde ele cantava as músicas de *kuwëkandê* e, juntamente com os demais guerreiros, pintavam-se de preto (pintura característica da guerra), se adornavam com cocares de pena de mutum e adentravam o mato em busca dos inimigos. Em um dos episódios, Wôtkàtxi narra o ataque contra os brancos que derrubavam madeira em território tapayuna, o que pode reforçar o argumento de Seeger (1981) de que no período do contato os rituais de *kuwëkandê* foram intensificados devido à maior frequência de ataques aos brancos que invadiam progressivamente seu território.

Se um deles quer matar branco ou índio ele avisa todo mundo para comparecer no centro da aldeia e ele começa a cantar a música de guerreiro, vai caminhando e entrando na frente. E o pessoal percebeu que ele vai para guerra. Foram todos atrás dele. Por isso ele entrou para o mato e o pessoal da aldeia foi junto. **E foram até encontrarem com os brancos e tinham muita derrubada de madeira. Começaram a se pintar tudo de preto, que é uma pintura que usavam na guerra.** E foram chegando. E não usavam qualquer cocar, só pena de mutum que é mais preto, era só esse cocar que usavam para entrar na guerra. **E quando esses brancos estavam derrubando, eles chegaram e acertaram um dos brancos, começaram a acertar os brancos, e os brancos atiraram também e eles se abaixaram e correram.** Eles correram para trás e juntou todo mundo lá onde eles se encontraram. Se juntaram e perguntaram “e ai alguém acertou um branco?” E ai contaram. “Eu flechei um, eu matei um, eu acertei um”. Esses guerreiros se juntaram e perguntaram. “Quem flechou” quem matou já começou a cantar os cantos de guerreiros, quem matou ou flechou (Relato de Wôtkàtxi/Tradução Wengroi/2015, grifo nosso).

As expedições de guerra podiam durar longos períodos, nos quais os homens eram obrigados a renunciar a vida aldeã e deixar em suspenso relações de casamento e parentesco com intuito de fazer jus ao status de guerreiro; a morte do inimigo era o momento mais almejado, pois possibilitava a obtenção do status de *kuwëkandê*. Durante as expedições, os guerreiros tornavam-se Outros devido aos processos de alteração que os inseriam em outra posição. Talvez, também, por essa razão as relações de parentesco relativas à vida aldeã ficavam arrefecidas. O cacique Roptyktxi explica que os guerreiros que seguiam adiante na expedição resguardavam os demais, provendo alimentos e organizando os acampamentos. Durante a guerra, assim como na explanação do cacique a respeito da chefia, destacada no primeiro item, o cuidar é também um aspecto importante na relação com os demais.

Quando eles vão para esse lugar eles não sabem quando vão voltar da guerra, se vai voltar ou não. As vezes demora três anos. O pessoal que vai para guerra não sabe onde vai encontrar a trilha dos índios. E quando vai para o mato, eles demoram muito para voltar porque eles são guerreiros, então não pode voltar para aldeia sem matar os inimigos. Por isso eles têm que ir mesmo, e o pessoal da aldeia prepara muita pamonha de mandioca e eles levam e vão para a guerra e esquecem todas as filhas e esposas e se as esposas querem casar com outros, pode casar que eles não estão nem ai. Eles seguem a viagem para encontrar outros índios e brancos. Os guerreiros que vão na frente cuidam de quem vai atrás. Então quando ele acha mel tem que dar para os outros chupar, ele mesmo tem que fazer o acampamento, ele mesmo tem que cuidar das outras pessoas durante a guerra (Relato do cacique Roptytxi/Tradução Wengroi/2015, grifo nosso).

Nem todos os guerreiros, no entanto, partiam para as expedições, alguns deles, quatro ou cinco, permaneciam nas aldeias com propósito de protegê-las contra ofensivas inimigas. Especificamente esses guerreiros, que assistiam as imediações das aldeias, eram denominados *rowo* (onça), cuja presença na floresta, segundo explicação de Roptytxi, leva a inferir que era percebida e permitida pelas onças, o que parece remeter a uma conexão privilegiada entre elas e esses guerreiros. “...Deixaram quatro ou cinco guerreiros que são chamados de onça, até as onças que moram no mato sentiam essas pessoas, sabem... (Relato do Cacique Roptkytxi/Tradução Yaiku/2014)”. Essa categoria tem paralelos com os *sise kandê*, dos Kĩsêdjê, mencionada no item precedente, descritos como os vigilantes da “periferia” da aldeia.

Após matarem o inimigo, descreve Wôtkàtxi abaixo, os guerreiros retornavam à aldeia, cantando em voz baixa. Uma das pessoas que seguia em direção à roça ouvia a chegada dos guerreiros e comunicava os moradores sobre a morte do inimigo. Os guerreiros apresentavam-se no centro e nas casas. Na manhã seguinte, cantavam na casa dos homens e tinham partes dos seus corpos (braços, peitoral, barriga e coxa) escarificados com dentes de paca, por guerreiros mais velhos, para extrair o sangue do inimigo. Os parentes assistiam, consternados, o momento das escarificações. Os irmãos dos guerreiros auxiliavam os arranhadores, segurando-os enquanto eram escarificados. Os familiares levavam água para jogar nos corpos dos guerreiros e lenha para acender a fogueira, já que eles permaneciam na parte externa da casa. Ao término das escarificações, com os corpos ainda ensanguentados, se apresentavam cantando.

E voltou para aldeia com pintura preta, por enquanto eles não dançavam em voz alta, eles cantavam baixinho e vem chegando na aldeia. E quando estavam chegando, um deles que estava indo na roça ouviu que o pessoal tinha matado muitos brancos e avisou o pessoal da aldeia. Nossos esposos

estão chegando, mataram brancos, outros índios e por isso eles estão vindo e estão cantando. Quando chegaram na aldeia apresentaram a música, todos se apresentaram no centro da aldeia e nas casas. **De manhã começaram os arranhões nos peitos nos braços e se pintam com pintura do guerreiro e começam a cantar de novo. E as famílias estão preparando comida para os guerreiros e para arranhar tem que preparar o dente de paca, e um dos guerreiros antigos vai preparando os dentes de paca bem afiado e começam a entrar na casa.** Nesta festa ele está contando tudo o que acontecia, que ele matou os índios e se apresentou: a noite vai me arranhar o sol vai me arranhar (tradução da música). E cada um se apresentava, esse pessoal que foi para a guerra. **Eles vão ter que se arranhar, aguentar. Depois disso eles começaram a juntar na casa dos homens, onde os pais, irmãos e irmãs vão para segurar e começar a arranhar eles. As mães e pais ficam chorando, preocupados se ele vai ficar bem se não vai acontecer nenhuma coisa com ele porque esse arranhado não é fácil, não é só por cima do nosso corpo. O dente de paca fura uma pessoa e deixa dois minutos para puxar.** Arranhador dos guerreiros antigos estava cantando pegando o dente de paca. Todos os guerreiros antigos estavam com dente de paca na mão e estavam cantando e outros guerreiros novos estavam começando a cantar. E as famílias estavam lá juntos, chorando. **Quando terminou o canto dos guerreiros antigos começou a chamar as famílias “traz agua, vamos derramar no corpo e já vamos arranhar”.** E começaram a trazer lenha para eles esquentarem porque eles não entravam na casa, ficavam fora até amanhecer para não sentir dor. E as famílias começaram a trazer agua para derramar em cima. E os irmãos e irmãs começam a segurar para o arranhador arranhar ele. E quando terminaram de arranhar tudo coxa, braço, peito e barriga deixava o guerreiro se apresentar mesmo com sangue. **Deixava se apresentar.** Para isso que eu quero ser guerreiro e agora estou contente de viver (tradução da música). Os pais e os outros arrumaram barbante em cima e ascenderam o fogo para ele esquentar o corpo, **ninguém ajudava para ele se levantar porque ele era guerreiro então ele tem que levantar sozinho pegando esse barbante para levantar sozinho. Ele deitou e levantou de novo para apresentar mesmo com dor e com sangue, mesmo assim ele se apresentou e cantou a música** (Relato de Wôtkàtxi/Tradução Wengroi/2015, grifo nosso).

O depoimento de Wôtkàtxi evidencia o silenciamento como forma de autocontrole em relação ao sofrimento e a dor das escarificações. Há, nesse momento, a demonstração da força e da autonomia que se dá pela dor, pelo sacrifício físico que consiste na dilaceração dos corpos pelo derramamento de sangue. De acordo com Clastres (1979:179), os rituais de iniciação testam a coragem pessoal cujo sofrimento deve ser emudecido. A tortura é a essência dos rituais de iniciação, afirma o autor, cuja crueldade imposta visa a capacidade de resistência física (id.: 177).

Na medida exacta em que a iniciação é, inegavelmente, um pôr à prova da coragem pessoal, esta exprime-se, se assim se pode, pelo silêncio oposto ao sofrimento. Mas, depois da iniciação, e uma vez esquecido todo o sofrimento, subsiste uma prova irrevogável, as marcas que a operação da faca ou da pedra deixa sobre o corpo, as cicatrizes das feridas recebidas. Um homem iniciado é um homem marcado. **O objetivo da iniciação, no seu**

momento torcionário, é marcar o corpo: no ritual iniciatório, a sociedade imprime a sua marca no corpo dos jovens. Ora, uma cicatriz, um traço, uma marca, são inapagáveis. Inscritas na profundidade da pele, elas atestarão sempre, eternamente, que se a dor pode não ser mais do que uma má recordação, ela não deixou de ser no entanto experimentada no temor e no tremor (Clastres, 1979: 179, grifo nosso).

O resultado da superação da dor são as marcas inapagáveis em seus corpos que ocorre por meio de reconhecimento público através dos rituais e do poder de influência e prestígio dos guerreiros. Eles carregam a memória, por meio das marcações corporais, dos seus feitos, da sua trajetória e da sua coragem.

As escarificações são a manifestação pública da obtenção, pelo guerreiro, do status de *kuwěkandê*. Suportar a dor é um momento especialmente relevante do processo, conforme destacado por Wôtkàtxi, o que remete à necessidade do controle com relação ao sofrimento e à tortura que caracterizavam as feitura das escarificações e a formação dos queloides. Não auxiliar o guerreiro é também uma demonstração de sua força e autonomia.

Quem aguenta para arranhar já escapou do medo e quem não aguenta os guerreiros antigos seguravam e levantavam, as vezes deitava de novo e levantava. Quem aguenta o arranhão fala “isso aqui não é nada não, isso é uma coisinha”. Quem tem medo de arranhador levantava querendo correr, mas o pessoal segurava para arranhar bem (Relato de Wôtkàtxi/Tradução Wengroi/2015).

As marcas evidenciam a bravura do guerreiro e a sua capacidade de gerenciamento da porção inimiga absorvida e transfigurada em impressões corporais. Elas estão associadas ao pertencimento à categoria de *kuwěkandê* “A marca é um obstáculo ao esquecimento, o próprio corpo transporta impressos sobre si os traços da recordação, o corpo é uma memória” (Clastres, 1979:179).

Além das escarificações, feitas com peixe de dente cachorra ou dente de cobra, os matadores perfuravam o pênis para extrair o sangue do inimigo de seus corpos. Este segundo procedimento não era realizado publicamente e não contava com o auxílio de outros homens. Ao contrário das escarificações corporais, a perfuração peniana era realizada pelo próprio matador e constituía um ato solitário, não publicizado.

Antes de continuar a apresentação sobre o ritual do *kuwěkandê* e seus desdobramentos, e com intuito de compreender melhor a dimensão e a importância da dor e dos sacrifícios corporais entre os Tapayuna, cumpre apresentar algumas

descrições a respeito do tema levantadas por Stephan Schwartzman (1988) sobre os Panará.

Assim como os Tapayuna, os Panará também realizavam a perfuração labial e auricular. Após esses feitos, na faixa de 12 a 14, todos os meninos e meninas sofriam cortes nas coxas feitas por um homem solteiro mais velho (Schwartzman, 1988:178). Esse procedimento, realizado com dente de paca, deixava longas cicatrizes nas coxas e era extremamente doloroso e sangrento; os Panará o descreviam como “*sumpa*”, termo traduzido por Schwartzman (1988:178) como “assustador, revoltante e horrível”. Não obstante, esse ritual era tido como essencial para a formação das pessoas e as cicatrizes corporais eram marcas físicas da socialização que caracterizam relações de parentesco matri e patrilineares (id.: 180).

No mesmo horizonte, outras atividades rituais panará, que também faziam parte do processo de construção dos corpos, tinham como propósito fortalecer as pessoas (Schwartzman:1988:198). Os homens, por exemplos, tinham seus pulsos perfurados com garras de falcão para aprimorar a caça de macacos e quatis, já que o falcão é um caçador assíduo desses animais. Ademais, pulsos fortes são também considerados importantes para atirar flechas (id.:ibid). Homens e mulheres também sofriam incisões na coluna vertebral, feitas com osso do pescoço do pintado, para terem ossos fortalecidos, tal como do peixe pintado, o qual, segundo os Panará, quebram flechas quando atingidos por elas (id: 198-9).

Si tàti é o termo utilizado pelos Panará para se referir à força; muitos são os exemplos de manipulações corporais que têm como finalidade fortalecer as pessoas, incluindo homens e mulheres em diferentes categorias de idade. Além dos exemplos supracitados, Schwartzman (1988: 199) enumera várias outras ocorrências que objetivam a força e a resistência corporal. Várias dessas manipulações envolvem bater nas pessoas com partes de corpos de animais ou plantas para que as elas absorvam os atributos almejados dessas espécies. Um fruto rígido de um tipo de palmeira é batido na cabeça dos homens para ficarem fortes. Do mesmo modo, homens e mulheres são batidos nas costas com tiras de pele de anta, desde que o animal seja considerado forte. Homens e mulheres também podem ter os seus tornozelos e joelhos batidos com ossos de pernas de anta para adquirir a velocidade e a força do animal. Para os homens esses

procedimentos produzem maior habilidade na caça, enquanto para as mulheres a força é necessária para carregar os pesados cestos de produtos da roça (id.: 198-9).

O princípio dos procedimentos supracitados é a dor (Schwartzman, 1988 :199). Mesmo depois de serem transferidos para o Xingu, os Panará continuaram a praticar algumas dessas manipulações que envolviam “sacrifícios” corporais, dor, resistência e força. Schwartzman (1988:200) menciona os casos de crianças que, por motivos de mau comportamento, conflitos com outras ou por não atenderem os adultos, eram arranhadas com dentes de peixe por um homem que ia de casa em casa arranhando os braços e pernas de todas as crianças que ele conseguia alcançar. Os pais geralmente contribuíam com o arranhador ou assistiam divertindo-se. As crianças ficavam apavoradas e choravam compulsivamente. As crianças menores eram levemente arranhadas. Essas represálias eram explicadas como forma de fazer com que as crianças escutassem melhor. Em uma ocasião em que um homem viu uma criança agarrando a outra, ele queimou, com a parte de uma flecha aquecida em carvão, a mão de todas as crianças da aldeia de modo que uma pele nova iria surgir e aquela criança mudaria seu comportamento agressivo. A aplicação coletiva da dor, assim como nos casos da perfuração dos lábios e das orelhas, das escarificações nas coxas e outras manipulações corporais estão relacionados com a obtenção de mudanças físico morais (id.: 200 - 201). “For the Panara, the corporal operations described here do not have only physical results, but produce what could be called physico-moral changes” (id.:201).

As escarificações no peito e nas costas eram realizadas entre os Panará em jovens adultos que poderiam já ser casados (id.:204). Elas ocorriam em duas circunstâncias: após incursões contra inimigos ou quando do encontro de sinais inimigos na floresta, como trilhas, por exemplo. A escarificação também ocorria durante o ritual dos marimbondos, equivalente aos procedimentos adotados quando da morte de inimigo (id.:205). As incisões após a morte do inimigo envolviam cantos e danças de homens e mulheres, as quais, juntamente com os homens, também eram escarificadas publicamente com dentes de paca. De acordo com alguns informantes, afirma Schwartzman (1988: 205), as escarificações eram extremamente doloridas e alguns jovens tinham que ser amarrados para suportar a dor. Algumas pessoas enfatizavam o grau de agressividade dos homens ao retornarem das expedições e seus desejos de ferir os outros. Segundo Bechelany (comunicação pessoal) é comum ver, até os dias de hoje,

as marcas das escarificações nas mulheres panará nas costas e no peito, reflexo do período das guerras em que elas, assim como os homens, também tinham seu sangue extraído após o retorno dos guerreiros das expedições.

O caso dos Panará é interessante, pois nos leva a imaginar uma situação de catarse coletiva em que todos precisavam ser descontaminados da agressividade e belicosidade dos guerreiros ao retornarem das expedições, influenciados, obviamente, pela lógica da guerra, dos sentimentos que ela mobilizava, pelo desejo de matar, pela posição do inimigo etc. Tanto esse procedimento quanto aqueles acima descritos, sobre todas as crianças serem punidas pela traquinagem de uma, induz a ideia de um corpo coletivo em que seus integrantes são mutuamente e diretamente influenciados pelas ações, sentimentos e percepção uns dos outros. Ademais, o caso panará engendra questões que seriam importantes de serem aprofundadas sobre o papel das mulheres na guerra. Elucida pontos interessantes para refletir sobre a produção dos corpos femininos, cujos procedimentos e propósitos coincidiam, em grande medida, com a fabricação de corpos masculinos. Pessoas de ambos os sexos tinham suas coxas escarificadas desde a infância e passavam, em vários momentos, por intervenções corporais semelhantes que visavam, igualmente, a manifestação da dor, da resistência, da superação e da força.

As escarificações corporais também ocorriam no âmbito do ritual do marimbondo, que teria sido, segundo informantes do Schwartzman (1988: 206), aprendido e apropriado dos Mebêngôkre pelos Panará enquanto vivia no PIX. Durante esse ritual os homens panará partiam em uma expedição em busca de ninhos de marimbondo, os quais eram atacados e os homens eram picados. Eles retornavam para aldeia e, juntamente com as mulheres, choravam devido as dores das picadas, em contexto correlato ao choro pela morte ou ferimento de um guerreiro atacado por um inimigo (id.: 207). A analogia entre marimbondos e inimigos humanos está relacionada com a dor que eles causam e pelo fato de ambos perfurarem os Panará, os inimigos com flechas e os marimbondos com ferrões (id.:207). Isto posto, procedimentos semelhantes eram realizados no ritual da guerra e na cerimônia do marimbondo. De acordo com alguns informantes, registra Schwartzman (1988: 207), homens cortavam os cabelos antes de irem à expedição para matar marimbondos e, ao retornarem, pintavam-se totalmente de preto com jenipapo, da mesma forma que se fazia nos rituais de guerra.

Ademais, durante o ritual do marimbondo, homens e mulheres cantavam durante toda a tarde e, no dia seguinte, escarificações eram feitas nas costas e no peito. A explicação para extrair o sangue era para deixar as pessoas mais leves, assim como ocorria com outras técnicas de extração como a escarificação das pernas das meninas e meninos, explicado alhures (id.:ibid.). Isso porque o sangue é tido como uma substância perigosa, “...in particular because of its heavy (*sutĩ*) quality, which could cause disease, and caused men to run slowly” Schwartzman (1988: 207).

Ainda nesta perspectiva sobre os efeitos maléficos de uma substância como o sangue, e dando continuidade à apresentação do contexto tapayuna, após o ritual do *kuwẽkandê* e da morte do inimigo, os guerreiros passavam por período de reclusão, no qual deviam permanecer a maior parte do tempo em casa, sem manter relações sexuais e seguindo restrições alimentares.

Terminou de arranhar vai para casa, fica em casa por não sei quantos meses. Eles ficam durante um ou dois meses na casa e quando terminar, quando ficam normal, começam a sair para banhar no rio e ainda eles estavam com dente de peixe cachorra para furar o pênis também. E levava dente de peixe cachorro e dente de cobra também. E eles pensam naquele índio que ele matou, o sangue daquele índio deve estar dentro do corpo do matador/guerreiro ainda, por isso tem que furar o pênis para sair todo o sangue do inimigo que ele matou (Relato de Wõtkaçxi/Tradução Wengroi/2015, grifo nosso).



Figura 15: Acervo Instituto Sociambiental



Figura 16: Acervo Missão Anchieta

De acordo com Seeger (1974:248), entre os Kísêdjê, caso os resguardos não fossem rigidamente seguidos, o sangue do inimigo poderia causar inchaço no matador e torná-lo um feiticeiro (*wajanga*). Um dos meus colegas tapayuna afirma que a não observação das restrições, após a morte do inimigo, levava ao inchaço do abdômen do matador, podendo causar-lhe a morte. Um T/K da TI Wawi conta que as restrições deviam ser seguidas pelo matador até o corpo da vítima entrar em estado de putrefação. A reclusão e as restrições do matador propiciavam a mudança do seu corpo, em que a extração do sangue inimigo e o equilíbrio necessário para a formação e restauração do novo corpo era um processo e não algo repentino.

Os efeitos do contato (metafísico) com o sangue do inimigo representava algo pernicioso aos guerreiros tapayuna, daí a necessidade de extrair a substância de seus corpos. O ato de matar envolvia derramamento de sangue, que é uma substância

anímica, um significante da relação entre o matador e sua vítima. O guerreiro se via afetado pela agencia do sangue que ele derramou. Essa afetação devia ser controlada para ela não implicar captura pela perspectiva do outro, para não resultar na alteração total do sujeito. A extração do sangue pelo matador, por meio das escarificações e da perfuração peniana, era para evitar que a metamorfose tivesse como consequência a alteração fatal do guerreiro. Era para tentar impedir que ele se identificasse com sua vítima e morresse.

Ao contrário do contexto tapayuna, ao invés de eliminar o sangue inimigo de seus corpos, o esforço dos Wari era para não os perder. O período de reclusão tinha como principal finalidade evitar a saída do “espírito sangue inimigo” dos corpos guerreiros.

O matador devia evitar falar, para que o espírito do inimigo não saísse da por sua boca. Não devia andar no chão para não correr o risco de se cortar e de perder o sangue do inimigo. Os matadores não podiam fazer sexo. Se o fizessem, o sangue do inimigo, transformados em sêmen, estaria perdido para a mulher, que engordaria sozinha. Os matadores deviam evitar olhar para as mulheres para que não se sentissem tentados ao sexo, pois uma simples ereção já seria suficiente para que se perdesse o espírito-sangue do inimigo. **Dentro do corpo, o espírito sangue do inimigo propiciaria o engordamento do matador, o que, dizem os wari, era o objetivo principal da Guerra e da reclusão** (Vilaça, 2006: 179, grifo nosso).

O guerreiro wari que havia matado o inimigo era aquele que mais se apropriava do seu “espírito sangue”. Ferir o inimigo não era suficiente para absorver suas propriedades, era necessário matá-lo. Os que flechavam a vítima já morta conseguiam um pouco mais do seu “espírito sangue”. A maior parte das qualidades inimigas era reservada aquele que primeiro havia flechado e matado a vítima, não obstante os rapazes que acompanhavam seus pais na guerra também serem atingidos pelo “espírito sangue inimigo”, mesmo sem tê-lo flechado (Vilaça, 2006:158, 181). No caso dos Tapayuna, a fala de Wôtkàtxi abaixo nos faz deduzir que o matador era sempre identificado, assim como nas caçadas, em que todos sabem identificar quem abateu o animal.

Eles correram para trás e juntou todo mundo lá onde eles se encontraram. Se juntaram e perguntaram “e ai alguém acertou um branco?” E ai contaram. “Eu flechei um, eu matei um, eu acertei um”. Esses guerreiros se juntaram e perguntaram. “Quem flechou?”, quem matou já começou a cantar os cantos de guerreiros, quem matou ou flechou (Relato de Wôtkàtxi/Tradução Wengroi/2016).

Entre os Wari, todos eram, em maior ou em menor grau, impactados positivamente pela morte do inimigo. Para os homens adultos, a captação do “espírito sangue”, aliado ao consumo da chicha no período da reclusão, causava um aumento de gordura corporal. No caso dos adolescentes, o crescimento era estimulado. A manutenção desse “espírito sangue” pelos guerreiros era altamente necessária à produção de corpos fortes e belos (Conklin 2001 apud Vilaça, 2006: 180).

A presença de fluidos do inimigo nos corpos dos matadores era desejada pelos Wari, mas também apresentava riscos à saúde e à vida dos guerreiros. Em consequência, o período da reclusão era também responsável pela eliminação excessiva da substância inimiga nos matadores. Ao final desse período, os matadores tinham seus corpos banhados com sangue de animais de caça para remover o excedente do sangue da vítima. Assim como no contexto araweté, em que os inimigos e suas vítimas passam a desenvolver uma relação amistosa em vida e seguem intrinsecamente conectados após a morte do guerreiro, entre os wari, a porção inimiga também passa a ser inerente ao matador, que a incorpora socialmente e segue vinculada a ela mesmo após a sua morte (Vilaça, 2006: 181).

As mulheres wari também eram beneficiadas pela guerra por meio do contato com o sêmen dos seus maridos, elas eram penetradas pelo sangue inimigo, estimulando assim o aumento de gordura em seus corpos, tornando-as, como os guerreiros, mais resistentes e bonitas (Vilaça, 2006: 149). A produção dos corpos desejados era alcançada não apenas por meio do contato e incorporação do sangue inimigo, mas também, a exceção dos matadores, pela ingestão da carne da vítima. Os matadores wari e também tupinambá não ingeriam a carne da sua própria vítima, creio que porque já estavam contaminados com o sangue do inimigo pelo ato da morte; a ingestão de sua carne poderia ter o efeito de uma super dosagem substancial, prejudicando o matador e suscitando uma alteração posicional.

No caso dos Tapayuna, a ingestão da carne de animais predadores era uma prática dos homens. A não extração do sangue do inimigo provocaria sua mudança irreversível de posição, de possível dono para vítima. Esse era o grande risco vivenciado pelo matador, que tinha como uma das principais condições para se tornar o *kuwëkandê* o controle em torno dos efeitos da substância inimiga em seus corpos, o que definia sua

posição de dono. Conforme elucidado pelo meu colega mebêngôkre, a ingestão de animais predadores, no caso específico da onça, exige uma preparação para evitar os efeitos colaterais do consumo da carne, quais sejam: tornar-se demasiadamente agressivo e não reconhecer os parentes em decorrência da alteração visual, que gera uma mudança posicional em que a percepção do inimigo prevalece. Os perigos dessas transformações indesejadas e da metamorfose foram previamente demonstrados. Na próxima seção, será explorada a fase da guerra relativa à captura dos inimigos e a ambivalência da figura do cativo.

A morte e a captura como formas de relação

A captura de inimigos era a forma coletiva de apoderamento e controle do outro, em que cabia à comunidade destituir o cativo de sua ferocidade e periculosidade e integrá-lo ao coletivo. Ao mesmo tempo em que o cativo possibilita a aquisição de novos conhecimentos, habilidades e técnicas, como será demonstrado adiante no mito “Kuwẽ Khrôtxi”, eles preservam em si aspectos de uma alteridade que ensejam comportamentos indesejados, considerados socialmente inconvenientes. É o que evidencia o mito sobre a origem dos alimentos descrito nas próximas páginas.

A figura de cativos é recorrente nas narrativas históricas e míticas dos Tapayuna. Foi por meio de um cativo de guerra, de acordo com o mito denominado “Kuwẽ Khrôtxi”¹⁸, que os Tapayuna tomaram conhecimento da língua, de algumas festas e dos nomes. Neste mito, o cacique Roptyktxi conta que durante uma festa chamada *ngetwâj* um rapaz foi morto por um membro do povo Kuwẽ Khrôtxi, que carregou o rapaz nas costas, deixando rastro de sangue pelo caminho. Os Tapayuna foram atrás do Kuwẽ Khrôtxi e chegaram até um buraco. Ao retornarem para a aldeia contaram aos demais, os quais ficaram curiosos para saber o que havia dentro do buraco e quem eram os moradores que ali estavam. As pessoas atearam fogo na entrada do buraco e não sabiam que havia outra entrada, tampouco que lá dentro tinha rio e casas. A fumaça se alastrou e os Kuwẽ Khrôtxi começaram a gritar. Um Tapayuna entrou no buraco para

¹⁸ Publicado em Kôkôtxi, Roptyktxi e Wôtkàtxi. Kajkwakratxi Tujarêj (Histórias Tapayuna). A Casa Verde – Cultura e Meio Ambiente – DF, dezembro de 2017.

averiguar se os Kuwě Khrôtxi haviam morrido, ele seguiu os rastros das pessoas e logo percebeu que elas tinham fugido por outra saída, um outro buraco. Ao retornarem para aldeia e comunicarem os demais, decidiram ir atrás dos fugitivos, mas não conseguiram alcançá-los. Tempos depois decidiram fazer outra festa *ngetwâj* e novamente os Kuwě Khrôtxi se aproximaram e mataram duas pessoas na aldeia. Os Tapayuna foram atrás dos matadores e novamente atearam fogo, desta vez na saída do outro buraco. Quando a fumaça começou a se alastrar, escutaram as pessoas gritando. Todos haviam morrido, apenas um menino sobreviveu. Um Tapayuna foi amarrado pelos pés e, com o auxílio dos demais, conseguiu entrar no buraco. Ele avistou muitos mortos; numa das casas viu uma panela de barro onde estava escondido um menino. Os pais o tinham guardado dentro da panela a fim de protegê-lo. Ele foi o único sobrevivente dos Kuwě Khrôtxi. O Tapayuna pegou o menino e, para saírem do buraco, balançaram o cipó para que as pessoas do lado de fora comesçassem a puxar. O menino foi levado para aldeia e logo interagiu com outras crianças. Neste ínterim, começou a dar nomes para as pessoas, já que antigamente existia apenas um nome, Ngoronã¹⁹. O Kuwě Khrôtxi passou a chamá-los por outros nomes: Ngejwôtxi, Kôkôtxi, Wenêtxi²⁰. Um homem se mostrou indignado pelo fato de o Kuwě Khrôtxi não ter nomeado sua sobrinha, já que havia sido ele um dos responsáveis por levá-lo para aldeia. Foi por meio do Kuwě Khrôtxi que surgiram os nomes, as festas de nominação e a língua. “Ele deu nome para as pessoas mais velhas também. Por isso hoje temos a festa das mulheres, por conta dos nomes que o Kuwě Khrôtxi deu para nós. O Kuwě Krotxi também nos ensinou as festas e a nossa língua.” (Relato do Cacique Roptyktxi/ Tradução Wetkêre/2015).

O mito evidencia a importância dos cativos na introdução de elementos cruciais da cultura tapayuna: os nomes e as festas. Ademais, a animosidade característica dos Kuwě Khrôtxi foi transformada em uma relação amistosa. Os guerreiros eram os responsáveis pela captura desses personagens, integrados coletivamente.

¹⁹ Um mito semelhante também existe entre os Kísêdjê. A aquisição dos nomes, segundo Seeger (1981:121), foi o que separou as pessoas dos animais e permitiu a socialização. “According to the Suya, at one time they did not have names but learned about the naming system from people living under the Earth, one of whom they captured. The acquisition of names separates them from the animals and socializes the individual infants”

²⁰ De acordo com Marcela Souza (comunicação pessoal), os Kísêdjê tinham apenas dois nomes masculinos e um feminino, que correspondiam às metades Krên (periquito), relacionado à seca, e Awàt (piranha), associado à chuva. Diferentemente dos Tapayuna, contudo, ainda segundo Souza (comunicação pessoal), os Kísêdjê nunca se referiram ao ensinamento da língua pelos Kuwě Khrôtxi.

Em que pese a importância dos cativos para os Tapayuna, a figura desse personagem, mesmo após sua convivência e interação com o coletivo, permanece ambígua, podendo ser responsável por condutas inapropriadas e prejuízos irreversíveis à coletividade, conforme destacado no mito de origem dos alimentos²¹. O mito, também narrado pelo cacique Roptykxi, conta que um homem²² solicita aos moradores de sua aldeia que entreguem seus alimentos para ele ingerir. Ele explicou que após comê-los muitos alimentos brotariam na roça, o que garantiria abundância e fartura. Os moradores seguiram suas orientações. Ele solicitou ao genro que abrisse uma grande roça, onde ele iria explodir após a ingestão dos alimentos trazidos pela comunidade. Ele advertiu as mulheres a não falarem mal dos alimentos em nenhuma circunstância; mesmo em caso de incidentes no momento da colheita, não seria permitido ofender os alimentos. Do contrário, eles não continuariam brotando. Se todos seguissem apropriadamente as orientações, os produtos da roça brotariam abundantemente, mesmo após a colheita, sem a necessidade de plantá-los. O genro abriu um grande espaço na roça. Nos primeiros sinais de chuva, o homem começou a se preparar, solicitou que sua neta o adornasse, pintou-se com urucum e se enfeitou com penas de pássaro. Em seguida, foi para o meio da roça e seus familiares o assistiam entristecidos. O genro, a pedido dele, começou a tocar fogo em sua volta. A medida que o fogo se aproximava, ele entoava cantos. Seus parentes assistiam consternados. Após a queima das folhas e da madeira que estavam em sua volta, ele explodiu no centro da roça. Tudo o que havia no seu abdômen se espalhou. Dias depois, o genro voltou à roça para averiguar a situação e constatou vários alimentos brotando, inclusive espécies até então desconhecidas. Os moradores reuniram-se no centro da aldeia e o genro do homem que havia explodido reforçou a orientação para que as pessoas não falassem mal dos alimentos. “Se um dia vocês cortarem o dedo ou machucarem o pé quando estiverem coletando o milho, não podem falar mal dos alimentos. Foi assim que meu sogro orientou”. Os alimentos amadureceram e as pessoas começaram a colhê-los. Certo dia, um rapaz de outro povo, capturado durante a guerra, quebrou o milho, cortou a mão e gritou “Ohhhh, para de nascer, deixa eu te cortar de uma vez, toda vez que eu te quebro

²¹ Kôkôtxi *et al.* (2017).

²² Na versão tapayuna é um homem o responsável pela origem dos alimentos, ao passo que na versão kîsêdjê, como descreve Souza (2009: 2008), é uma mulher que explode dando origem a plantas e sementes.

você volta”. Os alimentos perceberam e pararam de brotar devido à atitude do rapaz. A ele é atribuída a responsabilidade de os alimentos não nascerem naturalmente e da necessidade de plantá-los. “Se não fosse esse rapaz, nós precisaríamos apenas abrir a roça e a comida nasceria sozinha, não precisaria plantar. Mas, por causa dele, hoje nós temos que plantar os alimentos com as mãos e eles demoram para crescer” (Cacique Roptyktxi/Tradução Wetkëre /2015)²³.

Todos foram prejudicados pela atitude transgressora do cativo, que cometeu equívoco grave por não ouvir/compreender adequadamente as orientações. A não observância de códigos morais e o comportamento desviante está associado, conforme explicado no capítulo um sobre o wayanga, à falha em uma das capacidades consideradas mais importante para os Tapayuna e também para os Kĩsêdjê: a audição, necessária à garantia do respeito e manutenção de regras sociais. Assim como o wayanga, neste caso, o cativo agiu por não escutar devidamente, desobedecendo orientações e gerando consequências ao coletivo. Em contrapartida, é difundida a história entre os Tapayuna do Kawêrêtxikô sobre um cativo de guerra que se tornou um importante líder no período em que viviam no Arinos. Ademais, durante uma das expedições que objetivava o contato com Tapayuna, conduzida pelos padres da Prelazia de Diamantino, um dos que integrava a equipe, João Pereira, avistou um suposto “índio branco” entre os Tapayuna. No trecho abaixo, o Padre Adalberto Pereira descreve o episódio de ataque dos Tapayuna contra a equipe, momento no qual o “índio branco” teria sido avistado.

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

²³ As origens das plantas cultivadas, para os Jê setentrionais, é atribuída à Mulher-Estrela, cujo mito é analisado por Lévi-Strauss no primeiro volume das *Mitológicas* (1964) (Souza, 2014:207). A versão tapayuna do mito da mulher estrela, em contrapartida, não faz qualquer alusão aos alimentos. Ver a versão completa do mito, em Kôkôtxi *et al.* (2017).

Seeger (1993:434) salienta a importância das mulheres cativas para os Kĩsêdjê após seu massacre pelos Juruna e seringueiros. A incorporação de um número expressivo de mulheres alto xinguanas, após a depopulação kĩsêdjê, foi responsável por mudanças substanciais nos hábitos culturais e linguísticos dos Kĩsêdjê. Da mesma forma, o autor enfatiza como o roubo, descrito em diversas narrativas míticas, era uma prática regular e necessária para aquisição de conhecimentos oriundos de outros coletivos não humanos. Muitos dos mitos kĩsêdjê, apresentados por Seeger (1993), sobre o roubo e apropriação, são também conhecidos e narrados pelos Tapayuna, obviamente com diversas variantes.

O roubo, a captura, que ocorriam comumente por meio da guerra, foram, e continuam sendo, os mecanismos pelos quais se viabilizava a obtenção de aspectos imprescindíveis da vida tapayuna, de bens materiais e intangíveis, de aspectos mundanos e metafísicos: utensílios, nomes, músicas, habilidades, alimentos, rituais etc. Os mecanismos de aquisição desses bens eram provenientes tanto de povos inimigos, daí a importância da função do *kuwêkandê*, como de animais, conforme vimos no capítulo anterior sobre a atribuição do *katwâjkere* que constitui um personagem relevante para aquisição dos repertórios musicais dos animais e toda sorte de seres animados e inanimados. Outrossim, os mitos destacados abaixo, narrados por Kôkôtxi, também contam como os Tapayuna obtiveram, em diferentes circunstâncias e de diversos animais, o fogo, o milho e o conhecimento de uma flecha mágica.

O mito sobre a descoberta do milho²⁴ narra a história de uma mulher que foi banhar no igarapé após o nascimento do seu filho. A mulher foi abordada pelo rato que queria mamar em seu seio; a princípio ela recusou, mas depois de ceder ao pedido do rato, ele lhe contou que havia milho no igarapé; a mulher encontrou o milho e levou para casa. Antes disso, os Tapayuna só comiam pau seco. O vizinho foi pegar pilão para socar pau seco e a mulher escondeu o milho para que ele não visse. Ela levou todo o milho que encontrou no igarapé para sua casa, que ficou cheia; ela o socou no pilão, fez fogo para assar e embrulhou. Durante a tarde, ela deu milho para seu filho, o qual levou um pedaço para a casa dos homens, que se mostraram curiosos. O menino explicou que o rato havia contado para sua mãe onde tinha milho. Os anciãos da casa dos homens

²⁴ Kôkôtxi et al. (2017).

experimentaram e correram para a casa da mulher, que ficou na porta mostrando a direção do local onde havia o milho. As pessoas correram para o rio e colheram milho até o final da tarde.

O mito revela um momento crucial da história tapayuna, o qual eles deixam de se alimentar de pau seco e passam a comer o milho, descoberto através do rato por meio de uma relação de troca com a mulher. Tanto os Tapayuna quanto os Kĩsêdjê celebram um ritual o qual eles denominam de “*awtô ngere*” (festa do rato). Alguns aspectos desse mito aparecem como variantes daquele descrito por Seeger (1993:438) para os Kĩsêdjê. Na versão kĩsêdjê, segundo o autor, o rato não solicita nada à mulher que vai ao rio, simplesmente a conta sobre o milho sem exigir nada em troca. Na versão kĩsêdjê, o rato solicita que a mulher faça beiju de milho e dê ao seu filho para que ele leve ao seu doador de nome na casa dos homens. Na variante kĩsêdjê, é o avô materno do menino que conta aos demais sobre o local de coleta do milho, ao passo que para a narradora Kôkôtxi, a mulher é quem aponta a direção da colheita.

O mito sobre a origem do fogo²⁵, também descrita por Seeger (1993: 438) para os Kĩsêdjê, aponta variantes substanciais, em comparação à versão de Kôkôtxi²⁶, mas não caberia aqui ressaltá-las. O mito narrado por Kôkôtxi conta que antigamente os Tapayuna deixavam os animais caçados sobre o sol para assarem, mas, dessa forma, as carnes não assavam muito bem e eles a ingeriam um tanto crua. Apesar de as pessoas não gostarem de comer o alimento mal cozido, isso durou por muito tempo. Eles socavam a carne no pilão. Certo dia, um rapaz e seu irmão foram para o mato e viram um ninho de arara vermelha. Um deles subiu para ver. A arara vermelha já estava quase crescendo, já tinha pele. O rapaz perguntou para o irmão se a arara já estava grande e o ele respondeu de maneira jocosa afirmando que a pele da arara parecia o cabelo da esposa de seu irmão. O rapaz perguntou novamente pedindo para que ele respondesse sem zombarias, porém seu irmão novamente respondeu jocosamente. Foi então que o homem que estava segurando a escada, irritou-se e a tirou, impedindo seu irmão de descer da árvore. Ele ficou lá em cima em um galho e a arara começou a defecar em sua cabeça. Ele não tinha como descer, ficou lá durante uma ou duas semanas. Certo dia, a

²⁵ Assim como outros povos jê (Kayapó-Gorotire, Kayapó-Kubenkranken, Apinajé, Krahô, Xerente. Ver Lévi-Strauss, 2010:93), os Tapayuna também detêm o mito de origem do fogo.

²⁶ Também publicado integralmente em Kôkôtxi *et al.* (2017).

onça sentou embaixo da árvore, o rapaz que estava lá em cima, espantando abelha, a viu. A onça visualizou a sombra do rapaz no chão, olhou para cima e o avistou com o filhote de arara vermelha. A onça perguntou por que o rapaz estava lá em cima e ele contou o que havia ocorrido. A onça pediu para ele descer e disse que o levaria para casa. O rapaz ficou com receio de a onça devorá-lo. A onça pediu que ele jogasse os filhotes de arara vermelha para ela comer. O homem atendeu o seu pedido e a onça o levou para sua casa. Chegando lá, começaram se esquentar e a onça ensinou o rapaz sobre o fogo, contou que era utilizado para assar os alimentos. Quando a onça foi dormir, o rapaz levou o fogo, saiu correndo e foi deixando muita brasa no caminho. Outros animais, como anta, macaco, jacutinga e outras aves, começaram a ir atrás do fogo, que se espalhou. No meio do caminho tinha um sapo que jogou veneno e apagou o fogaréu. A jacutinga tinha catado as brasas, por isso ficou com a garganta vermelha. Dessa forma, os Tapayuna conheceram o fogo e deixaram de comer carne crua.

O inimigo é aqui representado pela onça, inicialmente temida, mas cuja atitude é de solidariedade ao rapaz, que trai a sua confiança roubando-lhe o fogo. Assim como no mito da descoberta do milho, há também aqui uma relação de troca inicial, na qual a onça é beneficiada pelo rapaz, que atira os filhotes de arara vermelha para ela comer, e ela retribui levando-o para sua casa e apresentando-lhe o fogo. Neste mito, contudo, o roubo é explicitamente apresentado de modo que a onça é prejudicada. É a partir desse episódio que ela inverte a posição com os Tapayuna, tornando-se comedora de carne crua. O mito também demonstra o interesse e a disputa pelo fogo por diversos animais.

A narrativa mítica sobre a anta que ensinou a usar uma “flecha mágica”, também narrada por Kôkôtxi²⁷, conta a história de um o homem que foi caçar no mato, encontrou uma anta e tentou matá-la, apontou a flecha, esticou o arco e quando a anta se aproximou falou para o caçador que iria ensinar-lhe algo importante. Ela contou que as antas tinham uma flecha muito perigosa e que iria lhe mostrar como utilizar. Ela tirou a flecha da nuca e explicou que a era altamente perigosa. Ele poderia usá-la, mas não deveria leva-la para aldeia, tampouco mostrar para outras pessoas. Orientou que ele fizesse uma pequena casa no mato para guardar a flecha após utilizá-la. A anta explicou

²⁷ Op.cit.

que quando os macacos se aproximassem, a flecha iria persegui-los e mata-los sozinha. Após ele escutar o barulho da queda dos macacos, ele só precisaria ir busca-los. O caçador seguiu as orientações da anta e fez a casinha no mato para guardar a flecha. Ele a utilizou e voltou para aldeia com vários macacos. As pessoas viram e comentaram surpresas sobre a quantidade de macacos que ele tinha matado. Ele quebrou todas as suas flechas com a mão para as pessoas acreditarem que ele tinha matado os macacos com as próprias flechas, de modo que ninguém desconfiasse. Passado algum tempo, ele saiu novamente para caçar, pegou a flecha da anta na casinha e a levou. Ficou aguardando enquanto a flecha ia sozinha matando os macacos. Ficou atrás da árvore escondido escutando o barulho dos macacos caindo. A flecha voltou e caiu. Ele pegou os macacos mortos e os levou para aldeia. Chegando lá, as pessoas viram e comentaram que nenhum outro caçador conseguia matar tantos macacos; perguntaram onde ele ia para conseguir abater tantos animais. O irmão do rapaz quis acompanhá-lo na caçada para ver o local onde ele matava os macacos. O rapaz hesitou em levá-lo e foi sozinho. Seu irmão percebeu e foi atrás. O caçador não queria contar o segredo ao irmão, mas devido as circunstâncias, decidiu falar-lhe a verdade. Ele mostrou a flecha para o irmão, contou que a anta havia tirado a flecha da nuca e lhe explicou como usá-la. Eles foram juntos ao local onde tinha muitos macacos. O caçador colocou a flecha no local adequado para ela sair sozinha matando os macacos. Começaram a escutar o som dos macacos caindo. Estavam bem escondidos atrás da árvore. A flecha voltou e caiu no mesmo local onde ele a tinha colocado. Ele pegou a flecha, limpou o sangue do macaco na flecha e a guardou. Pegaram os macacos e dividiram para levar para casa. Após alguns dias, o irmão que havia acabado de descobrir a flecha saiu escondido para caçar. Avisou apenas para a mãe. Foi no mato, pegou a flecha, levou no local adequado e ela saiu sozinha matando os macacos. O rapaz ficou esperando a flecha voltar, mas ele não se escondeu dela. Depois que a flecha matou os macacos, voltou e acertou a testa do rapaz, que morreu na hora. Após algumas horas, o caçador perguntou para a mãe onde o irmão estava, ela explicou que ele havia saído para caçar. O caçador ficou preocupado com a demora do irmão em retornar. Imaginou que a flecha podia tê-lo matado e foi atrás dele. Procurou e, após um longo tempo, o encontrou. Viu que a flecha o tinha matado e ficou chorando. Tirou a flecha da testa dele, quebrou-a e jogou fora. Carregou o corpo até a

aldeia e contou para as pessoas que a flecha o havia matado, mas não revelou que a tinha quebrado, apenas que a flecha era especial e que havia se quebrado sozinha.



Figura 17: Tàthwäitxi/Aldeia Kawêrêtxikô/ 2016

Este mito não envolve necessariamente roubo, tal como na narrativa sobre a descoberta do fogo e, diferentemente dos demais, não parece haver nenhum mecanismo de troca entre a anta e o caçador. A primeira decide voluntariamente apresentar-lhe sua flecha. Ao contrário das outras narrativas, neste mito a coletividade é desprovida dos benefícios da descoberta devido ao ato do caçador, que decide quebrar a “flecha mágica”. O que os mitos detêm em comum, contudo, é o fato de os animais serem os provedores de conhecimentos e técnicas cobiçados pelos Tapayuna, e cujas descobertas e apropriações foram responsáveis pelo modo de vida atual.

Reverberações do tempo mítico podem ser encontradas na relação dos Tapayuna com os xinguanos (quando da chegada no PIX), dos quais se apropriam das novas técnicas de pesca (que envolvem o uso de linha e anzol), da espingarda para caça, das novas formas de processamento da mandioca, da utilização das redes, da tecelagem e de muitos outros elementos da cultura xinguanas. A apropriação é viabilizada por meio da guerra, captura, troca, roubo. Para demonstrar a atualização do mito em termos da ação política, no que tange o roubo de bens diversos, Seeger (1993: 441) descreve um

episódio em que os Kĩsêdjê decidem se vingar de um abuso contra uma mulher tapayuna, invadindo uma fazenda, prendendo seu dono e levando muitos de seus pertences para serem distribuídos na aldeia.

Como foi possível inferir até aqui, um dos motivos pelos quais os Tapayuna guerreavam era para se tornarem donos dos inimigos, *kuwěkandê*, termo que não representa uma conotação proprietária, mas que está, como vimos, intrinsecamente conectado a mecanismos de transformação e controle da relação. Conforme observado, tornar-se um guerreiro exigia formas de absorção de qualidades e posições alheias, que engendravam transformações. Para se tornar *kuwěkandê* era necessário, sobretudo, controle sobre os efeitos da substância da vítima e da relação com o inimigo. O guerreiro é, assim, a expressão corporal do Outro, seus queloides contam a sua história e são uma metáfora que evidenciam a relação com a alteridade. Tal como o *katwâjkere*, o guerreiro era o responsável por trazer à comunidade elementos exógenos, o que garantia aos Tapayuna mudanças contínuas em termos do seu aparato cultural, conforme demonstrado no mito do Kuwě Khrôtxi. Assim, a figura do cativo representava um aspecto importante da relação com o Outro, propiciada pela atuação do guerreiro.

A guerra, além de expressiva em termos da fabricação de corpos resistentes, da produção de relações de parentesco e afinidade por meio da consecução dos rituais, da manutenção e criação das conexões com agentes não humanos, era também um meio pelo qual se viabilizava a apropriação de elementos materiais e intangíveis, formas de conhecimentos e da criação de novas relações através dos cativos. A captura exigia a capacidade de destituir o outro de sua agressividade de modo a torná-lo um afim ou parente, um integrante da coletividade.

A ambivalência da relação com os cativos, demonstrada no mito da origem dos alimentos, pode ser comparada à experiência dos próprios Tapayuna na conexão com os Kĩsêdjê e os Mebêngôkre, em que muitos aspectos da relação com esses povos – que “incorporaram” os Tapayuna, tal como se faz com os cativos de guerra – podem ser interpretados por meio da relação de cativo. Os Tapayuna tornaram-se cativos em decorrência da sua história e da falta de opção.

Tanto os Tapayuna quanto os Kĩsêdjê se apropriaram mutuamente de hábitos e conhecimentos um do outro. A percepção dos Tapayuna pelos Kĩsêdjê, contudo, era semelhante à posição ambivalente expressa pelo cativo. Os Tapayuna representavam

uma fonte valiosa de conhecimentos e modos de vida, o que influenciou fortemente os aspectos jê da cultura Kĩsêdjê (e vive versa), porém, eram considerados, simultaneamente, responsáveis por atitudes impróprias, muitas delas envolvendo feitiçaria, e por posturas maléficas ao coletivo, como foi o caso da morte do Petxi, atribuída aos Tapayuna, que gerou impactos e sequelas a toda comunidade Kĩsêdjê.

Como cativos, os Tapayuna tiveram mulheres “roubadas” pelos Kĩsêdjê. Assim, quando houve a segunda separação interna (considerando a primeira aquela que deixou para trás sobreviventes no rio Arinos), representada pela evasão tapayuna para a TI Capoto Jarinã, os Tapayuna “perderam” mulheres para os Kĩsêdjê. Estas mulheres permanecem até hoje na TI Wawi, tendo constituído uma família extensa representada pelos T/K que vive neste território (creio que não há registro de nenhum Kĩsêdjê ou T/K que tenha se deslocado com os Tapayuna para TI Capoto Jarina no período da evasão). Assim, uma das facetas relevantes da guerra entre os dois povos, Kĩsêdjê e Tapayuna, é a disputa e a produção de parentes.

Os T/K habitantes da TI Wawi experimentam sua dualidade como uma condição que é objeto de preconceito e gera sentimentos ambíguos por parte dos Kĩsêdjê. A história da relação entre esses povos, desde a transferência dos Tapayuna para o Xingu, é permeada por episódios de agressão e contra-agressão, xamânica e mundana. Esta, somado a alguns casos de casamentos entre os Tapayuna das duas TIs, responde por uma das razões da mudança de um dos T/K para a TI Wawi.

O fluxo de idas e vindas de pessoas e familiares das duas TIs (Wawi e Capoto-Jarina) é constante. Em especial, a ocorrência de casamentos entre moradores das duas terras não era habitual antes da criação da aldeia Kawêrêtxikô. Os Tapayuna afirmam que durante o período que viviam entre os Mebêngôkrê no Metuktire, quase 25 anos, não cultivavam o vínculo com os parentes da TI Wawi, creio que em razão da tensão entre os Tapayuna e Kĩsêdjê pela morte do Tariri, mas creio que também pela influência mebêngôkre.

No que tange os Mêbêngokre, os Tapayuna também vivem relações ambivalentes. Eles foram acolhidos por uma líder proeminente, cacique Raoni, com os quais os Tapayuna mantêm uma relação de gratidão mas também de descontentamento frente a falta de autonomia em diversas dimensões. Lembrando que um dos motivos da separação com os Mebêngôkre da aldeia Metuktire, e que suscitou a criação do

Kawêrêtxikô, foi justamente a insatisfação dos Tapayuna que percebiam-se em desvantagem na obtenção de utensílios adquiridos da balsa²⁸, o que todavia permanece um dilema para os Tapayuna, que sentem-se descontentes com a distribuição desigual de recursos da balsa. “Os mestres vivem em um regime de abundância — são maiores, mais ricos, mais férteis — e espera-se que, não se comportando como predadores, comportem-se como provedores” (Fausto, 2008: 347).

Mesmo considerando a posição de cativos/hóspedes permanentes dos Tapayuna na relação com os Mebêngôkre, estes últimos, atualmente, encontram-se na posição de genros dos Tapayuna mais idosos do Kawêrêtxikô. Os filhos dos homens mebêngôkre nesta aldeia ainda são crianças. Quando da criação de uma aldeia própria, os Tapayuna passaram a potencializar a hierarquia do parentesco em favor deles. O parentesco se constitui como uma chave fundamental das relações de predominância e submissão, definindo, em muitas feições, a posição de cativos e captores dos Tapayuna. Se inicialmente, ao chegarem no PIX, os Tapayuna tornaram-se cativos dos Kĩsêdjê, posição reforçada pela captura de suas mulheres (3) que casaram-se com homens kĩsêdjê, atualmente, contudo, há a tendência para uma certa inversão, em que os T/K migram para a TI Capoto Jarina por motivos variados, dentre os quais, o casamento com pessoas do Kawêrêtxikô.

O parentesco, assim como o xamanismo, e também a disputa pelos bens (materiais e intangíveis) dos brancos, são aspectos proeminentes das relações tapayuna com os xinguanos, com os Kĩsêdjê e os Mebêngôkre, e alguns dos motivos pelos quais a guerra continua em evidencia por meio de processos de apropriação de diversas ordens. As conexões com esses povos passaram a integrar a dinâmica da vida tapayuna, especialmente após o deslocamento para o PIX (o que será retomado no capítulo seguinte). Nas próximas páginas, me debruçarei nas relações mantidas com os povos indígenas que viviam nas proximidades do território tradicional tapayuna e com os quais eles guerreavam constantemente.

²⁸ Esta balsa está localizada na antiga BR 080, atual MT 322, que atravessa a TI Capoto Jarina. O trânsito de veículos é integralmente controlado pelos Mebêngôkre, que cobram pedágio pela circulação dos carros. O recurso é distribuído para as aldeias da TI Capoto Jarina, porém há conflitos permanentes entre os caciques das diversas aldeias a respeito da disparidade dos recursos destinados às comunidades. O critério de distribuição do montante é, supostamente, a quantidade de habitantes das comunidades, sendo aquelas com maior número de moradores as que recebem a maior porção. Na prática, contudo, há divergências e irregularidades no gerenciamento do recurso no que tange os critérios de distribuição.

Quem eram os inimigos

Até aqui, vimos as formas de preparação dos corpos masculinos e as relações mobilizadas por eles com diversos agentes a fim de viabilizar os ataques inimigos e a produção de homens de prestígio. Estes tornavam-se donos dos seus inimigos por meio de transformações que garantiam a posição do matador e possibilitava seu status de *kandê*. Esses processos, entretanto, eram altamente perigosos, pois envolvem o risco de transformações indesejadas e irreversíveis, cujos efeitos eram danosos para o matador e para seus parentes que podiam se tornar vítimas dele. Nas próximas páginas, serão descritas as conexões entre os Tapayuna e alguns dos seus principais inimigos, os Manoki (Irantxe e Myky), os Kayabi e os Apiaká²⁹. A manutenção da máquina da guerra promovia a criação de novas relações por meio da captura, dos casamentos, da aquisição de novos nomes e da apropriação de conhecimentos. Estas investidas eram articuladas pelo coletivo masculino, provocando intensas mobilizações territoriais, as quais visavam a proteção do território e a aproximação ou evitação do inimigo.

Conforme demonstrado no mapa a seguir, os Tapayuna viviam na região noroeste do Mato Grosso e tinham como seus vizinhos os povos Manoki (Irantxe), Kayabi, Apiaká, Rikbaktsá e Nambikwara. A reconstituição histórica dessa região foi realizada durante minha pesquisa de mestrado, em 2012, e, portanto, alguns dados da dissertação serão aqui retomados. De todo modo, o panorama histórico e fundiário da região será apresentado, um pouco mais detalhadamente, no capítulo cinco desta tese, que versa sobre o território tapayuna. Cabe destacar a importância da reconfiguração histórica do noroeste mato-grossense para a compreensão das migrações, da territorialidade e das relações entre os povos indígenas na região. Para tanto, seria necessária uma pesquisa histórica aprofundada para recompor o cenário. Por ora, todavia, me limito ao exercício de situar os Tapayuna na relação com outros povos, num período que abarca os séculos XIX e XX, baseando-me em alguns trechos retomados da

²⁹ Os Rikbáktsa também eram inimigos dos Tapayuna quando estes viviam no Arinos; porém, não disponho de registros históricos suficientes sobre os conflitos entre ambos os povos que permita uma descrição e análise mais apurada.

minha dissertação e em outros tipos de materiais bibliográficos atinentes ao tema em questão.

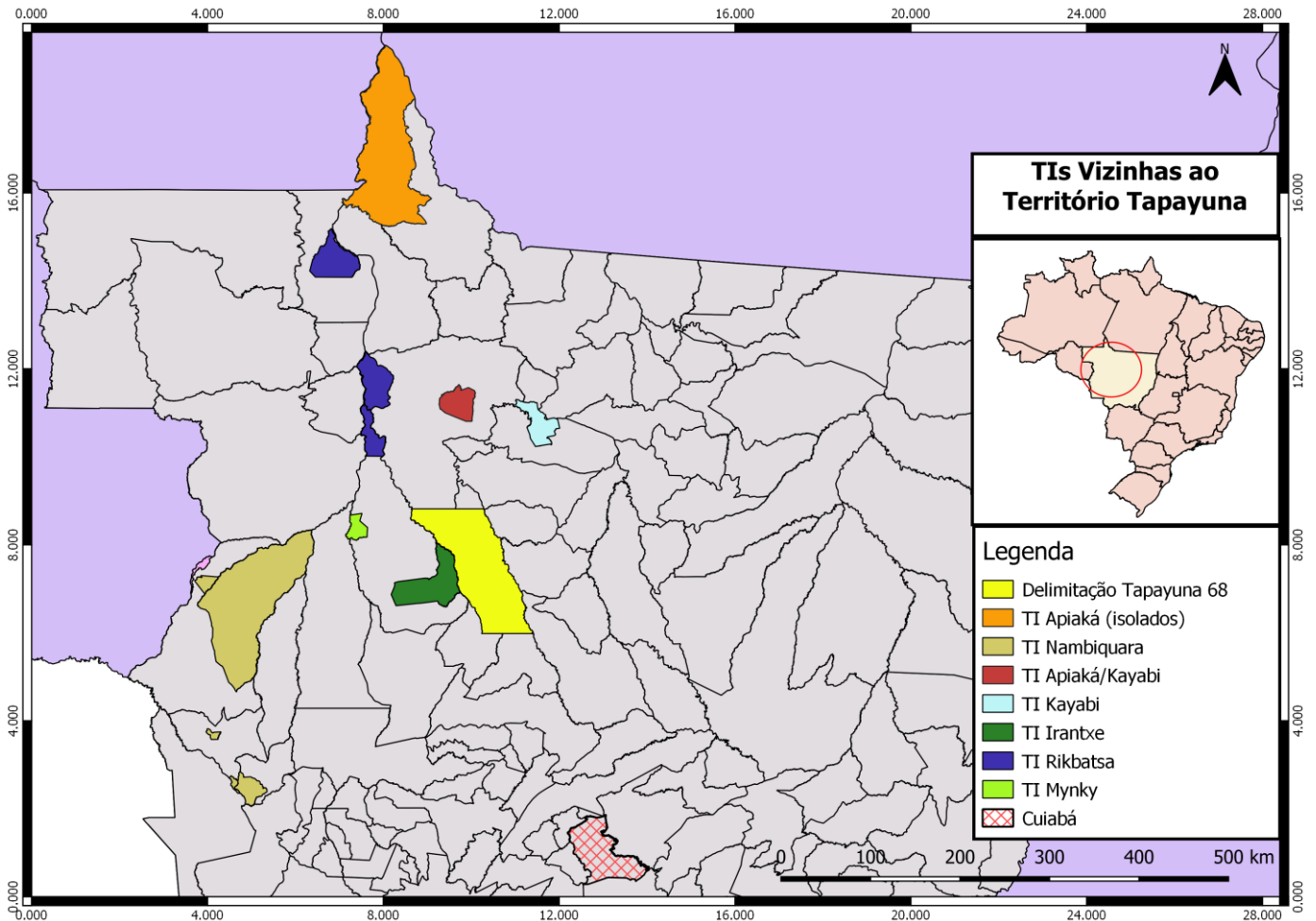


Figura 18: Mapa das TIs vizinhas ao território tapayuna

No que se refere aos conflitos entre os Tapayuna e os Manoki, as referências apontam para um período mais recente, ou seja, para a segunda metade do século XX. Outrossim, alguns integrantes do povo Manoki compuseram as equipes de contato com vistas à atração dos Tapayuna, ao longo da década de 1960. Mesmo após a transferência para o PIX, os Manoki afirmavam continuarem amedrontados com possíveis ataques de Tapayuna, os quais teriam permanecido na região do Arinos.

Nas alusões atinentes às conexões com os Kayabi, que remetem, sobretudo, à primeira metade do século XX, há um grande nível de incerteza sobre o fato de os

Tapayuna aludidos nessa literatura serem os atuais Kajkwakratxi. O mesmo problema ocorre com os registros a respeito das guerras entre os Tapayuna e os Apiaká, que remontam a meados do século XIX. Não obstante, um dos episódios de contato com os Tapayuna na década de 1960, no Arinos, foi realizado por um apiaká de nome Cândido Morimã. No que compete os Kayabi, o (re)encontro entre eles e os Tapayuna ocorreu quando da remoção destes para o PIX em 1970. Atualmente, uma nova relação dos Tapayuna com esses povos vem sendo construída em decorrência da luta pela retomada do território tradicional, o que engendrou encontros, articulações e diálogos promissores com os Manoki, os Kayabi e os Apiaká. As informações decorrentes desta articulação serão mencionadas no capítulo cinco.

Neste tópico, diferentemente dos demais, não haverá, praticamente, menções aos Kísêdjê, já que não disponho de relatos de guerra contra eles providos pelos Tapayuna, apesar de eles reconhecerem um passado longínquo em comum com os Kísêdjê. Cumpre destacar, entretanto, que os Kísêdjê chegam no Xingu, pelo rio Arraia (migrados, provavelmente, da região do Tapajós, em meados do século XIX) e eles têm relatos de caráter mais histórico, na medida que se reporta a memórias localizadas de lugares específicos, a respeito da aproximação e separação com os Tapayuna. A cisão entre ambos os povos teria cerca de 200 anos (Seeger, 1981) e, segundo os Kísêdjê (Souza, comunicação pessoa), ocorrera por conta da negligência dos Tapayuna em relação aos ataques Panará. Certamente, o longo tempo em que ambos os povos ficaram distantes, voltando a se encontrar apenas em 1970 no Xingu, é um dado importante para pensar a relação entre eles.

Antes de passar às informações sobre as batalhas entre os Tapayuna e seus vizinhos no Arinos, abordaremos brevemente aspectos das guerras internas, sucedidas no âmbito das próprias aldeias tapayuna.

Ofensivas coletivas caracterizavam, geralmente, as guerras externas, que envolviam ataques a outros povos e provocavam, em alguns casos, inúmeras mortes, como será demonstrado posteriormente nos relatos sobre as investidas dos Kayabi contra os Tapayuna ou sobre as mortes manoki por ataques tapayuna. Em que pese a ênfase na guerra externa, havia conflitos internos, entre os próprios Tapayuna, que desencadeavam, eventualmente, em mortes por “assassinato direto” ou decorrentes de feitiçaria. Em contrapartida, o ritual e a comensalidade, como destacado por

Wentugaruru abaixo, eram as formas de compartilhamento e comunhão, que faziam parte da dinâmica das relações interaldeã.

Nossos povos comiam só folha, até nossa garganta ficava meio doendo. Eles cansaram de comer folha “a gente pode falar para eles comerem alguma coisa boa aqui com a gente. A gente plantou mandioca aqui, tem muita mandioca, deixa eles virem comer, mandioca, batata, milho, deixa eles comerem”. E outros foram para Kawêrêtxikô (aldeia antiga). E a gente começou a fazer corrida de toras, a enfeitar com pena de gavião. E ficava bonito, chorava e dançava muito. “Vimos aqui visitar vocês de novo, nós vamos ficar aqui comendo alimento da roca. Nós vamos sobreviver aqui. Tá bom. É melhor a gente morar aqui e nós fazemos festa. Fazemos alguma dança e festa e comemos alguma coisa, comemos milho, mandioca, beiju, lá a gente só comia folha. Folha de inajá, já cansei de comer folha de inajá. Palmito de inajá também, não gosto, por isso eu vim aqui. Nós nunca vamos brigar, temos que só pensar em fazer a dança agora. E nós vamos comer tranquilo, mandioca, essas coisas”. Eu falei pra vc. “Eu entendi”. “Mas nós vamos voltar ainda para pegar nossas coisas”. “Vocês têm que voltar”. “Tá bom, a gente já conhece vocês, a gente volta mesmo”. Tinha outro grupo que ficava na outra aldeia. Eles foram na aldeia Kawêrêtxikô e os outros Tapayuna que viviam na outra aldeia foram na aldeia Kawêrêtxikô também. Os outros ficavam lá, viviam no Hotxikhrô. **E lá a gente fala mal dos outros. Falava fofoca, por causa disso o pessoal mata o outro. Por causa de conversa afiada. Por isso que nós fizemos cada aldeia para morar** (Relato de Wentugaruru/Tradução Wengroi/2015, grifo nosso).

As intrigas internas ocorriam por razões diversas, geravam cisões, a criação de novas aldeias, o deslocamento de famílias de uma aldeia para outra etc. A criação de novas comunidades, conforme descrito por Wentugaruru abaixo, demandava vigília constante contra os ataques inimigos. A presença de outros povos (kuwẽ) nas adjacências representava a maior preocupação dos novos moradores, resguardados também pela figura do wayanga, que tinha a capacidade de visualizar/prever a presença e proximidade de inimigos. O relato deixa claro a frequência da guerra na vida tapayuna.

E tinha outros Tapayuna que viviam em outro lugar, foram lá e fizeram nova aldeia. Viviam lá, moravam lá. Fizeram uma roça lá na outra aldeia e viviam lá. Não tinha nenhum parente lá e até os outros ficavam vigiando a gente, o pajé. “Cadê, tem algum kuwẽ ? não, não tem. O nosso lugar está bem tranquilo. Não tem kuwẽ, nós vamos ficar aqui”. E todos voltaram de novo. “E aí, como está o pessoal da aldeia Kawêrêtxikô? Eles estão bem lá. Nós vamos ficar aqui e depois a gente vai visitar eles na aldeia Kawêrêtxikô. Tem algum alimento deles? Sim, tem”. Tinha muitos alimentos deles, cará, cará preto, abóbora, fava, muitos alimentos”, “Vamos viver aqui primeiro depois a gente vai lá visitar, conhecer eles. Acho que vai chegar alguns dos nossos povos para ficar aqui conosco. Ele vai voltar. Falou no nome do rapaz. Ele que vai trazer nosso pessoal. Sim” (Relato de Wentugaruru/Tradução Wengroi/2015, grifo nosso).

Wentugaruru descreve, no trecho a seguir, um episódio ocorrido quando viviam no Arinos sobre um personagem de nome Werã que mata o seu cunhado, por motivo não explicitado no depoimento, e se desloca para outra aldeia. O relato enfatiza a tentativa de arrefecimento da tensão, por parte do cacique, para que o conflito não se intensificasse. Esta característica de amenizar as contendas, conforme vimos alhures, era, e continua sendo, uma qualidade importante dos chefes.

“O Werã matou o cunhado dele”. “Por que ele matou?” “Não sei. Diz que morreu a esposa dele e mesmo assim ele matou o cunhado dele”. Ikenhó trouxe outras pessoas”. “É verdade?” “Sim”. “E o cara que matou o cunhado dele, acho que ele vem também”. E todo mundo ficou quietinho, calado, esperando ele. “Deixa eles virem para a gente conversar. É melhor a gente só conversar, não pode brigar com os outros, melhor só conversar”. “Não vamos brigar não. Temos que conversar tranquilo, conversar bem”. Sim, e o velho cacique conversou com a gente. “A gente compreendeu, nós vamos conversar com ele, não pode brigar” ... (Relato de Wentugaruru/Tradução Wengroi/2015)

Muitos assassinatos como estes ocorreram no período do contato, decorrentes das mortes em massa pela epidemia de gripe que impulsionou diversas acusações de feitiçaria. Muitas pessoas não associaram de imediato as doenças à presença dos brancos e atribuíram os acontecimentos trágicos (doenças e mortes) aos *wayanga*, o que motivou uma série de assassinatos por vingança.

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 à toa. Quando fica doente, a pessoa sonha muitas coisas. Nesse caso, um mata o outro só pelo sonho (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012:134, grifo nosso)

As mortes internas, ao contrário daquelas empregadas contra outros povos, não resultavam em procedimentos rituais, tampouco na ascensão à categoria *kuwẽkandê*, vinculada à guerra externa e à incorporação e controle dos efeitos da substância (sangue) do inimigo. As mortes entre os próprios Tapayuna ocorriam de maneira eventual e não mobilizavam os mecanismos e processos das guerras externas, entretanto, um depoimento intrigante do cacique Roptyktxi, cujos trechos estão dispostos abaixo, narra um episódio que me parece um tanto peculiar no que compete o tema aqui tratado. A história, denominada “Kàtkrytxi kã kuwẽ”, versa sobre a conduta

aguerrida de um grupo de pessoas de mesmo nome que foram coletivamente influenciadas por um homem chamado Kàtkrytxi, o qual, revoltado com a recusa de uma mulher, Kôkô, com quem ele desejava namorar, induziu todos os seus xarás³⁰ a se vingarem conjuntamente e simultaneamente de outros integrantes do povo Tapayuna.

Os nossos próprios povos antigos se transformaram num espírito mau. Todos foram para caçada, eles levavam a Kôkô, era o nome da festa. Eles acampavam lá, quando amanheceu o pessoal foi em outro lugar e passou o dia. Esse Kàtkrytxi tentou deitar com a Kôkô, ele estava afim dela, mas ela não quis. Ela não gostou. Ele falou com ela que queria deitar junto e ela falou não. **Todos os Kàtkrytxi se juntaram. Só as pessoas com nome de Kàtkrytxi, reuniram todos eles. Veio todo mundo. “Agora nós vamos lá matar nossos povos. “É verdade?” “Sim, falando sério. Vamos matar eles. Só eles que deitam junto com as mulheres, mas nós não. Estou bravo”. “Sim”, eles aceitaram. E foram lá. Acharam o mel e xupé. “Vamos tirar mel”. E ficavam lá embaixo do xupé, esperando o outro tirar. Foi subindo, batendo, tirando (Relato de Roptyktxi/Tradução Wengroi/2016, grifo nosso).**

Os Kàtkrytxi reunidos no mato pintaram-se de preto e prepararam um ataque contra outros Tapayuna, os quais imaginavam estarem sendo atingidos por pessoas de outros povos, mas foram surpreendidos ao verem que os inimigos eram os próprios Tapayuna.

E todos os Kàtkrytxi se pintavam lá, tudo de preto. E tirava botoque e jogava. Cortava todos os cabelos curtos. Terminaram todos de se pintar e tiraram mel de xupé. Quando o xupé caiu eles escutaram o barulho. Logo, os Kàtkrytxi gritaram, os outros ficaram com medo deles e fugiram. E disse pra eles. “Não, somos nós mesmos”. **Mas eles não sabiam que o outro grupo era do mesmo povo, que eles estavam atacando”. Tinha dois Kàtkrytxi que estavam atrás um do outro. Os primeiros Kàtkrytxi ficavam com a flecha com a ponta em cima. Quando os outros Kàtkrytxi jovem estavam correndo, cansaram e ficaram lá. “Vamos falar com outros Kàtkrytxi”. Ai eles falaram. “Vamos esperar eles”. “Eles querem se transformar em alguma coisa para nos matar”. Foi gritando, falando. “Vamos lá para a gente ver”. Quando ele ficou perto e viu que era igualzinho eles, falou “eu pensei que era outro povo que estava nos matando, mas não é. Eles se transformaram em espírito mau” ele achou que era outro inimigo que tinha matado nosso povo, mas não era. “Sim, eu mesmo estava a fim de deitar com a mulher, Kôkô, mas ela não gostava de mim. Por isso que eu matei vocês”. “Então, meu xará, agora você vai ficar sozinho. Se você aparecer na minha frente eu vou te matar”. “Bom, meu xará, eu que vou pegar você”. “Não, eu que vou me vingar de você”. Conversando lá, voltou de novo para o grupo dele. Cavando terra para colocar os mortos e foram de novo. Quando eles foram, aparecem na aldeia,**

³⁰ A relação entre pessoas do mesmo nome, tanto entre os Tapayuna como entre os Kísêdjê, é de intensa proximidade ritual e pessoal. Os Kísêdjê afirmam que os doadores e receptores de nome chegam a ser considerados um único ser. Essa percepção talvez ajude a compreender a história narrada por Roptyktxi sobre a influência de uma pessoa em relação as outras pertencentes ao mesmo grupo onomástico. The male name receiver is said to be exact replica of his name giver in all ceremonial affairs. They share membership in the same groups, and the share the same rights and obligations. The Suya maintain that there is na actual identity between the two, that in some senses the are one being” (Seeger, 1981:141).

Kàtkrytxi mesmo levou o pessoal lá. Tinha pouca gente na aldeia, ele é maior, espírito mau, tinha muita gente com eles. “Então, vocês podem ficar aqui que eu vou matar meu xará” (Relato de Roptyktxi/Tradução Wengroi/2016, grifo nosso).

Apenas um dos homens de nome Kàtkrytxi, tio do rapaz que havia iniciado a guerra, não tinha sido influenciado pelo seu desejo de vingança e decidiu matar seu sobrinho. O precursor da guerra teve sua cabeça decepada, um ato que caracterizava os ataques tapayuna contra os Manoki, como se constatará em suas narrativas mencionadas mais adiante.

“Dá mais espaço, dá mais espaço, afasta, afasta eu vou matar ele”. E matou. Depois cortou o pescoço dele. Colocou pau bem no botoque dele. Amarrou o cabelo e foi lá na casa onde tem a mãe do Kàtkrytxi. “Meu sobrinho” E as mães falaram: meu deus, meus filhos. Meu filho que você matou, matou bem no centro da aldeia”. Todos juntaram olhando. Ele já matou o xará dele, tio dele. Colocou pau bem no botoque, cabelo bem comprido mas tá amarrado com pau e levantou e colocou borduna no ombro, nas costas. E o irmão, irmã ficaram chorando por ele. Entrou na casa, a mãe levava a cabeça dele. E enterrou lá dentro da casa dela. **É assim, Kàtkrytxi é um espírito mau** (Relato de Roptyktxi/Tradução Wengroi/2016, grifo nosso).

Na tradução, o narrador se refere a um movimento de transformação coletiva dos Kàtkrytxi em “espíritos maus”. Essa definição tem ressonâncias com a descrição realizada no primeiro capítulo desta tese sobre os motivos e as formas pelas quais as pessoas se transformam em *wayanga*. Elas são tomadas por sentimentos de fúria, geralmente incitadas por desejos não atendidos, que impulsionam ações violentas e incontroladas, inclusive contra os próprios parentes. Isso ocorre, usualmente, de maneira individual; o inusitado, no depoimento do cacique, é a transformação coletiva em *wayanga* de um determinado grupo de pessoas que dispõem de mesmo nome, o que evidencia a influência e os efeitos da onomástica entre os Tapayuna. A morte de um *wayanga* e dos feiticeiros, de acordo com as informações dispostas no capítulo um, era comumente tida como uma ação justificada em vários contextos etnográficos, dentre os quais destaquei os Panará, os Kĩsêdjê e os Kalapalo. A história do cacique leva a crer que a morte do Kàtkrytxi também foi tida como não condenável pelo coletivo. Isto posto, dois aspectos do depoimento me parecem peculiares e significativos: a possibilidade de transformação coletiva em *wayanga* e a guerra interna. As mortes internas, mesmo a de *wayanga*, não exigiam, tal como no assassinato de outro povos, resguardos e restrições alimentares. Em se tratando de um inimigo de outro povo, o

contato com seu sangue, em termos metafísicos, exigia do matador o controle sobre os efeitos da substância incorporada para que ele não fosse integralmente absorvido e se tornasse uma vítima do morto. Com relação à morte de um *wayanga*, é o contato direto com o seu sangue que pode suscitar a transformação do matador em *wayanga*, de acordo com um T/K do Wawi.

A contaminação pelo sangue pode ser um risco constante e altamente maléfico em diversos contextos: para os caçadores e pescadores que manipulam constantemente as carnes de animais e peixes, para os homens durante as relações sexuais e após o nascimento do primeiro filho, em que o homem fica contaminado com o sangue da esposa, etc. Portanto, expelir o sangue exógeno dos corpos, por meio da perfuração do pênis era uma prática necessária aos Tapayuna para a manutenção do bem-estar masculino em situações específicas: quando da morte do inimigo, da relação sexual e do nascimento do filho.

Nas páginas a seguir, verso sobre as táticas de guerra utilizadas pelos Tapayuna e contra eles por alguns dos seus principais inimigos, Irantxe, Myky, Kayabi e Apiaká e as relações e movimentações engendradas pela guerra. As disputas com os não índios serão analisadas no próximo capítulo.

Os Irantxe e Myky

Os registros mais detalhados sobre as guerras tapayuna no período mais recente, cujas batalhas se estenderam até o período do contato, é contra os Manoki (Irantxe e Myky) e os não índios. Descrições mais detalhadas sobre esses conflitos são feitas pelos missionários jesuítas e pelos Irantxe, que se autodenominam Manoki, designação que inclui também o grupo Myky (ambos de família linguística isolada). A mobilização territorial dos Manoki, bem como a atuação dos jesuítas que os assistiam, estiveram fortemente atreladas aos constantes ataques dos Tapayuna, que, juntamente com as epidemias do período pós contato, e investidas dos Rikbaktsá, foram as principais razões para o quadro de depopulação manoki na década de 1950 (Bueno, 2008: 50).

Os Manoki viveram, até o início da década de 1950, entre a margem direita do rio Cravari e a margem esquerda do rio do Sangue, porém, com intuito de se protegerem das ofensivas inimigas, foram paulatinamente se deslocando em direção à missão jesuíta do Utiariti, na margem esquerda do rio Papagaio, oposta ao local habitado tradicionalmente por eles. O relato abaixo do Pe. Adalberto Pereira descreve as tentativas de fuga e mortes atribuídas aos ataques tapayuna e a consequente migração manoki para Utiariti.

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 chegamos com muito trabalho. 1 morreu no posto. E logo mais outro, que viera de outra maloca. **Os Munku culparam 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 citado por Lima, 2012: 54, grifo nosso).

A Prelazia de Diamantino, responsável, em grande medida, pelo processo de contato com os Tapayuna nos anos de 1960, foi criada na década de 1930 e tinha como principal objetivo a “pacificação” dos povos Nambikwara, Pareci e Manoki; para tanto, transferiram a sede da missão para o Utiariti, onde estaria mais próxima desses dois últimos povos (Pereira, 1975 citado por Lima, 2012: 53)

Na missão, os índios exerciam trabalhos manuais nas serrarias, na confecção de artesanatos, trabalhavam nas plantações e demais atividades que tinham como objetivo treiná-los como mão de obra para o mercado. Eles eram proibidos de se comunicar na própria língua, e os casamentos interétnicos entre Manoki, Pareci, Nambikwara e, posteriormente com Kayabi e Rikbaktsá, eram fortemente estimulados (Arruda, 2003 citado por Lima, 2012: 53).

Em que pese o incentivo aos casamentos interétnicos durante o período em que viveram com os missionários no Utiariti, segundo Bueno (2008: 59), o costume de se casar com pessoas de outros povos era praticado pelos Manoki – antes mesmo do

contato com os não índios –, devido às guerras e às capturas. Há registro de rapto de meninas, com idade entre dez e doze anos, cujos filhos dos seus casamentos com os Manoki dão origens aos “clãs” ou “turmas”, como eles denominam a mistura com os Pareci (a quem eles designam *kurali*), Nambikwara (chamados de *yo’narimnã*) e dos Tapayuna (denominados de *kuxíviru*) (id.:ibid.).

“Dizem que antigamente os Irantxe matavam. Pareci mora pra lá. Aí mataram eles e irantxe pegaram criança de Pareci. Aí levaram lá e pareci cresceu e casou com irantxe. Aí veio pai de meu pai, aí família de meu pai, aí nós. E ficamos com sangue de Pareci. **Outro fala que compadre Alonso, compadre Alípio, são kuxíviro, de Beíço-de-Pau. Aí esse mesmo que eu tava falando, irantxe que morava aqui matava Beíço-de-Pau. Pegaram criança, cresceu e casou. Agora nós multiplicamos. Aí é por isso que tem sangue de Beíço-de-Pau**” (in Bueno, 2008:59, grifo nosso).

Os primeiros contatos com os Manoki ocorreram no início do século XX, entre os rios do Sangue e Cravari, quando sofreram um massacre promovido por seringueiros. A maior aproximação com os padres jesuítas da missão de Utiariti ocorreu apenas em meados de 1940, período no qual eram recorrentes conflitos entre eles e os Tapayuna e Rikbaktsá. Esses conflitos provocaram a mudança gradativa dos Manoki para missão em busca de ferramentas e proteção contra as ofensivas inimigas. Em meados da década de 1950, os Manoki já haviam sido quase integralmente transferidos para a missão (Anonby, 2009 citado por Lima, 2012: 53)

Em 1946, pela primeira vez os Iranxe aparecem em Utiariti, depois de 1932. O motivo é que foram apossados pelos Beíço 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 Beíços 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, Beíços-furados ou Ipanhumas (Pereira, 1975:22 citado por Lima, 2012:54, grifo nosso)

De acordo com Bueno (2008:23), os ataques tapayuna contra os Manoki era realizado com bordunas e grandes flechas, costumavam também decepar as cabeças das vítimas. Aos Rikbaktsá, denominados Canoeiros, eram atribuídas práticas antropofágicas. “Não é raro ouvir na fala de irantxe mais velhos algo como “essa falecida minha mãe, Canoeiro comeu”, ou “Beíço-de-Pau matou” (id.: ibid.).

Apesar do temor dos Manoki em relação aos Tapayuna, estes últimos também sofriam baixas e tinham seus integrantes raptados. No relato a seguir, Kôkôtxi conta um episódio em que os Tapayuna decidem ir atrás dos Irantxe para se vingar. No primeiro momento retornam para aldeia, pois não os encontram; na segunda tentativa, conseguem matá-los. Ao regressarem à aldeia são submetidos aos procedimentos que caracterizavam o ritual do *kuwẽkandê*, a escarificação corporal, seguida da perfuração peniana pelo próprio matador, uma ação isolada, não publicizada.

As pessoas que foram atrás dos Irantxe (*Kuwẽ Krwa*) ficaram escondidos na beira da estrada, deitados. Essas pessoas que foram atrás dos Irantxe voltaram para aldeia porque eles não apareceram. Quando eles voltaram para aldeia, depois foram novamente procurar os Irantxe. Eles acharam alguns deles e flecharam. Eles voltaram e se arranharam com dente de paca. Ele mesmo se deixou arranhar. Ai ele foi no pátio, saiu cantando. No final da dança ele ficou no meio do pátio e terminou de cantar. Ele pegou o dente de paca e começou a arranhar o rapaz que estava dançando. Ele arrumou água para limpar o sangue e jogou água no corpo e limpou. Quando terminou de arranhar ele foi para casa. Quando ele foi para casa dele, a família do rapaz fez fogo para esperar ele. Ai ele foi no fogo para esquentar. Ele colocou o cobertor e sentou em cima e deitou. Ai ficou deitado até amanhecer. Ele foi banhar no rio e a família veio no rio. Esse parente jogou água na cara e ele voltou para casa e deitou até amanhecer. Quando amanheceu ele foi de novo e se encontraram no meio do caminho e essa pessoa jogou água de novo. Sempre jogando água nele. Ele banhou no rio. Amanheceu e ele foi pegar dente de paca e se arranhou. Ele mesmo se arranhou e apertou para parar de sangrar. Ele chegou no entardecer e ele mesmo passou urucum no arranhado. Ele foi cantando na casa. Ele pediu para o pessoal pegar peixe para ele. Ele mesmo pediu para trazer peixe para ele e trouxeram. Depois que ele comeu o peixe ele ficou normal como antes (Relato de Kôkôtxi/Tradução Wengroi/2015, grifo nosso).

O temor dos Manoki em relação aos Tapayuna era constante. Eles tentavam antever os ataques tapayuna por meio do círculo de luz ao redor da lua, que simbolizava a preparação dos inimigos para atacá-los, e indicava a direção para a qual os Manoki deveriam fugir ou se deveriam permanecer para lutar. Existiam outros meios pelos quais os Manoki conseguiam prever as ofensivas dos Tapayuna: através da preparação de determinada raiz, a qual revelava a proximidade dos seus principais inimigos por meio da espuma expelida quando do seu preparo; e os sonhos com marimbondos, associados aos inimigos (Pereira, 1975 citado por Lima, 2012: 55).

O texto abaixo do Pe. Adalberto Pereira aborda as investidas tapayuna contra os Manoki, em cujas batalhas ambos os povos foram mortos. O termo *Kusiviru*, segundo Pereira, era o nome atribuído aos Tapayuna pelos Manoki.

Ouvimos falar que os Beijo 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 Beijo de Pau escutaram e imitaram macaco. Um curiangú voou perto de Acácio. Quando viu um Beijo de Pau se levantar escondeu atrás dum pau. Foi olhar e uma flecha o atingiu no nariz. Arrancou a flecha e correu. Os beijo 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 Beijo de Pau ia passando, Clóvis flechou e matou. **Durante o ataque, os Iranxe escutaram os Beijo de Pau falar: “Kusiviru” Nesse último ataque, morreram dois ou três Beijo de Pau e Acácio tratou a ferida do nariz e ficou são** (Pereira, 1975:19 citado por Lima, 2012: 55, grifo nosso)

No processo de atração dos Tapayuna, conduzido pelos jesuítas, houve a participação de auxiliares manoki. O Irantxe Mauricio Tupsi compôs uma das expedições levada a cabo pelo padre Adalberto Pereira. Na ocasião, ambos foram flechados pelos Tapayuna, Mauricio foi ferido na perna e Adalberto, na costela.

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 citado por Lima, 2012:60).

“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. De volta ao acampamento, paramos para deixar mais presentes (Pereira, 1967:222 citado por Lima, 2012: 60, grifo nosso).

Em outra tentativa de contato, novamente organizada pelo padre Adalberto Pereira, em 1967, o Irantxe Lino Adaxi integrou a expedição. Nesta tentativa, o rancho da equipe foi atacado e o cachorro que os acompanhava foi ferido. Na ocasião, lograram contato e diálogo com os Tapayuna (Pereira, 1967 citado por Lima, 2012: 62,63).

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 citado por Lima, 2012: 63, grifo nosso)

A história de deslocamentos dos Manoki, motivados pelas ofensivas inimigas, teve consequências inclusive no seu processo de demarcação territorial, cuja área interdita pela Funai em 1968, com o auxílio do Pe. Antônio Iasi, não correspondia à área de ocupação histórica, mas cuja delimitação foi mantida devido ao receio dos Irantxe de sofrerem ataques tapayuna no território tradicional (Arruda, 2003 citado por Lima, 2012)

“(...) nós só viemos para cá porque ainda tínhamos medo dos Tapayunas (...)” (Celso Xinui, 2004 apud Ruiz 2007:65). Acho que o ano era 1967 ou 1968. - Meu pai (Alonso) veio por essas bandas acompanhando o velho Miguel e o Padre Iasi. Uma breve pausa e o velho Tikiandá continuou: - Penso que os dois acharam bom porque aqui não tinha quase gente. **Os velhos pensavam que os Tapayunas ainda andavam por essas bandas.** Acho que o velho Miguel ainda veio por aqui mais uma viagem antes da mudança (in Ruiz, 2007:87, grifo nosso)

Segundo depoimento de alguns Manoki, eles não tinham a compreensão total do significado da demarcação da área. **Os padres sabiam onde era o território deles, mas os Tapayuna ainda estavam por lá e os Manoki tinham medo de voltar.** Ademais, os missionários não discutiram o assunto amplamente com o grupo, tendo consultado apenas o "capitão" e este indicou o território onde estava instalada sua aldeia. Os outros aceitaram ir para lá mas, como dizem eles, "naquele tempo era tudo vazio, não tinha fazendeiro, não tinha BR, nem nada, não imaginava que tudo ia ser ocupado". Não haviam entendido que com isso estavam perdendo seu território histórico, onde ainda perambulavam e exploravam os recursos (Arruda, 2003, grifo nosso)

Mesmo após a demarcação equivocada da área manoki, estes continuaram a ocupar o território tradicional para atividades de caça, coleta, pesca etc. A área, contudo, passou a ser intensamente ocupada por não índios por meio de atividades de monocultura e pecuária, impossibilitando, assim, o acesso dos indígenas (Arruda, 2003).

Após a transferência dos sobreviventes tapayuna para o PIX, os Manoki continuavam receosos com suas ofensivas, o que pode ser considerado plausível, tendo em conta que os Tapayuna do Kawêrêtxikô afirmam veementemente que nem todos os seus parentes foram reunidos pelos padres no acampamento no rio Parecis (afluente do Arinos) e, posteriormente, deslocados para o PIX. Outros grupos adentraram-se no mato fugindo das doenças e do cenário desastroso que caracterizou o período do contato. Os Tapayuna do Kawêrêtikô acreditam na sobrevivência e permanência desses parentes na região do território tradicional, o que justificaria a apreensão dos Manoki, mesmo após a remoção de parte dos Tapayuna para o PIX.

Essa separação de grupos do mesmo povo, em decorrência das tragédias promovidas durante o contato com os não índios, foi também vivenciada pelos Myky. Por meio de expedições realizadas na década de 1970, pelo padre Thomaz de Aquino, juntamente com o Irantxe que também participou da “pacificação” tapayuna, Mauricio Tupsi, foram encontrados indígenas isolados (do grupo Myky), que haviam se separado dos demais, no início do século XX, após o massacre de uma aldeia pelos não índios (Arruda, 2003). O estreitamento dos vínculos entre os Irantxe do Cravari e os Myky, encontrados na condição de isolados, engendrou um movimento de retomada de práticas consideradas tradicionais pelos Irantxe. Ademais, o casamento entre os dois grupos passou a ser frequente. A área na qual os Myky foram encontrados foi demarcada em 1978, onde Thomaz de Aquino vive desde este período até os dias de hoje. Atualmente, os Manoki, das duas Tis reivindicam a revisão de limites das suas terras: a TI Irantxe, na região do rio Cravari, e a TI Myky, às margens do rio Papagaio (Arruda, 2003).

Narrativas manoki descrevem o período em que tinham um vínculo próximo e amistoso com os Tapayuna e o motivo pelo qual o conflito foi instaurado. Adalberto Pereira (1975) conta duas versões desta história: uma delas aponta para a represália dos Tapayuna que decidem se vingar contra o roubo de sua lenha pelos Manoki; e outra em que são os Manoki que se voltam contra os Tpayuna pela morte de uma mulher (Lima, 2012: 54)

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

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 Beijo de Pau contra os Munku. Foi à aldeia dos Beijo de Pau. Na aldeia, combinaram que o Munku ia ficar em casa fazendo fogo com dois pauzinhos e os Beijo de Pau iriam pescar. Mas enquanto os Beijo de Pau pescavam, o Munku foi à beira do rio, flechou um Beijo de Pau, que caiu morto na canoa. Flechou os outros, mas escaparam. Estava realizado o plano do chefe, de jogar os Beijo 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 citado por Lima, 2012:54, grifo nosso)

O relato coletado por Bueno (2008: 55,56) apresenta o mito manoki sobre a origem dos povos com os quais eles tinham proximidade geográfica. No mito, os povos Myky-Irantxe, Tapayuna, Rikbaktsá, Cinta-Larga, Pareci, Nambikwara e os não índios viviam no oco de uma pedra e não havia distinção entre eles. Um homem, que assumiu a forma de urubu, saiu por uma pequena fresta e ficou encantado com as belezas naturais do que havia encontrado. Ao voltar, contou para os demais que dentro da pedra era feio e muito diferente do lado de fora, onde havia muitas coisas belas. Ele mostrou aos demais uma flor que havia coletado quando da sua saída da pedra. Influenciados pelo seu relato e com a beleza da flor, todos decidiram sair, com o auxílio de um marimbondo que deixou a pedra mole e de um pica-pau que abriu-lhe um buraco por onde todos saíram. Um deles voltou ao buraco para buscar um objeto que havia esquecido e foi mantido lá por ser muito feio. Ele avisou os demais que muitas coisas ruins lhes aconteceriam, que passariam fome e haveria muitas batalhas, doenças e mortes, o que não ocorria no interior da pedra. Porém, encantados com a beleza do mundo exterior, não escutaram o homem feio.

Conforme saíam, sentavam-se sob alguma árvore. E assim deu-se a divisão: “O Primeiro que saiu foi Irantxe, que sentou embaixo de uma árvore de pau mole. Nambikwara sentaram numa árvore à toa, embaixo do jatobá do cerrado, Pareci já sentaram em jatobeiro do mato, Irantxe ficou aqui no meio. **Depois Beijo-de-Pau sentou debaixo de uma pindaíba-do-mato.** O resto ficou esparramado. Então os brancos já sentaram lá no pau, não sei como chamava... pau meio leiteiro, branquinho. Embaixo dessa árvore sentaram. Aí acabaram de sair tudo, quantas pessoas que moram ali dentro saíram. Os brancos decidiram ir pro lado do rio [do Sangue], lado de lá, muito longe daqui. Os Irantxe ficaram por ali mesmo, Kayabi sentou num pau bonito, fala que fica pra cá. Agora Nambikwara fala que fica pra cá. Pareci, perto de Irantxe, ficaram por aqui, junto, pertinho” (Bueno, 2008:56, grifo nosso).

Desde que saíram do Arinos, os Tapayuna não mantiveram, de modo geral, relação com os Manoki, todavia algumas articulações recentes atinentes à luta dos Tapayuna pela terra vêm promovendo uma certa aproximação entre ambos os povos através da Funai (CGIIRC), que realizou pesquisa recente na região do Arinos para averiguar a permanência de Tapayuna na região. Na ocasião, foram levantados junto aos Irantxe informações a respeito de isolados em território tapayuna, mas cuja identificação do povo é imprecisa, podendo ser, possivelmente, Tapayuna ou Myky. Ademais, foi feito um intercâmbio entre os dois povos, em 2017, também promovido pela CGIIRC. Detalhes sobre esse episódio serão apresentados no capítulo cinco.

Os Kayabi

Quando viviam no Arinos, os Tapayuna guerreavam frequentemente contra os Kayabi, identificados como *kuwê rowa* (inimigo onça), devido, segundo Kôkôtxi, seus rastros que eram assemelhados aos de uma onça e por perambularem somente durante a noite. Os Kayabi eram temidos pelos Tapayuna pelos seus ataques noturnos e pelo rapto de crianças.

...a gente chama eles de *kuwê rowa* e eles são iguais *rowa*. O rastro do pé deles é bem atrás do outro, igual o rastro da onça, igualzinho. É bem fundo o rastro do *kuwê rowa*. Esse que chamamos *kuwê rowa*, a gente percebia o rastro deles, igualzinho da onça e deram nome para eles: *kuwê rowa*. E encontrava eles só a noite. Quando brigava com outro, eles só vinham a noite. A noite eles brigam. Só a noite eles andavam e ficavam bem escondido na beirada do caminho e quando apareciam, alguns chamavam eles, gritavam... e matou eles e fugiram no mato e pegava só os filhos deles. Matava pai e mãe e pegava só os filhos. E esses *kuwê rowa* faziam urucum. Fazia pintura nos filhos, passavam urucum no corpo. Os antigos chamavam de *kuwê rowa*, esses povos que agora chamamos de Kayabi (Relato de Kôkôtxi/Tradução Wengroi/2016, grifo nosso).

Wentugaruru conta sobre uma das batalhas entre os Tapayuna e os Kayabi, na qual vários Tapayuna foram mortos e planejaram vingança. O depoimento demonstra que algumas dessas acometidas tinham muitas baixas, de ambos os lados, provocando temor e o desejo de represália. A mobilização para os ataques demandava articulações interaldeãs e a guerra era retroalimentada por constantes ataques e contra ataques.

Fomos na outra aldeia, Hotxikhrô, e fizemos uma roça lá e plantamos nossos alimentos e apareceu os Kayabi e nos mataram. E nós ficamos lá. O homem

falou com nossos povos na aldeia Kawêrêtxikô. “Apareceu o povo Kayabi, Kayabi veio e mataram nossos povos”. “Eles vieram da onde e para onde eles foram?” E só os adultos foram atrás deles. Meu pai, meu tio e outro meu tio se reuniram e foram atrás deles. “Onde eles foram?” “Foram no rio e mataram nossos povos e sumiram”. Quando na época da chuva o rio fica cheio e derruba mel lá e mataram um pouco lá. Meu tio matou um e outro, matou com arco. Tinha muita gente que matou kayabi com flecha. E os meus colegas quando mataram todos eles, trouxeram os parentes deles de volta. Levaram de volta e mataram todos eles. Eu me assustava com eles, estavam todos mortos no rio (Relato de Wentugaruru/ Tradução Wengroi/2015, grifo nosso).

Até 1900, as notícias sobre os Kaiabi, os quais habitavam a margem do Paranatinga, eram providas principalmente pelos seus inimigos Bakairi, Apiaká e Munduruku. A principal caracterização dos Kayabi era de bravos e hostis tanto em relação aos povos indígenas inimigos quanto em relação aos brancos, contra os quais resistiram fortemente na luta pela proteção do território (Bartomé Meliá, S. J. 1993: 495). As primeiras alusões sobre os Kayabi ocorrem através dos Apiaká ao expedicionário Francis de Castelnau, em 1844. Nestas referências, um povo denominado “Tapanhunas”, é mencionado como falante da mesma língua dos kayabi. É possível que a menção atribuída aos “Tapanhunas” se tratasse, na verdade, dos próprios Kayabi (Travassos, 1993: 450).

O relatório de Pyrineus de Souza (1916 apud Travassos, 1993) informa sobre uma suposta aliança entre Kayabi e “Tapaíunas” contra os Bakairi. Não se sabe, entretanto, se esses “Tapaíunas” correspondem ao grupo que hoje se autodenomina Kajkwakratxi, tendo em conta que a história da relação entre esses dois povos (Kayabi e Tapayuna) é de guerra e hostilidade³¹.

“Contam os bacairis que no Salto Magessi (margem direita do Teles Pires) se travou sangrento combate entre eles e os caiabis aliados aos tapaiúnas, com o fim de se apossarem do Salto, que reputam muito piscoso. A luta fora encarniçada, cabendo a victoria aos bacairis, apesar de estarem em menor numero. Tinham porém a grande vantagem de desviarem o corpo das flechas inimigas e apanhá-las no ar, servindo-se depois delas para arremessá-las, contra os caiabis e tapaiúnas (1976:42 apud Travasso, 1993:450, grifo nosso).

³¹ Durante a dissertação de mestrado (2012), constatei que as qualidades atribuídas aos Tapayuna, em grande parte dos relatos de expedicionários deste período, não fazem alusão às principais características dos Kajkwakratxi, como o uso dos botoques auriculares e labiais e as escarificações, e os descrevem com predicados que parecem remeter a outros povos da região.

O contato entre os Kayabi e a comitiva de Pyrineus de Souza foi considerado amistoso, movido pelo interesse dos indígenas na obtenção de instrumentos metálicos; em troca, os viajantes adquiriam seus adornos e amendoins (Travassos, 1993: 451). Na comunicação entre os Kayabi e a comitiva, estes últimos foram avisados que entrariam adiante em território de “índios ferozes, com o corpo pintado de negro, que poderiam agredi-los, e cozinha-los no moquém. Pelo menos assim foi compreendida a mímica de um caiabi, à margem do rio, por Pyrineus de Sousa, que deduziu que tais índios poderiam ser os tapaíunas” (id.:ibid.). O hábito de se pintar de preto coincide com a dos Kajkwakratxi, que pintavam seus corpos inteiramente com jenipapo quando das expedições e ofensivas guerreiras; o registro de práticas canibais, contudo, não existe entre os Tapayuna. A antropofagia era registrada entre os Apiaká e os Kayabi, conhecidos pela caça de cabeças de seus inimigos. De todo modo, as descrições em torno do grupo que naquele período era designado como “Tapaíuna” ou “Tapanhunus” são incertas e deixam dúvidas sobre o fato de corresponder, em algum momento, aos Kajkwakratxi. Na descrição de Georg Grünberg (apud Travasso, 1993: 451), os “Tapanhuna” são identificados como “caiapós”, o que pode estar relacionado à utilização de adornos como os botoques labiais, uma qualidade marcante de ambos os povos. Neste caso, a alusão pode corresponder aos Kajkwakratxi, já que em outros contextos eles também são denominados Kayapó. Ademais, o autor se refere à região do Arinos, território de ocupação tradicional dos Tapayuna.

Resumindo, podemos constatar que o primeiro boom da borracha concentrou várias centenas de seringueiros na região Arinos-Juruena, particularmente no Baixo Juruena, e resultou na extinção dos apiacás como tribo. Até 1910, uma parte deles retraiu-se para sudoeste, na região do Médio Teles Pires. **Os caiabis não são mencionados, registrando-se, porém, muitos ataques “tapanhunus” que numa ocasião foram identificados como caiapós** (s/d:34 apud Travasso, 451, grifo nosso).

Em partes de uma narrativa kayabi, coletada em uma aldeia no Parque Indígena do Xingu por Travassos (1993), de um senhor de nome Kupeap-Canísio³², a menção aos

³² “Kupeap, o narrador, aprendeu as histórias que conta com seu pai, o falecido chefe Temeoni, e é considerado pelos caiabis o informante mais capacitado para falar dos ‘tempos antigos’ - isto é, para contar mitos e outras histórias. A tradução em português me foi ditada por Canísio, que é bilíngue e escutou a narração original” (Travassos, 1993:453). “Minha pesquisa de campo foi realizada em uma aldeia no Parque do Xingu. Muitas vezes digo “os caiabis” referindo-me ao grupo como um todo, mas a rigor certas informações valem apenas para os membros da aldeia que conheci. Assim, é possível que

“txucarramães” e aos “suyá” parecem ambas remeter aos Kajkwakratxi, tendo em conta que a localização do povo em questão é o rio Arinos.

Os caiabis falaram então: “Não há mais índios no Xingu. Nós acabamos com os txucarramães. Só um resto deles está morando aí no rio Arinos”. Ai os caiabis pensaram: “Os caraíbas acabaram com os txucarramães. Ou nós acabamos com eles, ou fomos txucarramães. Tem muito caraíba agora e nós não estamos vendo os txucarramães. Os suiás primeiro moravam no Teles Pires. Mas eles brigavam muito com os caiabis e com os outros índios, por isso eles foram pro rio Arinos” (in Travassos, 1993: 477, grifo nosso).

Em outro fragmento do depoimento kayabi, que aborda as guerras travadas contra os povos inimigos vizinhos, os Kajkwakratxi parecem novamente serem designados como “txucarramães”. A denominação para os Suyá é incerta, não sendo possível saber se eles se referem novamente aos Kajkwakratxi, aos atuais Kĩsêdjê ou ao período em que ambos os povos viveram juntos, antes de os Kĩsêdjê seguirem para o rio Xingu, provavelmente migrados da região do Tapajós.

Depois os txucarramães pegaram a bisavó dos caiabis. Estes foram atrás, alcançaram e trouxeram a mulher de novo de volta para aldeia. ... Subiram de novo o rio pra fazer guerra pros caraíbas e só encontraram os txucarramães. Lá um caiabi se enganou e ficou perto dos txucarramães pensando que era um companheiro dele, e o txucarramãe matou ele. Então eles voltaram pras aldeias tristes novamente. Contaram pros parentes que não tinham encontrado os caraíbas, só os txucarramães, e que tinham perdido um companheiro. Depois os índios suiás vieram atacar os caiabis, mas alguns escaparam. E foram pra aldeia grande. Lá todos se reuniram e os outros falaram “Vocês são moles, vocês perderam guerra dos suiás”. E resolveram esperar os suiás atacarem. “Se eles chegarem aqui, vamos ver quem é mais forte”. Esperaram muito tempo, e como não veio ninguém, eles foram até as aldeias suiás. Lá chegado não viram ninguém, porque já tinham ido embora. Só encontraram os caiabis que eles tinham queimado. Então alguns resolveram ir atrás dos suiás e outros resolveram voltar pra aldeia grande e espera-los. Lá. Chegaram e contaram que só tinham encontrado casas vazias. Alguns pensaram em irem todos atrás dos outros, mas como temiam que os suiás viessem por outro rumo e encontrassem a aldeia vazia, só com as mulheres e crianças, preferiram ficar e esperar ali (in Travassos, 1993:478, grifo nosso).

No trecho abaixo, novamente não é possível afirmar se a descrição sobre o cativo de guerra “suyá” se referia aos Kajkwakratxi ou a um Kĩsêdjê, lembrando que estes últimos passaram pelo oeste do Xingu.

outros indivíduos, além de Kupeap reúnam, como ele, o conhecimento dos “tempos antigos” e as habilidades de contador” (id.:ibid.)

Os caiabis criavam vários índios na aldeia, filhos de apiacás, suiás, crenacores etc. Só não levavam pra aldeia filho de txicã, embora brigassem com eles também. Mas só pegavam adultos. No começo eles também pegaram filho de caraíba e levaram pra aldeia pra criar. Pegaram filho dos canoieiros também. Depois pegaram estes índios, eles começaram a casar com outros índios também. Por isso têm costume de casar com índios de outras tribos. Vários caiabis casaram-se também com caraíba. (in Travassos, 1993: 477, grifo nosso).

Um aspecto importante que vem à tona no relato kayabi é a captura de povos inimigos, um hábito dos Tapayuna, que eram, da mesma forma, frequentemente roubados por seus inimigos; os Kayabi eram especialmente temidos pelos Tapayuna pelo rapto de suas crianças. A captura de diversos povos inimigos, incluindo os não índios, ensejavam casamentos interétnicos.

A partir de 1927, seringueiros penetram no Teles Pires, Paranatinga, rio Verde e Arinos, motivados pelo primeiro ciclo da borracha no final do século XIX, o que provoca a intensificação de conflitos entre eles e os Kayabi. Ademais, este período coincide com as primeiras tentativas de pacificação dos Kayabi pelo SPI (Bartomé Meliá, S. J. 1993: 495). Nos conflitos, era comum os Kayabi degolarem as cabeças das suas vítimas e as levarem para as aldeias (id.: 496).

O período que vai de 1928 a 1966 é o que representa a fase de maior fragilidade e risco à sobrevivência física e cultural dos Kayabi, e que motivou deslocamentos territoriais e migrações ao Pará e Xingu. Na década de 1950, os Kayabi ocupavam o Teles Pires e a margem direita do Arinos, “desde a barra do Rio dos Peixes, até a do Souza de Avezedo, ao sul, donde entravam em disputa com os beirão de pau ou tapanhunas” (Bartomé Meliá, S. J. 1993: 491). Em 1955, 40 Kayabi que viviam no Alto Teles Pires foram transferidos para o Xingu; no início da década de 1960, a maior parte dos Kayabi daquela região já se encontravam no PIX. Outros, do Baixo Teles Pires, foram atraídos para o PIX por meio da “Operação Caiabi”, coordenada pelos irmãos Vilas Boas em 1966. Foi o último contingente kayabi a ser removido para o Parque (id.: 497,498,501). A operação visou, sem sucesso, a transferência dos Kayabi do rio dos Peixes, os quais se mantiveram no território tradicional. Eles estavam em processo de aproximação com os jesuítas da Missão de Diamantino (id.: 501).

O contato com os Kayabi do rio dos Peixes foi fortemente impulsionado pela atuação da Colonizadora Noroeste Mato-grossense (Conomali) e pela fundação da

cidade de Porto dos Gaúchos, em 1956 – tal como na história tapayuna, como será descrito no capítulo cinco –, o que estimulou a migração de muitos colonos e a criação de novas cidades, tais como Novo Horizonte e Juara, em pleno território kayabi (Bartomé Meliá, S. J. 1993: 500).

A “Reserva Caiabi” foi delimitada através do mesmo decreto da “Reserva Tapayuna”, nº 63.368, de 08 de outubro de 1968, o qual também estabeleceu os limites das “reservas nambiquara, rikbatsa, apiaká, irantxe e pareci”. Um dos aspectos que estes povos tinham em comum era a relação com a Missão de Diamantino, que influenciou intensamente o processo de delimitação das áreas (Bartomé Meliá, S. J. 1993: 507).

Atualmente, parte dos Kayabi vive na TI Apiaká Kayabi, na margem do rio dos Peixes; outros vivem no Baixo Teles Pires, no estado do Pará, na TI Kayabi, e outra parte mora no Parque Indígena do Xingu.

As narrativas de Kupeap-Canísio, coletada por Travassos (1993:452), reproduz, segundo a autora, uma autoimagem que evidencia as práticas da guerra contra os povos inimigos que viviam nas proximidades do território kayabi: Munduruku, Apiaká, Tapayuna, Rikbaktsá, Ikpeng e Panará, além dos não índios. Os locais de referência desses conflitos são Teles Pires, Arinos, rio dos Peixes, Peixoto de Azevedo, rio Verde e Xingu (id.: 455-56). A guerra era a forma de relação com os povos vizinhos e por meio da qual ocorriam as capturas de inimigos, adoção, a caça de cabeça e a execução ritual de prisioneiro (denominado *yawaci*) (id.: 457).

A relação que os Kayabi mantinham com os Apiaká, identificada como de parentesco remoto, tornava a morte de um inimigo apiaká uma situação peculiar em comparação à morte dos demais povos inimigos. Estes últimos eram considerados, em oposição aos Apiaká, “sangue ruim”, sobretudo os não índios e munduruku, por isso era necessária a observação rígida de precauções pelo matador. O morto apiaká, em contrapartida, exigia um período de reclusão menor, pois eram considerados semelhantes aos Kayabi (Travassos, 1993:458).

O ritual caiabi sobre a morte do inimigo é denominado *yawaci*. Travassos (1993:459) menciona a execução de um Apiaká que havia sido capturado ainda criança, casou-se com a filha do chefe e foi posteriormente morto. A própria vítima colaborou com sua morte, construindo uma casa onde seria realizada a cerimônia (id.:ibid).

Durante este ritual, vinculado à prática da caça de cabeça, se quebrava os ossos do crânio do inimigo e utilizavam-se os crânios como troféus de guerra. Várias aldeias se reuniam para escutar e entoar os cantos guerreiros, em que o inimigo morto era o tema central, e evidenciava-se a coragem dos Kayabi nas batalhas contra seus inimigos (id.: ibid).

O ritual do *yawaci* estava intrinsecamente conexado à guerra, à morte do inimigo, à manutenção de resguardos, à mudança de status do matador, à feitura de marcas corporais e à mudança de nomes. O *yawaci* era um ritual de passagem de jovens guerreiros e caçadores, que adquiriam tatuagens, novos nomes e prestígio social pela sua demonstração de coragem na guerra, por terem matado uma onça ou quebrado os ossos de inimigos (Travassos, 1993: 468). “Nomes, tatuagens, guerra e *yawaci* podem ser tratados juntos, na medida em que formam um complexo que diz respeito ao ciclo de vida dos indivíduos, e os mecanismos de passagem de uma categoria social a outra”. (id.: 469).

A aquisição de novos nomes no período “pós guerra” permanece, entre os Kayabi, como uma prática ligada a eventos considerados relevantes e análogas ao contexto da guerra. Quando os Kayabi participaram da expedição de atração dos Panará, ganharam novos nomes, como se os tivessem adquirido dos inimigos (Travassos, 1993: 470). “Massi chamou-se Kavit, que designa as cicatrizes que os crenacarores têm pelo corpo, em consequência das escarificações; Moroaiup chamou-se Perun, que é a cera que os crenacarores passam na cabeça, junto com urucum” (id.:ibid). No período das guerras, a morte de mulheres inimigas suscitava a aquisição de novos nomes para as esposas e filhas dos guerreiros (id.:ibid.)

O relato de Kupeap-Canísio (Travassos, 1993) abaixo evidencia o fim das guerras e a relação amistosa e pacífica mantida com os outros povos do Parque e também com os brancos; paralelamente à manutenção desse discurso, o ritual do *yawaci* vem sendo retomado e executado com frequência (id.: 459).

Dos seu rituais, os caiabis escolheram o *yawaci* para representar, no palco das relações interétnicas, a imagem que mais apreciam de si mesmos. Assim, a presença de visitantes curiosos, uma homenagem festiva a uma autoridade, a realização de um filme sobre a vida dos índios no Xingu, ou ainda a chegada de um pesquisador, têm sido ocasiões em que se promove o *yawaci*. Este ritual tornou-se, portanto, um dos símbolos da identidade dos caiabis, ao se apresentarem a estrangeiros, um dos símbolos da identidade dos caiabis, ao se apresentarem a estrangeiros, realçando a singularidade de sua cultura

face à de seus vizinhos. Ao mesmo tempo, ocorre também quando há encontros dos vários subgrupos caiabis dispersos, tal como acontecia no passado, quando as grandes festas congregavam comunidades de várias aldeias. (Travassos, 1993:460).

Não obstante o fim das guerras, o ritual do guerreiro é retomado com ênfase entre os Kayabi, tornando-se um elemento diacrítico importante na relação com outros povos ou mesmo entre os Kayabi de diferentes aldeias (Travassos, 1993: 467). Ademais, na relação com os xinguanos, a feitiçaria é uma feição mobilizadora de uma guerra que persiste, e para a qual a execução é justificada (id.:ibid). O feiticeiro é sempre um integrante de outro povo, dentre os quais os Tapayuna, referidos na citação abaixo como Suyá Novos; eles representam a alteridade suspeita, o feiticeiro em potencial.

... O mesmo pode ser dito com relação aos caiabis, para quem os feiticeiros são sempre membros de outras etnias: para os caiabis xinguanos, os feiticeiros estão entre os grupos do Alto Xingu ou entre os “suiás novos”, os caiabis do Rio dos Peixes suspeitam de “macumbeiros” apiacás, seus vizinhos mais próximos. A crena na feitiçaria e a necessidade de execução dos feiticeiros ainda fornecem motivo legítimo para a eliminação de um ser humano (Travassos, 1993: 467, grifo nosso).

Os Tapayuna e os Kayabi encontraram-se novamente quando da remoção dos primeiros para o PIX; a relação entre ambos permaneceu de hostilidade e guerra, como demonstrado no relato acima, que classifica os Tapayuna como feiticeiros em potencial. A fala do senhor kayabi exprime a tensão da convivência entre ambos os povos no Xingu e a manutenção da guerra motivada pela feitiçaria. Quando da minha estada em campo em 2015, um morador do Kawêretxikô solicitou que eu elaborasse um documento para a Funai requisitando que o motor de barco que se encontrava na coordenação regional do órgão, previsto para ser entregue aos Kayabi, fosse remanejado para ele como indenização pela morte de seu pai pelos Kayabi quando os Tapayuna viviam no PIX. A atitude do meu colega do Kawêretxikô revela a vivacidade das tensões entre ambos os povos e o anseio por possíveis reparações de acontecimentos que o tempo e a memória não apagaram.

Os Apiaká

Os registros das guerras entre os Tapayuna e os Apiaká remontam a meados do século XIX (período que coincide com a chegada dos Kísêdjê no Xingu). Foram retratados, principalmente, por viajantes que percorreram o rio Arinos neste período e os quais assinalaram uma relação “cordial” entre os brancos e os Apiaká, cujo território tradicional abrangia os rios Arinos, o Juruena e o Teles Pires. A relação com os brancos foi se tornando “amigável” na medida em que a presença dos viajantes se intensificava, fortalecendo, assim, os vínculos que objetivavam trocas mercantis. A postura dos Apiaká era elogiada e identificada como contrária aquela apresentada por outros povos da região, tidos como hostis e violentos. “... de maneira geral os apiakás figuram como “dóceis”, “trabalhadores” e sobretudo “úteis” para o Império, em oposição aos “ferozes” e “perigosos” kaiabis (tupi-guaranis), tapayúnas, parintintins (tupi-guaranis) e nambiquaras (família isolada)” (Tempesta, 2009:54).

Há registros da permanência de integrantes das expedições em aldeias apiaká, os quais teriam, inclusive, aprendido a língua. Os Apiaká também acompanharam expedicionários em viagem à Cuiabá em 1819 (Guimarães, 1844: 297 citado por Lima, 2012: 26, 27). Durante esta viagem, Guimarães (1844) registra que o cacique apiaká, ao ser presenteado pelo Barão de Villa Bella com uma espada, afirma que a mesma seria utilizada para cortar a cabeça de seus inimigos “Tapanhónas” (Guimarães, 1844: 306).

Menendez (1981/1982) alega que os Tapayuna viviam na cabeceira do rio dos Peixes, mas que tiveram seu deslocamento impulsionado pelos Apiaká, que empreendiam excursões em extensas áreas para a coleta de matéria prima com vistas à confecção de machados e taquaras. Novamente aqui não é possível asseverar se este grupo se trata dos Kajkwakratxi, porém, os dados apontam para conflitos frequentes entre ambos os povos, que ocorriam comumente no rio dos Peixes, afluente oriental do Arinos, quando os Apiaká iam buscar pedras para confeccionar seus machados (Oliveira, 1856:100 citado por Lima, 2012:31).

Do baixio dos Apiacás 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 eles 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 (Oliveira, 1856:100 citado por Lima, 2012: 31).

Outras alusões aos “Tapanhóna” por Guimarães (1844), quando da navegação pelo rio dos Peixes, na primeira metade do século XIX, são imprecisas. Da mesma forma, as referências de Nimuendaju (1948), baseadas em dados secundários, não descreve em detalhes o grupo que ele identifica como Tapayuna no rio dos Peixes, e os quais, segundo o autor, tiveram uma aldeia visitada, em 1948, pelo padre Francisco Lopes (Nimuendaju, 1948 citado por Lima, 2012: 31). O autor atribui um ataque à aldeia apiaká, que teria sido saqueada e queimada em 1892, aos “Tapayuna ou aos Parintin. (Nimuendaju, 1948 citado por Lima, 2012:35). Essa informação de Nimuendaju (1948) foi provavelmente extraída de Coudreau (s. d.: 238 apud Tempesta, 2009: 56,57) o qual descreve que uma maloca apiaká, chamada Bananal Grande, havia sido queimada, em 1892, pelos “Tapayúnas”, na ausência de seus moradores.

O expedicionário francês Coudreau [1897] também registrou, em viagem realizada entre 1895 e 1896, no Tapajós, a presença de “Tapayuna” e Nambikwara na região do rio Arinos (Coudreau, [1897] 1977: 84 citado por Lima, 2012: 34). Segundo o explorador francês, a língua falada pelos Tapayuna era a “língua geral”. Os Tapayuna são um povo jê e a “língua geral” foi formada a partir do tupi, o que faz inferir que os Tapayuna aludidos pelo explorador francês não eram os Kajkwakratxi.

Em razão da pressão sofrida pelos Apiaká, acuados pelos seringueiros, vários deles se inseriram na atividade da extração da borracha, no final do século XIX. Outra parte do grupo manteve-se arredio em relação aos brancos (Tempesta, 2009: 56). Seus principais inimigos, neste período (Tapayuna, Kayabi, Nambikwara, Bakairi e Parintins) ainda resistiam ao contato (id.:57).

Os Apiaká são identificados pela prática de rituais antropofágicos, relacionados à guerra e a captura de inimigos. As guerras e as práticas antropofágicas cessaram, provavelmente, na segunda metade do século XIX, momento no qual os Apiaká estreitam os vínculos com os não indígenas devido ao interesse na obtenção de utensílios e objetos industrializados (Tempesta, 2009). No início do século XX, os Apiaká passam a ser perseguidos por funcionários do governo na Barra de São Miguel, entre os rios Juruena e Teles Pires, para instalação de uma sede da Coletoria de Impostos de Mato Grosso (Tempesta, 2009: 58-59). Esses conflitos causaram epidemias e a dispersão dos grupos, alguns foram para os seringais, levados por patrões; outra parte do grupo

optou por se refugiar na mata. Os Apiaká acreditam que estes parentes permanecem na condição de isolados no Pontal dos Apiakás.

Após o contato, predominaram-se os casamentos interétnicos com outros povos indígenas: Munduruku, [Kayabi](#), [Kokama](#) e Sateré-Mawé e com migrantes nordestinos, denominados de arigós (Tempesta, 2009).

Segundo Tempesta (2009:85), “os homens influentes apiakás orgulham-se pelo fato de um homem de seu povo, ainda vivo, ter atuado na atração do último grupo de tapayúnas arredios”. Eles se referem a Candido Morimã, responsável pela lancha da empresa Conomali, que prestou apoio logístico e financeiro durante algumas tentativas de contato com os Tapayuna. Candido Morimã participou de expedição da Funai, realizada em 1968, que estabeleceu contato com os Tapayuna.

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, 15/04/1969, grifo nosso)

Antes da expedição, em uma de suas viagens pela Conomali, em 1967, com destino à cidade de Porto dos Gaúchos, Candido Morimã avistou um grupo de cerca de 20 Tapayuna; logrou se aproximar e trocou presentes com eles (Pereira, 1967 citado por Lima, 2012: 63). No site da empresa Conomali, encontra-se a imagem do encontro de Candido Morimã com os Tapayuna, exposta abaixo.

Atualmente, os vínculos entre os Tapayuna e o Apiaká são praticamente inexistentes. Estes últimos vivem hoje em aldeias localizadas na TI Apiaká Kayabi-MT, na TI Kayabi – MT, na TI Mundurucu – PA e na TI Kayabi – PA. Ademais, há referências de apiaká isolados na região do Pontal do Mato Grosso, no noroeste do estado (Tempesta, 2009).



CAPÍTULO 3 - XAMANISMO E CONTATO

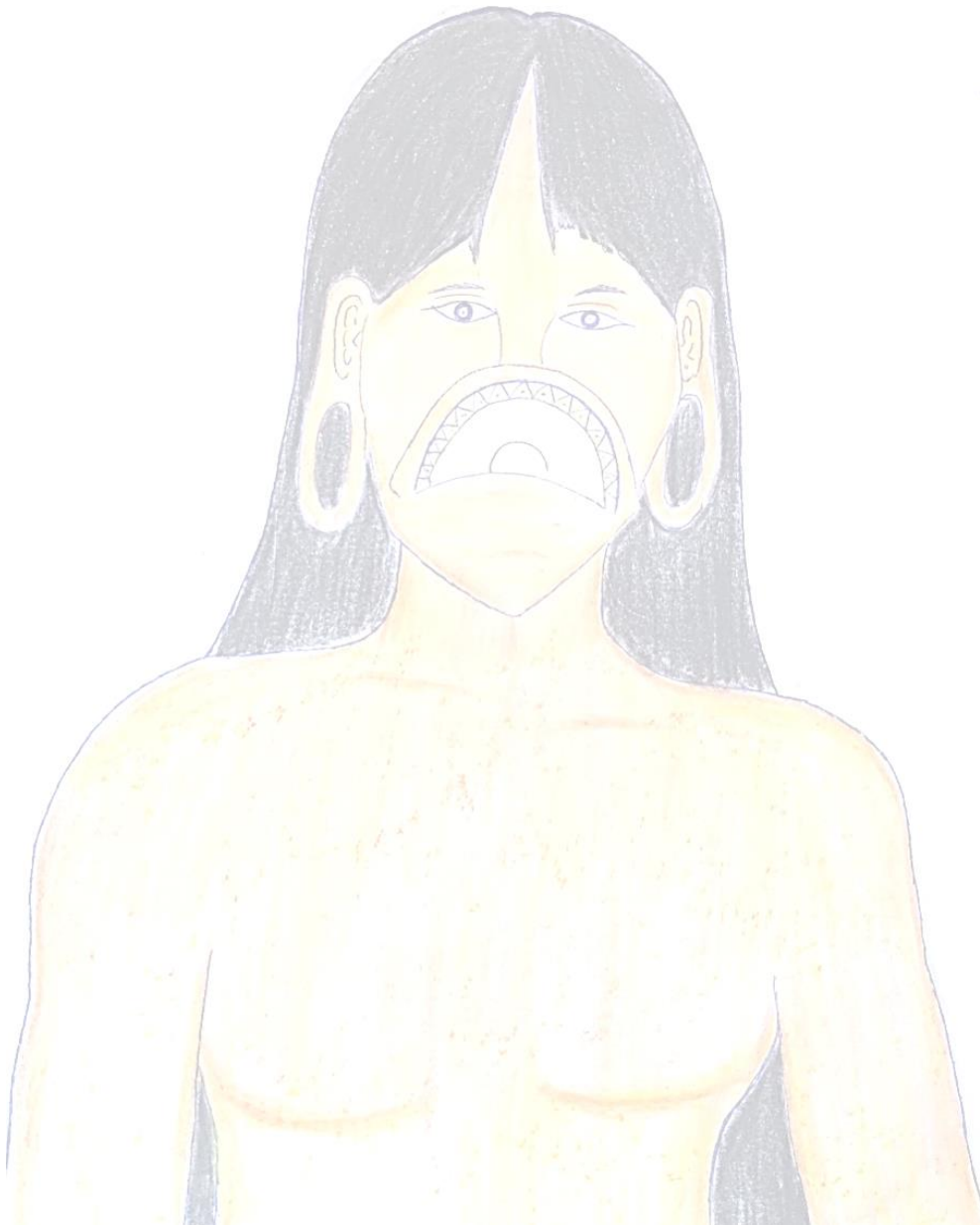
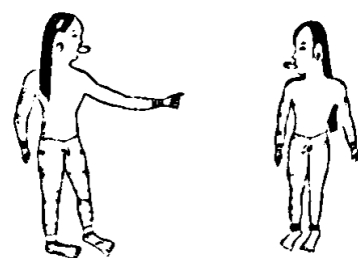


Figura 19: Totwãjtxi/ Aldeia Kawêrêtxikô/2016

Apresentação



A história se repete: Os restantes de um povo indígena são removidos de seu habitat para ceder suas terras aos brancos (Thomaz de Aquino Lisbôa. Manuscrito por Pe. Pedro Van Werden 10/08/1970).

O presente capítulo objetiva descrever e analisar a relação, usualmente denominado por nós de “pacificação”, entre os Tapayuna e os brancos³³ no período do contato. Na perspectiva dos Tapayuna, foram os brancos que precisaram ser “amansados”, destituídos de sua agressividade para o estabelecimento de intercâmbios de bens. Esse processo demandou poderes xamânicos de atração, pacificação e convencimento dos brancos, que agiam, muitas vezes, de maneira combativa. A relação dos Tapayuna com os brancos nesse período é complexa e controversa, oscilou entre momentos de ataques recíprocos e hostilidade a tentativas de conexões mais próximas e duradouras. Essas variações e instabilidades explicam-se pelo fato de os Tapayuna terem se relacionado com vários tipos de branco, especialmente ao longo das décadas de 1950 a 1970, período no qual seu território foi paulatinamente invadido por seringueiros, colonos, fazendeiros, madeireiros etc, mas também foi quando ocorreram as tentativas de aproximação pelos padres jesuítas.

O início dos trabalhos de “pacificação” dos Tapayuna, em 1958, foi conduzido pela Prelazia de Diamantino, a qual utilizou “técnicas oficiais” de atração que constituíam na disposição de brindes. Os bens dispostos pelos padres atraíram o interesse dos Tapayuna, que perceberam nesta atitude possibilidades de trocas com os não índios. Para tanto, mobilizaram-se internamente, realizaram articulações interaldeãs com vistas à atraírem os brancos e acessarem seus objetos. Creio que até então, a relação entre os não índios e os Tapayuna era caracterizada, sobretudo, pelas ofensivas e baixas de ambos os lados.

³³ Utilizo o termo “branco” porque é a categoria usada pelos Tapayuna em português e por vários outros povos indígenas.

Para ponderar sobre essas questões retomo os depoimentos de Ngajwotxi e Kôkôtxi, apresentados na minha dissertação de mestrado (2012), em razão da relevância e do nível de detalhamento de suas descrições referentes aos episódios de aproximação com os brancos, envenenamento, epidemias, depopulação e a tentativa de reconstituição no território tradicional. A intenção de revisitar esses relatos é buscar compreender a perspectiva dos Tapayuna, seus anseios e intenções em relação aos brancos no período do contato. Com paralelos em outros contextos etnográficos, creio que s Tapayuna associavam os brancos, em muitos momentos, a figuras xamânicas com poderes altamente destrutivos e superiores talvez a do seus *wajanga*.

Nas três primeiras partes o capítulo versa sobre o período em que viviam no Arinos, os primeiros contatos, as epidemias, a junção dos sobreviventes em uma aldeia, com auxílio dos jesuítas e a transferência dos Tapayuna para o Parque Indígena do Xingu: uma ação desastrosa, como será demonstrado adiante, que culminou na extinção do seu território e na manutenção, desde então, de sua condição de deslocados e dependentes. A remoção dos Tapayuna foi para eles um processo permeado por incertezas, medo e insegurança sobre para onde iriam e quem encontrariam. Partiram, contudo, acreditando na possibilidade de retornar. A partir da seção “Novos inimigos”, descrevo o impacto da chegada no Xingu. Creio que a percepção inicial a respeito dos outros povos oscilou entre a possibilidade de se tratar de humanos ou espíritos dos mortos metamorfoseados; de ser uma aldeia dos mortos ou dos vivos. Sua chegada no Xingu inaugura um novo capítulo na sua história em que a relação com os brancos deixa de dominar totalmente a cena e novos inimigos emergem. Não obstante a morte em massa dos guerreiros e xamãs, a relação dos Tapayuna com os xinguanos e com os Kîsêdjê é pautada pela guerra xamânica,³⁴ que desencadeia, após mais de uma década de estada no PIX, na sua evasão para os Mebêngôkre.

A tentativa de compreender esses fenômenos do período do contato tende a elucidar, a meu ver, muitos aspectos da vida atual dos Tapayuna: da dinâmica do Kawêrêtxikô e a gestão das suas relações diretas com vários tipos de brancos

³⁴ Estou ciente da diferença entre feitiçaria como sistema de agressão e a guerra. O termo “guerra xamânica” visa justamente colapsar essa diferença, considerando a necessidade de pensar a feitiçaria e a guerra em continuidade no contexto alto xinguanos, ou seja: a feitiçaria entra no lugar da guerra. Voltaremos a esse assunto mais adiante.

(profissionais da saúde, da educação, linguistas, antropólogos, agentes do governo etc); da relação com outros povos indígenas, notadamente os Kísêdjê e Mebêngôkre; do movimento de reafirmação identitária; da sua luta pelo território tradicional e a busca dos parentes que eles acreditam que permaneceram lá; e também da minha história de “captura” pelos Tapayuna, da capacidade de direcionar as minhas ferramentas e possibilidades para os de seus interesses, não apenas para continuar acessando os objetos dos brancos, mas para conquistar seus direitos e sua autonomia. Se foi devido aos brancos que tudo isso foi perdido, será por meio deles que será reconquistado.

Guerra contra os brancos e o poder dos objetos

As principais motivações dos Tapayuna para a guerra eram, como vimos no capítulo precedente, a obtenção da posição de dono do inimigo (*kuwěkandê*), a captura de pessoas de outros povos, que ensejavam novas relações e conhecimentos, a proteção do território e a vingança. Na guerra contra os brancos, denominados de *kuwěkraktxi*³⁵, o estímulo inicial das ofensivas parece ter sido, sobretudo, a tentativa de contenção contra as invasões territoriais crescentes.

Na época do contato, na década de 1960, os Tapayuna viviam em várias aldeias no interflúvio do Arinos (aspectos da territorialidade tapayuna serão descritos no capítulo cinco desta tese). No final da década de 1940, o Serviço de Proteção ao Índio recebe os primeiros telegramas, dos padres jesuítas da Prelazia de Diamantino, atestando o órgão sobre a presença dos Tapayuna na região do Arinos e sobre seus ataques contra os Irantxe (Lima, 2012).

Na década de 1950, a colonização da região é impulsionada, como será detalhado no capítulo cinco, pela empresa Colonizadora Noroeste Mato-grossense (Conomali), provocando a migração em massa de colonos oriundos do sul do país e a criação de estradas, portos, obras de infraestrutura etc. Com a expansão das ocupações não indígenas na região do Arinos, as investidas tapayuna contra os brancos se tornam cada vez mais frequentes. São recorrentes as queixas de seringalistas ao SPI sobre

³⁵ *Kuwě* - outro. *Kratxi* - barulho estrondoso. Uma analogia ao barulho das espingardas utilizadas pelos brancos no período do contato.

ataques contra os seringais e a morte de trabalhadores. Tanto os padres quanto os seringalistas solicitavam intervenção do órgão no sentido de tomar providências para conter as ofensivas tapayuna. Não obstante as reiteradas demandas, o SPI não teve uma atuação ativa no processo de contato tapayuna até o final da década de 1960, quando da extinção do órgão e da criação da Fundação Nacional do Índio. O cenário supracitado, de ocupação ostensiva em território tapayuna, ensejou os dois episódios de envenenamento sofridos por eles. O primeiro, na década de 1950, foi organizado pelo então prefeito de Diamantino(MT), Benedito Bruno, que mandou ofertar aos Tapayuna açúcar com arsênico (Dornstauder, 1975). No segundo episódio, ocorrido na década de 1960, os Tapayuna foram envenenados com carne de anta (Lima, 2012). Relatos sobre este último evento serão destacados adiante.

Até o início dos trabalhos de atração, conduzido notadamente pelos padres da Prelazia de Diamantino, a partir de 1958, com apoio da empresa colonizadora Conomali (Lima, 2012), creio que a relação dos Tapayuna com os brancos era predominantemente hostil e arredia.

A técnica utilizada pelos jesuítas durante o contato foi caracterizada pela distribuição de brindes nos locais onde eram encontrados vestígios e acampamentos, o que parece ter incitado o interesse dos Tapayuna por uma possível aproximação. Na dissertação de mestrado (2012), descrevo como o primeiro contato com os brancos e com seus objetos foi interpretado como o resultado de ação xamânica, tendo em vista que uma das qualidades do *wajanga* era atrair inimigos. Por essa razão, um personagem de nome Thótkákatá, quem primeiro contactou e acessou os objetos dos brancos, foi designado pelos demais como *wajanga* (Lima, 2012).

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 “*khuwěkátx*³⁶, vem cá, vem cá”. [Ela fala que é a *tanajura* grande que vem rodando até pousar, derrubando a árvore. Era um helicóptero]³⁷. Chegando lá, cada um pegou na mão dele [referindo-se a Thótkákatá] e foi ai que aconteceu o contato com homem branco. **Eles deram facão, faca, panela, enxada, faquinha, deram bastante material de ferramenta. Ele [referindo-**

³⁶ *Khuwěkátxi* – o Outro de pele grande. *khuwě* - Outro. *Ká*- pele. *Txi*- grande. Durante o mestrado utilizei esse termo para designar os brancos, pois foi essa a designação (a mesma dos Kĩsêdjê) usada pelos tradutores T/K na TI Wawi. Os Tapayuna do Kawêrêtxikô, contudo, usam o termo *Kuwěkraktxi* para se referir aos brancos, conforme supracitado.

³⁷Os trechos que estão em colchetes e itálicos são os esclarecimentos que os tradutores faziam ao longo da tradução dos depoimentos.

se a Thótkákatá] pegou esse material e foi para aldeia (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012: 82, grifo nosso).

O relato evidencia a conexão entre os eventos do contato e o xamanismo. Este episódio que envolveu Thótkákatá suscitou o interesse coletivo dos Tapayuna pela busca aos objetos, sobre os quais as notícias se espalharam pelas diversas aldeias e provocaram intensas mobilizações (id.).

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 (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012: 83, grifo nosso).

O fato de o personagem Thótkákatá ter se tornado um *wayanga* pode estar relacionado ao seu estado emocional de ferocidade por conta da situação envolvendo sua esposa, de quem ele foi atrás. Uma das formas de se tornar um *wayanga*, conforme destacado no capítulo um, é a incapacidade de controlar a agência que acompanha a pessoa e a qual pode ser acionada, por vezes de maneira involuntária, por sentimentos de raiva (Souza, 2011).

Os objetos despertaram o fascínio dos Tapayuna, que promoveram articulações entre aldeias com vistas à aproximação dos brancos para efetuar trocas e acessar os seus bens, como demonstrado nas imagens abaixo. A busca e aquisição desses objetos engendrou alianças e disputas entre pessoas e aldeias (Lima, 2012).

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 sabíamos. **O pessoal [referindo-se as pessoas da aldeia Wajwëtxi] ficou brigando entre eles porque não tinham feito contato ainda** (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012:83, grifo nosso).



Figura 20: Acervo CIMI – MT. Fotos coletadas e cedidas por Rodolfo Ferraz.



Figura 21: Acervo CIMI – MT. Fotos coletadas e cedidas por Rodolfo Ferraz.

A mobilização dos Tapayuna e suas frequentes aparições na beira do rio Arinos intensificaram o contato e as trocas com os brancos. Creio que as tentativas de aproximação dos padres jesuítas e a disposição dos brindes inaugura um novo capítulo na relação, em que parte dos Tapayuna tenta atrair e “pacificar” os brancos para adquirir seus objetos.

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”** (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012:130, grifo nosso).

Para destituir o branco de sua ferocidade era preciso a atuação do *wajanga*, como explicado por Ngajwotxi no depoimento abaixo que descreve a postura hostil dos não índios e a necessidade de intervenção xamânica para amansá-los.

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 aí?” 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 Thótkákatá], a gente pede para ele conseguir para nós”.** Ai eles foram na aldeia dele [Hotxikrô]. Chegaram lá e falaram com ele (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012: 83, grifo nosso).

A relação de inimizade inicial com os não índios foi sendo gradativamente reconfigurada por mecanismos de troca de objetos, que envolveram mudanças profundas na vida dos Tapayuna, na dinâmica territorial e nas articulações interaldeãs. Os Tapayuna ofertavam seus artefatos corporais e artesanatos em troca de roupas, utensílios e ferramentas.

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 braçadeira, 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 (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012: 84, grifo nosso).

Os registros demonstram que o contato ocorreu de maneira esporádica e não regular. Os diferentes tipos de brancos e a pluralidade de aldeias tapayuna torna o processo do contato, as visões e anseios sobre os não índios e seus objetos intrigante e complexa. Enquanto alguns grupos demonstravam interesse em estabelecer trocas com os brancos, outros pareciam resistir veementemente a aproximação. Apesar de o projeto de “pacificação” ter sido conduzido prioritariamente pelos padres jesuítas, os Tapayuna foram abordados por não indígenas de diferentes procedências e interesses, tendo estabelecido contatos eventuais com funcionários da empresa Conomali, trabalhadores dos seringais e aqueles incumbidos em abrir estradas, colonos oriundos do sul do país, atraídos para os municípios que estavam sendo criados na região, e posteriormente funcionários da Funai e jornalistas.

Alguns grupos tapayuna mudaram-se temporariamente para a beira do Arinos na expectativa de conhecer os não índios “De tanta vontade de conhecer os *khuwěkátxi*, a gente nem dormiu direito. Como é o *khuwěkátxi*? Teyawytxi falou “vamos lá para vocês conhecerem”. Quando amanheceu, a gente foi lá visitar os brancos” (Kôkôtxi in Lima, 2012: 132). As permutas de bens entre os Tapayuna e os brancos foram aprimoradas na medida que o contato se intensificava. O trecho abaixo descreve a mudança na dinâmica territorial e o esforço dos Tapayuna para se manterem próximo aos brancos. Suas aldeias eram geralmente localizadas próximos aos córregos que fluíam do Arinos, mantinham-se distantes do rio para se resguardarem de ataques inimigos. Com a aproximação dos brancos, contudo, alguns grupos tapayuna passaram a acampar na beira do rio Arinos.

“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 (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012: 84, grifo nosso).



Figura 22: Acervo CIMI – MT. Fotos coletadas e cedidas por Rodolfo Ferraz.

Acessar materiais dos brancos não era tarefa simples, exigia poderes xamânicos capazes de amansar, atrair e convencê-los a dispor seus utensílios (Lima, 2012)

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 (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012:84, grifo nosso).

Através dos depoimentos é possível inferir que os Tapayuna estavam dispostos a mudanças mais profundas para ter um convívio mais próximo e frequente com os não índios.

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 (Relato de Ngajwotxi in Lima, 86, grifo nosso).

O papel das mulheres na atração dos brancos, após algum tempo, contrasta com os primeiros encontros com os não índios, protagonizado por homens. A percepção feminina sobre os brancos, inicialmente, estava condicionada à experiência e retórica masculina.

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 ouvindo por muito tempo. Ficávamos só escutando os homens contando sobre os brancos, nunca tínhamos visto** (Relato de Kôkôtxi in Lima, 2012: 127, grifo nosso).



Figura 23: Acervo CIMI – MT. Fotos coletadas e cedidas por Rodolfo Ferraz.



Figura 24: Acervo CIMI – MT. Fotos coletadas e cedidas por Rodolfo Ferraz.

A partir da mudança de várias pessoas para a beira do Arinos, as quais intencionavam maior proximidade com os brancos, as mulheres passaram a obter uma posição mais proeminente na experiência do contato.

Atualmente, as mulheres são em geral quem mais anima as relações de troca no âmbito da aldeia Kawêrêtxikô. Elas realizam frequentemente o moitará, uma prática que geralmente reúne todas as mulheres da aldeia para troca de bens diversos (roupas, artefatos, comidas, ferramentas, objetos etc). O moitará é invariavelmente promovido quando da presença de visitantes de outras comunidades ou outros povos. É também

realizado, cada vez mais, com os brancos que frequentam regularmente a aldeia, tais como as técnicas de enfermagem. O moitará masculino, em contrapartida, não ocorre com a mesma assiduidade e envolve, em alguns casos, compra e venda de bens, uma forma de circulação inexistente no moitará feminino. O moitará é uma prática alto xinguana herdada pelos Tapayuna do período em que viviam no PIX. Não há registro dessa prática entre os Mebêngôkre.

As relações sexuais entre mulheres tapayuna e homens brancos parecem ter sido limitadas ao período do contato. A relação efêmera com eles denota que saltaram de afim potencial para afim real sem passar por um processo de domesticação, ou seja, eles não “viraram gente” antes de predarem as mulheres. Agiram como uma onça. Do ponto de vista dos Tapayuna, conseguir os objetos era uma forma de produzir parentesco, mas, obviamente, essa não era a perspectiva dos brancos.

Para elucidar a questão tapayuna, cabe mencionar o caso dos Tukano, cuja relação com os homens brancos, principais agentes do contato com as mulheres indígenas, os coloca na categoria de captadores, como um estrangeiro com quem a reciprocidade não opera nos termos tradicionais, pois “concebe a sexualidade como um bem de consumo e não como um meio de estabelecer relações duradouras” (Chernela, 1989 apud Chernela e Leed, 2002:478). Talvez essa tenha sido a percepção dos Tapayuna sobre os brancos, pois suas relações sexuais com as mulheres eram efêmeras e não constituíram laços de casamento, afiliação e parentesco. Essa atitude é elucidativa da postura inapropriada dos brancos em não saber se relacionar, de sua ineficiência em fazer e se comportar como parente. A relação de cunhadio com os brancos, que parece ter sido tentada pelos Tapayuna, não foi possível devido ao seu comportamento impróprio, descuidado dos códigos considerados socialmente basilares para a construção e manutenção do parentesco. “O branco é uma anomalia, não por ‘natureza’ ou por ‘definição’, mas pelo fato de neutralizar e desequilibrar a estrutura da reciprocidade” (Chernela e Leed, 2002:480).

A intencionalidade e o esforço por uma conexão pautada na confiabilidade e, provavelmente, no parentesco com os não índios é também demonstrada com a ida de dois rapazes tapayuna (Tariri e Kairá) para o Rio de Janeiro, levados pelo sertanista da Funai, Américo Peret, em 1969, para serem apresentados ao Ministro do Interior. Os detalhes sobre esse episódio são descritos em matéria do Jornal do Brasil, datada de

15/07/1969. De acordo com Valente (2017: 60), um dos rapazes levados ao Rio de Janeiro, Kairá, morreu logo de seu retorno para aldeia por doença não informada.

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** (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012: 86, grifo nosso)

Para os Tapayuna a relação com os não índios era, de maneira geral, ambígua; ao mesmo tempo em que se buscava o estreitamento das conexões, os Tapayuna estavam cientes de que sua hostilidade representava um perigo potencial e iminente. Durante o episódio do envenenamento, Ngajwotxi narra o momento da caçada em conjunto com os brancos, cuja atitude levantou suspeita e receio dos Tapayuna.

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” (Relato de Ngajwotxi in Lima 2012: 90, grifo nosso).

Diferentemente do envenenamento sofrido pelos Tapayuna na década de 1950, que foi publicizado inclusive na imprensa internacional, quase quinze anos após o ocorrido, em reportagem de janeiro de 1966 no jornal WP, intitulada “Brazil Indian Tribe was Poisoned by Rubber Tappers, Priest Says”, o último envenenamento com carne de anta não foi noticiado em quaisquer meios de comunicação, apesar de ter provocado muitas mortes. O registro desse episódio foi realizado por Anthony Seeger em depoimento gravado com Wentugaruru, em 1973, e por mim através de entrevista com Ngajwotxi em 2011. Os detalhes sobre esta ocorrência estão descritos na minha dissertação de mestrado, porém, tendo em vista a relevância e o impacto deste acontecimento na vida dos Tapayuna, cabe reproduzir nas páginas a seguir alguns trechos do relato de Ngajwotxi. Em razão da escassez de informações e da complexidade dos episódios de contato dos Tapayuna com os brancos, não é possível asseverar quem foram os responsáveis por este envenenamento. Não é possível, tampouco, precisar o ano deste acontecimento; provavelmente ocorreu pouco antes, ou mesmo paralelamente, ao contato de alguns grupos tapayuna com os integrantes da Funai em 1968/1969. Trechos do depoimento de Ngajwotxi levam a inferir, tal como descrito na

dissertação de mestrado (2012: 96), que moradores da aldeia Hotxikhrô não haviam sido afetados pelo envenenamento, mas já apresentavam sintomas da gripe

Foto: Acervo Missão Anchieta

O envenenamento da carne de anta sucedeu após uma caçada coletiva entre homens tapayuna e alguns brancos. Os brancos estavam acampados na beira do Arinos e abordaram os Tapayuna, lhes deram armas e os levaram para caçar próximo a um lago (Lima, 2012:90).

Os brancos começaram a chegar no acampamento onde os Kajkhwakratxi-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 Kajkhwakratxi-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** (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012: 90, grifo nosso).

Todos retornaram no dia seguinte para o acampamento após uma caçada farta; os Tapayuna chamaram suas esposas para distribuir a carne, dentre as quais uma anta, que estava sendo “preparada” por um branco (id.)

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 pelo da anta. Tirou tudo e depois pegou um veneno** (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012: 90, grifo nosso).



Figura 25: Acervo Missão Anchieta

Antes de entregar a carne, um dos brancos borrifou veneno por todo o corpo da anta. Ao ser questionado pelos Tapayuna sobre o porquê do veneno, ele respondeu que era para matar os carrapatos (Lima, 2012: 90).

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 tábuas e os brancos estavam pelando a anta. **Depois ele pegou 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 anta (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012:90, grifo nosso)

Mesmo estranhando a coloração roxa da carne, os Tapayuna ingeriram e começaram a apresentar vômitos, diarreia, queimação na garganta, entre outros sintomas. O que chama atenção nos relatos é o fato de muitas pessoas insistirem em ingerir aquela carne mesmo depois de terem presenciado outros passando mal após consumi-la e de terem constatado que estava envenenada, não apenas por terem presenciado o envenenamento, mas também pela aparência inusitada da carne. A insistência na ingestão da carne, destacada em vários trechos do depoimento, parece estar relacionado com a suspeita em torno da real eficácia do veneno dos brancos. É como se a eficácia do poder xamânico dos brancos estivesse sendo testada, de modo que alguns Tapayuna imaginavam que o tratamento da carne com raízes seria capaz de eliminar o efeito do veneno (Lima, 2012).

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” (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012:93, grifo nosso).**

A percepção dos brancos como seres poderosos e maléficos pode ter influenciado a postura de alguns Tapayuna, que apesar de ansiarem e planejarem por vingança, decidem não fazê-lo com receio de retaliação pelos brancos.

“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 (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012: 94, grifo nosso)

Após o último envenenamento³⁸, ou paralelo a ele, é realizada a expedição da Funai em 1969 que desencadeia, posteriormente, a proliferação da gripe. Este contexto engendra acusações contra um *wajanga* e seus familiares, apontados como responsáveis pela atração dos brancos e conseqüentemente pelo caos social, caracterizado pelo quadro de desestruturação, mortes, doenças e perdas. Uma das pessoas que faleceu com sintomas da gripe foi Thótkákatá, na aldeia Hotxikrô, aquele tido como *wajanga* por ter sido o primeiro a estabelecer contato com os brancos e a acessar seus objetos. Sua morte foi atribuída à atuação de outros *wajanga* (Lima, 2012:97).

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 ai as irmãs falavam “não faça mal para meu irmão, deixa ele viver”. Ele chamava os parentes, “estou morrendo”. **No final do dia ele faleceu** (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012:97, grifo nosso).

A epidemia de gripe não foi imediatamente associada aos brancos, mas inicialmente compreendida como feitiçaria, tendo fomentado acusações recíprocas e mortes internas.

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 à toa. Quando fica doente, a pessoa sonha muitas coisas. Nesse caso, um mata o outro só pelo sonho (Relato de Kókôtxi in Lima, 2012:134).

Até esse momento, os Tapayuna recorreriam aos *wajanga* para serem tratados dos sintomas da gripe. Eles achavam possível que o poder xamânico dos brancos, tal como demonstrado também no episódio do envenenamento, pudesse ser combatido pelos *wajanga*, tornando seus corpos resistentes à absorção de substâncias maléficas (Lima, 2012).

³⁸ Não é possível precisar quanto tempo após o envenenamento ocorreu a expedição da Funai devido à ausência de registro historiográfico sobre essa ofensiva.

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”** (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012: 97, grifo nosso).

E que pese a mobilização de muitas pessoas e comunidades em torno dos brancos, não é possível asseverar que esta tenha sido a conduta de todos os líderes e aldeias, como será detalhado no capítulo cinco. Algumas podem ter prevalecido mais arredias aos brancos, o que explicaria, hoje, a suposta presença de Tapayuna isolados no território tradicional e, possivelmente também, como trabalhadores em fazendas, como explicitado no último capítulo.

Assim como no contexto dos Tapayuna, para os Yanomami há uma estreita conexão entre contato, xamanismo e objetos. O fascínio e enigma em torno dos objetos dos brancos também foi definidor da relação dos Yanomami com os brancos, cuja imagem é reificada pelo poder de seus utensílios considerados patogênicos. Para eles, quanto maior o distanciamento em termos das relações de parentesco, maior o risco da violência (Albert, 1992:156). Com os familiares próximos, ligados por intercasamentos e vínculos cerimoniais, os efeitos da feitiçaria são gerenciáveis pela cura xamânica (id.:ibid.). Aos inimigos distantes são atribuídos um xamanismo mais agressivo, responsável, entre outras tragédias, pela morte de crianças. Esse xamanismo é manifesto pelo envio de espíritos maléficos com aparência humana (visíveis apenas aos xamãs), os quais dispõem de armas e objetos patogênicos que servem para neutralizar suas vítimas antes de devorá-las (id.:157).

Os ataques de feiticeiros inimigos contra uma aldeia ocorrem por meio de incursões sigilosas, nas quais o feiticeiro lança, nas proximidades das casas, substâncias nocivas, representadas por uma fumaça patogênica emitida dos fogos acessos pelo feiticeiro. Essa ação, definida como “feitiçaria guerreira”, pode causar mortes em massa (Albert, 1992:163).

A impressão dos Yanomami em relação aos primeiros brancos que avistaram foi determinada pela sua aparência não convencional, em que se destacaram sua palidez e a calvície, associadas a fantasmas que teriam fugido do céu (Albert, 1992:166). Outras características influenciaram sobremaneira essa percepção de estranhamento, como o excesso de pelos nos corpos, o uso de sapatos (interpretado como ausência de dedos

nos pés), a possibilidade de trocar a pele, pelo uso das roupas, a linguagem desconhecida, e a posse de bens materiais (id.:ibid.).

Os primeiros contatos suscitaram a proliferação de doenças, epidemias e mortes, ocorridas logo após as expedições aos acampamentos dos brancos para a busca de objetos. Este cenário levou os Yanomami a associarem as epidemias aos bens exógenos, aos quais eles atribuíram um princípio patogênico, denominado de *boobë wlkëshi* “fumaças das ferramentas, fumaça do metal”, vinculando os objetos ao contágio (Albert, 1992:166).

Esses eventos reforçavam a posição dos brancos como espíritos maléficos; suas ações geradoras de mortes em massa foram interpretadas como “feitiçaria guerreira”, compreendida como vingança pelo roubo de seus bens materiais e pela recusa dos Yanomami em dispor suas mulheres. Tal como descrito acima sobre a atuação dos feiticeiros inimigos, os brancos agiram de modo semelhante, escondendo-se nas proximidades das residências para espalhar sua fumaça patogênica (Albert, 1992:170). “Assim, as epidemias que não podiam ser associadas a encontros com os brancos foram associadas aos efeitos de sua malevolência exercida à distância, como se dispusessem de poderes xamânicos” (id.:171).

Ao longo dos episódios do contato, as interpretações dos brancos pelos Yanomami foram resignificadas de acordo com a conjuntura por eles vivida e com os brancos com quem se relacionavam. Os missionários, que permaneceram e auxiliaram os Yanomami durante as epidemias, não foram inseridos na categoria de feiticeiros ou inimigos (Albert, 1992:175). A relação com os religiosos passou a ser mais intensa e regular, ao mesmo tempo em que também se estabeleciam contatos eventuais e caóticos com outros tipos de branco que perambulavam pelo seu território, notadamente colonos e garimpeiros (id.: 177,179).

A figura dos brancos para os Yanomami corresponde a espíritos canibais, responsáveis pelo extermínio dos xamãs e da impotência destes últimos diante dos poderes patogênicos. A extinção dos xamãs tem como consequência a iminente “queda do céu”, o que resultará na extinção da humanidade (Albert, 2002: 253-5).

No caso dos Tapayuna, os relatos dispostos acima asseveram a insistência e expectativa na atuação dos *wajanga* para que o quadro de doenças e mortes fossem revertidos. “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" (Ngajwotxi in Lima, 2012:97). Assim como no caso dos Yanomami, o contato com os brancos para os Tapayuna também representou a redução abrupta no número de *wajanga*.

O fascínio dos Tapayuna pelos artefatos dos não índios fez com que eles corressem o risco de morrer ao acessá-los, tanto pelo perigo que envolvia ir em busca desses instrumentos, quanto pelo seu possível poder destrutivo, evidenciado no mito da origem das ferramentas³⁹, apresentado no capítulo dois, que aponta para o alto grau de letalidade e agência dos utensílios contra os humanos e os animais. Assim, o poder atribuído aos objetos pode supor uma possível associação entre a proliferação das doenças e o poder extraordinário e destruidor dos artefatos, tido em muitos contextos etnográficos como patogênicos.

Os Tapayuna mantiveram uma relação intensa, traumática e ambivalente com os brancos no período do contato. Após seu deslocamento do Arinos, em 1970, até a criação do Kawêrêtxikô, em 2008, creio que a relação com os brancos foi, de modo geral, mediada por outros povos indígenas enquanto viviam no PIX e posteriormente protagonizada sobretudo pelos Kîsêdjê e Mebêngôkre. Após um longo intervalo em que os Tapayuna deixam de se relacionar com os brancos mais diretamente, a criação do Kawêrêtxikô impõe novos desafios e conexões para os Tapayuna, que passam a criar e gerenciar novos vínculos com diversos tipos de brancos (profissionais de saúde, educação, pesquisadores, integrantes de instituições, funcionários públicos etc), passando a distingui-los cada vez mais.

Não obstante a disposição de artefatos e os intercâmbios realizados com os brancos no período do contato, eles são hoje vistos pelos Tapayuna, de modo geral, como sovinas e mesquinhas, desconhedores dos códigos necessários para a manutenção de boas relações, dentre as quais se inclui as trocas, as ofertas, a generosidade e o cuidado. Os episódios em que as mulheres realizam o moitará é elucidativo do tema em questão. A negação da troca pelos brancos (profissionais de

³⁹ Publicado em Kôkôtxi, Roptyktxi e Wôtkàtxi. Kajkwakratxi Tujarêj (Histórias Tapayuna). A Casa Verde – Cultura e Meio Ambiente – DF, dezembro de 2017.

saúde, linguista, antropólogo etc), que participam somente assistindo ao evento, reifica essa imagem.

Durante o contato dos Tapayuna com os brancos, num primeiro momento, evitou-se, de várias maneiras, a aproximação amistosa, tendo prevalecido as ofensivas que objetivavam a proteção territorial contra as recorrentes invasões. Creio que a intervenção dos padres jesuítas, que tentaram o contato “formalizado”, utilizando as técnicas que caracterizavam, naquele período, os processos de “pacificação”, o que incluía a distribuição de “brindes”, houve uma mudança de comportamento de alguns grupos tapayuna, que demonstraram interesse na aproximação. Cabe salientar, contudo, a possível manutenção de uma postura hostil de outros grupos, provavelmente por não terem acessado os objetos ou mesmo por terem optado – e terem logrado – não se aproximarem dos brancos, o que explicaria a provável existência, atualmente, de Tapayuna isolados no território tradicional, conforme enfatizado ao longo do capítulo cinco. Este cenário que oscilou entre a hostilidade, a aproximação, as trocas de objetos e mulheres, a tentativa de criação de laços de parentesco culminou, após as epidemias de gripe e a depopulação, como veremos adiante, na percepção (de uma parte dos Tapayuna) dos brancos como a única alternativa de sobrevivência.

O colapso demográfico

Como vimos, a aproximação dos brancos pelos Tapayuna demandou intensas mobilizações, articulações entre pessoas de diferentes aldeias, disputas, mudanças coletivas e rearranjos territoriais. Atrair os brancos de modo a acessar seus objetos e não ser atacado por eles era uma ação periculosa que dependia de poderes xamânicos para ser devidamente executada. A conexão estreita entre xamanismo e contato perpassa outros momentos deste período e estiveram relacionadas à emergência de tensões, entre os próprios Tapayuna, e acusações mútuas de feitiçaria quando da proliferação de doenças e mortes em massa. Creio que as articulações entre aldeias, a atração dos não índios e acesso aos seus objetos criou uma atmosfera de intensa disputa entre pessoas, talvez especialmente entre *wajanga* e comunidades. Isto posto,

conforme elucidado, as primeiras mortes decorrentes da epidemia foram interpretadas como episódios de feitiçaria.

A epidemia de gripe entre os Tapayuna ocorreu após a primeira expedição da Funai na região, realizada em 1969 e coordenada pelo sertanista João Américo Peret. Um jornalista, Hedyl Valle Jr, (responsável pela reportagem publicada na revista Fatos e Fotos em 20/07/1969, na qual descreve os detalhes da expedição) que integrava a equipe ficou gripado. A tentativa de isolá-lo do convívio com os Tapayuna que frequentavam o acampamento não foi bem sucedida, tampouco a Funai dispunha do aparato necessário para resguardar os indígenas de um surto epidêmico. As vacinas foram transportadas de maneira inapropriada e tornaram-se inutilizáveis e a equipe não dispunha de profissionais da área de saúde. A participação de jornalistas na primeira expedição realizada pela Funai *in loco* esteve certamente relacionada à forte evidência em torno da “pacificação” tapayuna, tema de diversas reportagens em jornais e revistas da época. “Não havia nada. Éramos só nós. Não havia um médico na equipe. Só jornalistas. O que podíamos fazer naquela altura? Eu acho que mesmo que o Hedyl conseguisse ter voltado, o mal já estava feito” (Walter Firmo citado por Valente, 2017: 55).

De acordo com o jornalista Rubens Valente (2017:55), não há como comprovar a relação direta entre a gripe de Hedyl Valle Jr e a epidemia que se alastrou entre os Tapayuna devido a inexistência de laudos médicos naquele contexto, contudo, é inquestionável que as mortes passaram a ocorrer logo da saída da equipe do local. Ademais, o jornalista Walter Firmo (Valente,2017: 56), viu quando os índios “começaram a tossir e cair doentes. Segundo Firmo, até a saída dos jornalistas da área, porém, nenhum índio havia morrido” (id.:ibid.).

O vírus se alastrou entre os Tapayuna por meio dos indígenas que frequentavam regularmente o acampamento da Funai e retornavam para as respectivas aldeias. Pouco tempo após o término da expedição, os padres da Prelazia de Diamantino chegaram ao local e se deparam com um cenário desastroso, aldeias abandonadas e diversos cadáveres. Neste ínterim, os Tapayuna viveram a segunda tragédia da depopulação (a primeira tendo sido representada pelas várias mortes por envenenamento).

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. **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. 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** (Relato de Kôkôtxi in Lima, 2012: 133, grifo nosso)

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 (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012:105, grifo nosso).

Suas vidas foram integralmente desestruturadas pelo avanço das doenças, pelas tentativas de fugas, pelas mortes em massa dos seus parentes, pela suspensão das atividades cotidianas e ritualísticas, pela impossibilidade de cuidarem uns dos outros e pela incapacidade de criação e manutenção dos vínculos de parentesco.

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” (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012:109, grifo nosso).

Aqueles quem primeiro haviam atraído e acessado os brancos e seus instrumentos, tidos inicialmente como figuras de prestígio e admirado pela sua capacidade xamânica, foram culpabilizados pelas tragédias. Em vários trechos do relato de Ngajwotxi, ela aponta para a recusa de algumas pessoas em cuidarem de crianças cujos pais haviam falecido, alegando ter sido justamente as famílias daquelas crianças as responsáveis pela proliferação das enfermidades e mortes. O xamanismo e suas consequências colapsaram o parentesco e suscitaram a inimizade. O contexto adverso em que se encontravam tornava o cuidado mútuo e a produção de novos parentes uma lógica praticamente inoperante (Lima, 2012).

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 (Relato de Ngajwotxi in Lima, 106, grifo nosso).

Ao chegarem na região, após o término da expedição da Funai, os padres foram surpreendidos pelas inúmeras mortes. Eles organizaram a construção de uma aldeia para os sobreviventes, no rio Parecis, um afluente do Arinos. Os que foram encontrados foram deslocados para a aldeia com a ajuda do Tariri, uma liderança importante que teve papel crucial na intermediação das relações com os não índios neste período.

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** (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012:108, grifo nosso).

A partir desse momento, os Tapayuna percebem e decidem pela dependência dos brancos – representado naquela conjuntura pelos padres e seus auxiliares – como a única alternativa para sobreviverem e tentarem se reconstituir coletivamente. A mudança na percepção sobre os brancos ocorreu justamente no momento em que os Tapayuna se dão conta da perda de autogestão e controle em relação ao poder avassalador das doenças. A partir de então, na interpretação de algumas pessoas, somente os brancos seriam capazes de salvá-los. Pareciam descrentes na possibilidade de reversão das doenças pelos *wajanga*, creio que devido a morte de muitos deles, mas também, como pode ter sido o caso, à percepção dos brancos como feiticeiros poderosos.

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 para 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 para conhecer, para ver se a gente vive com eles” (Relato de Kôkôtxi in Lima, 2012: 137, grifo nosso).

Em decorrência da grande quantidade de crianças que ficaram órfãs e desamparadas, uma das maiores preocupações, destacada no relato, era resguardar e proteger aquelas que haviam sobrevivido. Não obstante a dificuldade dos adultos em se manterem vivos e de cuidarem uns dos outros, a quantidade de crianças que sobreviveram ao envenenamento e às doenças, reunidas pelos padres na aldeia, foi

maior do que a dos adultos, o que demonstra o esforço dos Tapayuna em resgatá-las mesmo naquela circunstância absolutamente adversa. Infelizmente, isso não evitou que algumas crianças tivessem seu destino desviado pelo curso dos acontecimentos trágicos que afetaram seus parentes. Quatro crianças tapayuna foram levadas, com a ajuda de Tariri, para serem criadas na cidade. Uma delas morreu no percurso. As outras três foram criadas na cidade de Cuiabá e Rio de Janeiro. O rapaz de nome Wetxi viveu em Cuiabá, tendo trabalhado por anos na Funai. Ele faleceu há cerca de 10 anos. As outras duas meninas foram criadas na Casa do Índio no Rio de Janeiro. Infelizmente, não disponho de mais detalhes sobre a trajetória dessas meninas.

Creio que a partir da vida na aldeia criada pelos padres e seus ajudantes, uma nova relação foi instaurada, baseada na dedicação e organização dos padres – na assistência moradia, oferta de alimentos – e no cuidado com a saúde dos sobreviventes. A partir nesse momento, os Tapayuna passam a estabelecer uma relação mais contínua, estreita e estável com os padres e seus auxiliares e começam a se recompor a partir dessa conexão. Pacificar o branco representa, dentre muitos fatores, “também entrar em novas relações com eles e reproduzir-se como sociedade, desta vez não contra, e sim através deles, recrutá-los em sua para a sua própria continuidade” (Carneiro da Cunha, 2002:07). O relato abaixo demonstra a tristeza pela saudade dos parentes ao chegarem na nova aldeia, mas também a esperança em se estabilizarem e serem cuidados pelos brancos.

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 (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012: 100, grifo nosso)

A “rendição” dos Tapayuna aos cuidados dos brancos foi o que permitiu, ao menos temporariamente, a reversão do cenário nefasto em que se encontravam. O apoio logístico e estrutural gerou a expectativa de se reconstituírem coletivamente. “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. (Kôkôtxi in Lima, 2012: 140).

O extermínio quase absoluto dos Tapayuna suscitou a convivência compulsória dos poucos sobreviventes (41 pessoas), cujas relações de parentesco e inimizade, proximidade e distanciamento tiveram que ser reconfiguradas para conviverem no mesmo local e lograrem se reconstituir novamente como um coletivo por meio da retomada das atividades cotidianas e ritualísticas.

...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.” **À 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 (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012: 100- 101, grifo nosso).

Mesmo em meio ao sofrimento e a tristeza pela perda recente dos parentes, os Tapayuna se esforçaram, mesmo com poucos sobreviventes, a realizarem as atividades rituais a manterem-se alegres e animados com a possibilidade de se restabelecerem em uma nova aldeia. Esse momento representou a esperança da continuidade e da superação. Eles também mantinham a expectativa de encontrar outros grupos que haviam se dispersado pelo mato fugindo da doença. Uma parte dos Tapayuna, em contraposição aos que permaneceram com os padres, mantiveram sua independência e ficaram no mato. Mais detalhes a respeito desses grupos serão expostos no capítulo cinco.

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 Kajkwakratxi-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.** A 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” (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012: 112, grifo nosso).

De acordo com o relatório do Thomaz de Aquino Lisbôa, datado de abril de 1970, foram 40 os sobreviventes da epidemia reunidos neste acampamento (aldeia) no rio

Parecis, sendo oito homens, oito mulheres e 24 crianças. Um outro sobrevivente foi posteriormente incorporado ao grupo, o que somava o total de 41. Em que pese os episódios supracitados, envolvendo a recusa de certos adultos em acolherem algumas crianças, a maior parte dos sobreviventes que se concentraram na aldeia eram crianças, a maioria órfãs. “A dizimação quase total dos Ivetin⁴⁰ causada pela gripe e o sarampo, deixou, no restrito grupo que conseguiu sobreviver, vários meninos e meninas órfãos de pai e mãe, ou órfãos de um dos progenitores. Contudo foram integrados nas famílias” (Lisbôa, 1970)

Apesar de disporem, regularmente, da distribuição de alimentos (farinha, arroz, rapadura, fubá etc), os Tapayuna iam nas roças das antigas aldeias para buscar alguns produtos. O diário de Thomaz de Aquino Lisbôa e de Vicente Canãs⁴¹, detalha o cotidiano dos sobreviventes, os cuidados médicos providos por um estudante de medicina do Projeto Rondon, que permaneceu com eles por algum período, e por visitas eventuais de uma enfermeira da Operação Anchieta (OPAN). Os padres que os assistiam naquele momento eram, principalmente, Thomaz de Aquino Lisbôa, Vicente Canãs, além dos auxiliares Ramiro e Ricardo, dois irmãos pareci, e Antônio Iasi, este último visitava o acampamento eventualmente, de acordo com as informações do referido diário. “Ficaram na fazenda esperando pela vinda do Pe Iasi. Este chegou pelas 12:30 num avião pertencente a Junqueira Vilela e Companhia. – Logo voltamos para aldeia. Pe Iasi foi recebido com muita alegria pelos Ivetin que há tempo não o viam” (Lisbôa e Canãs, 16/03/1970).

Além dos padres havia seus assistentes, dois irmãos pareci, Ramiro e Ricardo, os quais permaneciam na aldeia e auxiliavam em tarefas cotidianas. Os padres e seus ajudantes contavam com apoio logístico, especialmente, das fazendas Marapê, ABC (esta última onde esteve sediado o acampamento da Funai) e Iporanga, que dispunham de transporte (caminhão, barco) e também do espaço físico da sede das fazendas, incluindo pista de pouso.

⁴⁰ Thomaz de Aquino denominava os Tapayuna de Ivetin, termo oriundo da expressão I wẽ tĩ (gente verdadeira).

⁴¹ Este diário foi pessoalmente entregue por Ivar Luiz Busatoo aos seis tapayuna que estiveram na Operação Amazônia Nativa (OPAN), em Cuiabá, em 12/09/2017. Cumpre enfatizar que o diário não cita o nome dos autores, porém é sabido que foi redigido pelos jesuítas (Thomaz de Aquino Lisbôa e Vicente Canãs) que viveram durante quatro meses, de janeiro a abril de 1970, com os Tapayuna na aldeia Pareci. Para tanto, faço alusão ao referido documento da seguinte forma “Lisbôa e Canãs (1970)”

Segundo Thomaz de Aquino, os Tapayuna se dividiam em dois grupos, vivendo em duas casas distintas no acampamento “... o que se pode notar, é que devido ao fator numérico dos dois grupos (pouquíssimos índios e, na maioria, crianças), eles se veem obrigados, cada vez mais, a se fundirem num só grupo” (Lisbôa, 1970). Um dos grupos (de uma maloca) era chefiado por Iken⁴² (um homem cuja idade foi calculada por Thomaz em cerca de 40 a 45 anos) e o outro por Werã (com cerca de 20 a 25 anos, à época esposo de Kôkôtxi). No grupo de Iken, havia nove adultos e 14 crianças. No grupo de Werã havia sete adultos e 10 crianças (id.).



Figura 26: Acervo Missão Anchieta

O convívio entre os dois grupos e a manutenção de relações amistosas parece ter sido um desafio para os Tapayuna em algumas circunstâncias. Thomaz de Aquino narra momentos de tensão entre pessoas das duas malocas, o que teria levado a separação temporária do grupo de Iken, os quais se ausentaram da aldeia por cerca de oito dias (Lisbôa, 1970). “Os índios chegaram emagrecido, pálidos, com muita fome. O

⁴² Iken é a maneira que Thomaz registra, porém creio que essa abreviação refere-se ao nome Wikení.

grupo que aqui estava, recebeu-os friamente, sem nenhum sinal de contentamento, antes pelo contrário” (Lisbôae Canãs, 14/03/1970).

Os padres e seus auxiliares estavam construindo uma nova casa e tinham a expectativa de que todos, incluindo pessoas de ambos os grupos, pudessem viver nela. “Os índios de Iken, psicologicamente, pareciam envergonhados. Também mostraram-se um pouco ressentidos, pois a casa nova, no pensar deles, é só para o grupo de Uerã” (Lisbôae Canãs, 14/03/1970). A tensão entre ambos os grupos e a iminência de separação entre eles é descrito em outros momentos. “Iken chorou. Parece que bateu em Adam [como os padres chamavam Wentugaruru]⁴³. Este falou que irá embora amanhã” (Lisbôae Canãs, 02/04/1970).



Figura 27: Acervo Missão Anchieta

Creio que a dificuldade, naquele momento, de encontrar outros Tapayuna dispersos pelo território contribuiu para a manutenção daquele grupo, não obstante as

⁴³ As explicações em colchetes, no que se refere aos trechos do diário dos jesuítas e ao relatório de Thomaz de Aquino (1970), são intervenções minha a fim de elucidar melhor o texto.

desavenças e o desejo de uma possível ramificação. Imagino que os Tapayuna estavam cientes de que uma cisão comprometeria ainda mais as possibilidades de sua reconfiguração e fortalecimento como povo. Apesar das reiteradas buscas e de acreditarem na sobrevivência de outras famílias que haviam se refugiado no mato fugindo das doenças, os Tapayuna situados no rio Parecis não tinham pistas sobre onde estes parentes estavam. Em mais de uma ocasião, os padres descrevem a expectativa dos Tapayuna, e deles próprios, de encontrem sobreviventes em aldeias antigas “Vicente e Ramiro resolveram vir buscar o nosso barco a fim de descer até a aldeia antiga, acompanhando os índios que queriam ir lá buscar milho e urucu. Talvez encontrem os índios ainda transviados e possam trazê-los” (Lisbôae Cãnas, 17/01/1970). Esse assunto será retomado no capítulo cinco, que versa sobre a luta pelo território.

Um dos personagens mais proeminentes durante a intermediação entre os brancos e os Tapayuna, nesse período, foi Tariri, que esteve ausente (não sei precisar por quanto tempo, mas creio que por alguns meses) durante um período em que os Tapayuna estiveram na aldeia no rio Parecis. No diário, os padres narram a sua chegada à aldeia e a alegria dos parentes pelo seu retorno. “...as três mulheres da segunda maloca choraram de alegria. Todos ficaram contentes com a sua chegada” (12/04/1970). “Tariri mostrou grande alegria de ver os seus patrícios” (13/04/1970).

Um episódio descrito por Thomaz de Aquino, quando viviam no acampamento, evidencia o temor dos Tapayuna em relação a um dos seus principais inimigos naquele período, os Kayabi, a quem eles denominavam *kuwẽ rowa* (rowa-onça) – descrito no depoimento abaixo como “Kunheroo” – por suas pegadas serem consideradas semelhantes a de uma onça, além dos ataques noturnos e o rapto de crianças. O padre compreendeu o risco que o “Kunheroo” representava para os Tapayuna em razão de sua atitude temerária. Thomaz interpretou esse personagem como um espírito maléfico⁴⁴.

Pelas 21 horas, chovia, e as famílias de Gaion e Adam vieram para dormir em nossa casa. **Falavam assustadas de KUNHEROO. Entendemos que outros queriam flechá-los.** Aos poucos vieram outras famílias e, por fim, estavam todos aqui alojados. Colocamos os cobertores no chão. Era tudo medo de tal

⁴⁴ Nos trechos da citação acima, os nomes mencionados pelo padre, “Gaion”, deve se referir a Ngajmo (Ngejwotxi), Adam era o nome em português dado a Wentugaruru, “Vengroi” era possivelmente Wengroi e Urká, Hwinkó.

KUNHEROO, algum fantasma no qual acreditam e que poderia mata-los a todos. (Lisbôa, 1970, grifo nosso)

Após a primeira ocasião, pedi a um índio adulto, Adam, e a dois meninos, Vengroí e Urká, que desenhassem o KUNHEROO e eles o fizeram com desembaraço. A expressão desse Espírito Mau, feita através do desenho, tem um valor muito significativo, pois revela a existência de um ser Espiritual agindo no modo de proceder dos índios. Aqui, no nosso caso concreto, trata-se de uma ação prejudicial, ou maléfica (id.).

Apesar das dificuldades, e com número reduzido de homens e mulheres propensos a trabalhar, eles lograram retomar a vida cotidiana e ritualística. Como é possível observar nas imagens e, segundo relatório de Thomaz de Aquino, os Tapayuna exerciam na aldeia atividades de caça e pesca, derrubavam a mata para plantio, coletavam mel, plantavam e colhiam os alimentos da roça, confeccionavam artefatos (cestos, peneiras, esteira, flechas, bordunas, arcos, instrumentos musicais etc). As imagens demonstram que os Tapayuna estavam se reestruturando no território tradicional, com auxílio dos padres que trataram de vaciná-los para evitar outras epidemias. Sua permanência na região deveria ter sido assegurada, como será descrito e analisado no capítulo cinco. O trecho abaixo de Ngajwotxi corrobora a expectativa e anseio dos sobreviventes de permanecerem no local.

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** (Relato de Ngajwotxi in Lima: 2012: 104, grifo nosso).



Figura 28: Acervo Missão Anchieta

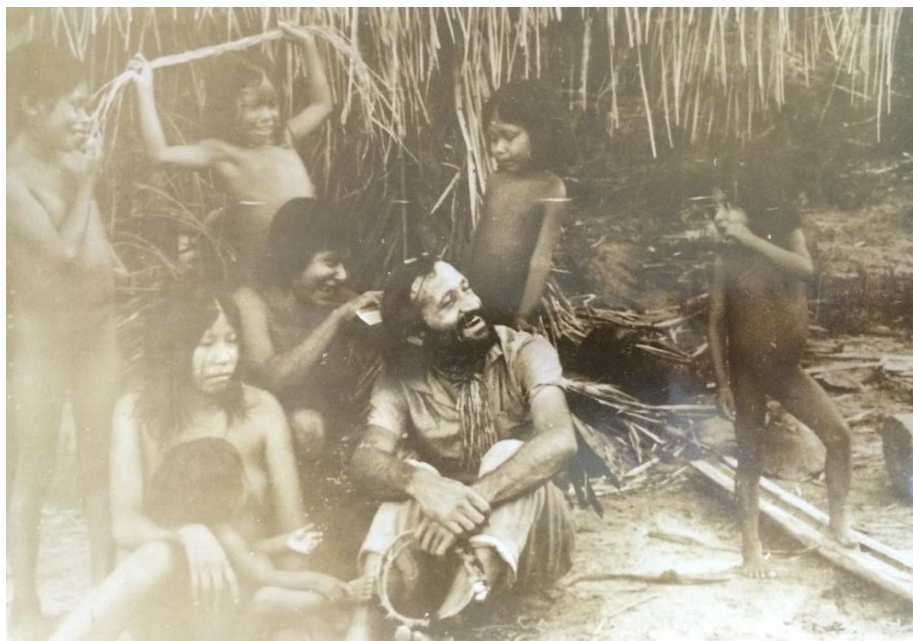


Figura 29: Acervo Missão Anchieta



Figura 30: Acervo Missão Anchieta

Não havia razões plausíveis e justificáveis para a remoção dos Tapayuna. Eles dispunham de boa saúde, seu território já havia sido delimitado pela Funai, por meio de decreto 63.368 de 1968, os sobreviventes estavam se reestabelecendo e havia outros grupos cujos integrantes tinham se dispersado na mata fugindo das doenças. Tanto os moradores da aldeia no rio Pareci quanto os brancos tinham ciência da possibilidade de haver Tapayuna dispersos pelo território, os quais poderiam não ter sido atingidos pela doença em razão da maneira caótica e desestruturada em que se procedeu o contato da Funai. Eles poderiam ter logrado sobreviver à epidemia ou se mantido hostis à aproximação com os brancos. Por essas e outras razões, cabia ao órgão indigenista apenas resguardar o território tradicional tapayuna de invasões e especulações e mantê-los em sua região, fazendo valer o decreto de delimitação da área. Infelizmente, o contexto político e econômico do país – que estimulava o desterro e a desintegração das populações indígenas de seus territórios a fim de ocupa-los de maneira ostensiva e avassaladora – foi responsável por impor um outro destino aos sobreviventes da aldeia no rio Parecis: sua remoção do território tradicional.

Quando os momentos de tensão haviam finalmente arrefecido – após as tragédias do contato e a depopulação – e os sobreviventes pareciam se reestabelecer tranquilamente na aldeia, novos desafios foram impostos aos Tapayuna.

Thomaz de Aquino Lisbôa e Vicente Canãs foram os jesuítas que estiveram mais próximos aos 41 sobreviventes antes da mudança para o PIX. Auxiliaram os Tapayuna e acompanharam seu cotidiano durante quatro meses em que estiveram na sua última aldeia, organizada pelos próprios padres e denominada por eles de aldeia Pareci, no córrego homônimo. Cabe aqui descrever um trecho da história narrada por Thomaz de Aquino em documento intitulado “Eles me evangelizaram” (Manuscrito por Pe. Pedro von Werden 10/08/2008)⁴⁵, no qual ele enfatiza que os padres receberam da Funai a incumbência de transferir os Tapayuna, o que caracterizava naquele contexto, segundo ele, uma ação recorrente do Estado na qual os índios eram impelidos a deixar suas terras aos brancos. No item a seguir, analiso os últimos momentos dos Tapayuna no seu território, o impasse em torno da mudança e a incerteza do futuro.

Depois de quase um ano entre os rikbátsa, resolvi iniciar um trabalho de contatar povos indígenas ainda isolados e entre eles iniciar um novo tipo de presença missionária. A primeira experiência foi passar 4 meses com os índios apelidados de beijo-de-pau. Depois de um mal sucedido contato realizado pela equipe da FUNAI, esse povo, que teria mais de 300 pessoas, em poucos meses ficou reduzido a 41 pessoas. Uma epidemia de gripe aniquilou o povo. Foi um “batismo de fogo” conviver 4 meses com esse restinho de povo. Tive como missionário junto comigo o Irmão Vicent Canãs, jesuíta, e que chegou dois meses antes de mim. O nosso trabalho foi conviver e reanimar esses que restaram, cuidando da saúde deles, aprendendo a língua, procurando conhecer a cultura. Os assim chamados beijo-de-pau são parentes dos tapaiunas [referindo-se aos Kísêdjê] que moram no parque nacional do Xingu. O padre Antônio Iasi Junior, jesuíta, recebeu da FUNAI a incumbência de preparar a remoção dos 41 restantes beijo-de-pau para o parque nacional do Xingu, afim que continuasse a viver lá, com seus parentes. **A história se repete: Os restantes de um povo indígena são removidos de seu habitat para ceder suas terras aos brancos.** Enquanto o padre Antônio Iasi tratava do assunto da remoção, Vicente Canãs e eu ficamos com os beijo-de-pau que restaram. Dois índios paresi, irmãos entre si, também ajudaram ali, chamavam-se Ramiro e Ricardo. No dia 02 de maio de 1970, num avião DC da FAB, os 41 beijo-de-pau foram levados de Cuiabá para a aldeia Diauarum, no Parque Nacional do Xingu. Vicente Canãs e eu estávamos juntos com eles...Vicente e eu voltamos no mesmo dia e no mesmo avião, para Cuiabá (Thomaz de Aquino Lisbôa. Manuscrito por Pe. Pedro Van Werden 10/08/1970, grifo nosso).

⁴⁵ Este documento foi gentilmente cedido por Ivar Luiz Busatoo, em 11/09/2017.

A incerteza do futuro

Em que pese a situação estável em que os Tapayuna se encontravam na aldeia Parecis, suas expectativas de permanência no local e seu processo de recuperação física e emocional, articulações entre os administradores do Parque Indígena do Xingu (PIX), da Prelazia de Diamantino e da Fundação Nacional do Índio resultaram na remoção dos Tapayuna para o PIX em 2 de maio de 1970. O diário escrito pelos jesuítas menciona que a saída do Pe. Iasi, juntamente com o Irmão Fernandez da aldeia Parecis, em março de 1970, tinha como objetivo tratar da transferência dos Tapayuna. “Pe. Iasi e Fernandez saíram para a fazenda esperando condução para tratar do traslado dos índios (Lisbôae Canãs, 19/03/1970).

Depois de ano, os homens estavam querendo fazer a roça. O padre Tahati⁴⁶ 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** (Ngajwotxi in Lima, 2012: 113).

O depoimento de Ngajwotxi demonstra que a articulação a respeito do deslocamento foi tomada à revelia dos Tapayuna e a decisão foi posteriormente comunicada a eles. O diário descreve que com a expectativa da remoção, as atividades na aldeia foram sendo gradativamente amenizadas. “Com a perspectiva de que os índios iriam embora, o trabalho fica reduzido ao necessário” (Lisbôae Canãs, 25/03/1970). Ademais, os jesuítas e seus ajudantes, os Pareci Ramiro e Ricardo, começaram a organizar a devolução de materiais, utilizados na aldeia, à Fundação Nacional do Índio, descrita como “FNI”. “Após o almoço Vicente e Fernandes desceram com a chalana até a fazenda; levaram boa parte do material que seria devolvido à FNI” (27/03/1970). No início do mês de abril começaram as articulações, entre os padres e seus auxiliares, juntamente com os administradores da Fazenda Marapê, em torno da melhoria do campo de divisão, onde pousaria o avião que deslocaria os Tapayuna para o PIX. “Assim combinamos: logo que o Sr. Lebrinha chegar, com o Sr. Joaquim, virão buscar Ramiro e Ricardo para auxiliarem na arrumação do campo da divisão (Lisbôae Canãs,

⁴⁶ Nome que os Tapayuna atribuíram ao Pe. Iasi. Thomaz de Aquino era chamado de Tahahati e Vicente Canãs de Ikente.

01/04/1970). Tempos depois, Sr. Joaquim, da Fazenda Marapê, com base em comunicado do Pe. Iasi, informa que a chegada do avião estava prevista para o dia 10 de abril de 1970. A reforma do campo de divisão, realizada pelos trabalhadores da Fazenda Marapê juntamente com Ramiro e Ricardo, estava pronta para pouso do avião.

O Sr. Joaquim Prudente comunicou que o P.Iasi confirma a vinda do avião pelo dia dez (10) deste mês. Os trabalhadores da fazenda irão (2ª feira) arrumar o campo. Pelas 15:30 Ramiro e Ricardo desceram até a fazenda, com a lancha. Amanhã seguirão com os trabalhadores da faz. Marape para arrumar o campo da divisão” (Lisbôae Canãs, 05/04/1970). Pelas 19:45 chegou a lancha com Ramiro e Ricardo. **O trabalho da reforma do campo ficou pronto** (Lisbôae Canãs, 06/04/1970, grifo nosso).

O encarregado de informar sobre a decisão da transferência aos Tapayuna foi Thomaz de Aquino, o qual argumentou que eles encontrariam outros integrantes do seu povo no Xingu 47 , referindo-se aos Kĩsêdjê (denominados no depoimento de “Witiwaia” 48) e onde disporem de melhores condições de vida. A notícia suscitou muitos questionamentos e receio dos Tapayuna, os quais, em princípio, refutaram a ideia.

“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-jão, jacaré, beiju, pamonha de milho, jaú, vários bichos. Chegando lá vocês vão ver. É lá no Xingu” (Relato de WeNgajwotxi in Lima, 2012: 113, grifo nosso).

Com intuito de persuadi-los, Pe. Iasi levou gravações de músicas kĩsêdjê para os Tapayuna escutarem. O fato de ambos os povos serem falantes da mesma língua, com pequenas diferenças dialetais, suscitou muitas dúvidas entre os Tapayuna sobre quem seriam aquelas pessoas que entoavam os cantos. “Quem será? Será que são as almas deles que apareceram lá e transformaram-se em gente?”. Ficamos com dúvida” (Relato de Kôkôtxi in Lima, 2012:140). Ao escutarem as músicas, os Tapayuna ficaram fortemente emocionados. Imaginaram que poderia se tratar de seus parentes que teriam se deslocado para Xingu; do espírito dos mortos que teriam reaparecido lá; ou mesmo que poderia se referir a outro povo com aspectos semelhantes, sobre os quais

⁴⁷ Antes da partida dos Tapayuna, estava prevista uma visita, na aldeia Pareci, de dois Kĩsêdjê e de Orlando Villas Boas (Lisbôa e Canãs, 11/04/1970), o que parece não ter ocorrido, já que este evento não é citado no diário.

⁴⁸ Não estou certa do motivo pelo qual os Kĩsêdjê eram referidos dessa forma pelos jesuítas.

alguns dos sobreviventes tinham conhecimento de histórias envolvendo um passado em comum.

“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”. Enquanto tocava a música, o pessoal reparava a fala deles. **Perceberam que era o mesmo som dos Kajkhwokratxi-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 (Relato de Ngajwotxi in Lima: 2012: 104-, 105, grifo nosso)

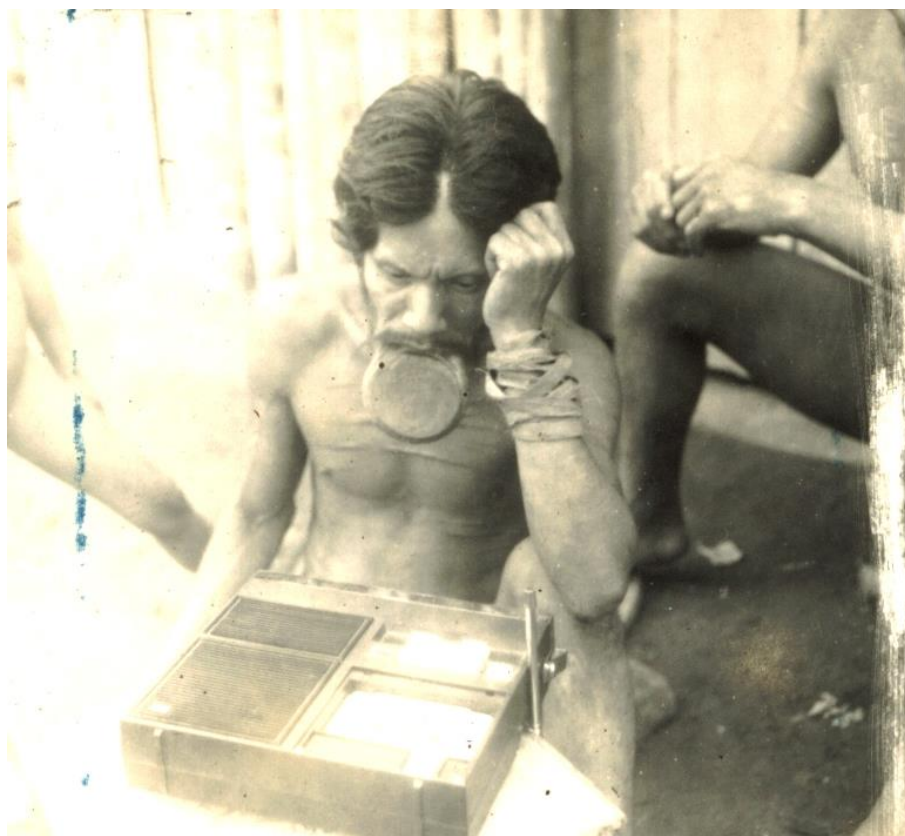


Figura 31: Acervo OPAN

Os acontecimentos vividos pouco tempo antes pelos Tapayuna, as mortes em massa e a dispersão dos grupos, deixavam margem para várias interpretações a respeito destes supostos parentes que eles encontrariam no Xingu. Eles suspeitavam da fuga de outros grupos que poderiam ter sobrevivido às epidemias e migrado para outros locais. Imaginavam que estariam indo ao encontro dessas pessoas no PIX. O depoimento acima também destaca a crença dos Tapayuna em serem cuidados e permanecerem com os brancos, porém a relação de cativo acabou por se estabelecer com os Kĩsêdjê. Sobre o espírito dos mortos, conforme evidenciado no capítulo um dessa tese, são variadas e complexas as explicações em torno do destino dos espíritos após a morte: a depender de seu comportamento em vida, segundo um Tapayuna do Kawêrêtxikô, podem permanecer na terra e se transformar em animal ou seguir para aldeia dos mortos, descrita como semelhante a dos humanos, onde os espíritos encontram seus parentes.

Os cantos proferidos pelos supostos parentes podem ter levado os Tapayuna a inferirem que se tratava de uma aldeia dos mortos, onde o modo de vida é, em muitos aspectos, similar à aldeia dos vivos, o que inclui a realização de rituais. A concepção dos Tapayuna sobre a destinação e também sobre as formas de transformação dos espíritos dos mortos é um ponto importante a ser considerado. A pequena citação acima de Kôkôtxi, que apresenta a possibilidade de transformação dos espíritos em humanos, amplifica as ideias dispostas no capítulo um que versam sobre as possibilidades de metamorfose gradativa dos espíritos dos mortos humanos em animais, representado por figuras antropomorfas. A complexa teoria escatológica e as prováveis destinações e formas de metamorfose dos espíritos após a morte, aliadas aos recentes eventos de inúmeras perdas vivenciados pelos Tapayuna, geraram grandes especulações sobre o local para onde iam (aldeias dos mortos ou aldeia dos vivos), as pessoas (do povo Tapayuna ou outros grupos) ou espíritos que encontrariam (que poderiam ter se transformado em humanos), e quais seriam as consequências dessa mudança para eles. As especulações e incertezas devem-se ao fato de o discurso escatológico não ter um cânone, as teorias e as transformações a esse respeito são abertas, pois dependem da experiência particular.

Eles suspeitaram do alto risco que esta viagem representava, mas a expectativa de rever os parentes e encontrar outros Tapayuna os impulsionou ao deslocamento. Os

Tapayuna estavam ainda fortemente fragilizados pelos traumas e pela sobrevivência de poucos integrantes do grupo, rever os familiares e construir novas relações de parentesco se apresentava como a melhor alternativa de reversão daquele quadro e da reconstituição da vida coletiva. Ademais, eles foram impelidos a se deslocar, tendo em conta que a decisão sobre sua remoção já havia sido tomada por instâncias superiores em Brasília e não lhes restou outra opção a não ser se arriscar em um destino duvidoso. Contudo, eles não estavam cientes da inviabilidade de seu retorno ao Arinos. Eles partiram acreditando num possível regresso ao território tradicional. “Bom, nós estamos querendo ir, mas se a gente vai lá e se tem algum problema a gente pode voltar. Lá a gente pode morrer. Eles podem matar a minha irmã e outras pessoas.” (Relato de Wentugaruru). Voltaremos a esse assunto no capítulo cinco.

A saída dos Tapayuna da aldeia no córrego Parecis foi prevista para o dia 21 de abril de 1970; um dia antes, Thomaz de Aquino e Vicente Canãs decidiram iniciar a retirada dos índios da aldeia para a Fazenda Marapê, onde ficaram alojados à espera de um caminhão.

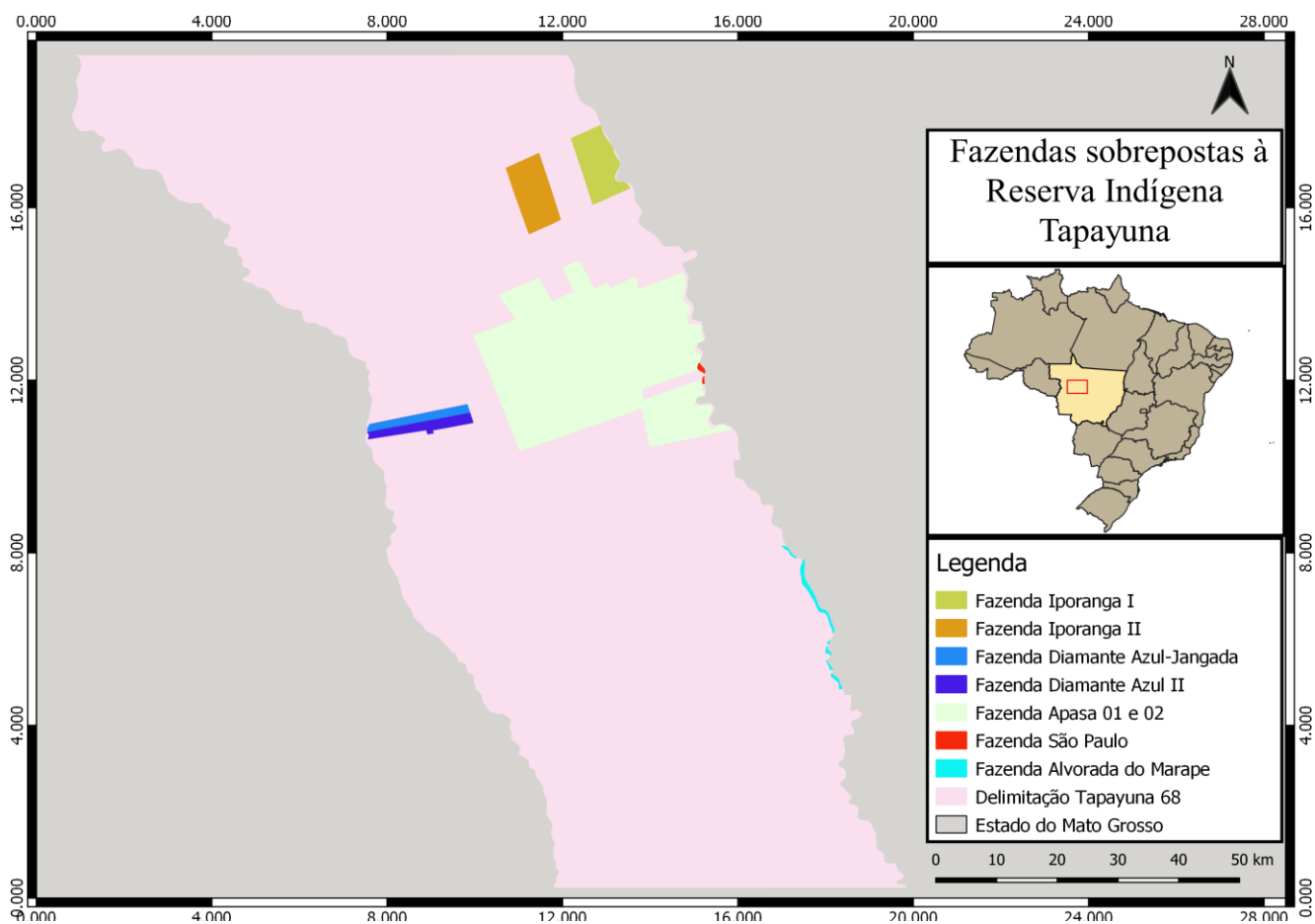


Figura 32: Mapa de algumas das fazendas sobrepostas à RIT

Após o almoço, Pe. Thomaz e Vicente resolveram dar início à retirada dos índios. Toda a moloca de Iken (com exceção de Ueráguere e família) mais a família de Uerã, desceu no KAYAPÓ [nome do barco] até a faz. Marape, juntamente com P. Thomaz. Ramiro voltou com o KAYAPÓ até a aldeia, acompanhando Uengroi. Os índios ficaram alojadas na antiga enfermaria da fazenda. Gaucho deu-lhes um grande peixe cachorra (Lisbôae Canãs, 20/04/1970, grifo nosso).

Os Tapayuna logo se dispersaram pela fazenda, curiosos em ver o local. Os percalços da viagem começam em seguida, quando embarcam em um caminhão que quebra logo adiante e os Tapayuna são submetidos a um longo período de espera sob um sol escaldante. A despeito da tentativa do Thomaz em agilizar a viagem para que chegassem no campo de divisão em tempo de embarcarem no avião, o trajeto foi permeado por problemas com os veículos, longas esperas e desgaste físico dos Tapayuna, que viajavam em condições adversas, na parte externa do caminhão sob calor abrasante. Mesmo neste cenário, até então, eles mantiveram-se tolerantes e paciosos.

As 8hrs chegou o KAYAPÓ com o restante dos índios. Fizemos o possível para mantê-los reunidos, mas a demora do caminhão impediu isso. Somente pelas 11hs é que foi possível o embarque no caminhão. Assim mesmo, sob um sol abrasador, os índios esperaram mais uns 40 minutos. Até que foi possível a saída do carro. Foi admirável o comportamento dos índios: todos bem assentados, calmos, alegres. Com poucos minutos de viagem o caminhão teve um defeito; paramos. Os índios desceram, beberam água, comeram um pouco. Isto demorou mais de uma hora. Continuamos. Chegamos ao barracão central, 7km distante da sede da fazenda, os índios passaram para outro caminhão, ficando a bagagem deles no primeiro caminhão. **Houve demora novamente e os índios a se queimarem sob um sol abrasador. Pe Thomaz, falava aos responsáveis pela viagem. “Estamos levando gente e não carga no caminhão; vamos depressa, pois são 24 crianças a viajar...”.** Por fim partimos. **Mais na frente, outro enguiço num dos carros.** Paramos. Então o Pe Thomaz insistiu: “Vamos continuar a viagem com os índios; depois vamos pensar no conserto desse carro; carro é carro, mas nós estamos levando 41 pessoas e temos que chegar hoje ao campo”. Não adiantava – Esperamos mais ½ hora e continuamos. E assim fomos, parando aqui e ali (Lisbôae Canãs, 21/04/1970, grifo nosso).

Durante o trajeto, o caminhão que levava os Tapayuna se deparou com outro que transportava cerca de 70 homens que trabalhariam na derrubada da mata. Eles ficaram curiosos ao verem os Tapayuna, os quais não demonstraram receio ou hostilidade à aproximação com estes homens, pelo contrário: Iken pegou cigarro com um deles. Thomaz interveio solicitando aos trabalhadores que não dessem nada aos Tapayuna. Após cerca de nove horas de viagem, eles chegaram no campo de divisão à

noite, onde acamparam na cabeceira de um córrego. A presença desses trabalhadores em território tapayuna, bem como de algumas fazendas, demonstra que, a despeito da vigência do decreto de delimitação expedido pela Funai em 1968, a área continuava em processo de ostensiva invasão e usurpação.

Outra parada maior, que foi bastante enjoada, foi quando **encontramos com um caminhão trazendo uns 70 homens, peões que iam para a derrubada** – Todos ficaram curiosos para ver os índios – Iken desceu do caminhão, colocou-se entre alguns peões, e aceitou ou pediu um cigarro e começou a fumar... Pe Thomaz teve que intervir pedindo aos homens que não dessem nada aos índios. Essa situação demorou uns 20 minutos até que os caminhões conseguiram cruzar. Continuamos. Eram 16:30 hrs quando encontramos outro caminhão, pequeno, trazendo mais peões. Era o Sr. Lebrinha e seu filho Gilberto que comandavam. Breve parada e continuamos. Assim que fomos chegar no campo de divisão às 20hrs. Contudo, houve alguma confusão, pois uns não achavam o facão, outros perdiam o coberto, os pratos, etc.. Mas, foram muito dóceis os índios; acampados perto da água, pequena cabeceira de córrego. Assim, após 9hrs de viagem, os índios puderam descansar, sonhando com o avião grande que virá busca-los (Lisbôae Canãs, 21/04/1970, grifo nosso).

O deslocamento dos Tapayuna foi tortuoso, permeado por incertezas, sofrimento, medo, desconfiança e relutância. A dúvida em torno da confiabilidade nos brancos vem à tona devido as condições adversas a que são submetidos e aos contratempos durante todo o percurso. Eles estavam acampados em um local de cerrado, onde não havia possibilidade de se proteger do sol; os alimentos estavam escassos e não havia caça. Thomaz de Aquino se ausentou do acampamento, juntamente com o Ramiro, a fim de solicitarem alimentos na fazenda Marapê.

... está no fim o mantimento; amanhã termina tudo... Armamos uma barraca com lona, a fim de proteger os índios contra o sol que aqui neste serradão é insuportável. Os índios mesmos também fizeram toldas usando seus cobertores. As crianças divertem-se brincando n'água. A cada momento um ou outro índio vem perguntar sobre o TAHAHA TITÁ e o avião grande como também sobre o Goiano que ficou de vir hoje com o geep grande; as respostas que damos são quase uma evasiva, pois não temos certeza de nada. **Pela tarde, vários índios mostraram-se já descontentes com a demora e diziam que iriam embora. Não é para menos, pois a comida é pouca, o sol é demais, os mosquitos são abundantes, a caça é nula...Então, Pe Thomaz resolveu partir a pé, com Ramiro, a fim de pedir mantimento na fazenda.** Ambos saíram às 17:45hrs. Viajaram toda a noite. Vicente e Ricardo permaneceram no acampamento, tentando convencer os índios de permanecerem ali (Lisbôae Canãs, 22/04/1970, grifo nosso).

Os Tapayuna reavivam, como demonstrado no depoimento de Ngajwotxi abaixo, o sentimento de raiva, desconfiança e desejo de vingança em relação aos brancos, os

quais novamente os sujeitam a situações infaustas. Parte deles desistiu de continuar no acampamento e seguiu caminhando. Durante o percurso sofreram pelo calor escaldante, pela ausência de água e comida e pela incerteza sobre o local para onde deveriam seguir. Os Tapayuna tentam, sem sucesso, conseguir água e temem pela morte de todos. É como se o contexto das epidemias fosse, de certa forma, revivido pela ameaça da morte coletiva e pela atitude irresponsável dos brancos.

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” (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012: 114, grifo nosso).

Tendo em conta a escassez de água, eles beberam água suja de um açude; suas vidas estavam novamente em risco e a confiabilidade com relação à figura do padre foi abalada pela sua ausência temporária e pela precariedade da situação. Novamente aqui os Tapayuna se sentem à mercê da própria sorte e temerosos pelas suas vidas e de seus filhos.

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, Ngajwotxi, 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** (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012: 114, grifo nosso).

Resistir contra o extermínio absoluto do povo é um tema que emerge nas narrativas míticas tapayuna. Os eventos do contato que levaram ao genocídio quase total da população integram suas interpretações cosmológicas e são explícitas em alguns dos seus mitos. O cenário apresentado por Ngajwotxi quando da mudança para o Xingu remete ao mito denominado *Kajkwa rin*, o qual narra a dificuldade de

sobrevivência das pessoas devido ao rebaixamento do céu por um rapaz. Isso provocou altas temperaturas, secura do rio, falta de água e mortes em massa; algumas pessoas bebiam a própria urina para tentar saciar a sede. O cenário só foi revertido com feitiço de um xamã, que trouxe chuva e água em abundância para os dois únicos sobreviventes.

... O céu ficava bem baixo e o sol ficava bem quente. Não tinha chuva nem água, o sol esquentava o rio e o rio foi secando. As pessoas queriam beber água, mas não tinha. Um homem e algumas crianças beberem a própria urina, mas não matava a sede. Uma das pessoas perguntou por que não havia água. Outro respondeu que era porque o céu estava baixo, por isso o sol estava mais quente e os rios estavam secando; as crianças e os adultos começaram a morrer. Falavam que era um rapaz que tinha feito o céu ficar baixo. Pediram que fosse feito feitiço para ajudar as pessoas. Com isso, veio o trovão e logo começou a chover. Duas pessoas que haviam sobrevivido começaram a beber água da chuva, colocavam a cuia na chuva para beber água, também faziam copo com folha de bananeira para beber água. Se o céu continuasse baixo, todos iam morrer. Se hoje em dia alguém colocasse o céu baixo, todos iriam morrer (Relato de Kôkôtxi /Tradução Wengroi/2016).

No mito denominado “Braço Comprido”, as pessoas são levadas para o céu, de maneira enigmática, por uma criatura sobrenatural, um braço comprido, que ficava em um pé de jatobá e raptava todos os caçadores que lá passavam. Os Tapayuna descobriram a razão do desaparecimento de tantas pessoas, notadamente os caçadores, e lograram destruir o braço comprido, uma ação coletiva que garantiu a sobrevivência do povo. Esses mitos se reatualizam nas experiências vividas pelos Tapayuna durante o contato – em que a imagem dos brancos pode ser reificada como de um ser sobrenatural com poderes extraordinários – e a luta pela sobrevivência e a não extinção do povo é o maior desafio enfrentado e o testemunho da sua resiliência.

Infelizmente, no contexto da transferência, os Tapayuna não dispunham mais de *wajanga* durante a caminhada para tentar reverter o quadro de vulnerabilidade e escassez que enfrentavam. Sua única esperança eram os brancos (os jesuítas e seus auxiliares), a quem já não estavam certos se poderiam confiar. Aqui novamente suas vidas dependem dos brancos, a quem é atribuído o poder de intervenção para salvá-los. Conforme mencionado, uma parte do grupo, descrente no discurso do padre, receosos de morrerem em decorrência de seu abandono, decide não prosseguir a caminhada.

Thomaz de Aquino e Ramiro conseguiram com o Sr. Lebrinha (da fazenda Marapê) alguns mantimentos. No seu retorno, Thomaz encontrou um grupo de doze Tapayuna (aqueles que haviam decidido não permanecer no acampamento), dentre os

quais Iken, e conseguiu convencê-los a voltar à fazenda. Um caminhão os levou de volta. Thomaz decidiu transferir os Tapayuna para um local de mata, próximo à pista do campo, pois a permanência no cerrado era inviável pelo calor.

Chegando perto do local do acampamento, Pe Thomaz encontrou Iken, mulheres e crianças e mais Uerão e a viúva Gaion, mais o filho Nokere, de volta, a pé, para a fazenda (12 índios). Conseguiu convencê-los que voltassem. O caminhão levou-os de volta ao acampamento. As três conduções foram até lá e os índios com essa chegada, mostraram-se mais animados. Todos, antes, manifestavam o firme propósito de ir embora. **Pe Thomaz, sabendo da existência de uma pequena mata, nos fundos da pista do campo, resolveu levar os índios a acampar lá, pois no serrado não era mais possível permanecer.** O geep e dois caminhões levaram os índios e suas coisas até perto da mata; então cada família pegou suas coisas e, docilmente, dirigiu-se para o novo local do acampamento. **É uma judiação toda essa situação** (Lisbôae Canãs, 23/4/1970, grifo nosso).

No diário, um dos jesuítas reafirma a situação calamitosa dos Tapayuna e sua parcimônia diante das condições impróprias, da longa espera e da incerteza.

Não sei como esses índios já não reagiram de um modo mais violento, pois há 4 dias estão desabrigados, ou mal abrigados, esperando por um “avião grande” KAMRI TITÁ que irá leva-los para outra terra... Pe Thomaz falou a eles que iria a Cuiabá, buscar depressa ao TAHAHA TITÁ, com o KAMRI TITÁ, pois os Ivetin já estavam esperando bastante; os índios, com toda boa vontade, aceitaram mais essa retirada do TAHAHATI... (Lisbôae Canãs, 23/4/1970, grifo nosso).

O que é possível inferir dos registros é que os Tapayuna imaginavam que o local para onde estavam sendo deslocados era mais perto. Isso reforça o argumento de que eles não tinham ciência para onde iriam e com quem viveriam. A compreensão limitada do português pelos Tapayuna, bem como o domínio escasso da língua tapayuna pelos padres impossibilitavam um diálogo que pudesse garantir a plena compreensão da situação.

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?”** (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012: 115, grifo nosso)

O trecho descrito por Vicente Canãs⁴⁹, apresentado abaixo e extraído do diário, expõe a situação de vulnerabilidade física dos Tapayuna, os quais começaram a ser afetados pela gripe, que atingiu também as crianças. Ele destaca a tentativa de algumas mulheres em curar um dos homens passando ervas em seu corpo. Esse contexto incitou a dispersão de alguns grupos, conforme já apresentado, na tentativa de resguardar seus filhos e proteger-se de uma nova onda de mortes. A saúde dos Tapayuna deve ter sido agravada pelo desgaste das longas caminhadas. Tariri caminhou 70km até a fazenda em busca de algumas mulheres que haviam se separado dos demais.

Realmente temos sorte com estes índios de suportar tanta demora e incerteza da viagem. Também não deixa de ser bem chato a condução da fazenda, com incerteza da saída com os índios em cima do caminhão em sol forte. Um dia em cima do caminhão com estrada ruim e pouco água... Iken chorava perguntando por deitar. **Uenturanti com febre e as mulheres fizeram o melado de casca de mato e esfregaram por todo o corpo. Também se aplico remédio – a gripe se apoderou também das crianças.** Logo esperando o avião no campo, não tem sombra, por ser campo só existe capim com um pequeno córrego – os índios já ficam um pouco intranquilos e vários decidem ir embora. **Tariri chegou já que tinha ido a pé até a fazenda 70km. Encontrou com as índias que foram embora e voltaram.** Também a 3 km tinha uma mata alta e água estancada e resolvemos trazer os índios – o mantimento já era pouco e recebiam só a metade do que estavam acostumados. Pela tarde a família de Uerão foram embora em direção a fazenda, depois de duas horas voltou e ficou (Lisbôae Canãs, 24/04/1970, grifo nosso).

A fragmentação das famílias dificultava o trabalho dos jesuítas, que tentavam, em vão, mantê-los unidos. A cisão ocorreu sobretudo nos momentos de maior sofrimento, escassez, incerteza e desconfiança dos Tapayuna perante o discurso do padre a respeito da chegada no Xingu.

“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**

⁴⁹ No diário é possível identificar os trechos escritos por Vicente Canãs pela mistura de palavras em português e espanhol. Decidi por transcrever suprimindo alguns desses erros. Alguns poucos trechos da sua descrição são incompreensíveis devido à sua grafia.

vocês, como vocês deixaram o pessoal escapar?” (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012: 114, grifo nosso)

Enquanto estavam acampados na área de mata próximo ao campo de pouso do avião na fazenda Marapê, os Tapayuna aguardavam o retorno de Thomaz de Aquino que havia ido em busca de mantimentos. Neste ínterim, a gripe se agravou.

Todos os índios estavam esperando a volta do Pe Thomaz com os mantimentos. Os índios estavam tirando muito mel. A gripe estava evoluindo em todos com tosse e mucosidade – repartição de comprimidos e xarope. O Goiano da fazenda passou um dia com nós para socorrermos e trazer mantimento. Pe Thomaz chegou pela tarde, grande alegria os índios, saíram correndo a seu encontro – ele vinha de avião e vários índios deram uma volta e gostaram muito. Trouxe fubá, meio saco, 30 rapaduras, 2 sacos de farinha, abóbora, bananas, chã, limão, açúcar, carne, queijo e boa disposição e alegria (Lisbôae Canãs, 25/04/1970, grifo nosso)

Thomaz foi até a estrada (creio que atualmente denominada MT 338, também chamada de estrada da Baiana, onde há informações atuais sobre a suposta presença de Tapayuna trabalhando em fazendas) e colocou um aviso que informava sobre a espera do caminhão da Fazenda Marape no fim do campo da divisão, solicitando que o veículo se dirigisse até o local. “Pe Thomaz foi até o entroncamento da estrada e colocou lá um papel espetado em uma vara: Esperamos o caminhão da Fazenda Marape no fim do campo da divisão, na mata. É favor chegar até onde for possível e buzinar. Obrigada” (Lisbôae Canãs, 25/04/1970).

Conforme supra mencionado, em meio à proliferação das doenças e da iminência de os Tapayuna sucumbirem devido, novamente, a um surto epidêmico de gripe, a relação de cuidado, confiabilidade e afeto que havia sido estabelecida com os padres foi, em diversos momentos, abalada. Como destacado por um dos jesuítas no diário, eles vivenciaram momentos de tensão supondo que os Tapayuna planejavam aniquilá-los como represália aos acontecimentos em curso e, creio também, pela incerteza sobre seu destino.

Uerã mostrou-se com febre e a garganta bastante irritada. Pelas tantas da madrugada ele e a família levantaram-se e colocaram-se junto da rede de Tariri. **Uerã começou, então a falar muito alto e bravo; ao que ele dizia Adão, Tariri, Iken respondiam também com voz forte. Parecia uma discussão séria. Uerã cantou o canto de guerra. Eu seguida estava na minha rede pensando que, talvez, quisessem liquidar-nos devido à gripe que grassou por todo o grupo.** Terminado o canto continuou o seu palavreado forte e bravo. As crianças estavam assentadas pelo chão e nenhuma se aproximava de minha rede, como comumente faziam. **Achei que aquilo ainda confirmava mais**

minha suposição de que estivessem bravos. Pelas tantas chamaram-me. Assentei-me na rede e continuei a ouvir. Senti verdadeiro medo, ou antes, pavor, pois não era nada impossível que quisessem mesmo liquidar-nos. Acalmei-me quando Iken veio assentar-se comigo e somente disse que queria mais remédio quando amanhecesse. Depois a pequena Gaion veio e deitou-se em minha rede e logo mais Gainóro também o fez. Passaram tempo deitadas ali enquanto a conversa em tom altivo continuava. Depois tudo voltou à calma, voltando Uerã e família a dormir... (Lisbôae Canãs, 26/04/1970, grifo nosso).

No 8º dia de espera, todos ficaram entusiasmados com a chegada do avião no campo da Fazenda Marape, que, em tese, os transportaria até o Parque Indígena do Xingu. Os Tapayuna foram rapidamente banhar-se e organizar seus pertences para partir.

Eles falaram para gente “você 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” (Relato de Kôkôtxi in Lima, 2012:140, grifo nosso).

As condições do campo de pouso, contudo, segundo o piloto, não eram apropriadas. No avião estavam o piloto, copiloto, mecânico, telegrafista, o delegado substituto da 5ª DR da Fundação Nacional do Índio, a responsável pela Casa do Índio no Rio de Janeiro e mais uma senhora, cuja função não foi identificada no diário (Lisbôae Canãs, 29/04/1970)

Pelas 14:30hrs escutamos o urro do avião – KAMRI TITÁ. Pode-se imaginar o alvoroço dos índios correndo de todas as partes. Pe Thomaz ainda conseguiu convencê-los de que tivessem calma e fossem até ao córrego lavar-se. Em poucos minutos foram, banharam-se, pegaram suas poucas coisas e partiram rumo ao campo. O avião sobrevoou diversas vezes sobre a mata, desceu uma vez e tornou a levantar voo. Mais algumas voltas e baixou novamente. Quando Pe Thomaz ia chegando perto do campo Vicente veio ao seu encontro dizendo: **“Não vão levar os índios; o campo não dá”**. (Lisbôae Canãs, 29/04/1970, grifo nosso)

Thomaz de Aquino e algumas pessoas que vieram no avião insistiram ao comandante que uma parte do grupo, especialmente as crianças, fossem levadas em decorrência da condição precária a que estavam sujeitas: mal alojadas, já no oitavo dia de espera e doentes. Mas o piloto foi irredutível, pois o terreno era frágil e as rodas do

avião afundavam na pista. Dada as circunstâncias, os jesuítas decidiram conduzir os Tapayuna até Cuiabá de caminhão, onde pegariam o avião até o PIX.

Logo que o Pe Thomaz foi chegando o comandante veio falar-lhe que não ia levar os índios, pois o campo não era favorável, tendo um piso muito mole. De fato, as rodas do avião afundavam no terreno. Ordenou ele que fossem retirados os tambores vazios (9) e mais um cheio de gasolina. Os índios, inocentes da lamentável decisão aceitaram contentes os caramelos e bolachas que lhes distribuíram. Várias pessoas que vieram no avião falaram ao comandante que, pelo menos, levasse a metade dos índios, ou as crianças. Ficou inflexível: “Não levo ninguém” Pe Thomaz explicou a situação dos índios: há oito dias esperando pelo avião, mal abrigados e, agora, todos gripados. Nada adiantou. Para o comandante era impossível decolar naquele campo, levando os índios (se bem que, pouco antes, havia decolado para experiência, estando ainda os tambores no bojo do avião). Já que era assim, qual seria a solução? Acharam mais fácil propor que os índios fossem levados de caminhão até Cuiabá e de lá transportados de avião para o PIX. Perguntaram ao Pe Thomaz quando é que estaria com os índios em Cuiabá. Este respondeu que era impossível precisar o dia, pois a estrada é péssima e, ainda ontem, havia chegado um caminhão que, há três dias saíra de Cuiabá (Lisbôae Canãs, 29/04/1970, grifo nosso).

Ao invés de retornarem para o acampamento na mata, os padres decidiram por permanecer no cerrado, próximos às ruínas de uma antiga casa, pois a caminhada até a mata com os pertences seria demasiado cansativo. Ademais, se o caminhão chegasse no horário previsto, eles já estariam mais próximos do local do embarque. “Os índios acomodaram-se de qualquer maneira; estão cansados de esperar. A noite chegou rápido e adormecemos” (Lisbôae Canãs, 29/04/1970).

O desconforto da permanência no cerrado e a incerteza sobre o horário de chegada do caminhão, levou os Tapayuna a retornarem ao local na mata, conforme solicitado por Thomaz de Aquino, sem seus pertences pessoais. Neste ínterim, Thomaz se deslocou até a estrada a fim de aguardar o caminhão da Fazenda Marape que havia combinado de levar remédios. No período da tarde, passou o caminhão do Sr. Gilberto, filho do Sr. Lebrinha. Após Thomaz expor a difícil situação em que se encontravam, Sr. Gilberto se comprometeu em levar os trabalhadores que estavam no caminhão até a fazenda Marape e voltar no dia seguinte para buscar os Tapayuna (Lisbôae Canãs, 30/04/1970)

Pelas 10:30 chegaram dois caminhões: o caminhão do Gilberto e o da Marape. Pe Thomaz foi logo avisar ao Ir. Vicente e aos índios. O caminhão da Marape carregou logo os tambores vazios e o tambor cheio. Os índios foram acomodados nos dois caminhões, metade em cada um. Pelas 11:30 hrs foi possível partir rumo a Cuiabá (Lisbôae Canãs, 01/05/1970, grifo nosso)

Cada etapa dessa viagem apresentava um acontecimento inusitado aos Tapayuna. O destino até Cuiabá foi realizado por terra; novamente a experiência é permeada pelo medo e insegurança, como destaca o relato de Ngajwotxi:

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] (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012: 115, grifo nosso).

Em decorrência das condições da estrada e da velocidade, bem como a forma como eles foram conduzidos, na parte externa dos caminhões, muitas pessoas chegaram em Cuiabá feridas, com cortes nas orelhas, e desgastadas pelos momentos de desespero que as levaram a gritar até ficaram roucas.

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 (Relato de Kôkôtxi in Lima, 2012: 141, grifo nosso).

Depois de 10 dias desde a saída da aldeia no córrego Parecis, os Tapayuna chegaram em Cuiabá, na noite do dia 01 de maio de 1970; conforme relatado pelos jesuítas, ficaram deslumbrados com o que viram na cidade.

A visão noturna da cidade iluminada foi algo espetacular para aqueles olhos acostumados a ver apenas o brilho das fogueiras na profunda escuridão das matas. Cuiabá, gritavam entusiasmados. A passagem pelos arredores de Nobre, Rosário, Jangada já tinha oferecido muita razão de admiração para os índios; iam apontando as casas, as pessoas, os animais etc. A entrada em Cuiabá toda iluminada, neste sábado de 1º de maio, completou o gozo transbordantes deles. Mas, essa admiração era tão controlada que, ao vê-los tinha-se a impressão de que eles já conheciam cidade desde há muito tempo e, **na realidade, aqueles índios pela 1ª vez na vida estavam tendo a visão de uma “maloca dos brancos”** (Lisbôae Canãs, 01/05/1970, grifo nosso).

Neste ínterim, entre a saída da aldeia e a chegada a Cuiabá, fora solicitado aos Tapayuna para vestirem roupas, um hábito, até aquele momento, pouco incorporado por eles. Creio que dos vários bens dos brancos acessados pelos Tapayuna, as roupas haviam despertado, até então, menor interesse. No relatório de Thomaz de Aquino (1970), ele descreve que tanto as mulheres quanto os homens e as crianças viviam nus. O uso das roupas foi imposto pelas circunstâncias; me parece não ter produzido o

fascínio imediato dos demais utensílios dos brancos acessados no período do contato. No trecho abaixo Ngajwotxi narra que os jesuítas e seus auxiliares dispuseram as roupas para os Tapayuma vestirem ao saírem rumo a Cuiabá; desistiram, contudo, devido à tentativa frustrada dos Tapayuna.

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 porque a gente nunca tinha usado esse tipo de coisa dos brancos. A gente ficou tudo bobo. O Olímpio [branco]⁵⁰viu a gente e 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 “Ngajwotxi, 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] (Ngajwotxi in Lima, 2012: 113- 114, grifo nosso)

Em outro momento, antes de entrar no avião para o Xingu, devido a insistência dos brancos, eles tentaram novamente e conseguiram se vestir. Creio que é a partir desse momento que os Tapayuna adotam de fato o uso de vestimentas; imagino que no PIX, a maioria dos povos já haviam adquirido este hábito. Atualmente, as roupas são um dos utensílios mais apreciados e requisitados pelas mulheres nos rituais de troca (moitará).

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 (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012: 115, grifo nosso).

Em Cuiabá os Tapayuna ficaram alojados nas dependências da Fundação Nacional do Índio e foram recebidos pelo então delegado da 5ª DR, Sr. Hélio Bucker. Os Tapayuna estavam fisicamente desgastados e alguns apresentam febre. Eles ainda

⁵⁰É possível tratar-se de Olímpio Senra, à época diretor do Parque Indígena do Xingu (Lima, 2012).

sofriam os sintomas da gripe. Foram examinados e medicados por dois profissionais de saúde.

Às 20:45 estávamos na residência da FNI. Os índios desceram e, alguns, foram para o meio da rua, a soldar os que passavam. A curiosidade dos transeuntes era indiscutível. O Sr. Helio Bucker, delegado da 5ª DR veio receber-nos e logo mostrou-nos os aposentos onde seriam alojados os índios. **Os índios mostravam-se muito cansados da viagem e, alguns, estavam com febre.** Porém, tudo estava bem organizado para a recepção deles e logo estavam ali o Dr, uma enfermeira e a Cariry (Lisbôae Canãs, 01/05/1970, grifo nosso).

Os Tapayuna partiram rumo ao aeroporto, no dia 02 de maio de 1970, debilitados. Na última frase do diário dos jesuítas, Vicente Canãs descreve a falta de iniciativa dos índios. Creio que naquele momento, talvez mais do que outros, a relação de dependência, rendição aos brancos e impotência era ainda maior devido à condição de vulnerabilidade, caracterizada pela doença que exigia os cuidados médicos, mas também por não estarem mais em seu território. Estavam certamente apreensivos e inseguros com seu destino; porém, não lhes restava outra opção a não ser seguir viagem para o Xingu.

O doutor examino o Beraque e Ikentágoro, os mais doentes o primeiro 39º de febre, se aplico remédio e uma enfermeira fico de dar remédio de quatro em quatro horas a todos pela forte gripe que tinham... Cariri começou a preparar os índios para ir ao aeroporto, dado a forte gripe não tomaram banho. Cariri limpo com álcool os mais sujos dos índios e passou talco, após vestiram o calção e a camisa. Chego o Pe Thomas, Vicente saiu com a primeira turma para o aeroporto. **Tem que notar que o índio ficou como bobo e sem nenhuma iniciativa** (Lisbôae Canãs, 01/05/1970, grifo nosso).

O trajeto, de Cuiabá até o Parque do Xingu, como muitos momentos desta viagem desde a saída da aldeia, foi traumático aos Tapayuna. A experiência de voar foi aterrorizante para algumas pessoas, como reforça Ngajwotxi, que mais uma vez viram suas vidas em risco.

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** (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012: 116, grifo nosso)

Ao chegarem no Xingu, os Tapayuna foram surpreendidos com o que viram, a iminência da morte foi reforçada pela presença de povos, até então, desconhecidos a

eles. Sua chegada e estada no PIX será analisada na próxima seção. Até aqui, vimos como o fascínio pelos utensílios foram fundamentais para o remanejamento das relações com os brancos, vistos pelos Tapayuna como inimigos; possivelmente, em alguns contextos, como xamãs poderosos, como criaturas maléficas e, finalmente, também como aliados. A partir da chegada no Xingu, a relação com os brancos é arrefecida e outros atores passam a protagonizar a rede de conexões dos Tapayuna; novos inimigos, bem como outros parentes, produzidos a partir desses vínculos, emergem desse importante capítulo da história tapayuna.

Novos inimigos

A chegada dos Tapayuna no PIX representa um marco na sua história, que acarreta na extinção do seu território, no rompimento das relações com os padres da Prelazia de Diamantino e seus auxiliares, no convívio contínuo e intenso com outros povos indígenas, na intensificação de casamentos interétnicos, especialmente com Kísêdjê, na introdução de novos hábitos culturais e linguísticos etc. Quando da chegada no PIX, os Tapayuna ficaram estarecidos com o cenário extraordinário e enigmático que avistaram do avião. Eles relutaram em descer e queriam retornar ao território tradicional.

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” (Relato de Kôkôtxi in Lima, 2012:143, grifo nosso)

Alguns povos indígenas foram vistos pelos Tapayuna como excêntricos e assustadores. O uso do urucum na cabeça e na testa foi interpretado como sangue. Creio que por essa e outras razões, antes de o avião pousar, eles se preparam para a guerra, munindo-se com seus facões para lutar contra aqueles que poderiam ser espíritos dos mortos, conforme o relato de Ngajwotxi e Kôkôtxi. Este primeiro momento pode ter sido interpretado para os Tapayuna como a guerra entre vivos e mortos, uma relação, como descrito no capítulo um, constantemente tensionada pela insistência e tentativas

reiteradas dos mortos de levarem os vivos para junto de si. Entretanto, nesse caso, são os vivos que vão em busca dos mortos. O poder de metamorfose dos espíritos dos mortos teria lhes permitido uma transformação inusitada, configurada na imagem dos povos do Xingu?

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” (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012:116, grifo nosso).

Quando o avião pousou, os Tapayuna conceberam que aquele seria o momento de sua dizimação. Não teriam como escapar da morte, já que, possivelmente imaginavam estar na aldeia dos mortos ou no reduto de concentração de espíritos de mortos transfigurados em outros povos. Isso reforça a posição dos mortos como inimigos e do risco de ser capturado por sua perspectiva. Na conexão com os mortos, para os Tapayuna, a relação é desproporcional; os vivos sempre ocupam a posição de vítima ou de presas ao serem capturados pelos mortos. Da mesma forma, umas das figuras mais temidas pelos Tapayuna, como explicitado alhures, é o Kàtwy, um ser descrito como meio humano e meio macaco, que pode aparecer transfigurado na figura humana e enganar caçadores. Ele considera as pessoas seus parentes; para tanto, raptam os Tapayuna para viverem junto de si. Os humanos, em contrapartida, os veem como inimigos. Creio que a percepção dos mortos opera nos mesmos termos: enquanto para eles os vivos são atrativos pela conexão do parentesco em vida, o que deixa saudade e nostalgia, para os vivos, os mortos representam o perigo iminente da captura, o inimigo que circunda regularmente a aldeia em busca de parentes.

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 Hwãkhê [“irmã” de Kuiussi], esses dois Kísêdjê que

estavam lá, esperando para nos receber. O Orlando falou [para os Kĩsêdjê] “são parecidos com vocês. Vocês podem ir lá na frente para recebê-los” (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012:116, grifo nosso)

Os Tapayuna, quando da chegada no PIX, tal como realizado pelos *wajanga* junto aos brancos arredios e hostis, tiveram sua belicosidade contida, especialmente pelo cacique kĩsêdjê, para que a guerra não fosse instaurada. Uma conexão característica da cativação.

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... (Relato de Kôkôtxi in Lima, 2012:143, grifo nosso)

Os Tapayuna foram, de certa forma, vistos como a sombra de um passado remoto da história kĩsêdjê. A postura combativa e defensiva dos Tapayuna era a manifestação de um povo que vivia na e para a guerra e cujo contato com os não índios havia sido recentemente estabelecido. Os Kĩsêdjê, em contrapartida, já dominavam alguns dos códigos considerados relevantes na relação com os não índios e tinham vínculos consolidados, de guerras e trocas, com muitos povos que viviam no PIX. A descrição sobre alguns dos povos que viviam no PIX e uma breve menção sobre a história do contato kĩsêdjê serão apresentados no tópico a seguir.

Quando nós saímos do avião, eles [referindo-se aos Kĩsêdjê] 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 ai.** E a Hwãkhê, que é Kĩsêdjê, tinha pintado a testa e montado colar, perguntou para o meu tio Wejtykarárátxi “Quem é essa ai? 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 (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012:116, grifo nosso).

No momento da chegada, a única pessoa em quem os Tapayuna confiavam, devido à proximidade dos quatro meses de convívio, era Thomaz de Aquino. A partir da chegada no Xingu, ele rompe definitivamente os laços com os Tapayuna, que deixam de ser assistidos, oficialmente, pela Prelazia de Diamantino.

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” (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012:117, grifo nosso).

A ausência do padre e o contato com aqueles povos estranhos, os quais os Tapayuna não estavam certos se tratar de espíritos dos mortos metamorfoseados ou outros povos indígenas, inseriu novamente os Tapayuna em uma situação de insegurança e incerteza, sentimentos que foram gradativamente modificados pelo processo de “familiarização” e proximidade com os Kĩsêdjê.

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 (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012:117, grifo nosso).

A língua kĩsêdjê, conforme destacado no depoimento acima, foi inicialmente incompreendida pelo Tapayuna. O movimento de aproximação entre ambos os povos ocorreu, especialmente, pela persistência do cacique Kuiussi em incorporá-los ao coletivo e à vida kĩsêdjê. Os Tapayuna mostraram-se resistentes aquele modo de vida incomum a eles e à ideia de permanecerem ali; recusavam, inicialmente, os alimentos que lhes foram ofertados, por não conhecerem muitos deles. Eles fingiam comer, mas escondiam a comida nas roupas e posteriormente jogavam fora. Ao mesmo tempo, solicitavam alimentos que não havia disponível no PIX.

Kuiussi pediu para sua “irmã” Hwãkhê pegar mingau para eles beberem. “Está bem, eu vou lá”. **E trouxeram mingau de mandioca⁵¹ 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” (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012:117, grifo nosso).

Cozinham 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

⁵¹ O aprendizado do processamento da mandioca e a feitura do mingau foi parte do processo de xinguanização dos Kĩsêdjê. Com os xinguanos aprenderam também, devido a captura de muitas pessoas de outros povos, novas tecnologias, músicas, rituais etc (Seeger, 1981:53).

e jogava fora. Jogávamos tudo fora, não comíamos nada. A gente colocava arroz, feijão, tudo na camisa, no bolso da calça...(Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012:119, grifo nosso).

Wentugaruru descreve o estranhamento dos Tapayuna diante da carne bovina e o receio em ingeri-la, seu consumo foi permitido somente aos idosos, já que estes são considerados mais resistentes ou imunes aos efeitos deletérios da ingestão da carne de certos animais. O cheiro da carne de alguns animais é altamente nocivo às crianças, conforme explicado por Wôtkàtxi no capítulo um, e o consumo por adultos, sem o devido resguardo, ou em momentos impróprios, pode provocar alterações, caracterizadas por tonturas e confusão mental. De todo modo, a reversão do quadro de doenças provocado pela ingestão de algumas carnes depende da intervenção xamânica. Os Tapayuna decidiram não se arriscar em comer a carne bovina, pois, quando da chegada no PIX, estavam suscetíveis, além do que a maior parte dos *wajanga* haviam sido mortos durante a epidemia e o apoio de xamãs de outros povos, naquele contexto, não era confiável.

E falou para nós: “amanhã vão matar bicho para vocês comerem”. “Que bicho é?” “É wotxi. Vaca, boi”. “Não, a gente não come boi. Deixa só os velhos comerem”. No dia seguinte, ele foi e matou dois bois. E falou: “vem ver aqui”. “É verdade, será que é vaca?” “Não, é um tipo de veado”. “É verdade, é veado mesmo”. “Vocês têm que comer”. “Deixa seu cunhado fazer primeiro depois vocês comem” (Relato de Wentugaruru/Tradução Wengroi/2016).

A transferência dos Tapayuna para o PIX coincide com o fim das práticas guerreiras e com a morte em massa de *wajanga*, provavelmente como efeito estatístico da morte das pessoas e também por acusações de feitiçaria. A chegada no Parque é marcada por uma postura aguerrida e os acontecimentos subsequentes levam a crer que, mesmo com a redução massiva dos *kuwëkandê* e *wayanga*, e com a suspensão de determinadas práticas de guerra e xamanismo, a relação com os povos do PIX é pautada pela guerra xamânica. Os Tapayuna foram avisados, quando da sua chegada, que o PIX era um local onde a feitiçaria representava perigo iminente e potencial. Alguns Tapayuna faleceram enquanto viviam no Parque e suas mortes foram atribuídas à feitiçaria. “Esses povos [referindo-se aos povos do PIX] têm muito feiticeiro, tem que ter muito cuidado” (Relato de Wentugaruru/Tradução Wengroi/2016). Esse tema será retomado no tópico a seguir.

Os costumes adotados pelos povos do Xingu eram absolutamente extravagantes aos Tapayuna; muitos desses hábitos foram incorporados e fazem parte, atualmente, do cotidiano das pessoas do Kawêrêtxikô. O uso de redes para dormir é certamente um costume adquirido desse período, assim como o processamento da mandioca para fazer mingau e beiju.⁵²

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-Kĩsêdjê buscar polvilho para gente comer. Trouxeram massa de mandioca (Relato de Kôkôtxi in Lima, 2012:119 143, grifo nosso).

Um episódio envolvendo o roubo de redes dos Tapayuna pelos Ikpeng demonstra que a hospitalidade dos Kĩsêdjê em relação a eles não foi compartilhada por outros povos que se encontravam no posto Leonardo, o que deixava os Tapayuna mais receosos e desgostosos com a possibilidade de permanecerem ali. O cacique Kĩsêdjê explicou que eles viveriam em condições melhores na aldeia Kĩsêdjê, Matoro, para onde seguiriam posteriormente.

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 Kĩsêdjê, Matoro. Essa aldeia aqui é dos outros índios, não é nossa. Na nossa aldeia, vocês vão comer peixe, vocês vão ficar animado” (Relato de Kôkôtxi in Lima, 2012:144, grifo nosso)

Conforme destacado nos relatos, os Tapayuna chegaram primeiramente no posto Leonardo e foram recepcionados por vários povos indígenas, muitos dos quais eram desconhecidos por eles. No PIX, conforme demonstrado nos mapas a seguir, viveram na aldeia Kĩsêdjê, Matoro, na aldeia Cetxi e criaram uma aldeia própria denominada Tandytawel. O cacique Kĩsêdjê, Kuiussi, os acolheu e tentou consolá-los diante do desalento dos Tapayuna, como enfatizado no relato abaixo, que choravam pelas experiências traumáticas as quais haviam sido submetidos e, certamente, pela sensação de instabilidade e insegurança. Até esse momento, os Tapayuna ainda tinham

⁵² Antes de adotarem as redes, os Kĩsêdjê dormiam no chão ou em jirau (Souza, comunicação pessoal).

esperança de encontrar seus parentes. Ao verem pela primeira vez o cacique Raoni imaginaram, devido ao uso dos botoques, que poderia ser um Tapayuna.

Depois disso chegou Raoni, cunhado Raoni. “Chegou um homem, tem botoque”. “Quem é esse cara mesmo?” Foi perguntar. “Quem chegou ai? Quem veio?” “É o Kayapó”. “É verdade?” “Ele parece meu povo. Igual meu povo”. Ele achou por causa do botoque. “Será que é o nosso povo? “Não, é outro povo. Kayapó” (Relato de Wentugaruru/ Tradução Wengroi/2016).

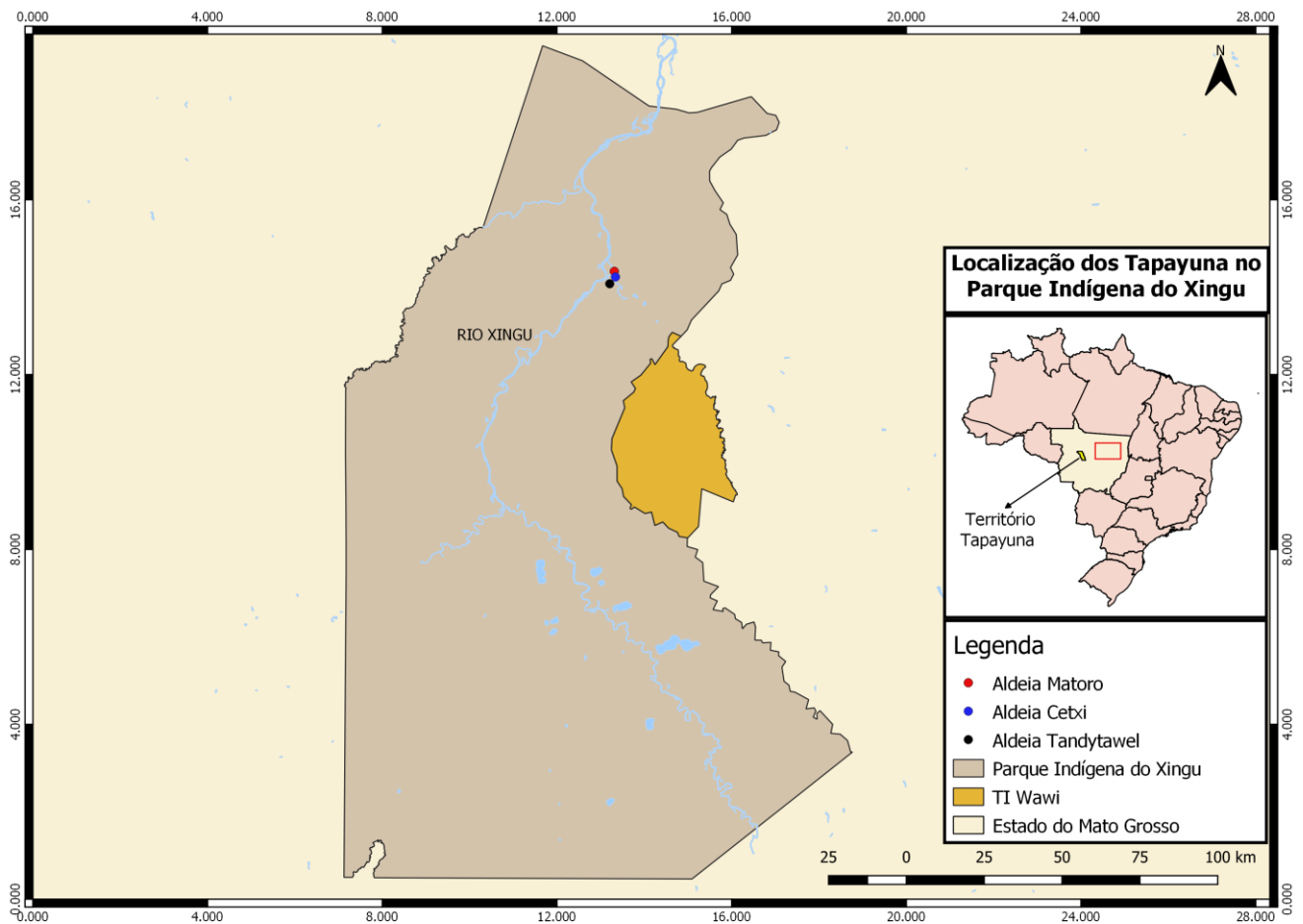


Figura 33: Mapa das aldeias onde os Tapayuna viveram no PIX

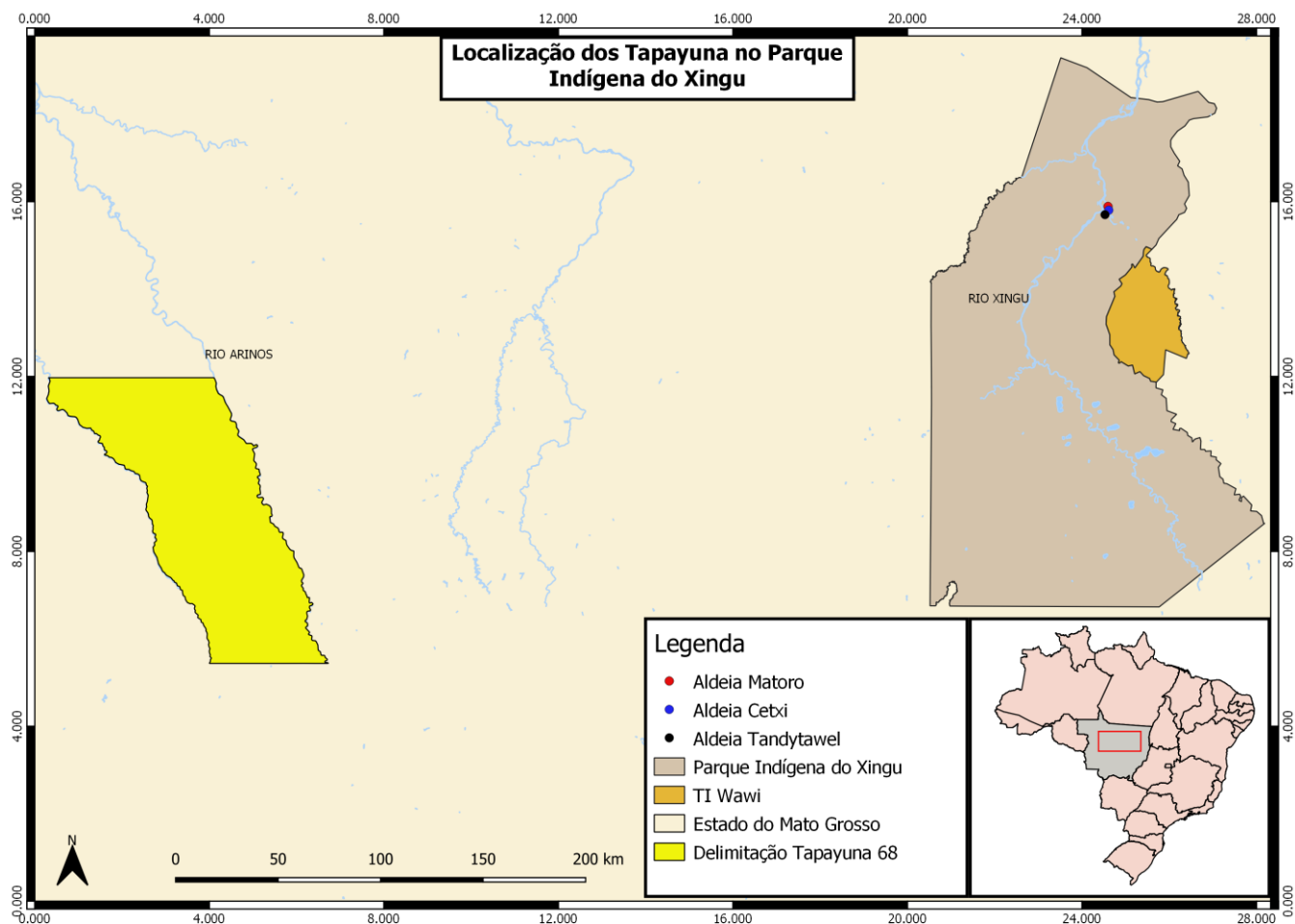


Figura 34: Mapa da RIT e dos locais onde os Tapayuna viveram no PIX

Essa percepção a respeito do cacique Raoni expressa o anseio dos Tapayuna de encontrar outras pessoas do seu povo. O trecho abaixo demonstra a dúvida em relação aos “supostos” parentes, que eles ainda tinham esperança de reaver ou mesmo de conhecer.

“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” (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012:118, grifo nosso).

A expectativa de encontrar outros Tapayuna parecia, contudo, cada vez mais arrefecida. Eles se deram conta, pelas circunstâncias, que “seus parentes” referidos por Thomaz de Aquino e também pelo cacique kîsêdjê, tratavam-se na verdade do povo Kîsêdjê. Não obstante os estranhamentos linguísticos iniciais, ambos os povos

começaram, após certa familiarização, a se compreender mutuamente. Em que pese a desesperança dos Tapayuna em reaver os parentes, esse sentimento foi substituído, como demonstrado no relato abaixo, pela empolgação de encontrar pessoas com nomes em comum, mesmo se tratando de outro povo. Em razão da importância da onomástica na vida tapayuna, a existência de nomes iguais ou semelhantes demonstra a proximidade de conexões diversas, de relações de parentesco, aliança, influência, cuidado, reciprocidade, da vida cerimonial (já que os nomes são o meio pelo qual a separação de grupos rituais é organizada). A questão central, me parece, era, sobretudo a aspiração de encontrar pessoas semelhantes com as quais tivessem a possibilidade de se relacionar afetivamente nos termos da produção de novos parentes, da consecução de rituais e do compartilhamento de seus hábitos e modos de vida.

“Qual o nome de vocês?” [perguntou um Kĩsêdjê] 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.** [Ngajwotxi 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 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” (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012:118-119, grifo nosso).

A identidade social de uma pessoa, entre os Kĩsêdjê, está intrinsecamente conectada a seu nome, segundo Seeger (2015:169-70). Logo após o nascimento, a criança é nomeada por um integrante do grupo dos irmãos da mãe, caso seja um menino, ou por uma pessoa do grupo das irmãs do pai, se for menina. O conjunto de nomes entre os Kĩsêdjê e entre os Tapayuna é repassado como uma unidade. A nomeação os insere “automaticamente” em grupos cerimoniais (Krēm e Ambán, correspondente ao Krěn a Awàt entre os Tapayuna). Estes grupos se opõem cerimonialmente e, portanto, os pais devem atentar para alternância entre as duas metades na sucessão de seus filhos (id.ibid.). Os nomes recebidos e o pertencimento ao respectivo grupo onomástico/cerimonial são permanentes e definem as pinturas, danças, cantos, ornamentos etc, ou seja aspectos relevantes da identidade da pessoa.

Os nomes conferiam, sobretudo aos homens) uma identidade social completa – maneiras de pintar-se e dançar, cantos para cantar, ornamentos para enfeitar-se e assim por diante. ...A identidade onomástica era transmitida por inteiro, e não mudava à medida que a criança se tornava mais velha, exceto pela possibilidade de adição de alguns apelidos individuais à série de nomes. A canção, a dança e a ornamentação corporal eram as formas mais importantes de ativação dos grupos onomásticos (Seeger, 2015: 170, grifo nosso).

A onomástica, entre os Tapayuna e os Kĩsêdjê, é de extrema relevância de modo que a terminologia das relações de nomeação sobrepõe, inclusive, os termos de parentesco (Seeger, 1981:136). Há uma continuidade do parentesco entre pessoas do mesmo nome que não se define pela genealogia.

O nome objetiva as relações que fabricaram a pessoa como Humano, as transações que resultaram no e resultarão do laço criado pela nomeação — em particular aquelas entre os pais (reais e classificatórios) dos nominados e os nominadores, e do nominado com cada um desses conjuntos de parentes, e aquelas entre os maternos e paternos, e entre os nominados e cada uma dessas categorias de ascendentes (Souza, 2002: 573, grifo nosso).

Voltando ao caso dos Tapayuna, ao chegaram na aldeia Kĩsêdjê, Matoro, foram recepcionados e acolhidos de acordo com a semelhança dos nomes. A divisão dos recém chegados nas residências Kĩsêdjê teve como critério a proximidade dos nomes, o que demonstra que a onomástica é um aspecto igualmente relevante para ambos os povos.

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, Ngajwotxi, e meu tio, Wejtykarárátxi, e ficaram na casa morando junto] (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012:119, grifo nosso).

A chegada dos Tapayuna no PIX e o estabelecimento das relações de “captura” com os Kĩsêdjê, influenciou intensamente o estilo de vida de ambos os povos. Da mesma forma que os Tapayuna absorveram muitos aspectos da cultura xinguana, até então desconhecidos e alheios ao seu modo de vida, os Kĩsêdjê também foram atraídos pelos hábitos dos Tapayuna que evocavam a memória de um passado remoto em que os aspectos jê de sua cultura não tinham sido alterados pela coexistência com os xinguanos. No discurso do cacique Kĩsêdjê, apresentado abaixo, ele reforça aos Tapayuna a proximidade cultural entre ambos os povos ao afirmar a existência de rituais

em comum e ao marcar a diferença com relação aos povos dos Xingu. “Kajkwakratxi, 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 [Kĩsêdjê] temos festa parecida com a de vocês. Esta festa é do povo de outras aldeias” (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012:120).

Em 1970, quarenta sobreviventes de comunidades dos Beijos-de-Pau ou Tapayuna, do Mato Grosso, foram deslocados do rio Arinos para o Parque Indígena do Xingu, para viver com os Kĩsêdjê. A aparência, a fala e o canto desses índios eram como se dizia que eram os dos ancestrais Kĩsêdjê. Eles até mesmo cantavam os mesmos cantos para muitas cerimônias Kĩsêdjê antigas. Pareciam ser descendentes de um grupo Kĩsêdjê que, no século XIX, não se mudara para o leste, do rio Tapajós para o Xingu. O novo grupo não conhecia, em absoluto, nenhuma das tradições alto-xinguanas. À época, havia também a esperança de que mais sobreviventes seriam trazidos ao Xingu, e que a comunidade Kĩsêdjê voltaria a ser grande. **A chegada do novo grupo desencadeou uma renascença cultural Kĩsêdjê. Os dois grupos investigavam como cada um realizava as cerimônias que tinham em comum e partilhavam experiências, cantos e ideias** (Seeger, 2015: 257-8, grifo nosso).

Atualmente os Tapayuna do Kawêrêtxikô realizam muitos rituais aprendidos durante sua estada no Xingu, dentre os quais se destacam o Jamorekumã, Tawarawanã, além do moitará, um ritual de troca praticado frequentemente pelas mulheres tapayuna. Paralelamente, como afirmado por Seeger (1981) acima, os Kĩsêdjê retomaram e evidenciaram, após o contato com os Tapayuna, aspectos jê da sua cultura. A identificação de cerimônias em comum foi também um ponto relevante para aproximação dos dois povos.

De noite todos dançavam. E eles dançavam a música de bater timbó. E os Kĩsêdjê que estavam cantando. É bem parecido. **“Essa música que a gente canta para bater timbó, esse é nosso canto”. “Será que nós vamos cantar com eles?” “Bora, vamos dançar”. Eu e Tariri nos abraçamos lá e começamos a dançar.** E quando acabou a dança, nós fomos na casa dos homens comer alguma coisa, comer peixe, tomar perereba, mingau de beiju (Relato de Wentugaruru/ Tradução Wengroi/2016, grifo nosso).

A existência de nomes iguais, a receptividade dos Kĩsêdjê e o interesse em incorporar os Tapayuna em seu coletivo por meio do acolhimento em suas residências, da oferta de alimentos, e dos rituais e músicas semelhantes foram, provavelmente, os fatores preponderantes no processo inicial de aproximação, aparentamento e aceitação dos Tapayuna em permanecerem com os Kĩsêdjê. Obviamente, muitos conflitos marcaram essa relação, cujos percalços e desafios serão tratados no tópico seguinte.

A vida no Parque Indígena do Xingu

A chegada dos Tapayuna no PIX também pode ter sido interpretada, de acordo com relato abaixo de Wentugaruru, como uma reatualização de sua narrativa mítica a respeito do período em que todos os povos viviam juntos, mas se separaram durante a travessia de um grande rio; os Kĩsêdjê não lograram passar para a margem oposta devido ao corte do barbante utilizado para travessia. O depoimento de Wentugaruru considera o Diauarum como o local de junção dos povos antes da separação.

Eu acho que a maior aldeia onde todos os povos se uniram foi lá no Diauarum. Tinha muitos povos: Kayabi, Kamaiurá, Xavante, Krahô. Tinha muita gente lá, lá todos os povos se reuniram e depois outros povos vieram. *Kuwẽ iakà* [acho que são os Tapirapé]⁵³ se enfeitam com todas as penas de aves. E eles cantaram e nós cantamos também na frente deles, nós cantamos lá até amanhecer. E quando terminou a festa, tinha um homem que ficou chorando lá quando todos os povos se dividiram para ir embora. Lá a gente deu muitas miçangas, e eles também davam miçanga. A gente colocou um barbante para mudar para outro lugar. E a gente colocou o barbante, um tipo de barbante, e atravessou até o outro lado. **Tinha um rio muito grande. E com esse barbante nós atravessamos. Todo mundo atravessou com essa linha. Todos atravessavam, quando terminamos de atravessar cortamos a linha. E o povo Kĩsêdjê queria ir com a gente, mas só que eles demoravam demais e o pessoal cortou a linha** (Relato de Wentugaruru/ Tradução Wengroi/2016, grifo nosso)

Uma versão semelhante da história supracitada, denominada *Katho thyry*, é contada por Kôkôtxi, que também reforça o pressuposto de um passado compartilhado entre Tapayuna e Kĩsêdjê, interrompido por meio da travessia do rio, em que o barbante teria arrebentado, impedindo os Kĩsêdjê de prosseguirem o trajeto com os Tapayuna. Dos povos que teriam conseguido atravessar, Kôkôtxi menciona os Mebêngôkre e Panará. Diferentemente da versão de Wentugaruru em que houve uma decisão voluntária de cortar o barbante impossibilitando os Kĩsêdjê de prosseguirem, na história de Kôkôtxi, a linha se rompe acidentalmente.

Tapayuna e Kĩsêdjê, quando eles moravam no mato ainda, voltaram para atravessar o rio. Colocou linha no rio e cada pessoa atravessava na linha. Todo mundo atravessando, ficava no outro lado. Quando ainda o pessoal estava atravessando, aí começou a arrebentar a linha. **Quando arrebentou a linha, algumas pessoas não atravessaram e ficaram do outro lado do rio.** Os outros que atravessaram a linha ficaram do outro lado do rio e foram embora.

⁵³ É o tradutor, Wengroi, quem deduz que *Kuwẽ iakà* refere-se aos Tapirapé. É digno de nota que *Kuwẽ Sakà* é o termo utilizado pelos Kĩsêdjê para designar os Munduruku, o que pode ser coincidência nos nomes ou um dos indicativos do passado em comum entre os Tapayuna e os Kĩsêdjê.

E os outros que não atravessaram, acho que eles continuaram no mato e ficaram lá. Os outros vieram para cá. **Os Kayapó e os Panará vieram para cá**, outros atravessaram e vieram para cá também. Por isso que viviam aqui. Outros ficaram lá mesmo, do outro lado. É assim que nossos avós contaram e eu contei para você (Relato de Kôkôtxi/Tradução Wengroi/2016, grifo nosso)

Os Kĩsêdjê também reconhecem terem vivido com os Tapayuna num passado longínquo, de cerca de 200 anos (Seeger, 1981). Abaixo segue um trecho do relato de Kuiussi, coletado por Ferreira (1994), no qual narra o encontro com os Tapayuna.

"[...] mudaram de novo e encontraram com um outro pessoal, que é aquele pessoal que vem de lá [...] Mas eles moravam em outra aldeia, fazia muito tempo que eles moravam em outra aldeia. Mas nós que viemos de lá, encontramos eles, para ficar junto. A língua nossa é igual, dança, música, é tudo igual. Então pessoal tá ajuntando para ficar junto com eles, em uma casa, uma aldeia, é claro. Então eles casaram um com o outro, e foram casando com o outro pessoal, foram misturando, ficaram todos misturados." (Ferreira 1994:30-2, grifo nosso)

A convivência com os Tapayuna parece ter durado algum tempo e o registro feito por Ferreira menciona a existência de duas aldeias na cabeceira do Manitsauá, de onde mudaram-se em decorrência de ofensivas inimigas. A autora também cita uma aldeia no Arraias, porém não é possível asseverar, pelo registro, que nesta última conviviam os Kĩsêdjê e Tapayuna (Ferreira, 1994:30-32 e Souza – comunicação pessoal).

Os Kĩsêdjê acreditam, segundo Seeger(1981:49), que ambos os povos viveram juntos até o período em que atravessaram o Xingu rumo ao rio Tapajós. De lá, teriam se mudado para o sul e se separado; enquanto os Kĩsêdjê seguiram na direção do rio Ronuro, os Tapayuna permaneceram no Arinos. De acordo com informações providas por Souza em comunicação pessoal (Lima, 2012:11), a separação “definitiva” de ambos os povos teria ocorrido devido aos ataques panará; estes, segundo os Kĩsêdjê, não eram conhecidos pelos Tapayuna e, tampouco, temidos por eles. A improvidência dos Tapayuna teria facilitado um ataque panará provocando a divisão entre eles e os Kĩsêdjê.

Não obstante, integrantes de ambos os povos teriam permanecido um com o outro devido aos intercassamentos. Depois de os Kĩsêdjê sofrerem outro ataque dos Panará, eles decidem migrar para o Xingu, seguindo a premonição de um wajanga que teria “visto” um rio grande onde viviam índios “mansos” (Souza- comunicação pessoal citado por Lima, 2012:11).

Ao chegarem no Xingu, os Kĩsêdjê contataram os povos alto xinguanos. Em sua primeira aldeia no local muitas pessoas faleceram; as mortes foram atribuídas à feitiçaria alto xinguana (Seeger, 1981:50).

Após fugirem de ataque dos Trumai, os Kĩsêdjê se estabeleceram em local onde hoje está situado o PI Diauarum. Nesta localidade, em 1884, eles receberam o expedicionário alemão Von den Steinen. Foi o primeiro não indígena a visitar uma aldeia Kĩsêdjê até o contato oficial em 1959 que sobreviveu para contar. A aldeia foi descrita com população de cerca de 150 pessoas (Seeger, 1981:50). Neste período, já era possível constatar vários elementos da cultura xinguana incorporados pelos Kĩsêdjê, perceptível na arquitetura da aldeia, nos artefatos, nos rituais etc (Amadeu Lana, 1967-8: 44). “As primeiras observações de Von den Stein revelam que a tribo mantinha contatos assíduos com as populações do Alto Xingu...” (id.:ibid.).

Durante sua estada no Diauarum, os Kĩsêdjê foram atacados pelos Yudjá (Juruna) e pelos Mebêngôkre. Devido aos ataques inimigos, eles perderam quase metade da sua população (Villas Boas, 1973: 35 apud Seeger:1974:61). Esses fatores provocaram sua mudança para uma aldeia chamada Yamaricumã (Seeger, 1974:61).

Neste período, como represália por trocas malsucedidas com os Waurá, em que os Kĩsêdjê ficaram descontentes com a qualidade da cerâmica adquirida, realizaram um ataque em que mataram homens waurá e raptaram mulheres e crianças. Com receio da vingança, os Kĩsêdjê mudaram-se novamente, abrindo outra aldeia, no Wawi, nas confluências do rio Suya- Miçu (Seeger, 1974:62).

Por volta de 1915, os Kĩsêdjê sofreram um ataque dos Yudjá, promovido por um seringalista, em que mulheres e crianças foram roubadas, homens foram mortos e todas as casas incendiadas (Seeger, 1974:62). Como consequência, os Kĩsêdjê se dividiram, parte deles seguiu para o rio Suya- Miçu; outros que tinham parentes entre os alto xinguanos, juntaram-se a eles por certo período até se reunificaram anos mais tarde (id.:ibid.). Uma segunda ofensiva contra os Kĩsêdjê, promovida pelos Mebêngôkre, durante coleta de pequi no local do Diauarum, resultou na captura de muitas de suas mulheres e crianças. Apenas alguns jovens escaparam (id.:ibid.). Para compensar as perdas, os Kĩsêdjê atacaram novamente os Waurá a fim de sequestrar suas mulheres. Essa ação foi vingada pelos alto xinguanos. Após esse episódio, para se resguardar, os

Kĩsêdjê mantiveram-se “isolados”, tendo sido avistados pela frente de “pacificação”, organizada pelos Villas Boas em 1959 (id.: 63).

As relações dos Kĩsêdjê com os xinguanos tem sido, desde tempos remoto, de guerras, trocas, capturas, intercassamentos etc. Estas conexões influenciaram profundamente seus hábitos cotidianos, língua, cosmologia e rituais. “Captives introduced a number of Upper Xingu cultural traits and the Suyá came to sleep in hammocs and prepare their manioc in the style of the Upper Xingu Indians” (Seeger, 1974:63). A influência da cultura xinguanana na vida Kĩsêdjê e o arrefecimento de seus rituais que caracterizam sua feição jê foi decorrente da incorporação de muitos cativos, especialmente mulheres xinguanas, das relações de trocas e intercâmbios, mas também dos ataques inimigos, que provocou mortes em massa e capturas. Muitas cerimônias deixaram de ser praticadas após o ataque dos Yudja (id.:ibid.). Ademais, a conduta dos administradores do PIX também contribuiu para a interrupção de práticas relevantes para os Kĩsêdjê, como o uso de botoques labiais (uma característica marcante de alguns povos jê dentre os quais Kĩsêdjê, Tapayuna e Mebêngôkre), desestimulada em razão da sua eventual integração com os não índios, cuja percepção, de modo geral, diante da utilização deste adorno, é preconceituosa (Seeger, 1974:68).

Ao contrário do contato dos Tapayuna com os brancos, que, inicialmente, foi caracterizado pela guerra e mortes de ambos os lados, a aproximação dos brancos com os Kĩsêdjê ocorreu de forma relativamente pacífica, sem grandes conflitos, em 1959. Os Kĩsêdjê foram avistados por meio de sobrevoo e o contato foi acompanhado por um Yudjá, o qual utilizou um cativo de guerra capturado entre os Kĩsêdjê para explicar a situação e convencer o grupo sobre as benesses de uma vida próxima aos Villas Boas, que disporia de presentes e lhes assistiria (Seeger, 1974:64). Eles concordaram, a pedido dos Villas Boas, em se mudar para as proximidades do Diauarum e de viverem juntos em uma aldeia antiga (id.:ibid.). Cumpre enfatizar que os Kĩsêdjê estavam “dentro” da área inicialmente planejada para o PIX. O contato em 1959 teve como propósito deslocá-los para o interior da área reduzida.

Os Kĩsêdjê foram contabilizados, nesse período, por Harald Schultz (1960), que esteve brevemente entre eles, em 65 pessoas. Seis anos após o seu retorno às proximidades do Diauarum, todos os Kĩsêdjê idosos faleceram de doenças (Seeger, 1974:64). Após o assassinato, por um Kayabi, de um Trumai casado com duas mulheres

kĩsêdjê, o grupo decidiu mudar-se novamente, desta vez para mais distante do Diauarum. Eles permaneceram ai por pouco tempo, por volta de um a dois anos, e a assistência médica foi dificuldade pela distância do posto Diauarum. Em vista disso, os Villas Boas solicitaram novamente sua mudança para as adjacências do posto, porém o local para onde foram tinha o solo improdutivo. Quando da chegada dos Tapayuna no PIX, os Kĩsêdjê decidiram construir uma grande aldeia pouco acima do local onde estavam (id.:ibid.).

A construção de uma nova aldeia, em grande escala, demonstra a mobilização dos Kĩsêdjê e seu interesse em agregar coletivamente os Tapayuna. Os Kĩsêdjê haviam sofrido recentes mortes em massa dos anciãos e viviam em número reduzido, a chegada dos Tapayuna deve ter representado a possibilidade de se recuperaram das recentes perdas, por meio de novos casamentos, de um aumento populacional e da expectativa de retomar algumas práticas rituais comuns a ambos os povos.

Assim como os Tapayuna, os Kĩsêdjê também foram atraídos para junto dos brancos devido ao interesse por seus objetos. O Diauarum é o local de muitos encontros e trocas entre os diferentes povos que vivem no PIX, mas também onde se realizam muitos intercâmbios comerciais com visitantes não indígenas: antropólogos, linguistas, fotógrafos, equipe de saúde etc. “Because of the generosity of the pacification team and of subseqente visitors, Suya contact with neo-brazilians and whites of all types is as of gifts” (Seeger, 1974:74).

Os administradores do PIX provinham bens diversos e assistência médica aos povos que lá viviam. Em contrapartida, a administração prezava pela convivência harmônica entre os grupos e contava com sua ajuda para atividades relacionadas ao posto e participação e auxílio em processos de “pacificação” de povos indígenas ainda não contatados (Seeger, 1974:66). A tensão em torno da feitiçaria é patente e permeia, desde a criação do PIX até os dias de hoje, as relações entre os povos que lá estão e seus vizinhos.

O relatório de Franchetto (1987), elaborado com intuito de descrever a ocupação indígena na região dos formadores e do Alto Curso do rio Xingu, aponta que, nesse período, os povos que viviam nos PIX eram: Waurá, Mehinaku, Yawalapíti (família linguística aruak); os Kamayura, Awetí e Yudjá (Juruna) (tupi); Kalapalo, Matipú, Nahuguá e Kuikúro (karibe); os Trumai (língua isolada); e os Kĩsêdjê e Mebêngôkre (jê).

Os outros povos que lá estavam, como no caso dos Tapayuna e Kĩsêdjê haviam sido removidos de seus territórios tradicionais por razões diversas, eram os Kayabi, Txikão(Ikpeng) e Kreen-Akrore (Panará). Assim, ao chegarem no PIX, os Tapayuna se depararam com muitos povos desconhecidos, mas também com um dos seus maiores e mais temidos inimigos: os Kayabi, com os quais os Kĩsêdjê mantinham uma relação cautelosa. Os Kayabi detinham excedentes de alimentos, incluindo carne e peixe, e eram, portanto, regularmente visitados pelos Mebêngôkre e Kĩsêdjê para intercâmbios de bens (Seeger, 1974:71) Eles abasteciam, na maior parte do tempo, o Diauarum com seus alimentos plantados na roça. Ademais, os xamãs kayabi eram frequentemente acionados pelos Kĩsêdjê para processos de cura (id.:ibid.).

A feitiçaria no Alto Xingu é uma forma sistêmica do conflito, é o meio pelo qual as contendias emergem. Souza (2011) destaca como o processo de xinguanização dos Aweti esteve marcado pela substituição da guerra pela feitiçaria. As práticas e conflitos guerreiros foram convertidos em acusações de feitiçaria e execução de feiticeiros (id.:371). Processo semelhante ao descrito para os Aweti ocorreu entre os Tapayuna, considerando sobretudo que estes tornaram-se cativos dos Kĩsêdjê quando da mudança para o PIX. Os cativos e os refugiados tendem a se tornar os principais alvos de acusações de feitiçaria. “... a feitiçaria no Xingu está ali no lugar da guerra – ou melhor, é guerra... (id.: 388).

Amanda Horta (2016) destaca como a “guerra xamânica” tem influenciado recorrentes mudanças de famílias xinguanas para a cidade de Canarana, na tentativa de escapar da feitiçaria, motivada, muitas vezes, por inveja e cobiça por bens e riquezas alheios. A aquisição e acúmulo de bens e riquezas, no contexto da aldeia, dificilmente passam despercebidas, ao passo que na cidade é possível camuflá-los mais facilmente. Os T/K narraram episódios nos quais jovens deixaram de participar de reuniões ampliadas com a presença de vários povos xinguanos, receosos de se tornarem vítimas de feitiçaria. Outrossim, em uma situação ocorrida com uma mulher tapayuna no Kawêrêtxikô, em que ela foi acometida por grave doença, em 2016, um pajé xinguno foi acionado para reverter o quadro, o que demonstra a influência do xamanismo xinguno na vida tapayuna, mesmo após sua saída do PIX.

Foram 41 os Tapayuna que chegaram no PIX, desses, de acordo com os dados de Thomaz de Aquino (1970), 24 eram crianças e 17 adultos. Apenas dois foram estimados

com mais de 50 anos. Creio que o desgaste físico e emocional enfrentado pelos Tapayuna durante o trajeto do Arinos até o PIX tenha sido responsável pelo seu quadro de debilidade identificado pela equipe médica logo da sua chegada “Em maio de 1970, ao ingressarem no Parque, os Tapayuna foram examinados por uma equipe da EPM... Alguns estavam acometidos por processo gripal, febris, por vezes desidratados...” (Baruzzi, 2005:82). Nos quatro anos seguintes, dez Tapayuna faleceram, quatro por malária, dois por morte violenta e quatro por causa não diagnosticada (id.:ibid.). Os Tapayuna chegaram a uma população de apenas 31 pessoas.

Ao chegarem no PIX, os Tapayuna se depararam com uma nova forma de feitiçaria, aquela fabricada por meio de mistura de vários elementos com potencial altamente destrutivo. Guerreiro (2015:118) explica que, para os Kalapalo, as mortes por epidemia de gripe e sarampo também foram interpretadas, assim como entre os Tapayuna, como casos de feitiçaria, tendo em conta o poder dos feiticeiros, capazes de provocar mortes súbitas e simultâneas. O efeito do feitiço é comparado à explosão de rojões que estouram no céu e atingem instantaneamente todos que estão embaixo. Uma forma de feitiçaria comum entre os Kalapalo era a feitura de bonecos com formas humanas, enterrados no centro da aldeia, atingindo as pessoas que passavam por perto, provocando doenças e mortes (id.: ibid.).

Os processos de cura xamânica efetuados por Wôtkàtxi na aldeia Kawêrêtxiko, quando da minha estada em campo, era caracterizado pela extração de pequenos artefatos do corpo da vítima. Ele aprendeu essa técnica com um xamã kamayurá e sua aplicação envolvia também o uso de fumo. Da mesma forma que os Tapayuna viam alguns dos seus vizinhos xinguanos, além dos Kĩsêdjê, como xamãs em potencial, eram também percebidos como feiticeiros assíduos.

Os Tapayuna eram tidos como feiticeiros eficazes e temidos pelos Kĩsêdjê; a proliferação da feitiçaria interna é interpretada pelos Kĩsêdjê como a principal responsável pelas mortes tapayuna no PIX. Essa percepção a respeito dos Tapayuna como um coletivo de feiticeiros potenciais e irrestrito, incluindo as crianças, foi sendo gradativamente diluída, de acordo com o cacique kĩsêdjê (Souza - comunicação pessoal), pela sua capacidade de apaziguamento e “pacificação”. Este aspecto parece reforçar o lugar de cativo dos Tapayuna, os quais, na visão kĩsêdjê, careciam de um processo de

aproximação, aparentamento (o que ocorreu por intermédio de alguns casamentos) e destituição de sua hostilidade, representada, sobretudo, pelo xamanismo pulverizado.

Conforme já explorado no capítulo um, o wajanga, tanto para Kĩsêdjê quanto para os Tapayuna, pode exercer a função de feiticeiro ou de curador. Os wajanga considerados bons podem também prejudicar as pessoas, caso seja acometido por raiva. A concepção de um wajanga engloba uma “potência” interna, acionada, em muitos casos, involuntariamente, em momentos de fúria (Souza, 2011). Este sentimento, caso não seja devidamente controlado, é o que provoca mal as pessoas, podendo atingir inclusive um parente. Assim, a concepção de um “bom wajanga” é ambígua já que ele pode atuar tanto auxiliando quanto prejudicando os outros. Por essa razão, dificilmente as pessoas se revelam wajanga. A punição aos supostos wajanga, em muitos casos, era a morte. “Even a ‘good wajanga’ will turn bad if he gets mad. No one will admit to being a ‘good wajanga’ because that is admitting that he is a wajanga. When someone dies he could be killed” (Seeger, 1974: 297). Seeger (1974:298) afirma que, entre os Tapayuna, somente as mulheres poderiam ser consideradas “boas wajanga”, pois somente elas poderiam se transformar em vários animais para trazer de volta os espíritos roubados. Contrariamente, no Kawêrêtxikô, a figura de Wentugaruru era coletivamente conhecida como a de um “bom wajanga”.

A velhice é a fase da vida em que muitos dos códigos considerados socialmente importantes, como a evitação de certos alimentos, a observância de resguardos, a manutenção de certas “etiquetas”, que caracterizam respeito e vergonha diante de afins e parentes, já não são mais observados. Essas regras tentam garantir a posição das pessoas como humanas e a preservação dos laços de parentesco, que implicam em cuidado, comensalidade, trocas etc. Essas normas prezam pela conduta tida como apropriada e desejada para um convívio coletivo. A figura do wajanga, em contrapartida, está associada a posturas impróprias, que age em oposição às regras de convivialidade, pois são movidos pela cobiça, inveja, egoísmo, raiva e desejo de vingança.

Vimos como a existência de nomes iguais ou semelhantes foi uma forma de identificação entre ambos os povos e um critério para a divisão dos Tapayuna nas residências kĩsêdjê, que em sua maioria tinham moradores tapayuna, segundo Seeger(1974), quando da sua chegada. Aos poucos, contudo, os Tapayuna passaram a se concentrar em uma única casa, construída após uma contenda envolvendo Peti – o

especialista ritual kĩsêdjê, morto em Goiânia e cujo falecimento foi atribuído aos Tapayuna – e os moradores tapayuna de sua residência que se mudaram para a casa erguida para eles (Seeger, 1974: 81). Com o passar do tempo, a casa foi sendo ampliada de modo a abrigar praticamente todos os Tapayuna, os quais, nesta altura, possuíam sua própria roça e já dominavam as técnicas de pesca e manejo das canoas nos moldes xinguanos (id.:ibid.). Em que pese a relativa independência dos Tapayuna em termos do seu abastecimento alimentar, Seeger(1974: 291) relata episódios de tensão entre ambos os povos, associadas a acusações de depredação das roças kĩsêdjê pelos Tapayuna. Como represália, os Kĩsêdjê planejaram queimar sua residência. A vingança foi desestimulada pelo cacique kĩsêdjê que interveio para arrefecer o conflito (id.:ibid.). Especialmente no ano de 1972, a colheita da mandioca foi escassa, o que deixou os Kĩsêdjê mais indispostas à dependência dos Tapayuna em relação às suas roças, apesar destes últimos terem plantado os próprios alimentos (id.:ibid.).

The Western Suyá were all at Diauarum being treated for an epidemic of colds and pneumonia and all the Eastern Suyá had returned to the village. The Eastern Suyá men were gathered in the men's circle one evening and they were mad about Western Suyá depredations on their manioc gardens. Various men were doing quiet 'angry speech' and someone suggested burning the Western Suyá house (Seeger, 1974:291).

A citação acima demonstra o estado de vulnerabilidade dos Tapayuna, representado pelo quadro de gripe e pneumonia que os atingia, mesmo após já terem se estabilizado no PIX. Seeger (1974: 81) relata duas mortes de homens tapayuna adultos, um dos quais teria cortado o dedo e sangrado até a morte enquanto estava no mato. Um segundo homem, idoso, teria morrido de um tipo de infecção. Em compensação, quatro crianças nasceram (id.:ibid.).

Provavelmente, em razão do descompasso no número de homens e mulheres, os Tapayuna decidiram adotar a poliginia, um hábito comum entre os Kĩsêdjê. Antes do contato, essa era uma prática inexistente entre os Tapayuna, de acordo com Seeger(1974:81). Enquanto viveram no PIX, dois homens tapayuna casaram-se com mais de uma mulher (id.:ibid.) De acordo com a tabela elaborada por Seeger (1974:82) sobre o número de homens e mulheres tapayuna e a faixa etária por ele estimada, tem-se a seguinte configuração populacional: 07 tinham entre 0 e 4 anos; 13 estaria entre 5-9 anos; 9 na faixa dos 10-19; 9 entre 20-29; 2 entre 30-39; apenas 1 pessoa estaria na faixa

dos 40-49 anos e duas acima de 50 anos. Essa estimativa somava em 43 a população tapayuna. O número de pessoas, nos quatro anos após a chegada dos Tapayuna no PIX, conforme já destacado, foi reduzido em 10 devido às mortes.

Nos cálculos realizados pela equipe da UNIFESP e dispostos por Baruzzi (2005:77), em 1970 os Tapayuna somavam 41 pessoas, nove anos depois, em 1979, eram 44. Neste ínterim, eles haviam reduzido sua população em 31 pessoas, o que demonstra ter havido, nestes nove anos, uma recuperação populacional expressiva. O que pode explicar essa rápida recuperação demográfica é o nascimento de crianças oriundas de casamentos com os Kĩsêdjê. Em 1985, os Tapayuna eram 45, em 1989 somavam 48; e em 1995 eram 58 indivíduos. Em 1997, os dados da Unifesp somavam 167 tapayuna, dos quais 75% encontravam-se na TI Capoto Jarina. Neste total, 21 eram “remanescentes dos que ingressaram no PIX em 1970 e seus descendentes tanto diretos como nascidos de casamentos com Metuktire e Suyá (Baruzzi, 2005:83).

Os conflitos que emergiram entre os dois povos resultaram do relativo isolamento tapayuna na aldeia kĩsêdjê, onde passaram a se concentrar em uma única residência. Portanto, em 1980 os Tapayuna criam uma aldeia na margem esquerda do Xingu, acima de sua confluência com o rio Suyá Missu (Franchetto, 1987:109). A razão da criação de uma aldeia autônoma, segundo Kôkôtxi, foi, especialmente, a recuperação demográfica dos Tapayuna.

O pessoal que morava no Kĩsêdjê já estava aumentando a população, ai mudaram para aldeia Rikô, ai depois o pessoal conversou entre os próprios Tapayuna e queriam se separar dos Kĩsêdjê. Queriam fazer aldeia própria. [Ai o marido dela, da Kôkôtxi, Weratxi, era cacique e ele queria separar porque a população tapayuna já estava crescendo] Ai fez uma aldeia do lado, Tatynaywe, depois mudou para Wintitama. Essas aldeias eram só tapayuna (Relato de Kôkôtxi/ Tradução Pàinti/2016, grifo nosso).

A consequência extrema desse processo de acusações e desconfianças recíprocas foi a evasão dos Tapayuna para a TI Capoto Jarina após a morte de Peti, acima citado, cuja contenda com os Tapayuna teria suscitado, segundo Seeger(1974), a construção de uma casa para abriga-los e a mudança gradativa dos Tapayuna que residiam nas casas kĩsêdjê para essa nova residência. Peti era Waurá e havia sido raptado ainda criança pelos Kĩsêdjê. “He was treated with such great respect and ‘shame’ (*whiasàm*) by the rest of the Suyá...He led most of the Suyá ceremonies, did

most of the oratory, taught most of the *akia* and *ngere* (songs) (Seeger, 1974: 19). Ele morreu atropelado em Goiânia aos 53 anos; tinha ido visitar sua esposa que estava internada. A notícia causou consternação coletiva devido à influência de Peti entre os Kĩsêdjê; ele era um especialista ritual. “A chegada do corpo provocou grande alvoroço, as mulheres gritavam e choravam, alguns homens dispararam suas armas para o ar, outros pulavam abraçados em feixe de flechas” (Baruzzi, 2005: 83).

Como represália pela morte de Peti, atribuída ao Tariri, os Kĩsêdjê o mataram. Tariri era um líder importante que tinha desempenhado um papel crucial na intermediação com os não índios na época do contato. Foi um dos primeiros a aprender português. À época ele tinha cerca de 30 anos e era casado com três mulheres (duas das quais vivem atualmente no Kawêrêtxikô) e tinha vários filhos (Baruzzi, 2005: 83). Sua morte, sentida até hoje pelos Tapayuna, desencadeou a mudança massiva dos Tapayuna para TI Capoto Jarinã.

A dispersão

Após o assassinato do Tariri, os Tapayuna enfrentam uma nova mudança que representa um segundo rompimento interno. A primeira cisão teria ocorrido quando do deslocamento do Arinos, já que os Tapayuna acreditam que parte do seu povo tenha permanecido no território tradicional. Esse momento foi caracterizado, como vimos, por transformações profundas no modo de vida tapayuna e a introdução de novas relações com os xinguanos e com os Kĩsêdjê. A morte do Tariri acarreta uma segunda fragmentação interna; a maior parte dos Tapayuna se desloca para TI Capoto Jarinã, porém alguns poucos (7 pessoas) permanecem entre os Kĩsêdjê, especialmente por serem casados com eles, à exceção de Kôkôtxi que já era viúva nesse período e casou-se, anos depois, com um homem tapayuna, Wôtkàtxi.

A transferência dos Tapayuna para o PIX, não representou, creio que tal como esperado pelas instituições responsáveis por essa deliberação, a garantia da sua sobrevivência física e cultural. O número de mortes demonstra que, não obstante a assistência de saúde, eles continuaram expostos aos perigos das doenças e ações violentas. Essas mortes causavam profunda tristeza para os Tapayuna e, creio,

desesperança na possibilidade de se reconstituírem coletivamente como um povo forte, aguerrido e autônomo.

Quem está matando a gente? Eu não sei o que está matando a gente. E eu chorava. Meu povo tinha muitas pessoas e elas morreram. E eu fiquei sozinho agora, por quê? E eu chorava. Morreu primeiro esse homem, nós ficamos chorando, depois morreu outro homem e eu chorava também. E morreu uma mulher. Esses meus parentes morreram (Relato de Wentugaruru/ Tradução Wengroi/2016, grifo nosso).

A morte do Tariri parece ter sido o estopim de um processo cumulativo de sofrimento, pelas perdas dos parentes, e submissão, em que eles se viam, provavelmente, como reféns de uma situação que evidenciava seu histórico de desterro e dependência. Os idosos tapayuna contam que, por várias vezes, manifestavam o desejo de retorno ao território tradicional, porém, Orlando Villas Boas afirmava que eles não poderiam retornar, do contrário seu povo sucumbiria. Essa postura compõe o discurso dos responsáveis pelo Parque Indígena do Xingu como o único local onde os índios estariam resguardados fisicamente e culturalmente e onde prevaleceriam vínculos amistosos e pacíficos. Uma perspectiva que desconsiderava vários aspectos importantes das relações entre os povos; no caso daqueles povos que foram deslocados, ignorou-se as consequências nefastas do esbulho e da invasão dos seus territórios.

O assassinato do Tariri foi impactante aos Tapayuna, um misto de tristeza, raiva e anseio de vingança. O relato de Wentugaruru descreve a iminência da represália contra os matadores. Conforme já destacado, os Kayabi eram um dos maiores inimigos dos Tapayuna quando estes viviam no Arinos; parece que, com a mudança para o PIX, essa hostilidade perdurou. O assassinato do Tariri teve a participação de um Kayabi (cujo nome desconheço); da mesma forma, um homem que vive atualmente no Kawêrêtxikô afirma que seu pai também foi morto no PIX por um Kayabi.

Depois disso Kayabi matou meu tio. Matou ele, e eu brigava com ele. Eu briguei com Kayabi. E eu até chutei ele. Bem de tardezinha eu fiquei muito bravo, fiquei com muita raiva. “Vou matar algum de vocês”. Eu quase flechei o Kayabi. Eu carreguei a arma e apontei bem na cara do homem. E eu olhava esse homem e ele percebia que eu estava bravo com ele. E ele falou comigo. “Não, não foi eu que matou seu tio. O cara que matou seu tio fica lá, não foi eu”. Eu quase matei ele. Apontei arma na cabeça dele, mesmo assim eu atirei em cima da cabeça. Atirei quatro vezes (Relato de Wentugaruru/ Tradução Wengroi/2016, grifo nosso)

A decisão dos Tapayuna de irem para os Mebêngôkre (Capoto Jarinë) esteve relacionada, sobretudo, ao fato de haver uma mulher tapayuna (filha classificatória de Ngajwotxi) casada com um homem mebêngôkre (genealogia de Kôkôtxi, Ngajwotxi e Roptyktxi em anexo) Ademais, os líderes mebêngôkre, à época, apoiaram a mudança e auxiliaram no deslocamento dos Tapayuna.

No dia seguinte encontrei Raoni, Megaron e outro homem. E ele conversava comigo. “Vamos para o outro lugar. Tem sua irmã [ou melhor, sobrinha] na outra aldeia. Lá vocês vão viver, vocês vão comer banana, cará, farinha, esses tipos de alimentos”. No dia seguinte, nós fomos lá na aldeia velha do Metuktire e tinha festa lá, festa da mandioca. E eu lembrei do meu tio Tariri e chorei lá (Relato de Wentugaruru/ Tradução Wengroi/2016, grifo nosso)

Kôkôtxi ficou na aldeia Wintitama com seus filhos aguardando as pessoas voltarem para busca-los e leva-los para viver com os Mebêngôkre junto aos demais Tapayuna.

“[Ela ficou sozinha mesmo. O carro estava cheio]. Ela falou: “eu vou ficar aqui e o povo Kĩsêdjê vai me matar. Aí depois o Tony [homem kĩsêdjê] chegou na casa dela e perguntou: “você não vai lá para os Kĩsêdjê?”. “Não sei”. Ela foi para a aldeia Kĩsêdjê, Rikô (Relato de Kôkôtxi/ Tradução Pàinti/2016, grifo nosso).

[E lá ficaram esperando Ngajwotxi, estavam esperando o pessoal que tinha ido para Metuktire. Ai o filho dela, Kytcrytxi chegou lá e levou Kôkôtxi para Metuktire] (Relato de Kôkôtxi/ Tradução Pàinti/2016).

Passado algum tempo, um conflito envolvendo uma mulher tapayuna e os Mebêngôkre provocou a mudança da família de Ngajwotxi para os Panará, os quais ainda viviam no PIX em condições equivalentes a dos Tapayuna. Após o casamento do filho de Kôkôtxi com a filha de Ngajwotxi, as duas famílias decidem retornar aos Kĩsêdjê, já que nesse período Ngajwotxi também já era casada com homem kĩsêdjê Atualmente, vivem entre os Kĩsêdjê dez Tapayuna e seus descendentes fruto de intercassamentos. A aliança entre essas duas mulheres é central na trajetória dos Tapayuna após a remoção do Arinos. A questão Tapayuna e Kĩsêdjê está muito fortemente conectada por essas personagens, através dos vínculos de parentesco. Ademais, Kôkôtxi e Ngajwotxi são extremamente importantes, entre outros fatores, por serem as maiores conhecedoras da história tapayuna, cujas memórias vívidas do contato foram as principais fontes de análise na minha dissertação. Devido à relevância e densidade dos relatos, várias partes

foram aqui retomados, evidenciando a constituição da agência feminina e a sagacidade dessas personagens no papel de cativas.

Na mudança para Capoto Jarinã, os Tapayuna passam por um novo e intenso processo de adaptação. As diferenças linguísticas, culturais e históricas entre os Tapayuna e Mebêngôkre são muito mais acentuadas em comparação aos Kĩsêdjê. Apesar das dificuldades e dos desafios, novas relações são engendradas a partir do convívio com os Mebêngôkre. A descrição dessas conexões e suas ambiguidades serão analisadas no próximo capítulo.

**CAPÍTULO 4 - A SINGULARIDADE AMBIVALENTE DOS TAPAYUNA NO
KAWÊRÊTXIKÔ**

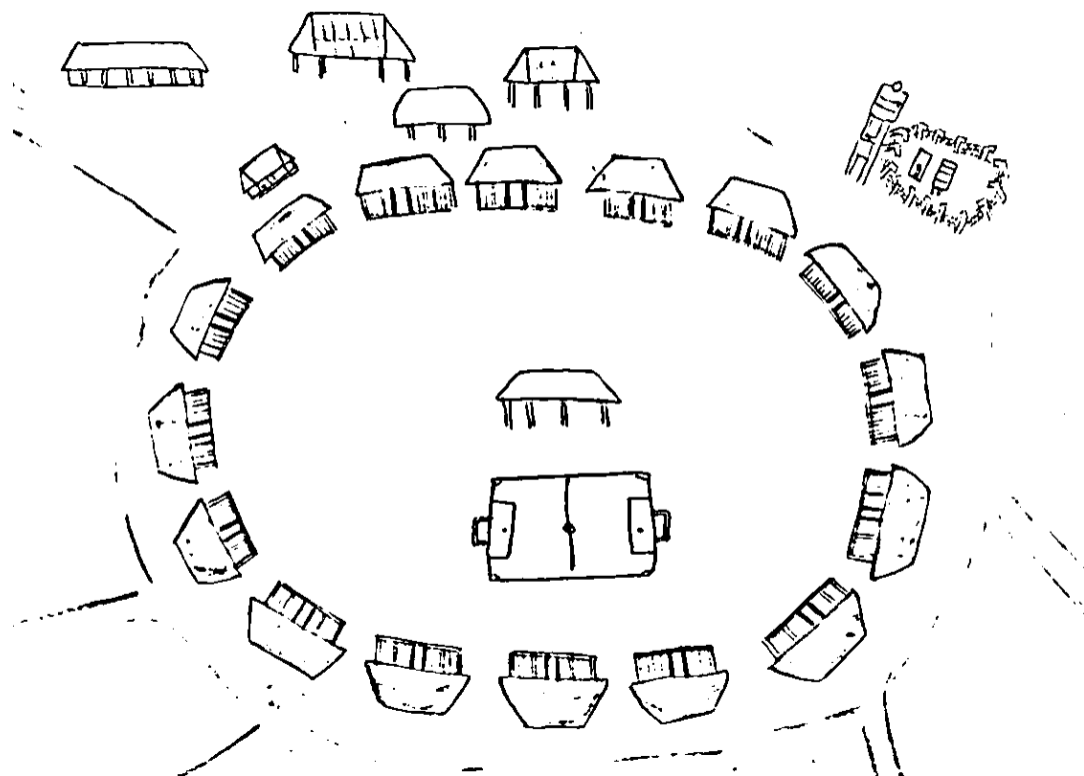
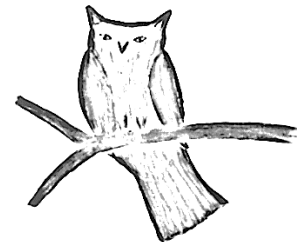


Figura 35: Totwājtxi/ Aldeia Kawêrêtxikô/2016



Apresentação

O presente capítulo trata da chegada e vivência dos Tapayuna entre os Mebêngôkre, na TI Capoto Jarina -MT. Após cerca de 20 anos de convivência com os Mebêngôkre na aldeia Metuktire, os Tapayuna decidem criar uma aldeia própria em decorrência de questões internas envolvendo a dinâmica da relação entre os dois povos e também motivados pelo aumento populacional, pelo anseio de autonomia política e pelo desejo de retomar seus rituais. A aldeia Kawêrêtxikô foi criada em 2008. De acordo com censo de 2015 do posto de saúde da própria aldeia, a população, em 2015, era de 130 pessoas, vivendo em 16 casas.

Nas próximas páginas serão descritos aspectos da vida cotidiana, cujo foco da análise são as relações com os Mebêngôkre, e da dinâmica ritual no Kawêrêtxikô, mais centrada nas conexões com os Kísêdjê. Em ambos os casos, trata-se de evidenciar como o movimento de reconstituição dos Tapayuna como povo se organiza por meio e ao mesmo tempo contra suas relações com os dois povos, tendo as conexões com os não índios e outros povos como pano de fundo. Os Tapayuna, assim como os Kísêdjê e os Mebêngôkre são povos jê setentrionais. Com os Kísêdjê, a relação é de extrema proximidade histórica, linguística e cultural. Com os Mebêngôkre, os Tapayuna também já apresentavam, mesmo antes da convivência, importantes semelhanças linguísticas e culturais, cujos vínculos e influências foram estreitados a partir da mudança para o Capoto Jarinã. Isto posto, o processo de reconstituição dos Tapayuna ocorre, em grande medida, pelas tentativas de diferenciação desses dois povos e, nesse sentido, a criação de uma aldeia própria representou a corporificação desse movimento. Antes do Kawêrêtxikô, os Tapayuna eram tidos, e provavelmente viam a si próprios, como um povo que se desarticulou devido as injustiças históricas e cuja existência como coletivo limitava-se às reminiscências do passado. Apesar das permanentes intenções e anseios de se reorganizarem como povo, foi apenas a partir da criação do Kawêrêtxikô que isso se efetivou. Foi também a partir desse momento que a luta pela retomada do território começou a ser articulada. É digno de nota que essa mobilização coletiva dos Tapayuna é um efeito das vinculações e memórias das pessoas, das afecções e afetos que conformam uma série de adensamentos com possibilidades de conexões e diferenciações com os Kísêdjê e os Mebêngôkre.

Além da descrição a respeito da relação com esses povos, da vida cotidiana e ritual, do movimento de reestruturação dos Tapayuna, também serão apresentados dados sobre a criação e estrutura da aldeia, o perfil etário e étnico da população, o sistema educacional e de saúde, os hábitos alimentares dos moradores etc.

A vida cotidiana e a relação com os Mebêngôkre

O estreitamento dos elos instituídos entre os Tapayuna e os Mebêngôkrê ocorreu a partir de 1985. Após a morte de Tariri, Wentugaruru solicitou acolhimento ao cacique Raoni (Mebêngôkrê). A opção de ir para o Capoto-Jarinã naquela conjuntura esteve relacionada ao vínculo de parentesco com uma mulher tapayuna, filha de Ngajwotxi, casada com Mebêngôkrê, que vivia na aldeia Metuktire, para onde dirigiram-se a maioria dos Tapayuna que estavam entre os Kísêdjê no PIX.

Os Mebêngôkrê, assim como os Kísêdjê e os Tapayuna, são um povo jê setentrional. Até o final do século XIX, viviam à leste do rio Xingu e empreendiam vários ataques aos Munduruku, na região do rio Tapajós, e aos Kísêdjê, já no Xingu, dos quais capturavam mulheres. A partir da década de 1930, dissensões e reagrupamentos levaram à ocupação pelos Mebêngôkrê das regiões que atualmente integram a TI Capoto-Jarinã e a TI Mentkragnoti, mais ao norte do estado do Mato Grosso (Lea, 1997).

Quando da construção da BR 080, na década de 1970, que atravessou o PIX, os Villas Bôas solicitaram a mudança de um grupo Mebêngôkrê para o interior dos limites do PIX. Os índios recusaram a proposta e deslocaram-se para uma área no baixo rio Jarina. Na década de 1980, um desmatamento próximo a BR 080 para instalação de uma fazenda na beira do rio Xingu suscitou a morte de onze não indígenas pelos Mebêngôkrê. Em que pese a ciência da Funai sobre a iminência de conflitos naquela região, somente após este evento efetivou-se a demarcação da TI Capoto-Jarinã (Lea, 1997).

Os Tapayuna permaneceram entre os Mebêngôkrê até 2008 quando, motivados pela perspectiva de retomada e valorização da “cultura tapayuna”, fundaram a aldeia Kawêrêtxikô. A criação de uma aldeia própria parece ter solucionado, ao menos

parcialmente, um dos principais problemas dos Tapayuna durante décadas: a dominação mebêngôkrê, logrando, assim, certa autonomia política. As páginas a seguir versam sobre o início da conexão mais estreita entre ambos os povos, bem com as influências e dinâmica das suas relações cotidianas.

Criação da aldeia Kawêrêtxikô

Conforme relatado no capítulo precedente, a mudança dos Tapayuna do PIX para o Capoto Jarina, ocorrida em meados da década de 1980, foi capitaneada por uma personagem importante, Ngajwotxi. À época, ela tinha uma filha casada com um homem mebêngôkre vivendo no Capoto Jarina. Para o deslocamento, os Tapayuna foram auxiliados por lideranças mebêngôkre que apoiaram sua ida. Essa mudança suscitou a fragmentação dos Tapayuna, pois alguns poucos permaneceram entre os Kísêdjê – 7 de 45 pessoas, segundo estimativa realizada por Baruzzi (2005:83) a respeito da população tapayuna. Até então, viviam todos no PIX (à exceção da filha de Ngajwotxi, e, obviamente, daqueles que possivelmente permaneceram no Arinos). As famílias de Ngajwotxi e Kôkôtxi, personagens centrais em todo esse processo, também foram para os Mebêngôkre, mas uma briga interna envolvendo os dois povos ocasionou novamente a mudança da família de Ngajwotxi (que já era casada com homem Kísêdjê) para os PIX para viver entre os Panará, os quais, naquele período, também viviam no Parque. Tempos depois, o filho de Kôkôtxi casou-se com a filha de Ngajwotxi e as duas famílias decidiram retornar para os Kísêdjê, onde vivem atualmente.

O deslocamento dos Tapayuna para o Capoto, de acordo com o verbete do ISA⁵⁴, ocorreu em 1988. Segundo levantamento que realizei com Ngeiky, esposa do cacique Roptyktxi, chegaram no Capoto cerca de 30 pessoas. Primeiramente, foram para a aldeia

⁵⁴ Verbetes Tapayuna. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Tapayuna> Acesso em: 20/04/2018. Publicado originalmente em 03/2011 e modificada pela última vez em 19 de março de 2018. Colaboradores deste verbete: Equipe de edição da Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil. Editado a partir dos textos: "A pacificação dos Tapayunas" (1967-1968) de Adalberto Holanda Pereira, dissertação de mestrado "Língua Tapayúna: aspectos sociolinguísticos e uma análise fonológica preliminar" (2010) de Nayara da Silva Camargo, "Os Tapayuna (Suyá Ocidentais)" (1987) de Bruna Franchetto, "Relatório da Operação Tapaiuna ou Beijo de Pau" (1971) de Antônio de Souza Campinas, verbete Kisêdje (2003), de Anthony Seeger e dados etnográficos coletados por Marcos Wesley de Oliveira.

Jarina, que estava desocupada, mas onde ainda haviam casas e produtos nas roças. Pouco tempo depois, cerca de cinco meses, os Tapayuna decidiram mudar para aldeia Metuktire, para viver junto com os Mebêngôkre (id). Lá se estabeleceram próximos à residência do cacique Raoni. “Durante um bom tempo permaneceram amedrontados e retraídos. Deixaram de praticar suas danças e festas e passaram a participar de danças, festas, caças e atividades típicas dos Mebengôkrê”⁵⁵

A mudança para o Capoto pode ser caracterizada como um segundo momento de diáspora (o primeiro quando foram retirados do Arinos). Além do sofrimento pela morte do parente e líder Tariri, os Tapayuna encontravam-se novamente vulneráveis pela ausência de autonomia territorial e pela incerteza do seu futuro. Passados cerca de 20 anos desde a transferência, eles ainda estavam fragilizados, em número reduzido e vivendo a mercê de outros povos. Certamente sua população era ainda predominantemente de jovens e crianças, o que deve ter contribuído com a estagnação populacional. Havia falecido dez adultos desde a chegada no Parque. De acordo com os dados de Baruzzi (2005:83), em 1985 os Tapayuna eram 45 pessoas e em 1989, somavam 48. Esses dados já consideravam os filhos de casamento com Kísêdjê. De todo modo, a recuperação populacional foi exígua, já que em 1970 chegaram no PIX 41 pessoas e quase 20 anos depois havia apenas 7 a mais⁵⁶. A vida dos Tapayuna no PIX foi permeada por desafios e relações conflitivas, não obstante os vínculos de parentesco e amizade criados com os próprios Kísêdjê e com os Panará (povo que viveu no PIX por vários anos, com um histórico semelhante ao dos Tapayuna).

A ida para o Capoto significa o recomeço, a abertura para a constituição de novas relações de afeto, parentesco e amizade. Creio que os Tapayuna viam os Mebêngôkre como um povo com características semelhantes: o uso do botoque, a língua, os padrões de organização da aldeia, a existência de casa dos homens etc. Lembrando que quando os Tapayuna chegaram no PIX, em 1970, esperançosos em encontrar outros parentes, ao verem o cacique Raoni, um deles, Wentugaruru, imaginou que pudesse ser um Tapayuna devido ao uso do botoque. Eles se referem aos Mebêngôkre de duas

⁵⁵ Op.cit.

⁵⁶ De acordo com a lista que disponho, foram sete as pessoas que nasceram no Parque Indígena do Xingu: Tõthwajtxi – 1983; Kini – 1971; Karantô – 1978; Nekin – 1984; Orengo- 1977; Ngairo – 1985; Wengroi- 1985; Kôkôtxi – 1983.

formas: *Kuwẽ jakàkôtxi* – povo do botoque grande e *Ngà rotikre kandê*, “donos da casa dos homens”.

A postura introvertida dos Tapayuna quando viviam na aldeia Metuktire foi notada e registrada pela equipe de formação de professores de um curso gerido pela Coordenação Geral de Educação da Fundação Nacional do Índio. O curso de formação de professores mebengôkrê, panará e tapayuna, iniciado em 1997, tinha como finalidade estimular o trabalho com as línguas indígenas por meio de assessoria linguística⁵⁷. Contou-se com a participação dos mais velhos e foram registrados, ao longo dos módulos do curso que durou cerca de dez anos, vários mitos e, no caso dos Tapayuna, a história do contato. Foram gravados depoimentos com Kôkôtxi, Wôtkàtxi (quando estes já haviam se mudado para o Kawêrêtxikô), Roptyktxi e Wentugaruru⁵⁸. O curso de formação resultou na publicação, em 2007, do Atlas dos Territórios Mëbêngôkre, Panará e Tapajúna.

Segundo o Verbete do ISA, o qual não tem um autor específico, tendo contado com a colaboração da Equipe de edição da Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil, inicialmente os Tapayuna recusaram-se a participar do curso “pois não queriam se identificar como tais, e assim rejeitavam o trabalho com sua língua, manifestando o desejo de aprenderem o Português e outras matérias relacionadas ao mundo dos não índios”⁵⁹. Certamente o receio dos Tapayuna devia-se ao fato de estarem impossibilitados de expressar aspectos da sua cultura, incluindo a língua, pois estavam absolutamente imersos na dinâmica e cotidiano dos Mebêngôkre. Creio que os jovens tapayuna que foram crescendo entre os Mebêngôkre passavam a se identificar como tal, pois o que estava em evidencia era a vida, os hábitos e a língua deste povo.

No ano 2000, os Tapayuna expressaram o anseio em trabalhar com sua língua e, para tanto, solicitaram assessoria linguística. A partir de então, passaram a integrar o curso como um povo distinto dos Mebêngôkre. Entre 2003 e 2006 foram coletadas informações, por Marília Ferreira da Universidade Federal do Pará, que atuou como

⁵⁷ Verbete Tapayuna. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Tapayuna> Acesso em: 20/04/2018. Publicado originalmente em 03/2011 e modificada pela última vez em 19 de março de 2018). Equipe de edição da Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil.

⁵⁸ Os mitos registrados embasaram a recente publicação do livro *Kajkwakratxi Tujarëj* (Histórias Tapayuna). A Casa Verde – Cultura e Meio Ambiente – DF, dezembro de 2017.

⁵⁹ Op. Cit.

assessora linguística dos Tapayuna para o desenvolvimento de uma grafia para a língua. Na etapa do curso, em 2007, iniciou-se a elaboração de um material didático que resultou no primeiro livro de alfabetização em tapayuna (id.). A assessoria linguística teve prosseguimento por meio de Nayara da Silva Camargo, que aprimorou o desenvolvimento da grafia.

Suponho que o interesse e o suporte recebido pelos Tapayuna no trabalho com a língua tenha sido um dos elementos propulsores de um movimento progressivo e contínuo de valorização da história e cultura, que se tornou visível neste momento.

Desde 2004, ainda de acordo com verbete do ISA, os Tapayuna expressavam o desejo de construir uma aldeia própria, o que ocorreu somente em 2008. À época, a assessora linguística, Nayara Camargo, contribuiu com a elaboração de documentos com vistas à criação da aldeia. Os documentos solicitavam ao órgão responsável pela saúde indígena equipamentos como rádio, motor de popa, placa solar etc, além da disponibilização de auxiliar de enfermagem para assisti-los na nova aldeia.

A escolha do local e a iniciativa de mobilização foi protagonizada pelo atual cacique, Roptyktxi. Ele e outros homens prepararam o plantio da roça e, tempos depois, todos os Tapayuna que viviam na aldeia Metuktire mudaram-se para aldeia nova, denominada Kawêrêtxikô (cuja tradução literal é “pés de bacaba” ou “bacabal”, o mesmo nome atribuído à aldeia antiga no rio Arinos, a maior e mais importante de todas durante o período do contato). A nomeação da aldeia Kawêrêtxikô certamente se explica por meio de uma lógica toponímica de relação dos Tapayuna com seu território tradicional, em que a feitura e a nomeação de lugares está, muito possivelmente, intrinsecamente conectados com as interações e os eventos. Utilizar o mesmo nome de uma aldeia antiga tão importante – sobretudo no contexto em que Kawêrêtxikô foi criado, em pleno território mebêngôkre e com o desejo de autonomia – também deve estar relacionado ao anseio de acionar conexões afetivas, memórias diversas e de remeter ao contexto em que os Tapayuna se constituíam como um povo independente e soberano. Sobre esse mesmo tema, para os Kísêdjê, segundo Souza (2017:111):

...o modo como fazem para si seus lugares e territórios — está intimamente ligada às interações que estabelecem com os animais que caçam e outros vivos, de quem os Kísêdjê obtêm, além de sua dita subsistência, os cantos que formam o centro de sua vida cerimonial. São essas interações que

constituem os lugares nomeados (aldeias, roças, acampamentos, trilhas, áreas de caça e coleta etc), cuja trama compõe a “história espacial” dos Kĩsêdjê e aquilo que conhecem e percorrem como território — um território que é “seu” exatamente na medida em que é conhecido e percorrido (Souza, 2017:111).

Kawêrêtxikô está localizada na margem esquerda do rio Xingu, a aproximadamente 15 minutos de barco da atual aldeia Metuktire e a cerca de uma hora da aldeia Piaracu (situada na antiga BR 080, atual MT 322), aproximadamente 40 km, por estrada de terra, da cidade de São José do Xingu. O acesso ao Kawêrêtxikô é somente pelo rio. A aldeia, construída no formato de semicírculo, voltada para o rio, possui 16 casas, algumas confeccionadas com palha de inajá e outras com folhas de bananeira. No centro há a casa dos homens, próxima a ela o campo de futebol.

Neste mesmo ano, em 2008, um Tapayuna, Nokere, foi até a aldeia Ngôjhwêrê, (período em que eu estava nesta aldeia organizando um evento para a instituição que eu assessorava) para comunicar e convocar os Tapayuna/Kĩsêdjê (T/K) a viverem no Kawêrêtxikô. No final, mudaram-se para lá apenas o casal Kôkôtxi e Wôtkàtxi, com dois filhos dela, um dos quais levou consigo a sobrinha do cacique Kĩsêdjê. De todo modo, a criação de uma aldeia própria intensificou a dinâmica de visitas entre os Tapayuna das duas terras indígenas. Com o passar do tempo, alguns poucos T/K deslocaram-se para Kawêrêtxikô devido aos casamentos. Voltaremos a esse assunto adiante.

Após a saída dos Tapayuna, a aldeia Metuktire desmembrou-se em várias outras. Os Mebêngôkre decidiram construir uma nova aldeia homônima. Creio que ao longo dos anos seguintes formaram-se outras aldeias. Atualmente, há 14 aldeias na TI Capoto-Jarina, a saber: Kapot, Metuktire, Piaracu, Kakamkuben, Oimekrakum, Kororotxi, Kepot, Butire, Kromare, Kretire, Jatobá, Pykatankwry, Mopkrore, Pakaia e Kawêrêtxikô. A terra indígena Capoto Jarina tem extensão de 635 mil hectares e foi demarcada na década de 1980 após intensos conflitos entre os Mebêngôkre e garimpeiros.

Os Tapayuna parecem manter uma relação de gratidão à figura do cacique Raoni pela receptividade e acolhimento. Conflitos também emergiram dessa relação de proximidade e dependência com os Mebêngôkre. Essas contendas dizem respeito sobretudo à situação de desvantagem dos Tapayuna no que tange ao seu acesso aos recursos da balsa, controlada pelos Mebêngôkre, e de modo geral à sua condição de hóspedes em território alheio.

Um dos temas de diálogo constante dos Tapayuna com os Mebêngôkre de diferentes aldeias da TI Capoto-Jarina é a balsa. São arrecadados, diariamente, pelos Mebêngôkre, recursos financeiros dos automóveis que transitam na antiga BR 080, atual MT 322, localizada próximo à aldeia Piaraçu. A arrecadação proveniente da balsa deve ser distribuída a todas as aldeias da TI Capoto-Jarina. O critério de distribuição do montante é, supostamente, a quantidade de habitantes das comunidades, sendo aquelas com maior número de moradores as que recebem a maior porção. Existem diversas contendas entre as aldeias mebêngôkre em razão da distribuição do recurso, que é sempre tema de debates fervorosos. Os Tapayuna solicitam, frequentemente, o aumento no valor do repasse, uma demanda recorrente de várias outras comunidades.

Os recursos recolhidos pela balsa são comumente utilizados pelo Kawêrêtxikô para aquisição de alimentos, tais como café, açúcar, sal e arroz. A comunidade decide conjuntamente o destino do recurso, que gira em torno de mil reais. Quando da minha estada em campo, estavam economizando para aquisição de um novo motor de popa, pois o deles havia sido furtado no Piaraçu. Os Mebêngôkre concordaram com o aumento temporário do valor repassado para Kawêrêtxikô visando a compra do motor.

A maior parte dos Tapayuna não costuma participar de rituais mebêngôkre. Geralmente, apenas os próprios Mebêngôkre moradores do Kawêrêtxikô se deslocam nestas ocasiões festivas e para visitas temporárias aos parentes. O contrário também não é habitual: os Mebêngôkre visitantes de Kawêrêtxikô comumente estão em trânsito para visita de familiares e/ou para participação de campeonatos de futebol, atividade de destaque que envolve praticamente todos os homens da aldeia, à exceção dos idosos que participam somente como expectadores. As mulheres e crianças também praticam o futebol com frequência. Em fevereiro, a aldeia recebeu mulheres trumai para um campeonato contra as mulheres tapayuna. Por alguns anos consecutivos, no Dia do Índio, os homens tapayuna têm-se ausentado da aldeia para participarem de campeonato em São José do Xingu, onde disputam geralmente com não índios. Foram classificados em 1º lugar em 2013 e em 2º lugar em 2015, tendo perdido para os Mebêngôkre da aldeia Metuktire. Receberam prêmio em dinheiro, repartido entre todos os jogadores da seleção. De fato, há uma intensa mobilização dos homens tapayuna em torno do futebol, tanto como prática esportiva cotidiana quanto no acompanhamento dos jogos televisionados e investimento financeiro em chuteiras e

uniformes. Recentemente ratearam um valor considerável entre todos os jogadores e me enviaram para eu mandar confeccionar novo uniforme para a seleção, cujo modelo – baseado no estilo do time espanhol Barcelona e com a estampa de um brasão de borduna e botoque desenhado por um T/K – foi debatido e votado durante reunião.

A língua mebêngôkre é predominante no Kawêrêtxikô. Os conhecedores da grafia tapayuna, alguns poucos professores da escola da aldeia, se esforçam para aprimorar uma escrita que se diferencie tanto da língua mebêngôkre e, sobretudo, do kîsêdjê. Cumpre salientar que a questão linguística para os Tapayuna é mais complexa do que a grafia, trata-se de tentar estabilizar e identificar o que é propriamente tapayuna num contexto em que isso não é claro para eles próprios, já que há pouquíssimos falantes da língua. Assim, a criação da grafia é um grande desafio justamente pela dificuldade de se criar uma escrita de uma língua que pouco se fala. Em vista disso, ainda há controvérsias, entre os próprios professores, a respeito da grafia, como foi possível constatar durante o processo de elaboração do livro da Casa Verde⁶⁰. A língua tapayuna é hoje ensinada na escola do Kawêrêtxikô para alunos de diferentes idades e séries, inclusive para os adultos que estudam no EJA (Educação de Jovens e Adultos). Há poucos falantes do tapayuna “puro”, ou seja sem interferência das línguas mebêngôkre e kîsêdjê. São anciãos, algumas mulheres e homens nascidos no Arinos.

Outro canal de vinculação entre Tapayuna e Mebêngôkre é o Instituto Raoni, do qual os Tapayuna participam como beneficiários, não exercendo ingerência ou poder decisório na organização, já que estão na condição de hóspedes dos Mebêngôkre. Os principais projetos executados pelo Instituto Raoni no Kawêrêtxikô até o presente são: a casa de farinha, que viabilizou a construção de dois espaços na aldeia, equipados com tachos e materiais para secar a mandioca e torrar a farinha; e o de artesanato, que distribui regularmente miçangas, linhas, tesouras e barbantes para fomentar a confecção dos materiais, cuja comercialização está prevista em uma loja do Instituto Raoni (IR), em Colíder.

Os Tapayuna são artesãos assíduos, os homens geralmente confeccionam bordunas, cocares, arcos e flechas, remos, colares, braceletes etc. Para as bordunas,

⁶⁰ O processo de elaboração do livro da Casa Verde contribuiu com a valorização da língua tapayuna, já que o material é bilíngue e todos os mitos foram transcritos e revisados minuciosamente pelos professores. O material tem sido amplamente divulgado e sua publicação, juntamente com a edição do filme, foi motivo de orgulho para os Tapayuna.

arcos e flechas são utilizadas madeiras de ipê amarelo, tronco de inajá e bacaba. Os remos são feitos de guarantã, que é um tipo de árvore bem resistente. Os cocares são feitos de penas de arara azul, de mutum, papagaio e garça (Bengroi, 2016)⁶¹. As mulheres produzem colares e pulseiras feitas de miçangas, além de cestos e esteiras. Tanto os artesanatos feitos pelos homens quanto pelas mulheres utilizam fios de palha de buriti e de algodão (id.). Apesar dos diferentes tipos de artefatos produzidos, os produtos repassados ao Instituto Raoni restringem-se a pulseiras, brincos e colares de miçanga feitos pelas mulheres.

Parece-me que um meio pelo qual os Tapayuna logram mitigar sua condição de hóspede em terra alheia e a dominância mebêngôkre na aldeia Kawêrêtxikô é o parentesco. Os homens tapayuna mais velhos e proeminentes da aldeia estão na posição de sogros dos mebêngôkre. Dos 130 moradores (censo de 2015 do posto de saúde da aldeia), sete são Mebêngôkre, sendo duas mulheres e cinco homens, casados com Tapayuna. Seus filhos, Mebêngôkre/Tapayuna, somam 46 crianças. Há também um homem panará, casado com mulher tapayuna, e uma mulher mebêngôkre/tapirapé casada com homem tapayuna. Os Tapayuna/Kĩsêdjê da TI Wawi casados na aldeia Kawêrêtxikô com Tapayuna são três. Na verdade, foram cinco T/K que viveram/vivem no Kawêrêtxikô. Dois deles ficam permanentemente na aldeia, pois são casados com mulher tapayuna. Enquanto estive lá, um rapaz T/K e sua esposa tapayuna estavam passando temporada na TI Wawi. Em 2016, contudo, voltaram a residir no Kawêrêtxikô. Outro rapaz T/K ficou no Kawêrêtxikô por um tempo e depois mudou-se para uma aldeia mebêngôkre próxima, onde casou. Uma moça T/K também passou um tempo na aldeia, pois teve filho com um rapaz tapayuna. Creio que ela não está mais por lá. Esses T/K que foram para o Kawêrêtxikô são irmãos e viviam na TI Wawi, são filhos de duas mulheres tapayuna casadas com um homem Kĩsêdjê. Infelizmente não disponho dos dados populacionais atuais dos T/K que vivem na TI Wawi. Quando da realização da pesquisa de mestrado, em 2011/2012, a população de T/K era de aproximadamente 50 pessoas, destes, 9 são Tapayuna.

⁶¹ Wengroi Tapayuna é o atual diretor da Escola Indígena Goronã, no Kawêrêtxikô. Ele realizou sua monografia de graduação em Pedagogia Intercultural na Universidade do Estado de Mato Grosso – Unemat (2016), na qual analisou as mudanças alimentares dos Tapayuna.

Como é possível visualizar no gráfico ⁶², a maior parte da população do Kawêrêtxikô é de Tapayuna (68 pessoas) e de filhos de Tapayuna com Mebêngôkre, que somam 46 crianças e jovens. Várias dessas crianças, porém não a maioria, foram registradas, em seus documentos oficiais, apenas como Tapayuna. Cabe destacar que os filhos de Tapayuna/Kísêdjê com Tapayuna foram considerados Tapayuna; o mesmo foi feito com os filhos de Mebêngôkre /Tapirapé com Tapayuna.

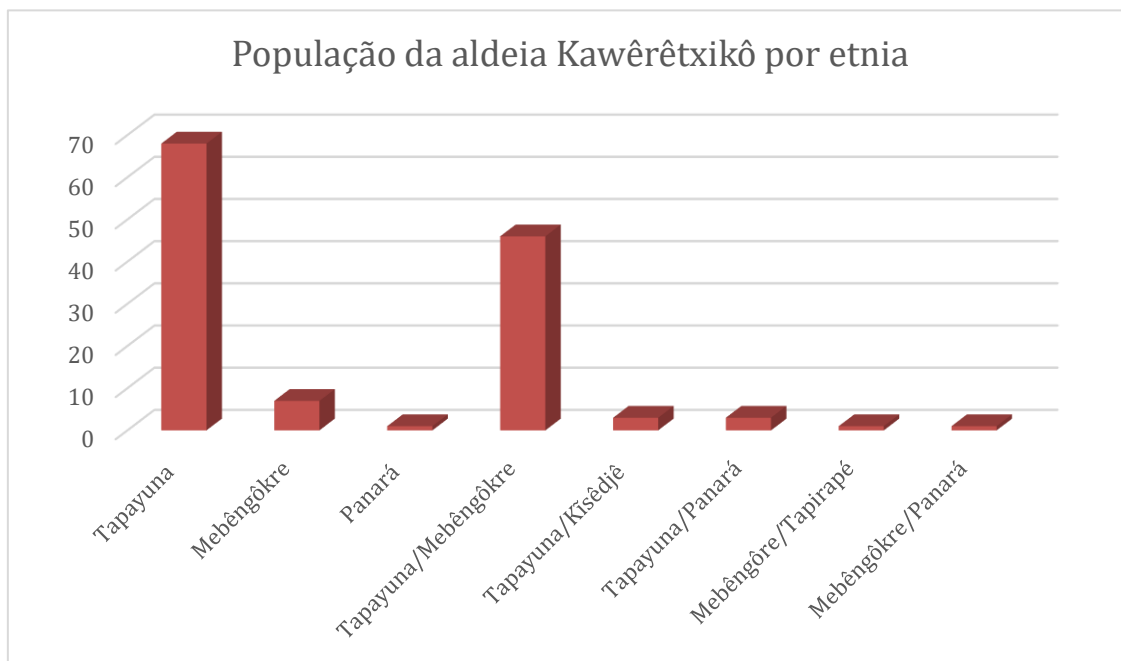


Figura 36: Gráfico da população do Kawêrêtxikô por etnia

63

⁶² As informações para a produção dos gráficos foram baseadas no censo do posto de saúde da aldeia Kawêrêtxikô, coletados em 2015.

⁶³ Tapayuna – 68; Mebêngôkre – 7; Panará – 1; Tapayuna/Mebêngôkre – 46; Tapayuna/Kísêdjê – 3; Tapayuna/Panará – 3; Mebêngôkre /Tapirapé – 1; Mebêngôkre/Panará – 1.

A população do Kawêrêtxikô é majoritariamente de crianças e jovens. A maioria mulheres, como ilustrado no gráfico a seguir. Os idosos representam a menor parcela da população.

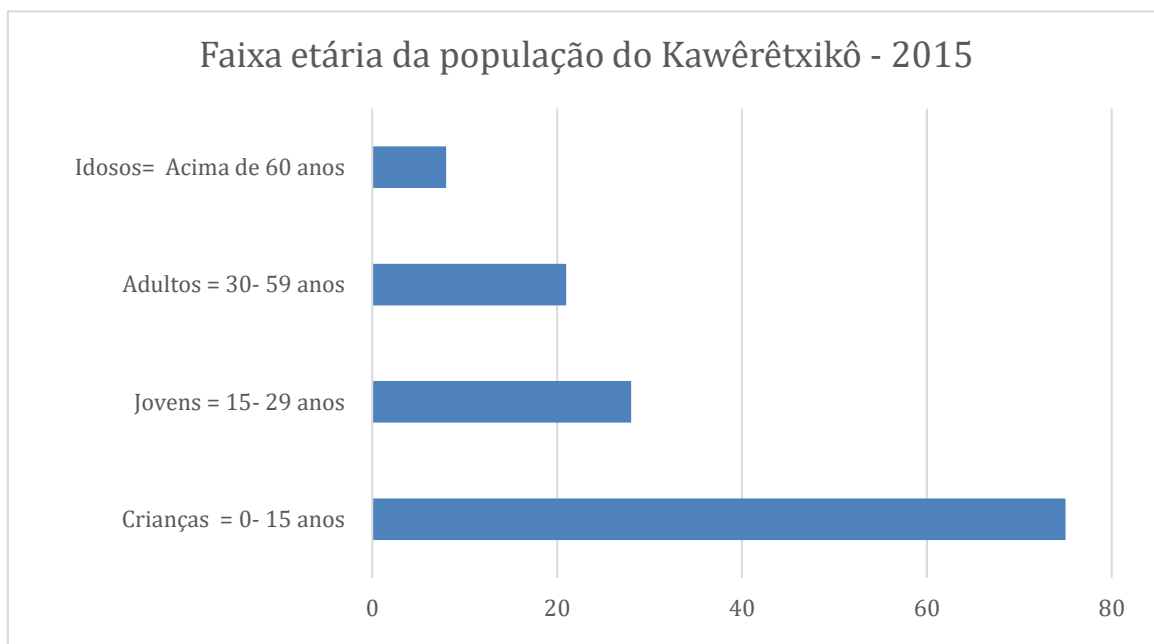


Figura 37: Gráfico da população do Kawêrêtxikô por faixa etária

64

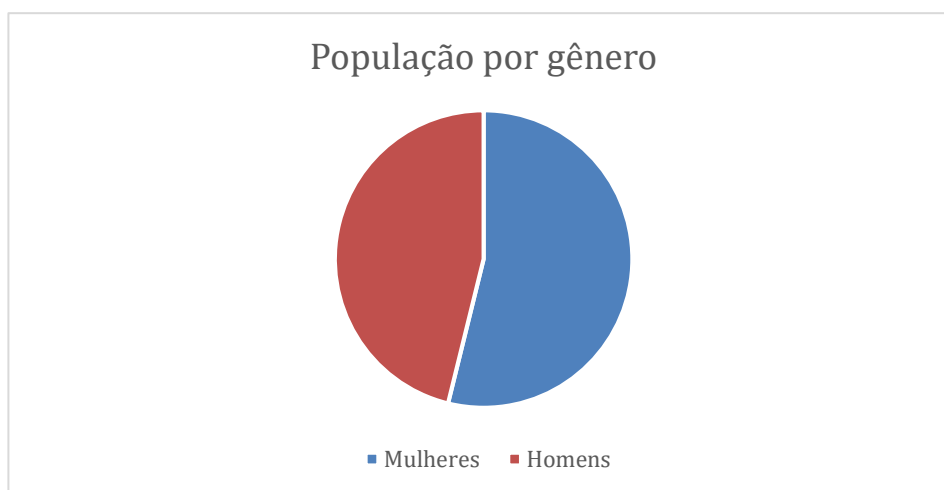


Figura 38: Gráfico da população do Kawêrêtxikô por gênero

65

⁶⁴ Crianças = 0- 15 – 75; Jovens = 15- 29 – 28; Adultos = 30- 59 anos – 21; Acima de 60 anos – 8. Dos anciãos, 7 são Tapayuna nascidos no Arinos. Um ancião é Panará.

⁶⁵ Mulheres -70; Homens – 60.

É perceptível que há uma tentativa de “purificar”, ou melhor “tapayunizar” aqueles que são misturados. Há o adensamento de relações de aliança, de parentela no sentido de os Tapayuna tentarem atrair as pessoas para o Kawêrêtxikô.

A maioria dos Tapayuna reconhece que são um povo “misturado”. Um deles, contudo, um senhor tapayuna nascido no Arinos e casado com mulher tapayuna, afirma que os “verdadeiros” Tapayuna estão no Kawêrêtxikô e não no Wawi, onde ele alega que são todos misturados com Kísêdjê. Creio que a percepção desse senhor sugere que a mistura com os Kísêdjê é mais descaracterizante em comparação aos Mebêngôkre, justamente pelas suas semelhanças em termos linguísticos, culturais e históricos, o que exige, em certas circunstâncias, um esforço veemente e maior de distintividade em relação aos Kísêdjê, para lograr constituírem-se como povo singular. Aparentemente, os jovens filhos de Tapayuna e Mebêngôkre tendem a se afastar muito mais dos aspectos culturais e linguísticos dos Tapayuna – devido, por exemplo, à predominância da língua mebêngôkre. Entretanto, o fato de estes jovens, filhos de Tapayuna/Mebêngôkre, residirem no Kawêrêtxikô permite certa “vigilância”, pelos anciãos tapayuna, na tentativa de mantê-los como parte integrante do movimento de reorganização e autonomia cultural e política.

Não obstante o esforço dos anciãos tapayuna, a heterogeneidade da população do Kawêrêtxikô ajuda a compreender a razão de o movimento de afirmação e fortalecimento cultural tapayuna ser uma questão tão complexa e manifestada de diferentes maneiras por homens, mulheres e jovens.

De acordo com o diretor da Escola Indígena Goronã, os jovens, mais especificamente os adolescentes, incluindo meninos e meninas, pensam como os Mebêngôkre, nas suas palavras “eles têm a cabeça fraca”. O diretor afirma que quando era adolescente pensava da mesma forma. Apesar da luta dos mais velhos da aldeia em reafirmar uma singularidade tapayuna, alguns reconhecem que há interesses e anseios distintos no que tange o projeto de afirmação, o que foi perceptível durante o desenvolvimento do filme e do livro que estavam em curso no âmbito da Casa Verde. A demonstração da “cultura tapayuna”, durante as filmagens, era reservada, sobretudo, aos quatro anciãos tapayuna do Kawêrêtxikô, que adornavam-se como guerreiros, cantavam músicas tapayuna e dançavam para a câmera. As mulheres evidenciam, por meio dos adornos, pinturas corporais, músicas e práticas rituais o lado fortemente

Kísêdjê, e em menor grau Mebêngôkre, da vida tapayuna. Seguindo as orientações do cacique, muitas gravações não foram permitidas por não comporem uma cena adequada a um *filme tapayuna*, o que demonstra sua preocupação com a imagem a ser externada.

Essas diferenças revelam-se em outros assuntos, como, mais recentemente, o desejo de retorno ao território tradicional. As mulheres, sobretudo as mais idosas, manifestam veementemente o anseio de voltar ao Arinos, assim como os homens, em especial os mais velhos, que lutam fervorosamente por essa conquista. Acredito que para os Mebêngôkre que vivem no Kawêrêtxikô e, talvez, para os filhos de seus casamentos com os Tapayuna, esse desejo não seja manifestado da mesma forma, como expresso pelo diretor da escola ao afirmar que esses jovens pensam como mebêngôkre. Em que pesem essas diferenças, de maneira geral, há um movimento crescente de valorização da história, cultura e língua tapayuna que, de diversas formas, envolve a comunidade como um todo, além dos Tapayuna e seus descendentes da TI Wawi. Esse processo é decorrente da própria criação do Kawêrêtxikô; da retomada dos rituais; da atração de pesquisadores (antropólogos e linguistas); do desenvolvimento e divulgação do livro e do filme tapayuna, que envolveu em diferentes etapas a participação dos velhos e jovens; da luta pelo território tradicional, que tem aumentado, sobremaneira, a circulação dos Tapayuna em Brasília e tem agregado importantes parceiros. Todos esses aspectos, que tem ganhado força mais recentemente, vêm contribuindo com essa onda de interesse, aproximação e enaltecimento da “cultura tapayuna”. Neste contexto, cabe mencionar a preocupação de algumas pessoas do Kawêrêtxikô em promover casamentos entre os próprios Tapayuna ou, pelo menos, entre os descendentes de Tapayuna com Mebêngokre e Kísêdjê.

Creio que no passado, quando a população era menor, o casamento com outros povos foi uma estratégia necessária à sobrevivência do grupo para a produção de novos parentes bem como para a gestão das relações com os Kísêdjê e com os Mebêngôkre. Porém, foi a existência desses casamentos que ensejou a fragmentação dos Tapayuna quando do deslocamento do PIX para o Capoto Jarina, já que a maioria das pessoas que se mantiveram, e se mantêm, entre os Kísêdjê, o fizeram em razão do matrimônio e das consequentes relações de parentesco que se estabeleceram. Atualmente, tendo em vista o aumento expressivo da população, composta majoritariamente por jovens e

crianças, há um desejo e tentativa de promover casamentos que agreguem ou mantenham pessoas na comunidade, já que a produção de novos parentes é um aspecto fundamental da luta e do projeto de fortalecimento dos Tapayuna.

Escola Indígena Goronã

A aldeia Kawêrêtxikô possui uma escola estadual, fundada em 2010, denominada Escola Indígena Goronã. Até 2015, funcionava em um local improvisado pelos moradores, coberta com palha, sem paredes e sem espaços para manter os materiais utilizados nas aulas, que ficavam empilhados junto as carteiras. Em 2015, a escola tinha 68 alunos matriculados, incluindo homens e mulheres, adultos e crianças (Bengroi, 2016).

A escola oferece ensino fundamental de 1ª a 8ª série. Conta com seis professores tapayuna que ministram, para turmas multisseriadas, disciplinas como português, matemática, geografia, história, ciências, artes etc. Em 2015, os professores eram Kunitxi, filho do cacique; Bekoro, filho de um ancião tapayuna de nome Hwinkà; Kokokaron, M/P, genro do cacique; Nokere, um dos anciãos importantes da aldeia; e Wedentxi, irmão de Wengroi, que permaneceu apenas por um curto período na aldeia. O atual diretor da escola, Wengroi, substituiu o genro de Nokere, um mebêngôkre de nome Txuakre, em 2016, quando houve a mudança na direção. Em 2016, havia outros professores além desses já citados: Wetaktxi, outro filho do cacique e Krotxi, filho do Nokere. Todos os professores falam português, porém as aulas são praticamente todas ministradas em mebêngôkre. Importante ressaltar que o quadro de professores é praticamente todo ocupado pelos Tapayuna, uma forma de empoderamento no que tange aos conhecimentos, articulações, técnicas e manejos do mundo dos brancos, mas também em relação à hegemonia mebêngôkre.

A língua tapayuna é ensinada por meio de material produzido no âmbito do projeto de formação de professores Mebêngôkre, Panará e Tapayuna. Há um esforço cada vez maior dos professores para aprimorar o ensino da língua, que é dominado, especialmente, por dois professores, Oregô e o atual diretor, Wengroi. Eles trabalharam diretamente com a linguista Nayara da Silva Camargo para o

desenvolvimento da grafia da língua tapayuna. Outros professores jovens estão cada vez mais interessados em aprender a grafia.

Apesar de o conteúdo dos materiais didáticos não serem adaptados e não responderem plenamente a uma educação diferenciada, conforme previsto na legislação, os alunos parecem apreciar as aulas, assistem com atenção e dedicam-se com afinco às tarefas passadas em sala. As aulas iniciam-se nos horários previstos e a maioria dos alunos é pontual, incluindo as crianças, que vão geralmente de banho tomado carregando seus materiais. Os professores usam métodos convencionais: passam o conteúdo e as lições no quadro negro, chamam os alunos para preencherem o exercício na lousa, dão ditados, tarefas para fazerem em casa etc. Os professores trabalham por bastante tempo fora de sala preparando aulas e preenchendo diversos documentos exigidos pela SEDUC, como a descrição da metodologia, cronograma, planos de aulas etc.

A escola funciona tanto no período matutino como vespertino. Os horários das aulas eram das 7 às 9h para as crianças menores, das 9h às 11h para adolescentes e das 13h às 15h para alunos do EJA. Aos sábados, quando havia o programa Mais Educação, os alunos tinham aula com os monitores do programa, das 9h às 11h de Agroecologia, das 13h às 15h de Pintura e das 15h às 17h de futebol. Dois dos monitores eram Mebêngôkre. Em 2016 esse programa foi suspenso.

A escola ocupa um espaço importante na vida e no cotidiano da aldeia, já que, dentre outros fatores, muitos dos moradores a frequentam. As crianças e jovens vão à escola com maior assiduidade, não faltam com regularidade e parecem gostar das aulas. A participação dos alunos adultos e anciãos, incluindo homens e mulheres, oscila de acordo com a demanda de trabalho na roça, com a necessidade de cuidados com os filhos e as atividades domésticas.

Conforme mencionado, em 2015, o diretor era um Mebêngôkre, casado com mulher tapayuna. Decidiu-se, contudo, em 2016, pela sua substituição por um diretor tapayuna. Cabe destacar que a escola é também um espaço de influência no que tange as relações com os não indígenas, já que o diretor é quem negocia diretamente com as instituições responsáveis, em Peixoto de Azevedo e Cuiabá, pela gestão escolar. Ademais, a escola abarca também o maior número de pessoas assalariadas na aldeia,

entre professores, diretor, à época coordenador e monitores do programa Mais Educação, auxiliar de serviços gerais e merendeiros.

Alguns professores do Kawêrêtxikô participam ativamente dos módulos, com duração de cerca de um mês, dos cursos de formação de professores oferecidos na aldeia Piraçu. É um curso intensivo promovido pelo Ministério da Educação e ministrado por professores não indígenas que ocorre, salvo engano, anualmente.

A Escola Goronã oferece, desde 2016, educação para alfabetização de jovens e adultos (EJA). Interessante frisar que os adultos, homens e mulheres, inclusive idosos, frequentaram regularmente as aulas em parte do período em que estive na aldeia. Eles dispersaram devido as reiteradas e longas ausências do professor. A escola, além de ser um espaço importante para geração de renda, já que tem vários funcionários, é também o ambiente por meio do qual o conhecimento dos brancos é formalmente apropriado. A disposição das mulheres e dos anciãos em aprender a ler e escrever demonstra o anseio em compreender e se relacionar com o “mundo dos brancos”. Não me parece, no caso dos Tapayuna, que a escola seja objeto de crítica e conflitos geracionais, tais como em outros contextos etnográficos em que é tida, geralmente, pelos idosos, como ameaça ou obstáculo à continuidade de conhecimentos considerados tradicionais e estímulo à adoção de práticas alienígenas pelos jovens. No caso dos Panará, por exemplo, há uma relação ambivalente com a escola; ao mesmo tempo em que ela oferece as condições para a defesa de seu modo de vida, ela também engendra transformações nos anseios dos jovens, cada vez mais relacionados ao mundo e coisas dos brancos. “A ambivalência da escola é algo notado pelos Panará, ela divide contextualmente as posições. Em um momento alguns velhos exortaram o fechamento da escola, em outro, a comunidade discutiu a implementação da nova escola no centro da aldeia!” (Bechelany, 2017: 114).

Ao retornar para aldeia, em fevereiro de 2016, a escola já havia sido edificada, no final de 2015, com recurso emergencial disponibilizado pela secretaria estadual de educação. A construção, contudo, é precária. O espaço é insuficiente para abranger todos os estudantes e para armazenar o material didático e os gêneros alimentícios para o preparo da merenda escolar. Os alimentos ficam estocados em um local repleto de morcegos, expostos à contaminação devido à inexistência de um ambiente propício para guardá-los.

A construção apresenta várias falhas: a edificação é demasiadamente baixa, as janelas são pequenas, a telha é de Eternit e há apenas duas salas, que são extremamente escuras e abafadas, o que dificulta a permanência dos alunos na escola. Nos dias mais quentes é necessária a interrupção das aulas devido ao calor excessivo. Infelizmente, não há energia elétrica para utilização de ventiladores. O ambiente é insalubre tanto para as aulas quanto para o depósito da merenda escolar, preparada e servida na residência do merendeiro em razão da inexistência de uma cozinha na escola. O estoque de alimentos enviados para a merenda escolar é insuficiente e, comumente, acaba antes de findar o prazo para a compra seguinte.

A Escola Indígena Goronã dispunha de internet desde a sua construção, no final de 2015, porém não havia fonte de energia para conectá-la. Foi feita solicitação formal à Secretaria Estadual de Educação para a aquisição de placa solar, inversor e bateria com intuito de possibilitar o acesso dos estudantes e professores à internet, além de permitir a utilização de ventiladores nas salas de aula. Também foram solicitados arquivos e prateleiras, para armazenar adequadamente os materiais didáticos, além de Datashow e televisão (para suporte das atividades em sala de aula), e filtros ou bebedouros para os alunos. Em que pese a situação da Escola Goronã, cujas aulas ficavam por vários dias comprometidas por causa do ambiente, a requisição não foi atendida. A conexão com a internet foi viabilizada por meio da utilização do gerador e posteriormente da placa solar, inversor e bateria adquiridos no âmbito do projeto da Casa Verde. Ademais, levei também um modem, o que permitiu o acesso amplo dos moradores à internet. A instalação e conexão da internet na aldeia permitiu o envio de documentos, agendamento de reuniões, articulação de viagens e foi assim especialmente importante no movimento pelo território.

O novo diretor da Escola, Wengroi, solicitou à Secretaria Estadual de Educação a liberação de recurso emergencial para o aprimoramento, reparos e finalização da edificação. Foi requerida a instalação de forro pvc para arrefecer as altas temperaturas nas salas de aula, a feitura do reboco e pintura e colocação de azulejos no piso e nas paredes. Até a minha saída da aldeia, em junho de 2016, a demanda não havia sido atendida.

Por fim, a requisição mais recente e prioritária da Escola Goronã é a criação do Ensino Médio com a devida estrutura física para atender 17 alunos, os quais estão se

deslocando para cidade (especialmente São José do Xingu e Peixoto de Azevedo) ou outras comunidades, notadamente o Piaraçu, para dar prosseguimento aos estudos. Esse fenômeno de evasão dos jovens da aldeia tem despertado a preocupação e descontentamento dos pais e familiares, que também são obrigados a dispender recursos financeiros para manutenção de seus filhos na cidade.

Assistência à saúde

No Kawêrêtxikô há um posto de saúde onde trabalha permanentemente um técnico de enfermagem não indígena. Ele permanece por 20 dias em campo e se ausenta por outros 10 dias, quando é substituído por outro técnico num regime de escalonamento em que há rotatividade de profissionais. Há um único enfermeiro que permanece por 10 dias mensais na aldeia e coordena as atividades dos técnicos. Eventualmente a aldeia fica sem profissional de saúde, por curto período de tempo, quando da substituição de um técnico para outro, ao final do período de 20 dias. Os técnicos de enfermagem são cotidianamente auxiliados por um Agente Indígena de Saúde (AIS), um tapayuna de nome Waikere, um dos filhos de Nokere. Além dele há também o Agente Indígena Sanitário, Horengô, um T/K que vivia no Wawi e foi o primeiro de seus irmãos a mudar-se para o Kawêrêtxikô anos atrás. Ele é casado com uma mulher T/M. Ele trabalha na gestão dos dejetos, na manutenção da caixa d'água, na limpeza do terreno onde está situado o posto etc.

O posto de saúde abre às 7h, horário em que muitas mulheres levam seus filhos para serem medicados. No período matutino, até por volta das 9h, o posto é bastante movimentado, pois é também o horário em que as aldeias – por meio dos conselheiro, AIS e profissionais de saúde – comunicam-se com o Polo Base pelo rádio para transmissão de informes, solicitações etc. O posto funciona por 24h, não raro há necessidade de atendimento à noite ou de madrugada. Contudo, os períodos mais movimentados são no início da manhã e no final do dia, por volta das 17h, quando as mulheres levam novamente seus filhos para tomarem remédio. Muitas pessoas, especialmente homens, vão ao posto somente para falar no rádio com parentes de outras aldeias.

As condições do posto de saúde, que são precárias, se agravaram após o período da chuva em 2016. É um espaço insuficiente e inapropriado para armazenamento dos medicamentos, alojamento dos técnicos e atendimento dos pacientes. Trata-se de uma edificação de madeira e palha feita em 2008 quando da fundação da aldeia; apresenta goteiras e encontra-se repleto de ratos, o que representa um grave risco à saúde dos profissionais e dos pacientes. Em 2015 foram registrados três casos de hantavírus no Kawêrêtxikô. Eram recorrentes as reclamações dos técnicos de saúde sobre a presença constante de ratos nas instalações da farmácia. Comumente eles tinham seus gêneros alimentícios ruídos pelos ratos, já que não havia espaço destinado ao armazenamento de seus pertences. Ademais, não há local para o atendimento odontológico, realizado nas instalações da escola. É praticamente inviável a hospedagem de dois ou mais profissionais de saúde no posto, o que muitas vezes era necessário devido à sobreposição da escala de diferentes equipes. Os Tapayuna enviaram documento, em maio de 2016, para SESAI em Brasília solicitando celeridade no processo de construção de um novo posto de saúde, tendo em vista a demanda antiga, o alto estado de precariedade do posto e o risco aos profissionais de saúde e pacientes.

A aldeia é contemplada pelo Programa Mais Médicos e recebe, mensalmente, a visita de um médico que permanece por algumas horas na aldeia e examina, prioritariamente, as gestantes, os idosos com problemas de saúde e os enfermos. A lista de pacientes a serem atendidos é previamente organizada pelos profissionais de plantão na aldeia, ou seja o enfermeiro ou técnico de enfermagem.

O posto de saúde da aldeia não oferece a estrutura necessária para atendimento de casos de enfermidades graves, que são encaminhados para as cidades de Peixoto de Azevedo ou Colíder, onde há, em cada uma, um Polo Base e uma Casa de Saúde Indígena (CASAI). Não tive a oportunidade de conhecer pessoalmente esses estabelecimentos, mas comumente os Tapayuna se queixam de superlotação e demora na realização de exames específicos, realizados no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS). Em casos emergenciais, os pacientes são removidos de avião da aldeia Piraçu ou Metuktire, onde há pista de pouso, para Colíder.

A remoção de pacientes para a cidade é, muitas vezes, motivo de tensão entre indígenas, técnicos de saúde e responsáveis pelos Polo Bases e CASAI. Alguns profissionais de saúde alegam que a superlotação nestes espaços se deve ao número

excessivo de acompanhantes do paciente. Os acompanhantes, as vezes, têm interesse de se deslocar para a cidade para resolver questões pessoais, geralmente associados à emissão de documentos, recebimento de auxílios, salários etc. Este cenário, segundo alguns profissionais, compromete o bem estar dos pacientes que realmente necessitam da assistência, pois não há acomodação suficiente para todos e muitos se alojam em colchões no chão, em redes e barracas. Ademais, a superlotação torna o ambiente mais propício à proliferação de agentes patogênicos. Era comum os acompanhantes do paciente, especialmente crianças, ficarem doentes na Casai devido ao risco de contágio das doenças. Há outros transtornos decorrentes da superlotação: higiene do local, alimentação, aumento da demanda de trabalho da equipe (o que deve ocasionar morosidade) etc. Em vista disso, creio que os profissionais que atuam na aldeia são orientados (ou pressionados) a evitar o envio dos pacientes à cidade, o que deve ocorrer somente em situação de real necessidade e risco ao enfermo. Essas situações são bastante delicadas e geram, algumas vezes, constrangimentos e, como já presenciei, contendas entre os moradores da aldeia e profissionais de saúde ou atritos entre os técnicos de plantão e o Polo. De modo geral, os profissionais de saúde são bem vindos no Kawêrêtxikô, porém, ocasionalmente, há descontentamento com a postura e atuação de alguns, o que gera, em casos raros, reclamações formais dos moradores, por meio do conselheiro de saúde, aos responsáveis pela escala.

A aldeia também recebe, eventualmente, a visita de cirurgião dentista e auxiliar de saúde bucal, os quais permanecem por alguns dias na comunidade. Uma nutricionista e um farmacêutico também compõem a equipe de profissionais que assistem o Kawêrêtxikô. Suas visitas são periódicas. A nutricionista pesa todas as crianças e dá vitaminas para aquelas que estão com baixo peso. O farmacêutico se encarrega de conferir o estoque e prazo de validade dos medicamentos do posto. A cada seis meses, a equipe de zoonose, responsável, entre outras ações, por vacinar os cachorros, também visita as aldeias da região da TI Capoto Jarina, dentre as quais o Kawêrêtxikô.

O Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), denominado DSEI Kayapó – MT, que atende o Kawêrêtxikô e todas as aldeias da TI Capoto Jarina, é sediado em Colíder. É uma unidade gestora descentralizada (assim como os outros 33 DSEIs) do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena. O DSEI Kayapó é responsável pela gestão de três Polos Bases e três CASAs, localizados nas cidades de Colíder, Juara e Peixoto de Azevedo. O DSEI

abrange municípios no sul do Pará e norte do Mato Grosso: Jacareacanga (PA); Novo Progresso (PA); Altamira (PA); São Félix do Xingu (PA); Juara (MT); Colíder (MT); Peixoto Azevedo (MT) e São José do Xingu (MT). Os povos contemplados são: Apiaká, Juruna, Kayabi, Mebêngôkre, Munduruku, Panará, Tapayuna, Terena e Trumai⁶⁶.

O índice de mortalidade infantil na TI Capoto Jarina é significativamente alto. Em 2015, de acordo com um profissional de saúde que atende na região, 11 crianças faleceram em diferentes aldeias desta terra indígena. O consumo excessivo de antibióticos, ainda segundo esse profissional, foi a causa de algumas das mortes infantis. No Kawêrêtxikô, em contrapartida, a mortalidade infantil é zero. Lá os casos de enfermidades mais comuns entre as crianças são: diarreia, tosse, gripe, coriza e dispneia. Há alguns casos de crianças com baixo peso, tratadas com o consumo diário de multimisturas. Nos adultos há casos de tuberculose, cuja proliferação da doença é controlada pelo consumo diário de remédio durante 32 semanas. A frequência de adultos no posto de saúde é relativamente baixa. Geralmente apresentam problemas como dores de cabeça e dores musculares. Os homens se deslocam até o posto para se comunicar com parentes, amigos ou conhecidos pelo rádio. As mulheres vão diariamente, mais de uma vez ao dia, para levar as crianças ou, no caso das gestantes, para tomarem sulfato ferroso. Alguns idosos tomam medicamento controlado devido problemas cardíacos e de pressão alta.

Em razão das demandas reincidentes, em 2015 o Kawêrêtxikô recebeu a equipe do DSEI Colíder e da Secretaria de Saúde Indígena de Brasília (SESAI), enviados pelo Ministério da Saúde com intuito de averiguar as instalações e esclarecer questões relativas ao contrato para construção de um posto. Um dos técnicos do DSEI, responsável pela área de edificações e saneamento, explicou que já havia a existência de um projeto que tinha sido enviado à Brasília para análise. Caso aprovado, seria iniciado o processo licitatório, o qual estaria condicionado à conclusão de outros projetos.

Desde 2008, o conselheiro distrital de saúde era um Tapayuna, Nokere. Em 2015, ele foi substituído por um Mebêngôkre, seu genro, o mesmo que havia sido diretor da escola, empossado um dia antes da chegada dos profissionais do DSEI Colíder e da SESAI.

⁶⁶ SPMD. Kayapó Mato Grosso. Disponível em: <http://www.saudeindigena.spdm.org.br/index.php/dsei/kayapo-mato-grosso>. Acesso em: 11/04/2018.

As demandas do Kawêrêtxikô foram sistematizadas por mim, a pedido dos Tapayuna, em documento entregue aos profissionais e lida pelo novo conselheiro em reunião realizada na antiga escola do Kawêrêtxikô. Praticamente todos os moradores estiveram presentes, mas apenas três anciãos homens, que estavam adornados com cocares e braceletes, e uma mulher mais idosa, se pronunciaram. Suas falas foram devidamente traduzidas por Wengroi. Seus discursos reforçaram as demandas listadas no documento entregue aos representantes do DSEI e da SESAI. Eles ratificaram a necessidade de o DSEI Colíder dispor de equipamentos, dentre os quais o envio de um gerador para funcionamento de aparelho de inalação, já que os casos de crianças com dispneia exigiam a remoção para aldeia Piraçu; solicitaram celeridade na substituição das técnicas de enfermagem, de modo que a aldeia não ficasse sem assistência durante o período da troca de profissionais, após 20 dias; demandaram também a reposição do motor de barco da saúde que havia sido furtado no Piraçu; a edificação de um posto de saúde; a resolução de problemas atinentes à escassez de medicamentos e a construção de uma pista de pouso para remoção dos pacientes em casos graves.

Ainda em 2015, a aldeia recebeu novamente o coordenador e um engenheiro do DSEI Colíder para realizar vistoria das obras de encanamento (caixa d'água e torneiras), cuja limpeza e manutenção deve ser feita pelo AISAN da comunidade. O cacique cobrou a contratação de mais um AIS e mais um AISAN, além de um barqueiro; reforçou o pedido para o gerador, já que os casos de dispneia nas crianças estavam se agravando no período da seca; solicitou a instalação de um orelhão e o aumento da cota mensal de combustível. Ele reforçou o pedido para edificação de um posto, o qual, até 2016, quando da minha saída da aldeia, não havia sido construído. Em visita recente ao Kawêrêtxikô, julho de 2018, verifiquei a existência de um novo posto, construído nos mesmos moldes do primeiro, com madeira e palha, e com algumas melhorias em termos de estrutura do espaço. Ao menos parcialmente, o problema da proliferação dos ratos foi solucionado.

Recentemente o DSEI informou que já dispõe do recurso financeiro para construção do posto de alvenaria, seguindo os parâmetros de um projeto específico. Porém, os Tapayuna pediram para que eles aguardassem a mudança dos moradores do Kawêrêtxikô para o Arinos, pois desejam que o posto seja instalado lá. No momento, parece haver um impasse em torno desse recurso, envolvendo os Tapayuna, equipe do

distrito e os Mebêngôkre, um dos quais é o atual coordenador do DSEI Colíder. O atual coordenador é um Mebêngôkre/Tapirapé, irmão de uma mulher que vive no Kawêêtxikô, casada com o atual diretor da escola, Wengroi Tapayuna. Recentemente, em junho de 2018, fui informada por alguns Tapayuna que eles abriram mão oficialmente da construção do posto no Kawêêtxikô devido à expectativa de retornarem em breve para o Arinos e também em decorrência dos comentários e da pressão dos Mebêngôkre para que eles se posicionassem formalmente sobre o tema. A desistência dos Tapayuna sobre um projeto que eles lutam há cerca de dez anos evidencia a esperança e o anseio em voltarem para o Arinos o quanto antes, e reforça sua condição de subalternos e da sua falta de autonomia inclusive sobre questões que lhe dizem respeito diretamente.

Em que pese o esforço, a dedicação e competência de vários profissionais de saúde que assistem os Tapayuna e os Mebêngôkre na TI Capoto Jarina, há, por parte do sistema de saúde, de modo geral e irrestrito, incompreensão sobre concepções indígenas de corpo, doença, saúde, cuidado etc, o que gera muitas vezes mal entendidos e pré-conceitos. Alguns profissionais reclamam da intervenção dos xamãs no tratamento dos pacientes, afirmam que a interrupção dos cuidados clínicos e utilização dos medicamentos alopáticos é a causa do agravamento e até falecimento de certos enfermos. Creio que os Tapayuna, e também os Mebêngôkre, têm o sistema de saúde como um direito importante e contam com o suporte dos técnicos e a estrutura oferecida. Na concepção indígena, contudo, para a cura de várias moléstias é necessária a intervenção xamânica. O agravamento de um quadro de doença ou de falecimento pode ser explicado na perspectiva dos Tapayuna, e creio que também na dos Mebêngôkre, por feitiçaria, rapto de espíritos (por animais ou espíritos de parentes mortos), pela não observância de jejum e restrições alimentares, por um processo de transformação em *wajanga* em que a pessoa fica debilitada, entre outros fatores que não são compreendidos ou aventados pelos profissionais de saúde. Esses conflitos entre xamanismo e a medicina alopática criam problemas reais, já que, em vários casos, os pacientes são retirados do tratamento médico e há óbitos. Os indígenas reconhecem a importância da medicina alopática e admitem que precisam dos dois tipos de tratamento, o xamanismo e a alopatia, porém a forma que eles querem compatibilizar esses dois sistemas não é a mesma que os profissionais de saúde querem, o que cria,

além de contendas e constrangimentos mútuos, situações graves e risco à vida dos pacientes.

Tanto a escola como o posto de saúde⁶⁷ são esferas políticas importantes em que há a necessidade de manejo constante por parte dos Tapayuna na relação com os Mebêngôkre para a ocupação e gestão desses espaços, considerando, especialmente, a situação dos Tapayuna de dependentes e incluídos. Na escola, atualmente ocupada majoritariamente por eles, há uma conquista progressiva dos Tapayuna no que tange autonomia de seu gerenciamento, porém com relação à assistência à saúde os desafios são maiores e mais difíceis de serem superados. Neste contexto, assim como na divisão dos recursos da balsa e no atendimento pelo Instituto Raoni, os Tapayuna são tidos apenas como mais uma comunidade beneficiada e não como sujeitos políticos autônomos.

Hábitos alimentares: continuidades e adaptações

A alimentação dos Tapayuna vem sendo profundamente alterada nos últimos anos e décadas em decorrência dos deslocamentos territoriais que provocaram mudanças de meio ambiente, a incorporação de técnicas e hábitos alimentares dos outros povos e, atualmente, o consumo progressivo de gêneros alimentícios adquiridos na cidade.

O diretor da Escola Goronã, Wengroi Tapayuna, realizou pesquisa, para sua monografia de graduação em Pedagogia Intercultural da Universidade do Estado de Mato Grosso–Unemat (2016), na qual analisou as mudanças alimentares dos Tapayuna. Seu principal interlocutor foi o cacique Roptyktxi, o qual relatou que na região do território tradicional, no Arinos, eles não tinham o hábito de plantar determinados produtos, tais como cana, abóbora, amendoim, etc (Bengroi, 2016). Obviamente, as frutas plantadas atualmente nas roças e quintais do Kawêrêtxikô, como mamão,

⁶⁷ Uma análise aprofundada e comparativa sobre educação e saúde no Kawêrêtxikô foi realizada por Martiniano Alcântara Neto em sua tese de doutorado intitulada “Educação formal e saúde alopática entre os Tapayúna (Kaykwakhratxi)”, defendida em dezembro de 2016 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS da Universidade de Brasília. Ver também seu artigo, denominado “Dos serviços oferecidos pelo estado brasileiro na aldeia kawêrêtxikô (Mato Grosso)”, publicado em 2017 na *Rev. Antropol. (Online)* 9 (2): 734 - 764, 2017.

banana, melancia e abacaxi também foram posteriormente incorporadas na dieta tapayuna. Apesar da introdução de determinadas espécies cultiváveis e da importância da coleta, a prática da agricultura era bastante disseminada e mantinha um papel crucial na dieta alimentar dos Tapayuna quando viviam no Arinos, conforme destacado em mitos sobre a descoberta do milho e a origem dos alimentos⁶⁸.

Muitos dos alimentos coletados no Arinos eram extraídos pelas mulheres, tais como: ingá, mamona, frutas vermelhas, denominadas *hwĩtykanrêk*, bacaba, açai, buriti, inajá etc (id). O pé de inajá era cortado para extração de palmito, chamado *riknhõ*. Os palmitos eram consumidos, em pequenos pedaços, cru ou com carne de caça. Os ponteiros dos cachos de banana eram assados no fogo.

A bacaba, uma palmeira nativa da Amazônia, também era um item importante na dieta tapayuna. As bacabas eram esquentadas no fogo para amolecer e deixadas para secar. Quando estavam bem secas eram batidas no pilão e o pó era utilizado para fazer uma bebida chamada *kwârâ kango* (Bengroi, 2016).

As mulheres preparavam, e ainda o fazem, o forno de terra (*kij*), no qual assam todos os tipos de carne e alguns outros alimentos, dentre os quais o berarubu, *kwârâ iandoro*, feito com carne de caça, cozida ou assada, ou peixe, conforme ilustrado nas fotos, e massa de mandioca brava. A mandioca é devidamente preparada: ralada, imersa



Figura 39: Aldeia Kawêrêtxikô/2016. Foto: Daniela Lima

⁶⁸ Publicados em Kôkôtxi, Roptyktxi e Wôtâtxi. Kajkwakratxi Tujarêj (Histórias Tapayuna). A Casa Verde – Cultura e Meio Ambiente – DF, dezembro de 2017.

na água e espremida até sair o caldo. A massa seca da mandioca é recheada com carne ou peixe, embrulhada na folha de bananeira e colocada no fogo de terra para assar. Para preparar o *kij*, as mulheres buscavam pedra e lenha no mato. Colocavam as lenhas em cima das pedras e faziam a fogueira, deixando aquecer por cerca de 20 minutos, em seguida tiravam a lenha queimada e colocavam o berarubu em cima da pedra quente e cobriam com folha de bananeira e terra (Bengroi, 2016). O processo de preparo tanto do berarubu quanto do fogo de pedra são praticamente o mesmo hoje em dia. Atualmente, as mulheres usam também alguns cobertores em cima das pedras quentes para manter a fumaça aquecendo o berarubu.

A foto abaixo ilustra o berarubu sendo preparado com peixe:



Figura 40: Aldeia Kawêrêtxikô/2016. Foto: Daniela Lima



Figura 41: Aldeia Kawêrêtxikô/2016. Foto: Daniela Lima



Figura 42: Aldeia Kawêrêtxikô/2016. Foto: Daniela Lima



Figura 42: Aldeia Kawêrêtxikô/2016. Foto: Daniela Lima



Figura 43: Aldeia Kawêrêtxikô/2016. Foto: Daniela Lima

Antigamente, os Tapayuna comiam um tipo de lagarto, *awngô*, que podia ser caçado tanto por homens quanto por mulheres. Era consumido por inteiro, assado no fogo, sem extrair as entranhas nem o couro (Bengroi, 2016.) A maior parte desses alimentos eram encontrados somente na região do Arinos, portanto, quando os Tapayuna mudaram-se para o Xingu, muitos dos seus hábitos alimentares foram alterados. Com o deslocamento para o Capoto, novos costumes foram adquiridos.

As frentes de contato, especificamente os padres jesuítas, introduziram novos produtos na dieta alimentar dos Tapayuna, tais como: rapadura, açúcar, arroz etc (id.). Simultaneamente muitas espécies se perderam. A prática do cultivo foi intensificada e novas espécies passaram a ser plantadas tanto nas roças quanto nos quintais. Na aldeia Kawêrêtxikô, os produtos da roça constituem a base da alimentação dos moradores, cujo principal item é a mandioca e a macaxeira. Além delas, são cultivados: batata doce, abóbora, milho, cará, amendoim, cana, banana e melancia. Nos quintais e entorno da aldeia são plantadas as seguintes frutas: caju, manga, limão, mamão, goiaba, laranja e abacaxi. As frutas encontradas no mato, açaí, bacaba e ingá são eventualmente coletadas. A maior parte das frutas consumidas durante o ano são aquelas plantadas nas roças e quintais (Bengroi, 2016).

As influências das culturas alto xinguana e mebêngôkre também são fortemente observadas nos hábitos alimentares dos Tapayuna. O principal carboidrato consumido é o beiju à base da mandioca, apreendido com os xinguanos, e a farinha de mandioca, cuja preparação foi assimilada do convívio com os Mebêngôkre. Ademais, também bebem, eventualmente, o caxiri, bebida fermentada preparada pelos Yudjá, trazida para aldeia Kawêrêtxikô durante a visita de uma mulher tapayuna/kĩsêdjê que vive na TI Wawi.

Com a mandioca brava, *kwârâ ngarek*, é feita a farinha. Para sua preparação, as mulheres deixam a mandioca dentro de um saco no rio para amolecer a casca. Após uns três dias, tiram o excesso de água e peneiram para fazer a farinha, torrada em grandes tachos localizados na “Casa de Farinha”, próxima ao posto de saúde. A farinha deve se torrada por cerca de duas horas. É produzida em grandes quantidades e armazenadas em sacos grandes ou bacias. É um trabalho árduo devido à alta temperatura do tacho e da quantidade de fumaça emitida. Essa atividade é feita sobretudo pelas mulheres, eventualmente auxiliadas pelos homens.

Da mandioca brava se extraem subprodutos, ela é processada para extração do polvilho para fazer beiju, para a farinha e também para a perereba (*kwârâ kangô*). Para o preparo da perereba a mandioca é ralada, amassada e o caldo extraído é cozido por cerca de 30 minutos. É durante o cozimento que o veneno é decantado, ele evapora. A bebida é ingerida fria (id.) A perereba é distinta do caxiri, pois não é fermentada. De acordo com dois colegas T/K, a perereba é feita também por povos do Alto Xingu, com os quais os Tapayuna apreenderam a fazer a bebida.

A macaxeira, também chamada como mandioca doce, *kwârâ kuro*, não tem veneno. Dela não se extrai subprodutos, pode ser cozida ou assada e ingerida com peixe, carne de caça ou outros tipos de alimentos. Assim como a mandioca, a macaxeira é consumida na maior parte do ano, ao contrário de outros produtos da roça cuja coleta é sazonal.

As roças são organizadas por família nuclear, cada residência geralmente possui a sua. A limpeza do terreno para plantio, a queimada e a retirada de árvores grandes é uma tarefa estritamente masculina. O preparo começa no período da seca, em junho. Em setembro, eles queimam a roça e depois começam as plantações. Busca-se os locais de terra preta, onde o solo é mais fértil. Tendo em vista a rotatividade necessária para a regeneração do solo, algumas roças ficam situadas em locais mais distantes da aldeia. O plantio e a colheita são feitos sobretudo pelas mulheres, com auxílio dos homens, mas o preparo dos produtos coletados é uma tarefa exclusivamente feminina. Segundo um colega T/K do Kawêêtxikô, após o plantio é necessário observar restrições alimentares para que os alimentos cresçam. Ele explicou que determinada safra de milho morreu, pois as pessoas que plantaram comeram peixe pintado em seguida (infelizmente, não disponho de informações mais detalhadas sobre esse evento). O milho tem importância mítica e ritual para os Tapayuna. Kôkôtxi conta que foi o rato que revelou a existência do milho. Antes disso, ela afirma, os Tapayuna comiam apenas pau seco⁶⁹. Outrossim, foi a partir da quebra do milho preto que surgiu a noite, conta Wôktàtxi no mito “Quando não existia noite”⁷⁰. Tendo em conta a importância do milho para os Tapayuna e também para os Kísêdjê, há um ritual específico, praticado por ambos os povos,

⁶⁹Awtô ra wa nãjê thõ wã tujarêj /A descoberta do milho. Publicado em Kôkôtxi, Roptyktxi e Wôktàtxi. Kajkwakratxi Tujarêj (Histórias Tapayuna). A Casa Verde – Cultura e Meio Ambiente – DF, dezembro de 2017.

⁷⁰ Kôkôtxi et al., 2017.

denominado “A festa do rato”. Os Tapayuna o realizavam quando viviam no Arinos e os Kĩsêdjê celebram atualmente. Durante o período do plantio, foi realizado, em 2016, o ritual *hurujarẽ*, protagonizado pelo especialista ritual Wôtkàtxi. Sua principal finalidade é estimular que os alimentos cresçam abundantes e saudáveis. Para tanto, o especialista ritual deve seguir restrições alimentares e comportamentais. A descrição desta cerimônia será feita mais adiante.

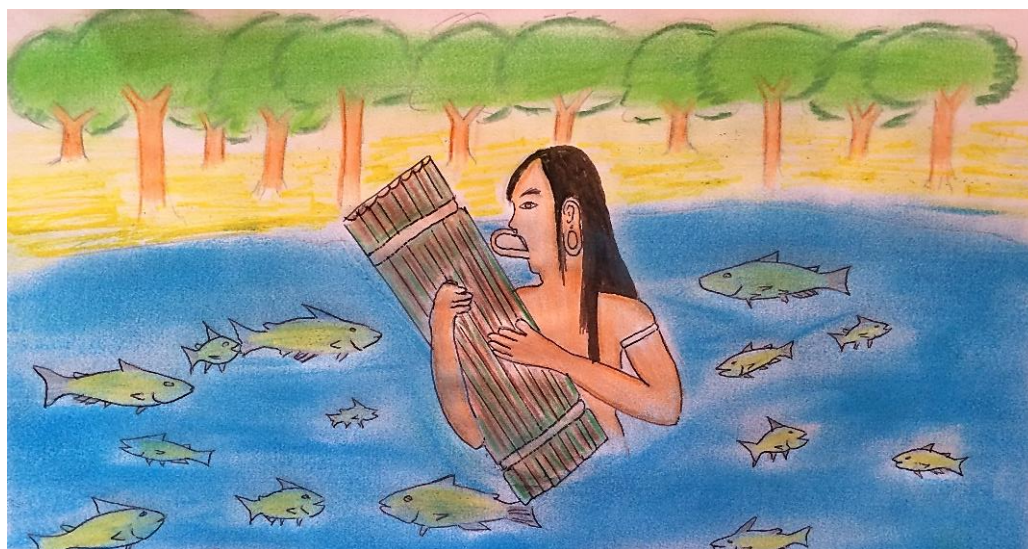


Figura 44: Totwãjtxi/Aldeia Kawêrêtxikô/2016

A principal fonte de proteína animal no Kawêrêtxikô é o peixe. Os homens pescam diariamente no rio Xingu. As espécies mais comuns são: pacu, matrinhã, piauí, bicuda, pintado, tucunaré, piranha, peixe-cachorro, curvina, pirarara, além de tracajá e jacaré. Os ovos de tracajá são bastante apreciados, são encontrados no período da seca nas praias que se formam ao longo do rio (Bengroi, 2016). Para a pesca são utilizados apenas linha e anzol. Um dos moradores mais velhos do Kawêrêtxikô informa que a técnica de pesca com linha foi aprendida com os xinguanos. No Arinos, segundo ele, as espécies de peixes eram diferentes daqueles encontrados no PIX e os Tapayuna pescavam apenas com flecha e timbó.

O período da seca, que vai mais ou menos de maio a setembro, é o mais propício para a pesca, quando eles começam a bater timbó, uma técnica de pesca que utiliza um cipó coletado no mato. O cipó é amarrado e batido várias vezes dentro do córrego ou da lagoa, o movimento de bater e emergir o cipó faz com que ele solte a casca e os peixes começam a morrer devido a substância expelida. Geralmente todos os moradores se deslocam para o local onde os homens batem timbó. As mulheres e

crianças, com pequenos cestos, recolhem os peixes mortos na lagoa. Elas limpam os peixes e assam no girau, preparado na hora com gravetos de árvores e plantas (Bengroi, 2016). A pesca torna-se mais difícil com o início das chuvas e a cheia do rio, e, portanto, os pescadores devem se deslocar para lugares mais distantes, o que exige, muitas vezes, a utilização de barco e motor de popa. Em contrapartida, na época da seca, os peixes se concentram em locais do rio muito próximos à aldeia.

No período da chuva, que se estende de outubro a abril, a caça é mais praticada, uma vez que frutos consumidos por animais terrestres caem e eles se concentram próximo a estas árvores, tornando-se presas fáceis. A caça é uma atividade estritamente masculina, porém nem todos os homens saem com frequência para caçar. Creio que isso se explica por diversos fatores, dentre os quais a personalidade dos caçadores, suas habilidades e conhecimentos específicos sobre andar no mato, a posse de armas e cartuchos etc. Não creio que seja apenas uma questão geracional, já que há também caçadores jovens. Todos os quatro idosos do Kawêrêtxikô, contudo, caçavam com afinco e regularmente. O genro do cacique, meu colega M/P, um dos professores da Escola Goronã, relatou, certa vez, que sua tentativa de caça foi frustrada e não se repetiu, pois ele se perdeu no mato e demorou um longo período para encontrar o caminho de volta para aldeia. Os animais comumente caçados são: paca (*nghratxi*), anta (*kukhryt*), cutia (*kukêj*) tatu, porco do mato (*anghrô*), macaco (*kukhwâj*) além de aves como mutum, jacu, jacutinga e arara, cujas penas são aproveitadas para fazer cocar (Bengroi, 2016). Os Tapayuna costumam criar filhotes de mutum. Vários moradores criam galinhas e patos para consumo próprio.

A aldeia não dispõe de energia elétrica, porém quase todas as casas têm placa solar, inversor e bateria, cuja energia gerada não é suficiente para a manutenção de geladeiras para armazenar os alimentos, pois as placas são pequenas. Várias casas possuem televisão, rádio e aparelho DVD. Algumas têm fogão e seus donos compram ocasionalmente botijão de gás na cidade. Alguns poucos possuem motor de popa.

O combustível disponível na aldeia é ofertado pelo DSEI, para deslocamento de pacientes, e pela Secretaria de Educação para atividades da escola. Algumas pessoas compram combustível em São José do Xingu (a cidade mais próxima da aldeia, onde o valor do litro é consideravelmente alto) para seus afazeres pessoais: pescar, ir em locais de roça mais distantes, pegar matéria prima para construir casa etc. Esta última é

geralmente uma atividade coletiva que envolve todos aqueles que contribuem com a construção da casa.

O deslocamento para São José do Xingu também é custoso, já que o trajeto de frete é 180 cada trecho, ou seja quase 400 reais ida e volta. Os moradores usualmente vão em grupo e rateiam o pagamento (em todas as residências há pelo menos uma pessoa que recebe algum tipo de recurso financeiro mensal, muitos deles provenientes de salários vinculados a empregos na escola e na saúde). A viagem à cidade é realizada usualmente no início de cada mês, quando se deslocam para receber auxílios maternidade, bolsa família, aposentadoria, salário e para comprar alimentos.

Os produtos industrializados mais adquiridos são: arroz, feijão, macarrão, sal, óleo de soja, açúcar, café, leite, bolacha, balas, extrato de tomate, sucos de saquinho, refrigerante, sal, cebola, alho, sazon e, por vezes, carne de gado, frango e frutas. Eles não têm o hábito de comprar legumes ou saladas. Os alimentos comprados na cidade frequentemente acabam antes da aquisição do mês seguinte. Alguns itens, como café, açúcar e óleo são, às vezes, repostos com o recurso obtido da balsa.

Não obstante a circulação regular de dinheiro e as idas mensais às cidades para compra de alimentos, prevalece, no Kawêrêtxikô, o consumo de produtos da roça, notadamente a mandioca, da qual se extrai a farinha e o polvilho, que constituem a base da alimentação cotidiana. A pesca é uma atividade regular. O consumo diário de peixe é a principal fonte de proteína da dieta tapayuna, sobretudo na época da seca, quando o estoque de peixe no rio Xingu é abundante.

A caça, a pesca e o plantio, conforme abordado no capítulo um desta tese, não são meras atividades de subsistência. Elas envolvem questões cosmológicas e relações com outros seres, donos dos peixes, dos animais, das espécies cultivadas etc. Exigem, tal como mostrado no capítulo um, precauções e cuidados para que os espíritos donos destes seres não se voltem contra as pessoas, o que pode provocar enfermidades e mortes. Para tentar garantir a manutenção de um sistema mais ou menos “harmônico” nesta complexa rede de relações que envolve diversos agentes é necessária a realização de algumas atividades rituais, como será descrito nas próximas páginas.

A vida ritual e a dinâmica das relações com os Kĩsêdjê

A partir dessa seção o foco será desviado da relação entre Tapayuna e Mebêngôkre para as conexões entre os Tapayuna e os Kĩsêdjê, considerando a maior influência destes nos aspectos rituais da vida tapayuna. Enquanto a presença Mebêngôkre é maior na vida cotidiana, com a emergência de conflitos práticos, políticos e atuais, com os Kĩsêdjê as conexões são mais “discursivas”, cosmológicas e antigas. Os Tapayuna, assim como os Kĩsêdjê, como será descrito adiante, vivem, em sentido figurativo, uma certa “renascença cultural” caracterizada pela retomada de vários rituais tradicionais. Paralelamente, contudo, há também a consecução de muitas cerimônias xinguanas. Enquanto no caso dos Kĩsêdjê, a renascença se configura como um movimento de desxinguanização, evidente quando da chegada dos Tapayuna no PIX, mas sobretudo quando eles conquistaram sua terra tradicional (TI Wawi), no caso dos Tapayuna, há uma certa evocação de tradições xinguanas em terra mebêngôkre. É como se os Tapayuna precisassem acionar os xinguanos para se diferenciar dos Mebêngôkre. Nas próximas páginas serão descritas algumas cerimônias praticadas no Kawêrêtxikô e o movimento de reestruturação dos Tapayuna como um povo diferenciado.

As cerimônias

A criação do Kawêrêtxikô motivou a retomada de rituais que os Tapayuna sentiam-se tolhidos de realizar enquanto viviam em aldeia mebêngôkre. Algumas dessas cerimônias são tipicamente xinguanos. Ao criarem uma nova aldeia, os costumes adotados pelos Tapayuna parecem remeter muito mais ao período em que viveram no PIX – por meio de práticas rituais como Jamuricuma, Tawarawanã, Djuntxi, Moitará (todos praticados entre os Kĩsêdjê), dos adornos e pinturas corporais, das técnicas de tecelagem, do processamento da mandioca, entre outros hábitos perpetrados no Kawêrêtxikô – do que ao contexto e práticas mebêngôkre, com os quais compartilharam a mesma aldeia por mais de duas décadas.

A “renascença tapayuna” tem paralelos com o movimento vivenciado pelos Kĩsêdjê, os quais emergem com rituais tradicionais quando da retomada do seu território (TI Wawi), homologado em 1998, uma área adjacente, a leste, do Parque

Indígena do Xingu. Esse movimento, relatado por Souza (2010: 104), incluiu a substituição de termos linguísticos emprestados de outros povos e usados frequentemente pelos Kĩsêdjê. Um deles, por exemplo, era *karai* ou *carai*, palavra adotado pelos Kĩsêdjê dos Yudjá ou xinguanos para designar os brancos no lugar de *khuwěkátxi*. Desde a mudança para a terra tradicional, muitos de seus projetos coletivos integram o movimento de “renascença”. Os Kĩsêdjê decidiram que as aulas na escola, até a quarta série, deveriam ser conduzidas em língua kĩsêdjê. Ademais, muitos dos projetos aos quais eles passaram a se engajar estavam relacionados com o movimento de fortalecimento cultural, tais como uma proposta apoiada por um fundo de fomento para a realização e documentação da corrida de toras, outro sobre documentação linguística etc (Souza, 2010:104). Não obstante esse processo, muitos dos rituais xinguanos continuaram sendo praticados pelos Kĩsêdjê, pois:

... as festas xinguanas são muito mais que meramente recreativas para os Kĩsêdjê. Elas implicam relações complexas e delicadas entre os humanos, e com os espíritos a elas relacionadas – e elas são eficazes. São em várias ocasiões realizadas para/por indivíduos que adoeceram por influência desses espíritos, e que ao patrociná-las tornaram-se “donos” dessas festas... (Souza, 2010:105).

Para os Tapayuna, de modo semelhante ao que ocorre com os Kĩsêdjê, conforme supracitado, as festas xinguanas, notadamente o Tawarawanã, a qual presenciei em 2016, também tinha como objetivo espantar os espíritos mal intencionados dos arredores da aldeia, aqueles que podem trazer doenças e morte. A cultura kĩsêdjê é, nas palavras de Souza (2010: 105), e que a meu ver também se aplica para os Tapayuna: “um amálgama de elementos jê e alto xinguanos”. Como no caso dos Kĩsêdjê, o contexto da “renascença cultural tapayuna” é um incremento da autonomia territorial. Os Kĩsêdjê se afastaram dos xinguanos e se reposicionaram no PIX a partir da conquista do território, com a demarcação da TI Wawi. Os Tapayuna fazem o mesmo com relação aos Mebêngôkre quando da construção de uma aldeia própria, Kawêrêtxikô, o que ajuda a entender o seguinte contraste: enquanto a renascença kĩsêdjê exigiu uma diferenciação ativa em relação à cultura xingua, no caso dos Tapayuna a diferenciação focou nos Mebêngôkre, o que explica a evocação de tradições xinguanas. Pelo fato de os Tapayuna terem sua autonomia ritual comprometida – devido a inexistência de músicas, pela

pouca presença de idosos e especialistas rituais etc –, e como não fazem ritual mebêngôkre, eles realizam festas xinguanas, uma maneira prática de se diferenciar dos seus “locatários”.

Na minha segunda ida ao Kawêrêtxikô, em 2014, já iniciando o filme do projeto da Casa Verde, foram gravados depoimentos com os anciãos do Kawêrêtxikô sobre suas trajetórias e a história da aldeia. Wôtkàtxi foi um dos que participou das gravações; trechos do seu depoimento foram expostos abaixo. Nele, Wôtkà reforça a importância da criação do Kawêrêtxikô para a autonomia cerimonial dos Tapayuna, que sentiam-se impedidos de realizar suas festividades enquanto viviam na aldeia mebêngôkre. Sua fala demonstra o esforço de afirmação dos Tapayuna e seu anseio pela retomada de seus rituais, sobretudo para que os jovens os conheçam e valorizem.

Vou contar uma festa do meu povo antigo para os mais novos poderem aprender também. Hoje nós mudamos a aldeia e está crescendo e nessa aldeia nós queremos que os rapazes... eu quero mostrar o canto e as danças para os rapazes. Tem a festa do jabuti, uma pessoa pegando o jabuti para deixar no meio de todo mundo e o pessoal vai rodando e dançando, cantando também. Tem muitas festas que meu povo cantava, como cabo de guerra, brincadeira de cabaça. Essas são festas antigas do meu povo eu nunca esqueço, mas hoje vou ensinar os jovens e rapazes para eles não esquecerem. **Nós morávamos muito tempo junto com os Kayapó e hoje nós mudamos e eu vou mostrar como é a dança, como é a festa para vocês, para o pessoal da aldeia, para não esquecer da nossa cultura. Nós somos Tapayuna, nós separamos a aldeia, temos que continuar essa festa. Quando eu estava lá na outra aldeia [referindo-se a TI Wawi], o pessoal mudou e quando chega aqui quer recuperar a dança a festa para o povo conhecer melhor, porque naquela época que o pessoal estava na aldeia junto com os kayapó parece que quase a gente esqueceu nossa cultura lá, mas agora que mudamos para essa aldeia nós temos que continuar mostrando essa festa, dança para os jovens. Eu nunca esqueço do povo que dança canta, na aldeia Kawêrêtxikô no Arinos, eu vi muitas pessoas cantando, por isso fizemos essa aldeia e chamamos de Kawêrêtxikô.** Com isso nós temos uma festa também. Hoje essa aldeia chama Kawêrêtxikô, agora eu vou sempre mostrar a festa, canto para meu povo ver, conhecer também. E nessa aldeia vamos mostrar a festa do *ngôkônkasák* (jogo de cabaça) *wewe* (borboleta), tudo isso eu vou mostrar para o pessoal, vamos ver se consegue fazer a festa e corrida de toras (Wôtkàtxi/ Tradução Wetkêrê/ 2015, grifo nosso).

O discurso de Wôtkàtxi remete a várias brincadeiras, o que parece estar relacionado às suas memórias infantis. Algumas dessas brincadeiras/jogos, que serão descritas mais adiante, estão sendo novamente realizadas no Kawêrêtxikô: *ngôkônkasák* (jogo de cabaça), *akhrôjere* (cabo de guerra), *wêjrêj* (jogo de peteca), *khruwa-khrari* (corrida de flecha).

Outros rituais que vêm sendo praticados no Kawêrêtxikô são parte de um esforço veemente e explícito dos anciãos para estimular a promoção de rituais “tradicionais tapayuna”, de cultivar seus adornos, músicas e pinturas. Dois importantes rituais tapayuna (que serão descritos mais adiante) foram, pela primeira vez, em 2015, realizados pelos moradores do Kawêrêtxikô: o *thewe ro ghrwa* (corrida de peixe), que precede o *ghrwa ra rõnõ* a corrida de toras, este último com duração de cerca de dois meses, envolvendo homens e mulheres de diferentes categorias de idades; e *hurujarê*, protagonizado por um especialista ritual para estimular o bom crescimento dos alimentos cultivados na roça.

Paralelamente à tentativa de retomada de aspectos considerados tradicionais pelos Tapayuna, práticas rituais inéditas emergiram recentemente na aldeia, como uma festa denominada “Ina Ina”, na qual os participantes – entre homens, mulheres, jovens e crianças, à exceção somente dos idosos – dançam, ao som de músicas andinas, enfileirados e com passos sincronizados, dois pra lá e dois pra cá. Caracterizam o cenário do ritual: as pinturas mebêngôkre e alto xinguanas, cocares e braceletes tapayuna, bustiês coloridos – os quais tornaram-se peças fundamentais para o ritual – e, por vezes, canos de pvc utilizados pelos homens como imitação das famigeradas flautas alto xinguanas. As músicas andinas são tocadas em volume alto e repetidas inúmeras vezes. Os dançarinos deslocam-se, geralmente, da casa do cacique para o centro da aldeia, em frente à casa dos homens, onde permanecem dançando por horas a fio. Antes do Dia do Índio, em 2016, o Ina Ina era, em geral, praticado durante a noite, em frente à residência do cacique. As pessoas não costumavam se adornar ou se pintar e a dança mantinha um caráter jocosos, assim como o forró, realizado ocasionalmente. O Ina Ina parece ter sido “oficialmente elevado à categoria de ritual” durante a comemoração do Dia do Índio. Em que pese a participação massiva dos moradores, é um ritual protagonizado pelas mulheres. O Ina Ina já é praticado em aldeias panará e mebêngôkre e chegou aos Tapayuna por meio de vídeos de celulares, rapidamente propagados e assistidos amiúde pelos moradores do Kawêrêtxikô.

Em 2016 o Dia do Índio teve a participação dos homens jovens, em razão de o campeonato de futebol em São José do Xingu ter sido antecipado. Estava em curso, naquele momento, a elaboração de um livro e um filme sobre os Tapayuna, organizados por mim, no âmbito do projeto executado pela A Casa Verde: Cultura e Meio Ambiente.

Além de ter contado com uma forma original de comemoração, a apresentação do Ina Ina, o Dia do Índio teve também uma demonstração da “cultura tapayuna”, protagonizada pelos homens idosos, que se esforçaram para ilustrar, sobretudo em frentes às câmeras, elementos da cultura tapayuna que eles consideram importantes. Dividiram-se os grupos dos homens e mulheres – dentre essas últimas há subdivisão das mulheres casadas e não casadas. Os homens cantavam músicas tapayuna e adornavam-se com adereços característicos. As mulheres, com adornos do Alto Xingu e pinturas mebêngôkre, cantavam músicas xinguanas. Após a apresentação da “cultura tradicional tapayuna”, os homens solicitaram o desligamento da câmera do projeto e mudaram a performance: cantando músicas kisêdjê, percorreram todas as casas da aldeia. O cacique mantinha-se vigilante sobre as imagens captadas pela câmera de filmagem, cujo critério de seleção era o enquadramento na cultura reconhecida como tapayuna. Isto posto, a participação das mulheres no filme, por enfatizarem muito mais aspectos da cultura alto xinguna e mebêngôkre, era recorrentemente desestimulada e a filmagem do Ina Ina e do Tawarawã (uma disseminada festa alto-xinguna) não era permitida.



Figura 45: Aldeia Kawêrêtxikô/2016. Foto: Daniela Lima



Figura 46: Aldeia Kawêrêtxikô/2016. Foto: Daniela Lima

Aspectos tradicionais da “cultura tapayuna” são visivelmente acionados de diferentes maneiras entre homens e mulheres, entre jovens e anciãos. As mulheres evidenciam aspectos fortemente kîsêdjê, e em menor grau mebêngôkre. Simultaneamente, o Tawarawanã, ritual xinguano realizado com frequência pelos moradores do Kawêrêtxikô, é protagonizado por um ancião, um dos precursores do movimento de retomada e valorização da história e “identidade tapayuna”. Estes fatores apontam para a natureza conjuntural, segmentada e, simultaneamente, indiscernível da “identidade tapayuna”. Há um lado público de “fazer cultura” como símbolo de uma identidade contrastiva e para marcar fronteiras étnicas, por outro lado esse processo é



Figura 47: Aldeia Kawêrêtxikô/2016. Foto: Daniela Lima

movilizado de diferentes maneiras pelos indivíduos, e de modo, muitas vezes, “não autorizado”.

Um exemplo pertinente de “identidade conjuntural” é a experiência dos próprios Kĩsêdjê, os quais sofreram um intenso processo de xinguanização devido a capturas de mulheres, intercassamentos e, em certa medida, ao próprio incentivo dos diretores do PIX, à época, para integrar as populações do Parque. Adotaram, dos povos do Alto Xingu, práticas rituais, adornos, pinturas corporais, técnicas de subsistência, de preparo de alimentos, de utilização das canoas, introduziram novos hábitos cotidianos, invisibilizando, por certo período, muitas das suas características jê, novamente evidenciadas com a chegada dos Tapayuna no PIX em 1970. Assim como no caso dos Tapayuna, acima relatado, a apropriação dos elementos alto xinguanos ocorreu de maneira diferenciada por homens e mulheres Kĩsêdjê, em razão de muitas dessas mulheres terem sido capturadas quando dos ataques Kĩsêdjê, especialmente contra os povos Manitsaua, Iarumã, Yudjá, Trumai e Mebêngôkre Setentrional (Seeger, 1980:161). O contato com os povos do Alto Xingu alterou sua dieta, que passou a basear-se em mandioca e peixe. Outros aspectos cerimoniais e materiais da vida dos Kĩsêdjê também foram alterados por meio da incorporação de novos rituais e de elementos da cultura material dos outros povos, alto-xinguanos e vizinhos, por meio de intercassamentos, capturas e intercâmbios (Seeger, 1974: 347 citado por Lima, 2012:11). Ao mesmo tempo que os Kĩsêdjê passaram por um processo de reconstituição de alguns de seus aspectos jê ao se depararem com os Tapayuna, esses, por sua vez, também sofreram um movimento de transfiguração cultural intensa, apropriando-se de diversos hábitos e técnicas alto xinguanas. O movimento de “renascença cultural” pelos Kĩsêdjê foi impulsionado quando da retomada do seu território tradicional, conforme explicitado acima e descrito por Souza (2010).

Quando Kawêrêtxikô foi criado estreitaram-se os laços com os Tapayuna/Kĩsêdjê da TI Wawi. O fluxo de idas e vindas de pessoas e familiares das duas TIs (Wawi e Capoto-Jarina) é constante. Em especial a ocorrência de casamentos entre moradores das duas terras não era habitual antes da criação do Kawêrêtxikô.

A relação dos Tapayuna com os Mebêngôkre e Kĩsêdjê é intensa e de longa data, e em ambos os casos são permeadas por conflitos, tensões, amabilidades, amizades, cisões, casamentos etc. Essas conexões, afetos e desafetos integram o processo de

reconstituição dos Tapayuna desde a sua remoção do Arinos. Em vista disso, sua trajetória e seu movimento de reafirmação e reorganização só pode ser compreendido a partir de suas conexões com esses outros povos. A tentativa dos Tapayuna de se reestabeleceram como um povo autônomo em termos culturais, políticos e territoriais exige uma atenta manipulação das relações tanto com os Kĩsêdjê quanto com os Mebêngôkre. Em algumas circunstâncias o esforço de manutenção da distintividade e do distanciamento opera diante daquele que é mais semelhante, ou seja, os Kĩsêdjê. Ao se aproximarem dos Kĩsêdjê, os Tapayuna se distanciam automaticamente dos Mebêngôkre, dos quais também, creio, tentam se diferenciar devido à proximidade territorial, política e de parentesco, talvez como reação aos vínculos de dependência que se pretende contrastar. Se o que está em jogo é uma identidade como povo, parece fazer sentido os Tapayuna tentarem se distanciar, o máximo possível, dessas relações com os Kĩsêdjê e os Mebêngôkre, tentando definir-se, de certa forma, à parte delas. O caráter ambivalente dessas conexões, que ao mesmo tempo pretende marcar a diferença e a singularidade tapayuna também aproxima e estreita os laços de parentesco e amizade, no caso dos Kĩsêdjê, com seus parentes da TI Wawi. O fato é que os Tapayuna tentam contrabalancear conexões, com ambos os povos, que são inextrincáveis.

Quando chegaram no Xingu, os Tapayuna foram considerados atrasados pelos Kĩsêdjê (que o viam como a sombra de seus antepassados) por não conhecerem as técnicas de preparo dos alimentos em estilo xinguanos, “por não dormirem em redes e não utilizarem canoas, os Tapayuna evocavam para os Kĩsêdjê o aspecto jê de sua cultura, o seu passado pré-xingano” (Lima, 2012: 12).

O reconhecimento recíproco dos Kĩsêdjê e dos Tapayuna como parentes, quando da chegada dos Tapayuna no Xingu, em 1970, é decorrente da centralidade da nomenclatura para ambos os povos. De acordo com Anthony Seeger (2003), o sistema onomástico dos Kĩsêdjê é básico para identidade social e cerimonial.

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)⁷¹.

O acolhimento dos Tapayuna pelos Kĩsêdjê seguiu a lógica da nomeação, os recém chegados foram divididos pelas famílias segundo os nomes.

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 Ngajwotxi e meu tio Wejtykarárátxi, e ficaram na casa, morando junto*]. (Ngajwotxi in Lima, 2012: 119).

As relações atuais entre Kĩsêdjê e Tapayuna ainda se pautam, em grande medida, pelas relações de nomeação e parentesco. Ao mesmo tempo em que há hostilidade mútua entre os moradores das duas TIs, eles também conservam e cultivam as relações de parentesco que as ligam e ampliam a co-produção de parentes por meio de novos casamentos.

As tensões que permeiam a relação dos Tapayuna com os Kĩsêdjê estiveram relacionadas, por muito tempo, a meu ver, à memória vívida do assassinato do Tariri. Após sua morte, os Tapayuna parecem não ter logrado produzir outro líder capaz de transitar regularmente entre os não índios e dominar bem os seus códigos. Talvez não tenham tido condição para isso – devido à dependência política primeiro dos Kĩsêdjê e depois dos Mebêngôkre –, considerando que sua autonomia aldeã, e pretensamente política, em relação aos Mebêngôkre é relativamente recente. Outrossim, a morte do Tariri suscitou, reflete e mobiliza uma dinâmica de acusações de feitiçaria que atravessa os dois povos, sendo até hoje um aspecto proeminente de suas relações internas e mútuas. Os Tapayuna discutem, atualmente, reunirem-se com o cacique Kĩsêdjê a fim de requerer uma indenização aos familiares do Tariri pelos prejuízos e sofrimento causados pela sua morte. Duas das suas ex-esposas vivem no Kawêrêtxikô, Ngembere e Ngajwotxi. A primeira casou-se novamente com um Panará, a segunda é solteira e vive com suas duas filhas, genro e netos. Seu filho mais velho mora numa aldeia próxima, mas visita regularmente o Kawêrêtxikô.

⁷¹ Verbete Kĩsêdjê. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kis%C3%AAdj%C3%AA>>. Acesso em 19/07/2018.

A motivação do cacique, em diálogo com os Mebêngôkre, à época, para criação do Kawêrêtxikô era a retomada e valorização dos aspectos culturais, linguísticos e históricos, especialmente pelos jovens, que distanciavam-se gradativamente das características culturais tapayuna. O fato é que a criação do Kawêrêtxikô foi, indubitavelmente, uma condição crucial para a estabilização de novas configurações interétnicas. Estreitaram-se intensamente os laços com os Tapayuna/Kísêdjê que vivem na TI Wawi e os vínculos com os Mebêngôkre foram rearranjados de modo que os Tapayuna lograram certa autonomia territorial e política. Atualmente, parece-me que a dinâmica e gestão dessas relações constitui um aspecto especialmente importante para os Tapayuna. Há a necessidade de manejar as conexões com ambos os povos para se alcançar certo grau de autonomia.

A criação do Kawêrêtxikô insere os Tapayuna em uma nova dinâmica de relações, inclusive com os não indígenas. Eles passam a lidar diretamente com os profissionais da saúde, profissionais da educação, antropólogos, linguistas etc. Passam a subverter, em certa medida, a autoridade mebêngôkre a fim de fortalecerem seu próprio processo de autonomia. Obviamente, a gestão dessas relações é fortemente tangenciada pela lógica do parentesco.

Isto posto, creio que a “renascença” Tapayuna responde a dinâmicas políticas amplas e complexas: elas envolvem as diversas facetas das relações de parentesco; a disputa pelas coisas dos não índios; a gestão das relações com os Kísêdjê, Mebêngôkre e com os não índios; as acusações recíprocas de feitiçaria (sobretudo entre os Tapayuna e Kísêdjê), as questões geracionais e de gênero internas à dinâmica da própria comunidade; a memória de eventos passados não superados, entre outros fatores que influenciam diretamente a tentativa de construção de um coletivo singular tapayuna.

2.2) Corrida de toras

Nas próximas páginas será descrita uma versão da corrida de toras realizada no Kawêrêtxikô no final do ano de 2015 e início de 2016. A corrida de toras é um ritual longo, que dura cerca de dois meses e é constituído por várias etapas. É precedido por outra cerimônia, denominado *thewe ro ghrwa* (corrida de peixe), realizada no mês de

dezembro, quando começam a brotar os alimentos da roça. Antes do início do ritual, os anciãos ensinam as músicas para os jovens. Nessa fase, os homens ficam de três a cinco dias no mato, nas proximidades do rio Xingu, pescando e caçando. As mulheres permanecem na aldeia e são avisadas por um ancião sobre o dia de retorno dos homens. Neste ínterim, preparam os alimentos da roça, que serão posteriormente entregues para os seus respectivos primos/irmãos. Antes de os homens retornarem para a aldeia, as mulheres levam os adornos (óleo de inajá, carvão, urucum, penas de arara, penas de gavião etc) até eles e os ajudam a se enfeitarem. Para esse ritual, os participantes são divididos em dois grupos denominados *awàt* (piranha) e *khreñ* (periquito). A divisão dos participantes em cada grupo está relacionada a um complexo sistema de nomeação. Uma pessoa pertencente a um dos dois grupos é designada (escolheram um megêngôkre) para levar os peixes e animais caçados para o centro da aldeia. Esses alimentos são posteriormente levados por cada um dos homens que seguem cantando para a residência de uma prima/irmã. Esta última o entrega as comidas que preparou. Ao final, os homens retornam para suas respectivas casas e somente os anciãos, mulheres e crianças consomem os alimentos. Segundo o cacique Roptkytxi, os homens não comem neste momento para se manterem mais fortes e resistentes durante a corrida de toras.

A segunda etapa do ritual, *ghrwa ro hrõnõ*, que tem duração de um mês, inicia-se no mês de janeiro com a realização das corridas de toras. A primeira fase é constituída pela corrida de toras das crianças, cujos grupos de meninos e meninas correm em momentos distintos com toras de açai. A competição ocorre entre os dois grupos supracitados: *awàt* e *khreñ*. Na semana seguinte correm os grupos das moças e rapazes com toras de açai. Em seguida, é a vez das mulheres adultas, que correm com toras de bacaba e inajá. Cada “categoria de idade” realiza duas corridas. Por fim, a fase mais complexa é a corrida dos homens adultos, os quais competem três vezes respectivamente com toras de bacaba, inajá e buriti. A cada corrida aumenta o grau de dificuldade, tendo em vista que as toras são cada vez maiores.

Antes da corrida, os homens não devem manter relações sexuais, o que pode provocar acidentes. Alguns dias antes, os homens começam a preparar os adornos utilizando linhas cléa, amarradas nos tornozelos e nos pulsos, substituindo a embira, ainda usadas pelos mais idosos. Os cocares são confeccionados com penas amarelas de

arara e pena de mutum. Penas de araras azuis são amarradas na cintura, na parte de trás do quadril são penduradas cabaças. Wôtkàtxi usou cinto de unha de porco do mato e no tornozelo adorno feito de caroço de pequi. As braçadeiras são feitas de barbante e pena amarela de arara. A pintura com urucum na parte inferior do rosto, na boca e no queixo caracteriza o grupo *awàt*. A pintura com urucum na posição vertical, em um dos lados do rosto identifica o grupo oposto, *khreñ*. A pintura corporal não segue um padrão estético, ela é aleatória e cada participante cria seu próprio estilo.



Figura 48: Aldeia Kawêrêtxikô/2016. Foto: Daniela Lima

Antes do início da corrida de buriti, um rapaz do grupo *awàt* foi escolhido para cantar. As músicas foram ensinadas por um ancião. O rapaz começou a cantar por volta das 5h em ritmo contínuo. Ainda pela manhã, ele e um grupo de cerca de 20 homens, entre jovens e velhos, foram no mato para cortar a tora de buriti. Os encarregados de cortar a tora foram dois mebêngôkre. Era necessário de sete a oito homens para carregar a tora; eles iam se revezando para percorrer o trajeto de cerca de 3km. Os homens amarravam pedaços de folha de buriti nas partes do corpo em que sentiam dores, especialmente na região lombar e nos ombros.



Figura 49: Aldeia Kawêrêtxikô/2016. Foto: Daniela Lima



Figura 50: Aldeia Kawêrêtxikô/2016. Foto: Daniela Lima



Figura 51: Aldeia Kawêrêtxikô/2016. Foto: Daniela Lima

Ao chegarem na aldeia, a senhora mais idosa, Rikô, chorou ao vê-los. Ela e Kôkôtxi deram as orientações para os homens, sobretudo os mais idosos que estavam organizando todas as etapas do ritual.

A tora foi cortada ao meio por um mebêngôkre. As mulheres se pintaram de urucum e assistiram atentamente a corrida. Novamente a organização dos competidores, *awàt* e *khreñ*, está relacionada aos grupos onomásticos.

Então se a gente começar a corrida de toras, primeiro vem ghrwa twârâ, e no final a gente pode cortar buriti grande, no final da corrida de toras. Os nossos ancestrais cortavam buriti enorme, muito grande. A gente corria igual nós corremos atrás da bola, é igual quando nós jogamos. A gente corre muito como se estivesse leve. Quem é o fraco, o perdedor, o pai pode brigar com o filho e o filho não responde porque o final do jogo é muito duro. Antes do final do jogo da corrida de tora, não pode ter relação sexual com a mulher. Para quem tem muitos filhos homens, tem que separar um grupo de cada lado, um de *awàt* e outro *khreñ* (Cacique Roptyktxi/Tradução Wengroi/2016).

De acordo com um dos filhos da Kôkôtxi, o ritual da corrida de toras pertencia às mulheres que tinham pênis na coxa, Txeikokamby, e foi roubado pelos homens. Esse importante ritual tapayuna foi realizado pela primeira vez, após o período do contato e

a transferência para o PIX, no final de 2015 e início de 2016. A corrida de toras também é praticada entre os Kĩsêdjê. Esta cerimônia, assim como outros rituais que serão descritos adiante, fazem parte do repertório cerimonial de ambos os povos, o que demonstra a proximidade cultural entre os Tapayuna e os Kĩsêdjê (Lima, 2012).

Momentos rituais

Em 2016, foi realizado pelo *wětëwě* (especialista ritual), *Wôtkàtxi*, o ritual *hurujarẽ* (festa da roça). A cerimônia ocorre quando se encerra o período do plantio. *Wôtkàtxi* é devidamente adornado e passa parte do dia e toda a madrugada cantando no centro da aldeia. Os cantos proferidos são para pedir alimentos. De acordo com um colega tapayuna “os cantos são para deixar os alimentos alegres e para crescerem bonitos”. No dia seguinte, as mulheres levam vários produtos da roça até a casa dos homens, onde a comida é partilhada. O especialista ritual deve observar restrições alimentares e comportamentais até as espécies começarem a crescer.

Na origem da planta, ela sai do ser humano, 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 in Lima, 2012:126).

A explicação de Yaiku está relacionada ao mito de origem dos alimentos, os quais, na versão do mito tapayuna, surgem de um homem que, após ingerir, propositadamente, a comida de várias pessoas da aldeia explode e dá origem aos produtos da roça. Antes de explodir, ele orientou que as pessoas tratassem bem os alimentos para que eles frutificassem. Contudo, um rapaz que havia sido capturado na guerra xingou o milho por ter se machucado enquanto plantava. Os alimentos perceberam e pararam de crescer sozinhos, portanto, hoje em dia, é necessário plantá-los e eles demoram para crescer.

O *hurujarẽ* é também praticado entre os Kĩsêdjê. Lá, segundo Yaiku, “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” (Lima, 2012: 126). Para os Kĩsêdjê, *hurujarẽ* e *ngajêjareni* eram rituais que precediam, segundo

Seeger (1974), a entrada dos meninos na casa dos homens. “O termo *jareni*, [*iaren*], (significando “contar”, “narrar”, “recitar”, “instruir”) corresponde a um grupo de cerimônias que envolve um estilo especial de oratória, que se traduz de “recitativo” (Seeger, 1974: 236)

O *hurujarẽ* foi realizado pela primeira vez no Kawêrêtxikô em 2016, como parte do processo de retomada de rituais considerados tradicionais pelos Tapayuna, conforme destacado por um dos moradores do Kawêrêtxikô, Katekàtxi, filho de Kôkôtxi, que explica a importância desse ritual e a necessidade de os alimentos serem cuidados para proliferarem.

Wêtêwê é o homem que sabe cantar, o homem que tem conhecimento de todas as coisas. A mulherada pode levar batata, beiju, berarubu todos esses alimentos na casa dos homens para a gente comer. A gente não praticava mais essa cultura, mas hoje a gente mora aqui, vive aqui e a gente aprende. Por isso que a gente filmou a festa, dança para nós aprendermos, praticar para os jovens também conhecerem essa festa. Os antigos quando faziam festa para iniciar a roça, a gente aprendia, eles aprendiam. Hoje Wôtkà tem conhecimento e ensinou para nós...Todos os alimentos ficam bons. **Se você não fizer resguardo para esses alimentos eles não vão crescer logo, não vão dar frutos. Se você cuidar bem dos seus alimentos, eles vão crescer logo. Por isso que a gente faz isso.** (Katekàtxi / Tradução Wengroi/2016, grifo nosso).

Alguns resguardos observados após o plantio assemelham-se aos cuidados que os pais devem manter após o nascimento dos filhos. Segundo um colega tapayuna do Kawêrêtxikô, após a plantação do milho e da mandioca, por exemplo, não se deve consumir mel, pintado e nenhum tipo de peixe pequeno para não comprometer o crescimento das espécies. Esses cuidados indicam um tipo de relação de parentesco entre os Tapayuna com as plantas cultivadas, tal como ocorre entre os Kĩsêdjê, os quais, segundo Seeger (1974: 182), mantém vínculos de parentesco com suas plantas e seguem restrições alimentares durante o plantio. Para os Kĩsêdjê, as plantas cultivadas são como filhos do “*huru iaren kandê*” e procedimentos como a perfuração peniana e abstinência sexual, adotados quando do nascimento dos filhos, são também aplicados após o plantio (Seeger, 1974: 182). There is a kind of physical bond between people and their crops which is similar to that between parent and child. That bond is further expressed by the singing of certain chants to make crops grow in a manner very similar to the chants used to make a child grow” (id.:183). Da mesma forma, conforme explicitado no capítulo dois desta tese, Souza (2014:208) também afirma que os Kĩsêdjê

estão diretamente e pessoalmente conectados às plantas por meio de relações semelhantes aquelas estabelecidas entre pais e filhos.

Quando da minha estada na aldeia, em 2015, as mulheres prepararam uma grande quantidade de perereba (*kwârâ kangô*). Levaram em várias vasilhas para a casa dos homens. O cacique bebeu um pouco em cada uma das vasilhas para que, segundo um Tapayuna do Kawêrêtxikô, a minhoca que dá na planta da mandioca não ficasse brava com as mulheres. Essa minhoca é tida como a dona da mandioca. Segundo os Tapayuna, cada um dos alimentos tem seus donos (*kandê*), assim como os animais, as plantas, os rituais etc. (uma breve reflexão sobre o termo *kandê* foi realizada no capítulo dois desta tese, assim como no capítulo um foi apresentada uma história narrada por Wentugaruru, na qual ele conta sobre a vingança do dono dos peixes contra os homens por eles terem pescado em demasia).

Em 2015, os moradores do Kawêrêtxikô também realizaram um jogo/brincadeira considerado tradicional pelos Tapayuna, o *ngôkhôkasek-kê* (*ngôkhô* - kasek-kê, cabaça – quebrar - kê “quebra-cabaça”). Trata-se de uma competição entre homens e mulheres em que um homem pega a cabaça e começa a correr no pátio da aldeia; as mulheres tentam pegar o objeto enquanto ele é repassado/jogado para outras pessoas. Quem conseguir pegá-lo e quebrá-lo ganha a competição. O cacique Roptyktxi compara esse jogo ao futebol em termos da frequência com que era realizado antigamente no Arinos. Diz ele que era praticado todas as tardes, quando viviam no Arinos, tal como ocorre atualmente com as partidas de futebol.

Toda tarde a gente fazia esse jogo de cabaça. Esse jogo é igual jogo de futebol. Toda a tarde a gente fazia. Toda tarde as três horas a gente fazia essa brincadeira. Tinha o dono desse jogo de cabaça. Ele sempre carrega. Se as mulheres e os homens gostam desse jogo, falam com o Wôtkà para liberar a festa para a gente brincar. E ele pode falar para o pessoal ir no centro e ficar esperando. Pra quem é muito forte, tem que segurar bem firme para a mulher não tirar a cabaça da mão do homem. E não pode ter vergonha (cacique Roptyktxi/Tradução Wengroi/ 2016).

No Kawêrêtxikô também foram realizadas, em 2015, “brincadeiras” como o *akhrôjere* (cabo de guerra), que envolve a disputa entre meninas e meninos e o *wêjrêj*, jogo de peteca, confeccionada com palha de milho, também tradicionais entre os Jê, como os próprios Kísêdjê.

Outro jogo/brincadeira que envolve corrida e competição é o *khruwa-khrari*, “corrida de flecha”. Esse, até minha estada na aldeia, em 2016, ainda não havia ocorrido no Kawêrêtxikô⁷², mas é destacado pelo cacique Roptyktxi como uma brincadeira que ocorria frequentemente, tal como o *ngôkhôkasek-kê*. A dona desta festa é Ngajwotxi. Segundo o cacique, os participantes utilizavam raízes para ficarem com os corpos mais aptos à corrida.

Toda tarde a gente faz a corrida de flecha. Quem corre mais vence daqueles que ficam com menos energia da corrida. Antigamente tinha remédio para isso, tinha raiz para a gente ficar bem firme para correr. Se o primo ou irmão vem da outra aldeia, ele pode avisar para abrir a corrida de flecha. O homem pode falar: vou vingar meu irmão na corrida. As duas flechas ficam no meio dos homens. Eles tiram e correm. Correndo, correndo e quando passa no entorno da casa ele volta para deixar a flecha na local de chegada (cacique Roptyktxi/Tradução Wengroi/ 2016).

Na versão Kĩsêdjê, segundo Yaiku, durante o *khruwa-khrari*, a disputa ocorre entre duas irmãs (que devem correr paralelamente). Yaiku explica que esse jogo foi inventado pelas “mulheres guerreiras” (Txeikokamby) (Lima, 2012:125).

Wôtkàtxi explica abaixo sobre outra cerimônia relevante que os Tapayuna faziam quando viviam no Arinos, chama-se *hwêsáktxi*, a “festa do reongo [japu]” Este ritual, diferentemente dos que foram descritos acima, ainda não foi celebrado no Kawêrêtxikô. Durante sua execução, as pessoas vão no mato pegar fibra de buriti e confeccionam ninhos de reongo para pendurarem nas casas. Retornam do mato para aldeia imitando o canto deste pássaro e carregando os ninhos. No decorrer da cerimônia, uma pessoa imita um gavião, utilizando uma flauta para emitir o som da ave, e vai atrás do reongo.

Para iniciar essa festa, o pessoal convida todo mundo para pegar fibra de buriti. E o pessoal entra todo no mato para trazer. E começam a fazer todos os ninhos, como se fossem ninhos de reongo e começam pendurando nas casas, um monte de ninhos nas casas. E entra no mato durante uma semana, voltam para a aldeia imitando o canto. Vem chegando na aldeia com esse som. E começam avisando: olha o pessoal está chegando ai, são os reongos que estão chegando. Nessa festa também tem um gavião que vem atrás do reongo e esses reongos começam a gritar de medo e o gavião vai estar sempre do lado dele cantando também. O gavião está se apresentando na música, reongo está vendo gavião e estão gritando de medo. Todos os reongos estavam no meio e esse gavião tem uma flautinha que ele toca para imitar o gavião. E tinha um reongo no meio onde ele, o gavião, tocava flautinha e todo mundo saiu correndo. A pessoa anda como se fosse gavião e

⁷² Em julho de 2018, quando retornei ao Kawêrêtxikô, os moradores fizeram uma versão da *khruwa-khrari*, com as crianças, especialmente para ser registrado por uma equipe de filmagem que estava gravando o episódio de uma série sobre violações dos direitos indígenas.

sai assuntando as pessoas também e os reongos saem correndo de medo achando que era gavião (Wôtkàtxi/ Tradução Wetkêrê/ 2015).

Outro rito que também não foi realizado no Kawêrêtxikô, mas que os Tapayuna consideram importante é a “festa do macaco”, *kukwâdji*, durante a qual, segundo Yaiku, os homens vão para o mato e confeccionam bonecos de macaco. Os homens retornam para aldeia e passam em cada uma das casas com os bonecos; as mulheres tentam atingi-los com flecha. No final, os bonecos são levados para casa dos homens e todos comem peixes. De acordo com o Yaiku, estavam planejando realizar essa festa na aldeia Ngôjhwêrê, mas não o fizeram por conta de um incêndio ocorrido em agosto de 2011 (Lima, 2012:124). Não estou certa se esta descrição do ritual, dada por Yaiku, corresponde, necessariamente, à festa realizada pelos Tapayuna.

Um dos rituais xinguanos muito apreciados pelos Tapayuna e frequentemente praticado no Kawêrêtxikô é o *Tawarawanã*⁷³. Essa cerimônia, nas palavras de um senhor tapayuna, tem como objetivo afugentar os “maus espíritos”. Participam dançarinos homens e mulheres. As folhas utilizadas nos corpos dos dançarinos exalam um odor (*kutâ*) que repele os espíritos mal intencionados que circundam a aldeia. Essa mesma planta também é colocada nas casas onde há pessoas enfermas. Eles afirmam que o ritual aquece a aldeia e por isso é necessário, já que quando a aldeia está fria, as pessoas ficam desanimadas, o que pode atrair os espíritos dos animais, causando doenças e mortes.

⁷³ O Dia do Índio, em 2015, foi comemorado com outra festa xinguanas pelas mulheres, o Jamuricuma, durante a qual elas se adornam no estilo xinguanas e se cobrem com folhas; passam em cada uma das casas, incluindo na casa dos homens, e batem neles com folhas.



Figura 52: Aldeia Kawêrêtxikô/2016. Foto: Daniela Lima



Figura 52: Aldeia Kawêrêtxikô/2016. Foto: Daniela Lima

Também com o propósito de evitar a aproximação de espíritos mal intencionados, as mulheres realizam, quase semanalmente, sessões coletivas de pinturas corporais, que ocorrem na casa dos homens ou em alguma residência. Essa prática é recorrente entre os Mebêngôkre. As mulheres que se reúnem, geralmente, são adultas, ou melhor, aquelas que já têm filhos (esse parece ser o critério principal). São momentos de descontração, alegria e socialização feminina. As pinturas são feitas com jenipapo, utilizando pequenos pauzinhos ou gravetos. As mulheres pintam-se entre si com variadas formas e grafismos xinguanos e mebêngôkre. Na maior parte das vezes pintam os rostos e os braços; não raro, porém, pintam todo o corpo. As mulheres dominam as técnicas de plantio e o preparo do jenipapo, cultivado nas proximidades da aldeia. A semente, após colhida, é misturada com carvão, feito de palmeira de inajá. Deste preparo é obtido um líquido preto, usado para as pinturas. O líquido é armazenado em garrafas de plástico. Todas as mulheres utilizam os mesmos grafismos, que mudam a cada sessão. Elas também pintam, em momentos eventuais, os homens e as crianças. O jenipapo possui efeitos protetivos que atuam de modo a evitar a captura dos espíritos das pessoas por espíritos de animais e mortos, aos quais as crianças são mais suscetíveis. Assim, como vimos no capítulo um, as sessões regulares de pinturas corporais pelas mulheres têm uma função de resguardo e preservação do bem-estar coletivo.



Figura 53: Aldeia Kawêrêtxikô/2016. Foto: Daniela Lima

Outro rito importante, sobretudo também para as mulheres, e promovido constantemente no Kawêrêtxikô, é o moitará. Ele consiste originalmente – entre os alto-xinguanos – em um protocolo de trocas (e apresentação pública) de bens que pode ser realizado seja como parte de um ritual maior ou como um rito em si mesmo, e tanto internamente a uma comunidade quanto em escala inter-aldeã, entre convidados e anfitriões.⁷⁴ O moitará envolve bens diversos (roupas, alimentos, artesanato, ferramentas etc) e ocorre na casa dos homens ou em uma residência.

O moitará é responsável pela circulação constante de bens, é quando os participantes suprem a necessidade de determinadas mercadorias e ofertam outras. Muitos dos bens trocados são coisas prosaicas e úteis. A troca se justifica, entre outros fatores, pelo desejo de certos objetos. O moitará é também uma forma de socializar, de agrupar as pessoas, de mostrar-se generoso, de brincar, de descontrair, de abrir a residência, mostrar o que se tem, ficar feliz com o que se recebe etc. Eu mesma, muitas vezes, participava com apenas um punhado de arroz ou açúcar, já que não dispunha de muitos bens. Eu tentava manter uma postura compatível com a expectativa das mulheres, que compreendem a participação no moitará como forma de socialização e o momento em que se pode reforçar relações de proximidade e solidariedade. Ademais, meu esforço pela participação ativa no moitará era para não ser vista como os brancos de modo geral o são, como sovinas e mesquinhos, desconhecedores dos códigos e desprovidos das disposições necessárias à manutenção de boas relações, entre as quais se incluem as trocas, a confiança, a solidariedade, a generosidade etc.

No caso do moitará feminino, por vezes, as mulheres saem caminhando em grupo pela aldeia e passam em cada uma das casas onde a anfitriã apresenta os bens que deseja trocar. O moitará feminino ocorre com muito mais assiduidade do que o moitará masculino, no qual os homens trocam muitos utensílios de pesca, além de alimentos e, em menor medida, roupas. O moitará feminino no Kawêrêtxikô não envolve trocas financeiras, tal como ocorre no moitará masculino.

É comum a organização do moitará quando da chegada de visitantes, sobretudo quando estão em grupo. Podem ser indígenas de outras comunidades ou mesmo não

⁷⁴ Ver Antônio Guerreiro, 2015.

indígenas: pesquisadores, consultores, profissionais de saúde etc. O moitará é realizado, de acordo com alguns moradores, em dias de chuvas sucessivas, pois manifesta o desejo de que o sol apareça. O ritual ocorre, contudo, durante todo o ano em diferentes estações.

Os moradores do Kawêrêtxikô mencionam constantemente o desejo de realizarem o ritual *wewe* (borboleta), não o fazem, todavia, pois desconhecem as músicas necessárias à sua consecução. Para esta cerimônia, as pessoas confeccionam vários abanadores de palha, utilizados para imitar as asas das borboletas. A organização dos grupos, assim como quase todas as cerimônias tapayuna e também kîsêdjê, está relacionado à onomástica, como explica Wôtkàtxi. Os grupos também se diferenciam pelas cores das asas das borboletas.

Wewe (borboleta) é uma festa que tem dono também. Quando o pessoal quer fazer uma festa dessa, convida todo mundo e junta na casa dos homens e vão nas casas cantando. A asa é um abanador. Quando terminam pedem para fazer abanadores e darem para o pai do xará deles: “olha aqui é sua asa”. E começam dançando com a asa. Kàtkryktxi são os donos da festa, eles que começam os cantos. O pessoal tinha que entrar no mato também e saiam para procurar asa no mato. O dono pegava um monte de folha de palmito para fazer asa e começavam cantando. E o pessoal começam a se chamar pelo mesmo nome e pedem asa para o pai do xará deles. Vou entregar isso para você fazer um abanador para eu ter asa também. Não pode demorar muito, tem que fazer logo e dar para ele e ele vai começar a cantar também. Quando o pai do xará dá a asa para o homem, ele vai começar a cantar dentro da casa. Os outros também começam a fazer sua asa e começam cantando no meio da aldeia. Nessa festa tem várias borboletas, tem asa branca, asa colorida, asa pintada. O grupo da borboleta vermelha tem que ter asa vermelha com pintura de urucum. Essa borboleta vermelha tem olho no meio da asa, tipo desenho, e todo mundo começa aparecer no centro...Todo mundo sai para o centro e começa a cantar e dançar. E começam a se pintar, usavam os enfeites. Tem uma pintura que eles usavam no corpo inteiro de pelo de pássaro (Wôtkàtxi/ Tradução Wetkêrê/ 2015).

Kôkôtxi explica abaixo que alguns nomes pessoais eram derivados do nome do próprio ritual. Na festa do peixe (*tewe*), por exemplo, os nomes adquiridos devem começar com o prefixo “*tep*”, como Tepkrari. O mesmo com a festa do mel (*wej*), quando as pessoas passam a ter seus nomes iniciadas com o prefixo “*we*” ou “*wej*”, como Wentugaruru, Wentugatxiou ou Wejtukrari.

Tinha festa do peixe (*tewe*) também e ele vai dançando e cantando durante um ano. Quando terminava a festa chamava todo mundo e falava “vamos mudar o nome do nosso xará, Tepkrari”. Tinha o nome que o pai chamava Kunintxi, mas depois dessa festa começou a chamar só de Tepkrari. É isso que nossos povos antigos faziam, davam nomes novos para o pessoal. Tem uma

festa que chama Toptxi, quando terminavam essa festa o pessoal chamava Toptuquexti, os nomes das pessoas começam com o mesmo nome da festa. O nome das pessoas é parecido com os nomes da festa. O pessoal chamava assim e nas festas as pessoas, meninas e meninos, ganham novos nomes nas festas. Assim que o pessoal mudava os nomes. Se alguém souber essa festa a gente pode fazer e as pessoas podem ganhar nomes. Tem uma festa do mel (Wej) que a pessoa ganha nome também Wejtukrari, Wentugaruru, Wentugatxi etc. (Kôkôtxi/ Tradução Wetkêrê/ 2015).

Por meio de diversas cerimônias as pessoas ganhavam novos nomes. A dinâmica ritual estava intrinsecamente ligada a mudanças constantes nos nomes pessoais, como me explica Wetkêrê, ao traduzir a fala de Kôkôtxi.

Quando ela era menina tinha alguns nomes e com o tempo, quando ficou mais velha, o povo quer que mude o nome e aí começaram a dançar com ela. Tinha uma festa chamada kahran ngere [que era o principal rito de iniciação tapayuna e também kîsêdjê, conforme abordado no capítulo dois] para puxar nome e aí eles mudam de nome. Quando termina a festa, vem o xará mais antigo pega no braço e leva para o centro: chamava todo mundo: vamos juntar aqui para dar nome para nossa xará. Por isso que o pessoal mudava os nomes dos seus netos, filhos através dessa festa. E o pessoal começou escolhendo os nomes e começaram a chamar Kahrandibetxi. O pessoal escolheu esse nome para todo mundo chamar. Isso quando ela era pequena, menina. Kahrandibetxi é o nome que ela ganhou na festa. O pessoal sempre mudava os nomes nesta festa e passaram a chama-la com o nome novo (Kôkôtxi/ Tradução Wetkêrê/ 2015).

A vida atual é determinada, ainda de acordo com Kôkôtxi, pela estagnação nominal. O fato de as pessoas não saberem os cantos impede que algumas cerimônias sejam realizadas e, conseqüentemente, impossibilita a mudança de nomes. A dinâmica ritual e a aquisição de nomes é uma característica de um modo de vida que foi, em muitos aspectos, alterado.

Hoje ninguém sabe essas festas, ninguém sabe os cantos, por isso a gente nunca mudou o nome desde criança, nunca mudamos nomes. Mas os antigos estavam sempre mudando os nomes nas festas. Nossos povos antigos ganhavam nomes através das festas, dos velhos que pensavam nos nomes. Hoje só somos chamados por um nome só. ... com todas essas festas as pessoas mudavam os nomes. Os xarás antigos decidiam os nomes novos dos xarás e mudavam o nome do pessoal (Kôkôtxi/ Tradução Wetkêrê/ 2015).

A imobilidade onomástica lamentada por Kôkôtxi deriva diretamente da relativa inatividade ritual. Essa estagnação corresponde, como descrito em outros capítulos dessa tese, a uma catástrofe territorial e demográfica que alterou para sempre o padrão

de oscilação em movimento, “perambulações” e assentamento (em aldeias que são centros rituais), características dos Jê do Norte. A vida atual, diferentemente do período em que viviam no Arinos, engendrou a suspensão ou estagnação dos nomes, das expedições guerreiras, das mudanças de aldeias e também das possibilidades de transformações diversas pelas conexões com outros seres, expressas sobretudo pelos xamãs, pelos guerreiros e pela vida ritual ativa. Creio que o anseio de retomar as cerimônias e o desejo de voltar para o Arinos é, de muitas formas, também a busca por novas transformações (para além das transformações em curso em Kísêdjê, em Mebêngôkre, em xinguanos), conectadas ao desejo de renascer como Tapayuna.

A luta pelo território no Arinos, que será detalhada no próximo capítulo, une trajetórias de vida e estimula alianças entre os Tapayuna das duas terras indígenas, Wawi e Capoto Jarinã, num movimento que fortalece as relações de parentesco e adensam relações há muito tempo arrefecidas. Assim, por mais que a dependência dos Tapayuna do Kawêrêtxikô seja em grande medida dos Mebêngôkre, por serem hóspedes em suas terras, é na conexão com os Tapayuna do Wawi que o retorno ao Arinos torna-se um sonho possível.

CAPÍTULO 5 - A LUTA PELA TERRA E A BUSCA DOS PARENTES



Figura 54: Tepkamberi/AldeiaKawêrêtxikô/2016



Apresentação

Foi cobrindo o rosto pela vergonha que a opinião pública do Brasil teve conhecimento das bárbaras chacinas, das espoliações, das atrocidades, do sadismo, do des pudor, dos estupro s, dos crimes inomináveis perpetrados contra os nossos indefesos silvícolas pelos funcionários do irrisoriamente chamado “SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS”. Mancomunados com os exploradores das riquezas e das terras dos índios, subvencionados por assassinos e ladrões despudorados, dizimaram e lançaram na miséria as poucas tribos restantes, apossando-se de suas terras (Pe. Antônio Iasi Junior⁷⁵)

O presente capítulo está dividido em onze partes. Na primeira seção apresento os antecedentes históricos sobre o rio Arinos e a ocupação da região no século XX, por meio de registro de expedicionários. Na sequência, descrevo o anúncio do massacre dos Tapayuna pelo Pe. Antônio Iasi Junior, que advertiu inúmeras vezes o órgão indigenista sobre a iminência de uma catástrofe e da necessidade de prover a estrutura adequada para sobrevivência dos Tapayuna e manutenção do seu território. Em que pese seu esforço e as reiteradas solicitações e advertências, a Funai ignorou seus apelos levando os Tapayuna ao genocídio. Estes eventos engendraram a consolidação da invasão de seu território, alvo de especulação e interesse de particulares, impulsionados pelo incentivo do governo federal através da SUDAM, (Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia), criado em 1966. Em vista disso, a pressão política de particulares, aliada ao

⁷⁵ Em busca dos Beijos-De-Pau. 31.03.68. Ministério do Interior. Fundação Nacional do Índio. Confidencial. Padre Antônio Iasi Junior. Acervo: Serviço Nacional de Informação. Material cedido por Rubens Valente.

interesse do Estado, ensejaram a extinção oficial, em 1976, da “Reserva Indígena Tapayuna (RIT)”, delimitada em 1968. Antônio Iasi atuou com os Tapayuna desde o início da década de 1960, tendo sido um dos principais articuladores na defesa de sua vida e de seu território. Ele foi designado oficialmente pela Funai como o responsável pela questão tapayuna e por razões obscuras, e até hoje desconhecidas, o órgão introduziu um novo ator: João Américo Peret, cuja atuação esteve fortemente pautada na visibilidade midiática do contato, por meio do envolvimento de diversos jornalistas na expedição que desencadeou a proliferação da gripe e a depopulação tapayuna. Ademais, Peret se encarregou de levar dois rapazes tapayuna para o Rio de Janeiro a fim de publicizar o “resultado” do seu trabalho de “pacificação”. A questão tapayuna teve, assim, forte evidência jornalística e, para ponderar sobre o referido contexto e seus desdobramentos analiso diversas reportagens de jornais e revistas da época. Não obstante, o principal foco de análise desta seção é um registro em word, gravado em disquete, em 1998, pelo Pe. Antônio Iasi, em que ele compila vários documentos oficiais concernente aos Tapayuna no período do contato, sobretudo no que tange a sua comunicação direta com a Funai. Este disquete foi entregue para seu auxiliar, Waldemar Bettio, que cedeu ao jornalista Rubens Valente. Tive acesso ao material através de Fabrício Amorim da CGIIRC/Funai, que esteve em contato com o jornalista, o qual permitiu que eu analisasse o referido documento para esta tese. Trata-se de uma documentação precioso para fins jurídicos com vistas à auxiliar os Tapayuna na retomada do seu território e no reconhecimento, por meio de indenização, do Estado brasileiro pela sua negligência criminosa cometida contra os Tapayuna, uma vez que as consequências foram amplamente anunciadas por Antônio Iasi, como evidenciado no conteúdo do arquivo. Para esta finalidade, é necessária a validação do registro, da averiguação das provas e a necessidade de encontrar os documentos originais referidos pelo Pe. Antônio Iasi.

No item sobre a consolidação da invasão trato brevemente da relação conturbada entre a Missão Anchieta e a Funai no que tange à questão indígena de maneira mais ampla e as críticas categóricas dos jesuítas ao órgão indigenista pela ausência de políticas para garantia e proteção dos territórios indígenas. Descrevo o processo de ocupação não indígena do território tapayuna a partir de meados da década de 1950 até o presente. Aponto as principais propriedades incidentes na “Reserva

Indígena Tapayuna” e as atividades econômicas levadas a cabo na região. A invasão do território tapayuna foi impulsionado pela política de incentivo da SUDAM, ligada ao governo federal, mas também esteve atrelado ao processo de titularização dos territórios indígenas fomentado pelo estado do Mato Grosso.

A partir da seção “ O sonho do retorno e do (re) encontro”, analiso a expedição realizada por Antônio de Souza Campinas com Tariri, em 1971, para a busca de sobreviventes tapayuna. Muitos dados apontam para o fato de ter permanecido Tapayuna no território tradicional. A expedição de Campinas foi uma ação mal conduzida e ele conclui em seu relatório, de modo precipitado, que não havia mais sobreviventes na área. O próprio sertanista assume, contudo, que o perímetro da RIT não foi totalmente percorrido, o que impossibilitava um parecer conclusivo sobre a inexistência de Tapayuna no território tradicional. O fato é que os Tapayuna transferidos para o PIX, e que hoje vivem no Kawêrêtxikô e na TI Wawi, acreditam que parte do seu povo ficou pra trás e que há possibilidade de ainda estarem vivos na região do Arinos. Essa expectativa ensejou articulações dos moradores do Kawêrêtxikô no âmbito da Funai, especificamente na CGIIRC, para averiguar a existência de possíveis Tapayuna isolados no Arinos. Os detalhes sobre essa mobilização, que desencadeou em um sobrevoo e um expedição por terra à RIT, estão apresentados também na seção 2, no item “A viagem de volta e as referências de isolados”.

No item “Territorialidade tapayuna” apresento dados sobre a presença dos Tapayuna no Arinos no período do contato, nas décadas de 1950 e 1960, e as tentativas de aproximação dos jesuítas por meio das expedições, que provocaram diferentes reações dos diversos grupos tapayuna divididos ao longo dos rios Arinos e Sangue. A política em relação aos brancos não foi uníssona. Ao mesmo tempo em que alguns interessavam-se na aproximação, outros mantinham-se hostis aos brancos. Os efeitos dessa política distinta por parte dos grupos, bem como a forma em que as expedições de contato foram organizadas, de modo fragmentado e descontinuo, explicam os indícios de permanência dos Tapayuna, atualmente, no território tradicional.

Na seção “Os equívocos da remoção e a justiça de transição” pondero sobre a relação entre a transferência dos Tapayuna e o contexto político e econômico do país, regido por uma ditadura militar. Os Tapayuna foram violados no seu direito de permanência e, posteriormente, retorno ao território tradicional. Os instrumentos

jurídicos, Estatuto do Índio, Convenção 169 e Constituição Federal atestam que o caso dos Tapayuna foi permeado de violações e injustiças e, para tanto, devem ser reparados, como prevê a Comissão Nacional da Verdade para garantia da justiça de transição no Brasil.

Nas últimas seções, a partir de “Eventos genocidas”, apresento os dois casos de envenenamento sofrido pelos Tapayuna no período do contato; descrevo detalhadamente a operação da Funai em 1969 e a consequente depopulação dos Tapayuna em razão da proliferação da gripe. No último item, exponho o relato sobre o assassinato de um Tapayuna no Arinos, ocorrido em 2013 (cuja informação foi coletada pela CGIIRC/ Funai), e o depoimento de um massacre, coletado por mim, ocorrido em território tapayuna em 1996.

Antecedentes históricos da colonização no Arinos

A área de ocupação tradicional dos Tapayuna contemplava os rios do Sangue e Arinos, no estado do Mato Grosso. Apesar de os registros da época do contato localizarem as aldeias sobretudo na margem esquerda do Arinos, especialmente nos córregos Tomé de França, Miguel de Castro e Parecis (ou Alegre), há também registros de sua presença, como será descrito mais adiante, na margem direita do Arinos.

A Reserva Indígena Tapayuna (RIT), quando delimitada em 1968, esteve jurisdicionada ao município de Diamantino-MT (localizado ao sul da reserva), onde o processo de colonização iniciou-se com a descoberta de diamante na primeira metade do século XVIII. Pouco tempo após a fundação de Cuiabá, uma incursão realizada ao interior do Mato Grosso pelos bandeirantes, em 1728, em regiões até então não exploradas pelos não indígenas, encontrou abundante quantidade de ouro e diamante às margens do rio Diamantino, próximo à cabeceira do rio Arinos⁷⁶. A notícia sobre a descoberta se espalhou e iniciou-se, assim, o povoamento da área, que em 1811 se tornou um distrito denominado Alto Paraguai Diamantino, subordinado à Cuiabá. Em 1820, passou à categoria de vila, intitulada “Vila de Nossa Senhora da Conceição do Alto

⁷⁶Disponível em: Descobrimto de Diamantino <<http://www.camaradiamantino.mt.gov.br/Conheca-a-Camara/Historia-da-Camara/4/>> Acesso em: 23/01/2018.

Paraguay Diamantino”. Não obstante o domínio e controle da Coroa Portuguesa em relação à extração do diamante, existiam muitos garimpos ilegais⁷⁷. Neste período, Diamantino já era considerada uma das três principais cidades do Mato Grosso em razão também do próspero comércio com o Pará, tendo sido cogitada, inclusive, para ser a capital do estado. Em 1918, a vila passou à categoria de cidade com o nome de Diamantino⁷⁸.

Alguns expedicionários, ao longo do século XVIII, realizaram incursões pelo rio Arinos; alguns deles, como será mencionado adiante, coletaram informações relevantes a respeito dos povos indígenas que encontraram. A primeira expedição à região do Arinos durou cerca de sete meses, passando, dentre outros rios, pelo Juruena e Teles Pires; foi realizada em 1747 pelo sargento João de Souza Azevedo, acompanhado de cerca de 50 pessoas. Durante essa viagem foi descoberto ouro no Teles Pires, o que ensejou uma segunda incursão ao local em 1749, novamente liderada por João de Souza acompanhado de uma comitiva de 40 pessoas e 150 soldados para resguardar as minas (Menendez, 1992: 298).

Antônio Thomé de França e Miguel João de Castro, em expedição pelo Arinos em 1812, contataram povos indígenas da região, dentro os quais apenas os Apiaká e os Munduruku foram identificados. Cabe ressaltar que os nomes desses expedicionários tornaram-se nomes de rios, ambos incidentes no perímetro da RIT, e onde estão as principais referências de antigos aldeamentos tapayuna na década de 1960, como será sublinhado adiante.

A expedição liderada por Miguel de Castro e Thomé de França foi acompanhada por 72 pessoas e encontrou, ao longo do trajeto, diversos vestígios de presença indígena, tais como redes de pano, panelas, cuias, cabaças, além de alimentos como farinha de mandioca e castanhas (Castro e França, 1868 citado por Lima, 2012:32). Em outros momentos da expedição ocorreram contatos diretos com indígenas cujas etnias, em alguns casos, não foram identificadas.

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

⁷⁷Disponível em: IBGE <<https://cidades.ibge.gov.br/painel/historico.php?codmun=510890>> Acesso em: 23/01/2018

⁷⁸Disponível em: Descobrimto de Diamantino <<http://www.camaradiamantino.mt.gov.br/Conheca-a-Camara/Historia-da-Camara/4/>> Acesso em: 23/01/2018.

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)

É possível que os expedicionários tenham se deparado com diferentes povos indígenas, uma vez que o Arinos era território tradicional não apenas dos Tapayuna, mas também dos Kayabi, Apiaká e Rikbaktsa. De todo modo, não há menção em seus registros de características que evidenciavam mais fortemente os Tapayuna, como os botoques labiais e auriculares e as escarificações corporais. Na descrição abaixo, a respeito de um encontro com um grupo de oito indígenas que, em algum momento, buscaram se aproximar da comitiva, Miguel de Castro e Tomé de França relatam o uso de cocares brancos e colares de conchas pelos indígenas, cuja etnia não é possível discernir. O uso de cocares com penas brancas, contudo, é uma característica marcante dos Rikbaktsa, que também eram chamados de “Orelhas de Pau” pelo uso de botoques auriculares. A utilização de canoas, como destacado abaixo, era um hábito dos Rikbaktsa, também denominado de Canoeiros, justamente pela habilidade no uso de canoas. Os Tapayuna, ao contrário, não tinham esse costume e relatam terem aprendido a confeccionar e manejar canoas somente após a transferência para o PIX.

[...] 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 citado por Lima, 2012:32-3)

Na barra do rio Juruena, os viajantes contataram um grupo de 14 indígenas em um encontro descrito como amistoso e no qual se estabeleceu intercambio de bens. Neste mesmo percurso, mais adiante, avistaram um grupo de oito indígenas numa canoa, que adentraram o mato ao verem a embarcação. Novamente, em ambos os encontros os povos não foram identificados (Lima, 2012).

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 citado por Lima, 2012:33).

Os expedicionários passaram por uma localidade denominada de “Serra dos Apiacaz”, onde encontraram diversos indícios associados ao povo homônimo (Castro e França, 1868 citado por Lima, 2012:33). Com os Apiaká, nesta expedição de 1812, há registros de intercâmbios de bens e um contato mais próximo com os viajantes, os quais, inclusive, visitaram uma aldeia.

Logo veio uma canoa com 18 indios a encontrar conosco, 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, fouces, 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 citado por Lima, 2012:33-4).

Ainda durante essa incursão, os viajantes encontraram 23 indígenas munduruku, entre homens e mulheres. Com eles também foram realizadas trocas comerciais. De acordo com Castro e França (1868:126 citado por Lima, 2012:34), suas redes eram de embira e eles não tinham objetos confeccionados com algodão. Em outro momento, os Munduruku se oferecem para trabalhar para a expedição em troca de machados, foices e cavadeiras (Castro e França, 1868:142 citado por Lima, 2012:34).

Etnônimos similares a Tapayuna aparecem também nos registros de Cônego José da Silvia Guimarães (1844: 297 citado por Lima, 2012:26-7), o qual afirmou que a

navegação pelo Arinos, no século XIX, foi viabilizada, entre outros fatores, pela relação amistosa com os Apiaká, com os quais ocorreram vínculos de trocas e o convívio mais próximo possibilitou o aprendizado da língua apiaká pelos viajantes (id.:ibid). Um cacique apiaká, presenteado com uma farda e uma espada pelo Barão de Villa Bella, afirmou que seria utilizada para “cortar as cabeças dos Tapanhónas, seus figadaes inimigos” (Guimarães 1844: 306 citado por Lima, 2012:27).

O Rio dos Peixes, localizado na margem oriental do Arinos, era um local de perambulação dos Apiaká, e por eles denominado de “Itamiamy” (id.: 309-10), onde iam em busca de pedras para confeccionar seus machados. Nessas incursões guerreavam com os povos “Tapanhóna, Tapanhóanauhúm e Timaóana”. Em que pese a similaridade com o etnônimo “Tapayuna” e a proximidade com seu território tradicional, a descrição correspondente a estes três povos “Tapanhóna, Tapanhóanauhúm e Timaóana” não coincidem com as características dos atuais Kajkwakratxi. O termo certamente é o mesmo, porém não se aplicavam aos Tapayuna/Kajkwakratxi naquele momento. Os “Tapanhóna” utilizavam, segundo o registro de Guimarães (1844: 309-310 citado por Lima, 2012:27) exposto abaixo, penas de arara e gavião real nas orelhas; os segundos pintavam o rosto com três círculos pretos e enfeitavam as orelhas com penas de diferentes cores; os “Timaóanas” enfeitavam as orelhas com ouro e “desfiguravam” o rosto com pinturas até o pescoço. Não há menção ao uso de botoques labiais e as escarificações corporais.

[...] 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 Indios 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 Tapanhonauhúm e Timaóanas, 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. Timaóanas, 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: 309-310 citado por Lima, 2012:27-8).

Brigadeiro J.J. de Oliveira (1856) também menciona conflitos envolvendo os Apiaká e os “Tapauma” quando os primeiros empreendiam suas expedições em busca de pedra para confecção de machados no rio dos Peixes.

Do baixio dos Apiacás 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 ⁷⁹ (Oliveira, 1856:100 citado por Lima, 2012:31).

Baseado em fontes secundárias, Nimuendaju (1948 citado por Lima, 2012) menciona que o Pe. Francisco Lopes, ao tentar chegar na cabeceira do rio dos Peixes, se deparou com cerca de 500 “Tapayuna”. Com base na lista de povos indígenas do Arquivo da Diretoria de Índios de Cuiabá, Nimuendaju afirma que os Tapayuna somavam cerca de 800 pessoas, atacavam as canoas apiaká e eram hostis também aos brancos.

Ainda de acordo com Nimuendaju (1948), em 1895 um seringueiro foi atacado e morto, na embocadura do Juruena, por “Tapanhunas”.

Depois da primeira Constituição Republicada de 1891, as províncias do antigo império passaram a Estados e reuniram-se na federação dos Estados Unidos do Brasil. O direito de tributar a extração da borracha passou à competência dos respectivos Estados e já em 1895 foi enviado, Arinos abaixo, o primeiro coletor estadual de Mato Grosso, que foi atacado na embocadura do Juruena e mortalmente ferido por “Tapanhunas” (Nimuendaju 1948: 311, in Grünberg, [1970]: 31 apud Pivetta e Blumenschein, 1996:86)⁸⁰

Outras informações a respeito do encontro do padre Lopes com os “Tapanhunas”, na segunda metade do século XIX, são também aludidas no relatório de Pivetta e Blumenschein (1996)⁸¹.

Uns seis anos atrás [1822] subira um padre chamado Lopes esse rio à procura de uma pretensa serra denominada Os Martyrios, vista por antigos sertanistas que a proclamavam a mais rica em ouro de todo o Brasil. Ora, se serra existe, de longe há de ser avistada e n’essa ninguém pôs os olhos: o padre Lopes intrépido explorador, de balde a procurou. Ao devassar o rio dos Peixes, teve que combater com uma horda de índios chamados Tapanhunas

⁷⁹ Menendez (1981/1982 citado por Lima, 2012:31) deduz que os Tapayuna eram habitantes da cabeceira do Rio dos Peixes, mas teriam sido forçosamente deslocados para o Arinos pelos Apiaká.

⁸⁰ Este e outros documentos de Pivetta e Blumenschein (1996), citados no presente capítulo, são parte de um acervo material composto por cartas, artigos, manuscritos e outros documentos, reunidos em sua maioria por Thomaz de Aquino Lisboa e de posse de Pivetta, o qual faleceu recentemente.

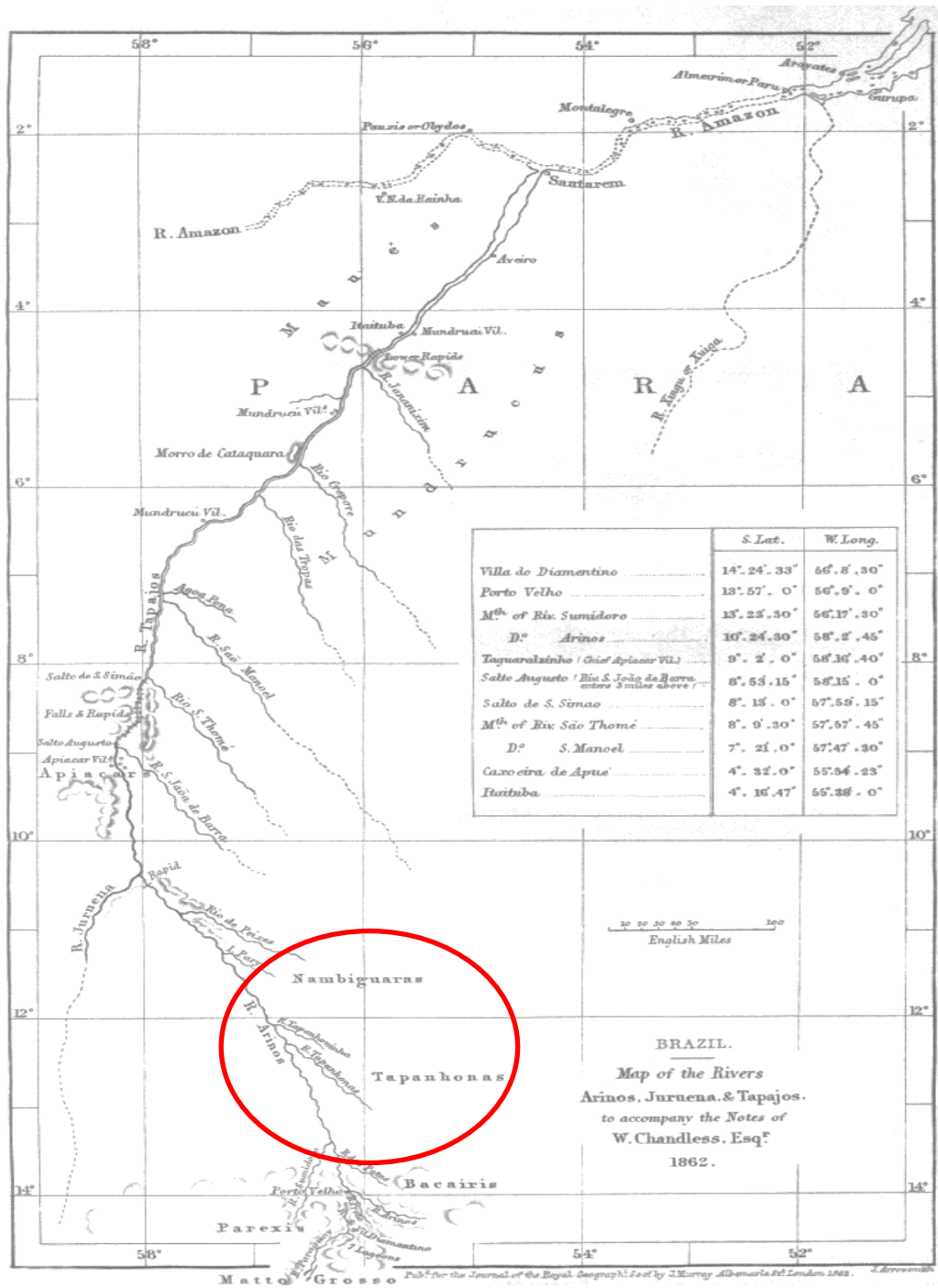
⁸¹ Acervo Instituto Socioambiental. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/PCD00094.pdf>. Acesso em 07/08/2018. Documento cedido por Juliana de Almeida.

e muito bravios, e matou-lhes alguns dos seus. Depois de sofrer fome, perder gente em combates, de febres e por deserção de vários que se arriscavam a por terra voltarem a Diamantino, teve que retrogradar (Florence, 1875:279-280 apud Pivetta e Blumenschein, 1996:81).

À procura das famosas minas de outro dos Martirios, partiu de Cuiabá em junho de 1820 uma bandeira de 42 homens chefiada pelo padre Francisco Lopes de Sá. Subiram o rio dos Peixes, sendo ali aparentemente ameaçados por 500 Tapanhumas e forçados a retroceder (Grünberg, [1970]:21 apud Pivetta e Blumenschein, 1996:81).

O pesquisador inglês Willian Chandless, em viagem de Cuiabá a Belém, passando pelo rio Arinos, em 1861, localiza a nação denominada “Tapanhonas” justamente no rio Arinos, conforme ilustrado no seu mapa de 1862⁸². O pesquisador os localiza no mapa, mas não provê informações adicionais.

⁸² 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 citado por Lima, 2012: 25.



Outra alusão aos “Tapanumas” no Arinos, do final do século XIX, aparece nos registros de Coudreau [1897], explorador francês que realizou expedição pelo Tapajós entre 1895 e 1896 e mencionou a existência de “Tapanumas” e Nambikwara na região do Arinos (Coudreau, [1897] 1977: 84 citado por Lima, 2012:34).

A despeito dos Tapanumas e Nambicuaras, o Arinos, via de comunicação direta desde muito tempo frequentada entre o Tapajós e as cidades de Mato Grosso, está hoje perfeitamente conhecido. Os mato-grossenses aí exploram seringais, ao mesmo tempo que criam gado, nos campos. Deslisando em solo plano, longe das montanhas, o rio é, segundo falam, extremamente rico em seringais (Coudreau, 1897:134 apud Pivetta e Blumenschein, 1996:83).

A citação abaixo, de Grünbert (1970 apud Pivetta e Blumenschein, 1996: 84), alude um conflito, já no início do século XX, entre seringueiros e “Tapanhunas” na região do rio Claro, afluente do Arinos, no qual cerca de 30 indígenas teriam sido mortos.

Depois de 1900 foi aberto um seringal no rio Claro (rio Sumidouro), um afluente ocidental do alto Arinos. Os seringueiros tiveram contatos hostis com os chamados índios “Tapanhunas” e num massacre foram mortos 20-30 índios, ocasião em que foi utilizada uma metralhadora refrigerada a água (informação verbal de Marcelo Martins da Cruz, Cuiabá, in Grünbert 1970 apud Pivetta e Blumenschein, 1996: 84).

Pyrrineus de Souza, em 1916, registra vestígios de presença indígena no rio Tapaiuna, um afluente do Teles Pires. Ele supõe que os sinais sejam do povo “Tapaiuna” em razão de informações providas pelos Bakairi e Caiabis, que os descrevem com os corpos pintados de preto e canibais.

A 96 kilometros da cachoeira da emboscada chegamos à barra de um ribeirão, a que denominamos Tapaiuna. Tem 19 metros de largura, é despraiado e entra no Telles Pires pela margem esquerda. Encontramos na sua barra e a margem direita um acampamento de índios. Constava de dois ranchinhos – um novo e outro velho – cobertos com folhas de pacova e feitos à semelhança das xicês de caça de nhanbiquaras, diferentes dos ranchos caiabis que vimos na cachoeira dos índios e nas bahias Tres Figueiras e Caiabi, construídos para o mesmo fim. (...) Na barra do Tapaiuna pegamos com anzol duas enormes pirahibas, jahú, robalos e matrinchans e matamos com uma bomba de dynamite 20 pacus.... Parece-nos que os índios frequentadores desse acampamento – talvez os tapaiunas de que nos falaram os bakairis e também os caiabis, por gestos, dizendo-os de corpo pintado de preto e canibaes – habitam os campos distantes do rio Telles Pires e junto do ribeirão Tapaiuna, que crescem margeando, para pescar em sua barra (Pyrrineus de Souza, 1916 : 92-93 apud Pivetta e Blumenschein, 1996: 85).



Figura 55: Mapa da Bacia Amazônica com a localização do Tapajós

83

Uma referência datada de 1919 faz alusão os “Tapanhumas” na barra do rio dos Peixes; o padre Lopes de Sá é novamente citado, desta vez com informações sobre uma aldeia “tapanhuma”.

Neste ponto (na barra do rio dos Peixes) se detiveram por espaço de uma semana, em explorações e pesquisas mineiras, prosseguindo depois da montante até próximo do aldeamento dos índios tapanhumas. Prudente, mas decidido a levar avante a sua empresa, o padre Lopes da Silva, apenas acompanhado por dous escravos avançou em serviço de reconhecimento muito além do seu acampamento, regressando no dia seguinte com a notícia de que no aldeamento dos tapanhumas somente se encontravam mulheres e crianças (Estevão de Mendonça, 1919 apud Pivetta e Blumenschein 1996: 86).

As informações dispostas até aqui são imprecisas quanto à identificação dos Kajkwakratxi/Tapayuna. Alguns registros, certamente, não se referem a eles, outros deixam dúvidas. De todo modo, de acordo com Seeger (1981) e Souza (comunicação pessoal), os Tapayuna e os Kĩsêdjê viveram juntos na região do rio Tapajós. A chegada dos Kĩsêdjê no Xingu remete ao início do século XIX, período no qual ambos os povos

⁸³ Bacia Amazônica com a localização do rio Tapajós. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Rio_Tapaj%C3%B3s#/media/File:Tapajosrivermap.png. Acesso em: 23/01/2018.

teriam se separado e quando provavelmente os Tapayuna teriam chegado na região do Arinos, na virada do século XVIII para o XIX. Isso explicaria as alusões vagas e incertas a seu respeito apresentadas nas páginas anteriores.

É a partir de meados do século XX que aparecem as primeiras correspondências no âmbito do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) a respeito dos atuais Tapayuna, denominados à época de Beijos de Pau pelo uso de botoques labiais. Essas correspondências tratavam da invasão de seringais, atribuídas aos Tapayuna, e de seus ataques contra os Manoki, o que preocupava os jesuítas da Prelazia de Diamantino. Esse período coincide com a intensificação da colonização no noroeste mato-grossense, impulsionado pela “Marcha para o Oeste” no final da década de 1930, proclamada pelo então presidente Getúlio Vargas, que tinha como objetivo a ocupação dos espaços considerados “vazios”. Um dos desdobramentos dessa política, que pretendia deslocar contingente populacional de outras regiões, notadamente sul e sudeste do Brasil, para o norte e centro oeste, foi a destinação de terras indígenas a particulares. Um novo contexto fundiário se instaura no noroeste do Mato Grosso a partir da política getulista de fomento à ocupação e “desenvolvimento” da região. É neste horizonte que surge, no início da década de 1950, a empresa de colonização CONOMALI- Colonizadora Noroeste Mato-grossense.

A fundação da Conomali, em 1954, esteve associada ao contexto fundiário no Rio Grande do Sul, especialmente na região de Santa Rosa, onde avançava a divisão das propriedades rurais em pequenos lotes, “minifúndios”, que caracterizava um processo de fragmentação das colônias. Isto posto, a criação da Conomali, de acordo com a própria empresa “objetivava, assim, contribuir para a solução do crucial problema rural na região de Santa Rosa, ao mesmo tempo em que procuraria tornar realidade a integração econômico-social da Amazônia... que, atualmente é uma das gigantescas e patrióticas metas do Governo Revolucionário”⁸⁴ (Funai, 1970:2).

Inicialmente, os empreendedores pretendiam atuar na região ao norte do estado do Mato Grosso, próximo à Cuiabá, porém essas áreas já estavam sob a posse de outras empresas de colonização “que esboçavam grandiosos planos e, estabeleciam

⁸⁴ Ministério do Interior/Fundação Nacional do Índio. Processo Nº FNI/BSB/1599/70. Referência MMnº 39/70. Assunto: Resumo de um trabalho pioneiro, empreendido pela...situada na região de Porto dos Gaúchos, em Mato Grosso. 08/07/1970. Material cedido por Fabrício Amorim.

preços altíssimos para cessão de suas terras” (Funai, 1970:3). Este fator, como será descrito no item a seguir, está relacionado ao processo de titularização das terras indígenas pelo Estado do Mato Grosso e a concessão dessas áreas a particulares, uma articulação que desencadeou no desterro de vários povos indígenas no período da ditadura militar, como é o caso dos Tapayuna.

Passado o período inicial de busca da Conomali pelas áreas que se pretendia obter “conseguiu-se adquirir, a preço razoável, uma gleba localizada a cerca de 700 quilômetros ao norte de Cuiabá, à margem direita do Rio Arinos, rio cujo nome, aliás viria motivar afinal a denominação de ‘Gleba Arinos’” (Funai, 1970: 3). Era o início de um movimento oficial de ocupação ostensiva do território tapayuna, destacado como uma região promissora, com farta existência de madeira de lei, abundância de água e onde a atividade seringueira avançava gradativamente.

Inteiramente coberta de densas matas, ricas em madeiras de lei e em cujo seio também se erguiam seringueiras, cacauzeiros, cajueiros e castanheiras nativas, a gleba adquirida ainda abundantemente servida de córregos, riachos, arroios e sangas, estendendo-se por cerca de 60 quilômetros, ao longo do Rio Arinos, afluente do Juruena, e este, por sua vez, tributário do Tapajós. Este, por sinal, viria constituir-se importantíssima via de acesso fluvial às terras, nos anos iniciais da colonização (id.:ibid.)

O início das atividades na Gleba Arinos ocorreu em 1955 com o deslocamento de uma caravana que partiu de Santa Rosa até o local designado para sediar o empreendimento. Essa viagem desencadeou, em 03 de maio de 1955, na criação do município de Porto dos Gaúchos, às margens do rio Arinos. “Estava dado o primeiro e decisivo passo para a colonização da Gleba Arinos, integrada então ao município de Diamantino, em plena Amazônia Matogrossense” (Funai, 1970: 3). Na ata de fundação do município é feita alusão ao então presidente Getúlio Vargas pela proclamação da Marcha para o Oeste⁸⁵.

Em 1955 entrou a agir no Arinos a Colonizadora Noroeste Matogrossense (CONOMALI) abaixo do território dos Tapanhunus, mas com desenvolvimento notável da navegação fluvial, estando obrigado a atravessar o território dos Beijo de Pau (Carta de João Dornstauder de 23/02/1959 apud Pivetta e Blumenschein 1996: 88).

⁸⁵ Ata de Fundação de Porto dos Gaúchos. Disponível em: <<http://www.conomali.com.br/>> Acesso em: 19 março 2012 citado por Lima, 2012:45.

Ainda em 1955 iniciaram-se as atividades de medição, levantamento dos cursos d'água, traçado de estradas e subdivisão dos lotes. Um dos fundadores da CONOMALI, Guilherme Mayer, dirigia as ações que visavam o preparo da infraestrutura necessária à recepção das famílias de agricultores que chegariam ao local em 1956. Em vista disso, avançaram exponencialmente na derrubada da mata para a plantação de lavouras, abertura de estradas, construção de residências, armazéns, depósitos etc. Os donos da Conomali receberam apoio logístico, por meio da disponibilização de barco, do seringalista Benedito Bruno (cujos trabalhadores ligados à sua firma foram responsáveis pelo envenenamento dos Tapayuna em 1953. Detalhes sobre esse episódio serão apresentados no item “Eventos genocidas”), que explorava seringais na margem do Arinos⁸⁶.

As coisas foram diferentes com os assim chamados Beíço-de-Pau (Grünberg 1966:147s) que, pela primeira vez em 1951, e especialmente desde 1955, de ambas as margens do médio Arinos atacaram com flechas os barcos dos seringueiros e da CONOMALI que ali passavam, o que era respondido com o fogo das armas. Só esporadicamente verificavam-se ferimentos nas duas partes (apud Pivetta e Blumenschein 1996: 88).

O tamanho dos lotes vendidos pela Conomali variava entre cerca de 25 a 100 hectares e foram destinados às famílias de agricultores que chegaram em Porto dos Gaúchos em 1956 e “já encontraram eles em plena construção e mesmo em fase de conclusão, escolas, hospitais, igrejas e centros de recreação social”. Após essa primeira caranava, chegaram levadas sucessivas de imigrantes para viver no local (Funai, 1970: 4⁸⁷).

A intensa movimentação de pessoas pelo rio Arinos esteve relacionada à criação de Porto dos Gaúchos, o que ocasionou avistamentos e contatos frequentes com os Tapayuna na beira do rio. Foi, inclusive, devido a esse tráfego constante de moradores da cidade e funcionários da Conomali, pelo rio Arinos, que um dos pilotos da empresa, o indígena kayabi Cândido Morimã⁸⁸, teve aproximação amigável com os Tapayuna em 1967.

⁸⁶ Disponível em: <<http://www.conomali.com.br/>> Acesso em: 19 março 2012 citado por Lima, 2012:44.

⁸⁷ Acervo da Fundação Nacional do Índio. Documento cedido por Fabrício Amorim.

⁸⁸ Outra alusão importante a respeito desse encontro está no relatório de Pivetta Blumenschein (1996). “Há um relatório anônimo, sem data, que se refere ao primeiro encontro amistoso com os Tapayuna. ‘O fato deu-se no dia 30 de setembro de 1967, às 8 horas, na margem esquerda do Arinos, no trecho entre o acampamento do Pe. Pereira e a roça do Negrinho, num barreiro, que forma uma pequena praia e oferece posição estratégica aos índios, caso quisessem atacar ou se defender’. Nesse momento deu-se o encontro amistoso. Os que entraram primeiramente em contato foram o piloto de um barco da

Em 1955, foi fundada Porto dos Gaúchos. Mais de cem famílias de colonos do Rio Grande do Sul desceram o rio Arinos até 730 quilômetros ao norte de Cuiabá. Lá iniciaram uma colonização pioneira na Amazônia. O rio ficou movimentado, era a única via de transporte para Porto dos Gaúchos. Cândido – índio caiabi civilizado – logo tornou-se um dos barqueiros do transporte. Era comum vê-lo chegar a Porto dos Gaúchos com o barco coberto de flechas atiradas pelos Beíço-de-Pau, assustados. Recebia ordens de não reagir e, em troca de flechas, atirava presentes amarrados a uma boia. Em novembro de 1967, Cândido notou que não vinham mais flechas e achou que era tempo de se entender com os “beíços”. Um dia aproximou o barco do barranco. Ele e os outros tripulantes foram tirando as roupas e jogando para os índios. Desceram só de calções, entregaram machados e facas de presente, receberam outros, e combinaram novos encontros. Depois disso toda vez que passava, os índios acenavam e gritavam para Cândido (O Estado de S. Paulo – Sábado, 14/2/1970. Estamos entrando na aldeia dos Beíço de Pau. Acervo ISA).

A Conomali investiu em propagandas publicitárias para a venda dos lotes, alegando a existência de solo fértil, abundância de água, de madeira, clima favorável e infraestrutura local. A presença indígena, obviamente, não foi citada, porém ela não podia ser evadida pelos colonos que chegavam progressivamente à região e viviam amedrontados com os ataques e aparições cada vez mais constantes dos Tapayuna. Muitas pessoas ansiavam voltar para seu local de origem, no sul do país, em razão das condições iniciais precárias de vida e pelo temor aos indígenas. O retorno, contudo, era dificultado pela Conomali (Iasi, 1968 citado por Lima, 2012). “Havia constantes conflitos dos Tapayuna com os colonizadores que desciam na lancha da CONOMALI para a gleba de Porto dos Gaúchos navegando o rio Arinos. (Donstauder apud Pivetta e Blumenschein 1996:75)”. Em vista disso, a empresa financiou e apoiou logisticamente ações de “pacificação” dos Tapayuna conduzidas pelos missionários da Prelazia de Diamantino.

Em carta manuscrita João Dornstauder, s/d., menciona o interesse da empresa na pacificação designando para tanto o Sr. Fritz Tolksdorf. “nesse interim agiu Fritz (Tolksdorf). A Gleba esteve naturalmente interessada no bom êxito da Pacificação, ficando o Fritz como que o homem indicado pelo Willi [Meyer] para agir. Já na subida éramos para viajar juntos, então não veio comigo, mas depois. Ele chegou quando eu já estava voltando à Gleba. E deste momento adiante agiu paralelamente, quase independentemente. Só na volta minha em fev. agimos juntos, ele aceitando a minha orientação” (Pivetta e Blumenschein 1996:75).

A Funai encaminha, internamente, por meio de memorando (1970: 1-2), um resumo das atividades realizadas pela Conomali, enaltecendo a atuação pioneira da

CONOMALI Cândido Morimã, índio Apiaká, seu irmão Manuel e o motorista e co-piloto Ari Reser. O relatório não é assinado” (Pivetta e Blumenschein 1996:76).

empresa e sugerindo uma parceria com a Funai com vistas ao treinamento dos povos indígenas na extração da borracha. A Conomali, além de ter comprado e revendido lotes na região do Arinos, também investiu na abertura de seringais. A empresa apoiou financeiramente e logisticamente ações de atração dos povos indígenas na região, cuja existência obstaculizava, na perspectiva da colonizadora, o avanço da ocupação não indígena e a colonização no Arinos. Isto posto, o destino dos povos indígenas deveria estar fadado à submissão ao sistema colonizador que, neste caso, os previa como mão de obra para os seringais.

A referida companhia é dirigida por um grupo de irmãos gaúchos, descendentes de alemães, que estão atuando na região desde 1957. A Da. Martha Mayer Santos, uma das integrantes deste grupo, manteve contatos conosco, expondo seus planos e oferecendo sua colaboração naquilo que a Funai julgasse necessários. **Assim sendo, pareceu-nos que talvez possa interessar à Fundação a experiência colonizadora da Conomali, com relação aos futuros planos similares de nosso órgão. ... desejamos chamar a atenção de V.Sa. para o fato de que poderiam ser estabelecidos acordos com a Conomali visando ao treinamento de determinados grupos indígenas na técnica da extração da borracha, visto que a aludida companhia possui enorme plantação de borracha** (aproximadamente 3.000.000 de pés plantados). Consequentemente, é notável a sua experiência no trato com este tipo de cultura (Funai, 1970: 1-2, grifo nosso).

No mesmo documento, os Tapayuna, os Kayabi e Apiaká são mencionados como os povos com os quais a Funai atuava na região. A remoção recente dos Tapayuna para o PIX induzia ao questionamento sobre a manutenção do seu território pelo órgão indigenista.

A título de simples aditamento, arrolamos abaixo as áreas da Funai na região, embora ainda estejam sujeitas à confirmação, em virtude de desconhecermos se a Fundação manteve a posse sobre as mesmas, após a transferência dos índios chamados Beijos de Pau para o Parque Nacional do Xingu. São elas: 1ª) Área dos Tapaiuna (ou Beijos de Pau), localizada na margem esquerda do rio Arinos, a cerca de 200km da Gleba Arinos; 2ª) Área dos Kaiabi e Apiaká, localizada no Rio dos Peixes (afluente do Arinos), ao norte da Gleba Arinos, aproximadamente a 150 km da mesma (Funai, 1970: 1-2, grifo nosso).

Com intuito de manter as famílias que chegavam a Porto dos Gaúchos, a Conomali investiu não apenas na infraestrutura física do local, mas também na implementação da indústria extrativista, na plantação de café e outras culturas. Algumas plantações não vingaram e a Conomali decidiu envidar mais esforços na extração da borracha a fim de garantir renda aos agricultores (Funai, 1970: 5). Essa era

considerada uma atividade promissora e em plena ascensão na região. Ademais, a empresa também abriu extensas áreas de pastagens para criação de gado:

Hoje, num atestado eloquente do sucesso da atividade desenvolvida pela Conomali nesse setor, o rebanho na região atinge número superior a 2.000 cabeças. ... Porto dos Gaúchos, com apenas catorze anos de existência, tem hoje sua autossuficiência nesse setor assegurada, já se encaminhando inclusive, a passos largos, para a condição de exportador de gado (Funai, 1970: 6).

Em 1956 o número de pessoas na Gleba Arinos somava 473. O aumento da população e o surgimento de novas colônias foi seguido da implementação, pela Conomali, de obras de infraestrutura, abertura de novas estradas, novas serrarias etc (Cronologia 1957⁸⁹). A fundação da Conomali e a aquisição da Gleba Arinos foram cruciais para ocupação não indígena no Arinos, uma vez que atraiu diversos colonos, sobretudo do sul do país, que compravam os lotes revendidos pela colonizadora. Ademais, conforme aludido, a empresa também investiu fortemente em uma das atividades consideradas mais atrativas e rentáveis à época: a extração da borracha. A Conomali abriu um seringal nas proximidades de Porto dos Gaúchos, nas margens do rio Juruena, vendendo a maior parte do produto para o Banco da Amazônia, o que levou a empresar financiar também ações de “pacificação” dos Rikbaktsa, conduzida pela Prelazia de Diamantino (Cronologia 1959⁹⁰)

No *site* da Conomali, a empresa evidencia a relevância da atuação do padre jesuíta João Evangelista Dornstauder na “pacificação” dos povos indígenas da região a partir de 1955, notadamente os Kayabi, Rikbaktsa e Tapayuna (Cronologia 1956 citado por Lima, 2012:49).

O padre Pe. João Evangelista Dornstauder, na carta “Como pacifiquei os Rikbáktsa” enfatiza o papel exercido por Benedito Bruno na colonização do Arinos, por meio da extração da borracha e diamantes, como também da Conomali, considerada por ele o maior colonizador da região, que, dentre muitas ações, fundou o município de Porto dos Gaúchos (Dornstauder, 1975 citado por Lima, 2012: 49-50).

⁸⁹ Disponível em: <<http://www.conomali.com.br/>> Acesso em: 19 março 2012 citado por Lima, 2012:45).

⁹⁰ Disponível em: <<http://www.conomali.com.br/>> Acesso em: 19 março 2012 citado por Lima, 2012:50).

A Conomali alega não ter recebido nenhum tipo de auxílio governamental (Funai, 1970:8). A empresa tentou atrair mais famílias para Porto dos Gaúchos com intuito de ampliar as atividades ligadas aos seringais e para reverterem o quadro de crise financeira que enfrentaram (id.:11). Com o mesmo propósito, um representante da empresa viajou para a Alemanha. A Conomali vendia terras aos estrangeiros por meio de contratos que estabeleciam a obrigatoriedade de cultivo, pelos compradores, das áreas comercializadas. Os investidores alemães em culturas permanentes, dentre as quais a seringa, eram beneficiados no imposto de renda pelo governo alemão, através da lei de Reflorestamento e Culturas Perenes, que se estendia aos investimentos em países em desenvolvimento (Funai, 1970:12). Em razão das referidas ações, a colonização de Porto dos Gaúchos foi impulsionada e a extração da borracha tornou-se uma das principais atividades econômicas da região.

Hoje, existem quase 2.000.000 de seringueiras mandadas plantar por investidores estrangeiros. Investimento este que proporcionou aos agricultores (colonos) nacionais, a possibilidade de ampliarem suas próprias culturas perenes que desta forma já atingem a mais de 500.000 seringueiras e que continuam ampliando-se com os recursos que vem afluindo do exterior. O plano é triplicar a área de tais culturas, o que significa que Porto dos Gaúchos teria, em pouco tempo, uma população de 15.000 a 20.000 habitantes (Funai, 1970:13, grifo nosso).

De acordo com o documento anexado pela Funai (1970), a venda de terras pela Conomali a estrangeiros representou 1.61% da superfície do município, ou seja 28.296 ha, 283 km. O município tinha, na década de 1970, extensão total de 17.500 km² e uma população de cerca de 2.500 habitantes (id.:14).

O Ato Complementar nº 45, de 30 de janeiro de 1969, proibia a venda de terras a estrangeiros não residentes no Brasil. Em vista disso, a Conomali solicitou, conforme reproduzido abaixo, que tal medida fosse flexibilizada em razão do progresso atingido com o investimento estrangeiro (especialmente alemão) e da ameaça à manutenção da empresa e suas atividades em caso de suspensão de tais transações (Funai, 1970:15-6).

O Ato Complementar nº 45 proíbe, terminantemente, a venda de terras a estrangeiros não residentes no Brasil. Tal diploma legal, além de impossibilitar o incremento de financiamento do exterior, retraiu os atuais investidores. E tal situação refletiu em Porto dos Gaúchos o que evidenciamos através de um memorial dirigido ao Exmo. Sr. Presidente do IBRA, do qual transcrevemos o seguinte trecho:... **Assim, a Conomali deverá encerrar suas atividades na República Federal da Alemanha, onde a venda de pequenas glebas, situadas em plena Bacia Amazônica, estava obtendo sucesso. Além disso, está arrefecendo o entusiasmo dos investidores alemães em culturas**

permanentes. Muitos, além de adquirirem terras e investirem nas mesmas, propagavam seu entusiasmo entre parentes, vizinhos e amigos procurando convencê-los a comprar terras, na Amazônia, no Porto dos Gaúchos e nelas cultivarem seringueiras. Com este propósito lhes é impedido e estão se desinteressando e talvez, cessem completamente, seus investimentos. Se tal ocorrer, o nosso bem estar estará ameaçado, pois, sem os rendimentos provindo do plantio de seringueiras e cajueiros estará ameaçada, até, nossa subsistência, já que a distância dos mercados consumidores quase nos proíbe de vender nossos produtos. O impasse seria solucionado com um diploma legal que permitisse às empresas nacionais de colonização, devidamente registradas nos termos do artigo 61 e seus parágrafos, da Lei nº 4.504, de 30 de novembro de 1964, a venda de terras a estrangeiros não residentes no país...(id.: 14 a 16, grifo nosso)

O documento não menciona se o pleito da Conomali foi atendido. Porto dos Gaúchos é tido “como um verdadeiro trampolim para a penetração da Amazônia Matogrossense”. A Conomali viabilizou a abertura de empreendimentos de grande porte, dentre os quais destacam-se algumas fazendas ao longo do rio Arinos: Tres Jota, Amazonas, Marape S/A, ABC, Cunhataí, Iporanga etc. (Funai, 1970:17). Cumpre enfatizar que as fazendas Marape, ABC e Iporanga estão localizadas no perímetro da “Reserva Indígena Tapayuna”, delimitada em 1968, e serão mencionadas adiante devido aos registros da presença Tapayuna e da existência de aldeias no período do contato.

De acordo com a Conomali, a abertura de novos empreendimentos no Arinos foi propiciada pela infraestrutura provida pela empresa, pelos recursos existentes no município e pela navegabilidade dos rios Arinos e Juruena, alcançada, segundo a empresa, pelos contatos “amistosos” da população de Porto dos Gaúchos com os povos Kayabi, Apiaká, Rikbaktsa e Tapayuna.

A navegação de Porto dos Gaúchos, a rádio-transmissora e receptora, os recursos existentes na sede do município proporcionam hoje absoluta segurança aos viajantes que utilizam os cursos dos rios Arinos e Juruena até a divisa do Pará. Igualmente deve-se a esta mesma navegação e à mentalidade do povo ordeiro de Porto dos Gaúchos, os contatos amistosos com os índios Cajabís, Apiacás, Canoeiros e ultimamente com os Beíço de Pau (Funai, 1970:18, grifo nosso).

Este cenário de avanço na ocupação não indígena no Arinos, propagado pela Conomali, e a situação fundiária que se instalou na região induziram ao desterro dos Tapayuna e a extinção do seu território. A espoliação se caracterizou, como será descrito a seguir, por uma sucessão de negligências criminosas do Estado brasileiro, especificamente do órgão indigenista, que durante todo o período do contato foi omissa e imprudente aos acontecimentos que passaram a história tapayuna.

Crônicas de um massacre anunciado

Então quem é, em última análise, responsável pelo genocídio do índio brasileiro senão o próprio órgão oficial (Pe. Antônio Iasi)⁹¹

Esta seção é integralmente baseada no registro, um arquivo de texto word gravado em disquete, organizado pelo Pe. Antônio Iasi Junior, no qual ele compilou e digitou o conteúdo de vários documentos oficiais sobre suas tratativas com a Funai atinente aos Tapayuna no período do contato. Creio que sua intenção era denunciar e deixar o testemunho das mazelas, da omissão e da negligência criminosa do Estado no caso dos Tapayuna. Esse disquete foi entregue, em 1998, para seu assessor, Waldemar Bettio. O jornalista Rubens Valente, autor do livro “Os Fuzis e as Flechas”, que trata brevemente da questão tapayuna, acessou esse arquivo e, tempos depois, encaminhou para um funcionário da Funai, Fabrício Amorim, que me repassou o material. Rubens Valente autorizou, gentilmente, a utilização e análise, para fins dessa tese, desse arquivo, bem como de outros registros preciosos, notadamente recortes de jornais coletados por ele, que serão expostos mais adiante. Conforme destacado na apresentação, como se trata de arquivo de texto em word, seria necessário, para fins de processos judiciais relativos à demarcação do território e luta por indenização, o acesso aos documentos originais e/ou a validação desse registro para que possam ser utilizados como provas da ação genocida do Estado.

A atuação mais específica do Pe. Antônio Iasi e outros jesuítas concernentes às tentativas de contato com os Tapayuna será apresentada em seções posteriores, nas quais serão detalhadas as expedições da Prelazia de Diamantino e também da Funai. Por ora, a questão do contato será brevemente descrita com vistas à compreender as articulações de Iasi e seu esforço veemente junto à Funai para evitar o massacre, anunciado por ele, e para garantir a sobrevivência dos Tapayuna e o seu território. Infelizmente, apesar de suas reiteradas demandas e alertas ao órgão indigenista, Iasi não conseguiu evitar o genocídio induzido do Estado.

⁹¹ O ESTADO DE SÃO PAULO – 3.6.75. Ministério do Interior. Fundação Nacional do Índio. Confidencial. Padre Antônio Iasi Junior. Acervo: Serviço Nacional de Informação. Material cedido por Rubens Valente.

Antônio Iasi Junior nasceu em São Paulo em 1920 e faleceu aos 95 anos em Belo Horizonte, em março de 2015. Atuou de maneira incisiva e pragmática na defesa dos direitos indígenas. Trabalhou na Prelazia de Diamantino com os Rikbaktsa, Pareci, Tapayuna. Foi secretário nacional da Ação Missionária da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), atuou na Fundação Nacional do Índio e foi um dos fundadores do Conselho Indígena Missionário (CIMI)⁹².

Apesar de Iasi ter sido designado oficialmente pela Funai como responsável pelo caso dos Tapayuna, sua relação com o órgão indigenista era bastante controversa e permeada por críticas contundentes, sobretudo no que se referia à falta de garantia e proteção dos territórios indígenas. Como será detalhado no item “Equívocos da Remoção e Justiça de Transição”, de modo geral, a relação institucional entre SPI, e posteriormente Funai, e os jesuítas era ambivalente e caracterizada por hostilidades e discordâncias mútuas. Por várias vezes o SPI/ Funai, mesmo não provendo a atenção e assistência necessária ao caso, tentou obstaculizar a ação dos jesuítas no caso dos Tapayuna.

Em outra carta que Pe. Henrique escreve ao Pe. Adalberto Pereira de 11/01/66. “Há enguiço do SPI que não permite a pacificação dos índios Beirão-de-pau, sem os trâmites legais do mesmo SPI e por isso veio uma proibição terminante. Deve por isto, suspender a pacificação até segunda ordem. Estamos lutando e quem sabe irei até Brasília” (Pivetta e Blumenschein 1996:75).

A concessão do território tapayuna a particulares foi, por mais de uma vez, denunciado pelos jesuítas da Prelazia de Diamantino à Funai. A demarcação do território, bem como a manutenção do bem estar físico dos Tapayuna – que se tornava cada vez mais preocupante em razão dos progressivos episódios de contato com regionais – eram algumas das prioridades dos jesuítas, expostas em documento enviado pelo padre Antônio Iasi Junior, em 09 de abril de 1968, ao primeiro presidente da Funai, José de Queirós Campos. Iasi se reporta diretamente ao presidente em virtude da inoperância da Funai regional de Cuiabá, a qual já havia sido notificada sobre a necessidade premente de atuação junto aos Tapayuna.

⁹² Morreu Padre Iasi, cofundador do CIMI. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/541114-morreu-padre-iasi-cofundador-do-cimi-e-da-cpt> Acesso em: 06/08/2018.

A 9 de abril de 1968,⁹³ escrevi ao Dr. José de Queirós Campos, primeiro presidente da Funai, dizendo ter estado com o Major João Franchi, administrador da Funai em Cuiabá, para tratar assunto referente aos índios Beijos de Pau. Um mês mais tarde (10 de maio), dirijo-me, novamente, ao presidente, dizendo: “Estando a Inspetoria acéfala, visto ter se demitido o Major Franchi, tomo a liberdade de me dirigir, diretamente, a V.S. para expor um assunto urgente e de vital interesse”. “Refiro-me às terras das tribos cujo “habitat” situa-se nesta região Noroeste de Mato Grosso: Apiacá, Kayabi, Rikbaktsa, Irantxe, Nambikwara e Paresi (já pacificados e em diversos graus de aculturação) e os **Beijos de Pau** (em primeiros contatos com os civilizados) para só aludir a uma zona cujo progresso está tomando um ímpeto acelerado e na qual trabalham os Missionários Jesuítas da Prelazia de Diamantino. **Uma vez que todas as terras desta zona estão sendo vendidas e dezenas de proprietários já iniciaram o desbravamento das matas, pergunto a V.S. que fazer com os primitivos e reais donos das terras, os índios?**” **Gostaríamos de ter uma orientação de V.S., pois queremos defender, a todo custo, a propriedade indígena e lutar pela sobrevivência dos indígenas expostos, bruscamente, ao contágio físico e moral com as frentes pioneiras (grifo nosso).**

Foram vários documentos remetidos pelo Pe. Iasi à Funai para alertá-la sobre a gravidade da situação dos Tapayuna e a iminência de tragédias que colocavam em risco sua sobrevivência. Na carta abaixo, Iasi delata a ameaça de um genocídio em um episódio no qual o agrimensor responsável pela abertura de uma estrada entre os rios do Sangue e Arinos aciona a Inspetoria em Cuiabá (Funai regional) para solicitar assistência protetiva aos seus trabalhadores em razão dos prováveis conflitos com os Tapayuna. Diante da recusa do SPI em atendê-lo, o agrimensor recorre ao Batalhão de Infantaria, que lhes provê armas pesadas para se defender dos ataques indígenas. Para tentar evitar um possível genocídio, o Pe. Adalberto Pereira, também da Prelazia de Diamantino, se dispõe a acompanhar os trabalhadores que pretendiam declaradamente aniquilar os Tapayuna e aprisionar as mulheres e crianças.

Prezado Senhor, volto, hoje, ao mesmo assunto de minhas cartas passadas, os Beijos de Pau: Como suponho que V.S. esteja entrando agora na problemática desse grupo indígena e como sei, por experiência, que a Inspetoria de índios de Cuiabá nem sempre tomava conhecimento dos trabalhos, que estavam sendo feitos no sentido de impedir o massacre dos referidos índios, ou quando informada não se preocupava em encaminhar tais informações às autoridades superiores, tomo a liberdade de expor, de maneira a mais breve possível, os fatos seguintes: Em 1964, Renzo Michelotto, agrimensor prático, mas sem nenhuma prática em tratar com os índios, querendo levar avante a empreitada que assumira de abrir uma estrada no divisor de águas Sangue-Arinos e sendo, justamente, importunado pelos

⁹³ Este e os demais documentos adiante estão inseridos no arquivo de texto em word organizado pelo Pe. Antônio Iasi, conforme explicado na apresentação do capítulo e no início desta seção.

índios, apela para o SPI no sentido não de mandar sustentar os trabalhos, como seria o mais natural, mas para dar cobertura aos seus trabalhadores. **Não tendo conseguido tal auxílio no SPI, recorre ao 16º BC de Cuiabá, que lhe entrega armas pesadas para se defender. Assim eram tratados os Beijos de Pau pelos órgãos federais: de um lado omissão, de outro ação armada. Em boa hora o P. Adalberto Holanda Pereira se apresenta ao chefe da 6ª. inspetoria e se oferece para acompanhar os trabalhadores de Michelotto, os quais tinham como objetivo matar os índios e aprisionar as mulheres e crianças.** A presença do missionário poderia evitar que isto acontecesse, pois seria testemunha do que ali se passava. Diamantino, 15 de junho de 1968 (idem, grifo nosso).

A mudança de cenário que caracterizou a extinção do SPI e a criação da Funai, em 1967, parece ter dado um novo ímpeto à condução do processo tapayuna em um momento especialmente tenso na relação com os não índios, já que o contato se intensificava devido ao avanço progressivo da ocupação não indígena. O Pe. Iasi, na carta a seguir, ratifica sua preocupação quanto à proteção do território e as vidas indígenas, já que, em 1967, os Tapayuna haviam se apresentado espontaneamente aos não índios e estabelecido intercâmbios comerciais. A troca/doação de itens com os colonos configurava uma situação apreensiva, como destacado por Iasi, em razão do alto risco de transmissão de doenças e de possíveis epidemias que poderiam dizimar os Tapayuna.

As circunstâncias históricas são outras. Surgia cheia de esperança a Fundação Nacional do Índio. **Por outro lado, as frentes pioneiras, em menos de um ano, formaram um verdadeiro cerco aos Beijos de Pau.** Minha preocupação foi não só manter contato pacífico com os índios, mas tomar as necessárias providências para que sua sobrevivência e suas terras lhes fossem garantidas pela lei, já que, no momento, não estamos mais tratando com o SPI, mas com a FNI. **A partir de setembro de 1967, os índios, espontaneamente se apresentaram aos civilizados. Pessoas sem competência e meios para levar avante a tarefa aceitaram a “fala” dos índios. Isto, que á primeira vista pareceu um achado, foi, na verdade, um momento crítico na história dos Beijos de Pau. Os índios estavam entrando em contato violento com os “civilizados” e recebendo presentes capazes de lhes levar as doenças e a própria morte. Houve quem tirasse do corpo a camisa, usada e suarenta, no momento de dá-la ao índio, que a vestia, imediatamente.** Pela imprensa e por contatos com as pessoas responsáveis, procurei impedir que se continuasse essa troca indiscriminada de presentes...(idem, grifo nosso)

Parte do território tapayuna havia sido interdito em 1966, entre os rios Miguel de Castro e Thomé de França, a pedido do SPI de Cuiabá ao cartório de Diamantino⁹⁴Iasi

⁹⁴ “Em julho de 1966, 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

evidencia, contudo, que a referida área era insuficiente. Os conflitos com os não índios se agravavam na medida que avançavam a derrubadas das matas e a abertura de estradas.

Tratava-se também de defender as terras dos Beijos de Pau, uma vez que as glebas iniciaram a abertura de estradas e a derrubada das matas, em ritmo acelerado e por todas as partes. A área interditada por Edital de julho de 1966, tornou-se um limite muito pequeno, como pude verificar, percorrendo, durante quinze dias, uma área contígua, onde em dezembro de 1967 flecharam uma senhora e puseram a correr a turma de trabalhadores, depois que os índios, em pleno meio dia, lhes tiraram as ferramentas (idem, grifo nosso).

Em vista do exposto, Iasi solicitou à Funai em Cuiabá, por meio de documento datado de 21/03/1968, que a interdição do território tapayuna fosse ampliada de modo a contemplar o rio Alegre (ou Parecis) e impedir a abertura de estradas e novas glebas na referida área. Assim sendo, segundo Iasi, as frentes de atração poderiam atuar de modo menos conturbado.

Depois de verificar a presença dos índios no local e os sinais de pouca amizade deixados pelos mesmos, expus tudo ao chefe da Inspetoria de Índios de Cuiabá, em data de 31/3/68, e concluía: **Dada a frequência dos índios nessa zona e sobretudo a atitude nada pacífica dos mesmos, quero crer que se trata de um grupo, que reside nas imediações do Rio Alegre (ou Parecis), muito provavelmente entre este e o Córrego Miguel de Castro. Sendo assim julgo muito conveniente que a área entre o Rio Alegre e o Cor. Miguel de Castro seja também interditada, até que se conheça a área real ocupada pelos referidos índios e lhes seja reservado um parque.** Esta medida impediria a abertura da estrada além do Alegre e a formação de glebas naquela área e com isto o trabalho de pacificação seria menos perturbado (idem, grifo nosso)

Em que pese a observação de Iasi, o edital publicado no Diário Oficial do Estado do Mato Grosso, datado de 09/04/1968, não contemplou a área indicada. Um documento remetido pelo padre solicita a alteração do edital, republicado nos dias 13,14 e 15 de maio de 1968. Apesar da interdição, Iasi denuncia que os empresários Ariosto da Riva e Arnaldo Navarro anunciavam a venda de terras no perímetro interditado; outros fazendeiros ameaçavam invadir a área, que deveria ter sido efetivamente isolada pelo edital de maio de 1968.

França, à penetração de elementos estranhos ao mesmo Serviço de Proteção aos Índios' (Pereira, 1967: 223). A área interditada era localizada entre os rios Miguel de Castro e Thomé de França, das vertentes à foz, na margem esquerda do rio Arinos" (Lima, 2012: 61).

Dias após, estive na 6ª. Inspeção e de viva voz urge a medida por mim sugerida na referida carta. Isto seria, não só uma garantia para as terras dos Beijos de Pau, como evitaria o contágio com os trabalhadores. No dia 22/4/68 saiu publicado no Diário Oficial do Estado de Mato Grosso o Edital que tinha a data de 9/4/68. Lamentavelmente, porém, a área interdita não corresponde à indicada por mim, por escrito e de viva voz. Em carta de 4/5/68 dirigida ao Sr. Ramis Bucair, chefe interino da Inspeção, na ocasião, indiquei o equívoco. Novo Edital foi publicado, nos dias 13,14 e 15/5/68. **A área de trabalho estava legalmente isolada, mas isto não era suficiente, uma vez que apesar do Edital de julho de 1966, a firma Ariosto da Riva e Arnaldo Navarro anunciava a venda de terras exatamente na área interdita** (cfr. Anúncio de página inteira em "O Estado de S. Paulo" de 7/3/68). **Além disso, outros ameaçavam invadir a área interdita pelo Edital de 13/5/68**, daí a carta que enviei a V.S., em data de 10/5/68, urgindo a reserva de terras não só para os Beijos de Pau, mas também para as outras tribos aludidas em minha carta (idem, grifo nosso)

A extensão do território tapayuna não havia sido devidamente mensurada. Havia um cálculo provável da reserva que localizava suas aldeias entre os rios do Sangue e Arinos. A preocupação de Iasi quanto à interdição estava relacionada à ocupação não indígena contínua no território tapayuna e também nas terras dos povos Rikbaktsa, Apiacá, Kayabi e Irantxe, cujas reservas, incluindo a dos Tapayuna, foram todas criadas através do mesmo decreto, 63.368 de 1968.

A 20 de julho de 1968, de Diamantino, informei: **"Na próxima semana, vou sobrevoar a região dos Beijos de Pau, pois tive notícias de que há uma pequena migração ou agrupamento, uma vez que o cerco das frentes pioneiras vai se estreitando.** Qualquer novidade que observar, comunicar-lhe-ei". Em carta de 20/8/1968, proponho a criação das reservas (termo usado, antes da promulgação do Estatuto do Índio) para os índios: Rikbaktsa, Apiacá, Kayabi e Irantxe. Nada propus com relação aos Paresi e Nambikwara, porque o assunto já tinha sido ventilado pela Inspeção da Funai em Cuiabá . Sobre os Beijos de Pau disse: **Ainda não temos idéia exata da localização de todas as aldeias e do número de habitantes.** Muito, provavelmente, a reserva seria localizada entre os limites: Rio do Sangue (W), Rio Arinos (E), paralelo 13, mais ou menos (S) e barra do Cor. Tomé de França, ou pouco além (N) (idem, grifo nosso).

Iasi clama para que a nova configuração do órgão indigenista (Funai) engendre uma conduta diferenciada no trato com a questão indígena a fim de evitar os equívocos cometidos pelo órgão sucessor, SPI. A interdição da área tapayuna não estava sendo devidamente respeitada, entre outros fatores, pelo estímulo governamental aos fazendeiros por meio da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia, um órgão do governo federal criado em 1966, pelo então presidente Castelo Branco, com intuito

de prover incentivos fiscais e financeiros para o “desenvolvimento” da região Amazônica.

O assunto é urgente, importantíssimo. Se a FNI não tomar uma providência, ainda este ano, chegará atrasada como sempre andou o SPI nas últimas décadas de sua existência. Isto seria um mau começo para uma instituição, que muito promete”. Um mês antes (9/4/68) eu escrevia a V.S.: **Temo que a defesa da propriedade indígena vá ser um obstáculo intransponível para a Fundação Nacional do Índio e que esta naufrague no porto**”. Oxalá isso não aconteça e o novo órgão, que coordenará a política indigenista conquiste a confiança e o respeito que o SPI há muito tinha perdido”. **Posteriormente, alertei, “in loco”, ao encarregado de uma firma, que, com aprovação da SUDAM, estava em via de penetrar na área interdita. A este propósito enviei há dias a “O Estado de Mato Grosso” um artigo intitulado SUDAM incentiva a espoliação das terras dos índios.** As palavras de sua última carta representam uma grande esperança para quem estava acostumado a clamar no deserto do SPI. Não duvido um só instante da sinceridade de suas afirmações e de seu grande amor à causa, como pude verificar pessoalmente, **mas tenho sérias dúvidas quanto à possibilidade do Governo conseguir dar aos índios um pouco das muitas terras, que lhes foram usurpadas. A pressão dos latifundiários será tal que não haverá Ministro de Estado que a possa resistir; derrubam o ministro e tudo continuará no mesmo** (idem, grifo nosso).

A condução da Funai no contato com os Tapayuna foi um tanto atribulada no que tange a relação entre a Prelazia de Diamantino, especialmente na figura do Pe. Iasi, e o sertanista João Américo Peret, autorizado pela Funai a realizar a “pacificação” dos Tapayuna por meio do ofício datado de 19/03/1968. Sua atuação foi questionada pelo padre, que alegava falta de transparência e responsabilidade do sertanista.

Pelos fins de 67 e princípios de 68 andou pela região dos Beijos de Pau o Sr. J. A. Peret, que ora se apresentava como sertanista, ora como oficial do exército e se fazia acompanhar do Sr. Fritz Tolksdorf, de nacionalidade alemã, e que foi mau conselheiro do Sr. Peret, como mostrarei abaixo. Felizmente, não me encontrei, pessoalmente, com o Sr. Peret, pois ou ele apresentaria as credenciais, que dizia ter, ou o atrito seria bem sério, já que o Ofício No.38 de 19/3/68 da 6ª Inspeção, a mim dirigido, dizia: “Com o presente autorizo V.S., em nome da Fundação Nacional do Índio, sua interferência e representação na área tida como interdita, com delegação da 6ª Inspeção Regional, com plenos poderes para promover a “aproximação” e proteção dos acima citados (Beijos de Pau), contra terceiros e aventureiros “.Para todos os efeitos tal pessoa me parecia um aventureiro, uma vez que no dia 17/1/68, quando procurei, pessoalmente V.S., no Rio, essa pessoa lhe era desconhecida. No mesmo dia, Da. Heloísa Torres, presidente do Conselho Nacional de Proteção ao Índio, informou-me que o Sr. Peret já não era mais funcionário do SPI, nessa altura FNI (idem, grifo nosso).

O órgão indigenista se posiciona de maneira ambivalente sobre a responsabilização do contato com os Tapayuna. Apesar de Peret ter sido designado através de ofício da 6ª Inspeção (Funai em Cuiabá), conforme supracitado, poucos

meses depois, um documento de 29/06/1968, expedido pelo então presidente da Funai, Queiroz Campos, propõe que Iasi comande os trabalhos com os Tapayuna. “Em carta de 29/6/1968, Queirós Campos faz algumas considerações sobre o aventureiro Peret, e conclui: *‘apenas um bom mateiro’*. E pede dados da área dos Beijos de Pau a ser interditada. Diz ainda: ‘Proponho-lhe também comandar, em nome da FNI, a pacificação dessa tribo’”(idem).

No mesmo documento, Queiroz Campos solicita informações sobre os Tapayuna. Iasi responde em 09 de julho de 1968 e menciona o avistamento de casas e roças. Segundo o padre, os Tapayuna se dividiam em três grupos relacionados entre si. Ele anuncia um episódio relevante no contexto fundiário da região: a abertura e desmatamento, em 1968, de uma área pertencente à firma Apasa Apolinário, a maior propriedade incidente na RIT, pouco abaixo do córrego Tomé de França, no coração do território tapayuna. No novo local estava prevista a derrubada da mata e a construção de um aeroporto. De acordo com o trecho a seguir, a referida propriedade estava, provavelmente, fora dos limites da área interditada.

Conforme seu pedido segue anexo um esboço da área: roças e casas dos referidos índios foram vistas nessa região. Ao que tudo leva a crer são três grupos distintos, embora relacionados entre si. No dia 2 do mês findo estiveram presentes, ao mesmo tempo, no dois extremos **(Cor.Tomé de França e Rio Alegre)** e no centro **(Cor.Miguel de Castro)**.**Nos últimos dias do mês, passado nova frente pioneira se instalou, pouco abaixo do Cor. Tomé de França, a 1.500 m acima da barra do Cor. Artur Borges ou S. Wenceslau, que fica na margem oposta. As terras pertencem à firma APASA Apolinário S. A. Trav. Alencastro Loja no. 2 – Cuiabá-MT. O encarregado da firma informou-me “in loco”, no dia 29/6, que neste ano derrubarão 100 ha. de mata e farão um aeroporto. A frente desta gleba, ao longo do Arinos, não está na área interditada, embora talvez estejam os fundos da mesma (idem, grifo nosso).**

Iasi aceita a incumbência do presidente da Funai para dar continuidade às ações de aproximação com os Tapayuna e impõe como condição sua autonomia na escolha de pessoas que atuariam na missão. Ademais, o padre solicita independência na condução dos trabalhos, sem intromissão de terceiros, devendo estar subordinado apenas às instâncias superiores da Funai ou ao Sr. Hélio Bucker, da regional em Cuiabá. Por fim, o padre demandou que sua nomeação fosse expedida no Diário Oficial da União a fim de formalizá-la.

Aceito a incumbência de :”comandar, em nome da FNI, a pacificação dos Beijos de Pau”. Isto significaria continuar o trabalho que venho fazendo

apenas sob outra formalidade, isso é, nomeado, expressamente por V.S. e não apenas pelos meus superiores. Aceito a incumbência com a condição de poder selecionar o pessoal da turma de atração. A pessoa aludida em sua carta (Canguçu) poderia ser utilizada em outra frente de pacificação. Para não me enterrar ou enterrar o trabalho com as necessárias medidas burocráticas, julgo melhor não aceitar, no momento, nenhum auxílio material (econômico). Isto, suponho, facilitaria a V.S. organizar e atender outras frentes. **Por fim, mas não em último lugar, faço questão que tal nomeação me dê plena autonomia de ação, não sujeita senão à direção suprema da FNI, diretamente, ou por meio do Sr. Hélio Bucker. Sem interferência de outros. Tal nomeação deveria aparecer no Diário Oficial da União para que todos os interessados cheguem ao conhecimento da mesma e eu receberia um documento oficial para ser apresentado, “in loco”, a quem fosse preciso** (idem, grifo nosso).

Atendendo ao pedido de Iasi, foi publicada, em 12 de julho de 1968, sua autorização para “promover a pacificação, atração e aldeamento dos índios denominados ‘Beijos de Pau’, na área compreendida entre os paralelos de 56 e 58 e os meridianos 12 e 14, supervisionado pelo chefe da 6ª. Inspetoria Regional da Fundação do Índio, Sr. Hélio Jorge Bucker” (idem). O mesmo documento exige a entrega de relatórios pelo Pe. Iasi, ao Departamento de Estudos e Pesquisas da Funai, com a descrição dos trabalhos realizados, com o material coletado e as fotografias. A obtenção dos resultados suscitaria a assinatura de um convênio – para “integração” dos Tapayuna – entre a Missão Jesuíta de Diamantino e o órgão indigenista (idem).

Mais uma expedição chefiada por padre está tentando pacificar os índios Canoeiros e Beijo de Pau, em Diamantino, Mato Grosso... A Fundação Nacional do Índio havia decidido que não autorizaria missões dessa natureza por parte de expedições sem qualquer qualificação, mas é o próprio presidente do órgão, Sr. Queiroz Campos quem informa que o jesuíta Antônio Iasi Jr. foi por ele autorizado e está mantendo contato com os Beijo-de-Pau e os Canoeiros... (Jornal Última Hora, 16/12/1968).⁹⁵

Alguns meses após a nomeação de Iasi, ele solicitou, através de documento expedido em 24/01/1969, que a Funai assumisse os trabalhos de “pacificação”, em virtude, dentre outros fatores, da problemática dos empreendimentos no interior da área interdita: “queria saber que atitude tomar com relação aos empreendimentos, dentro da área reservada para os Beijos de Pau; queria, enfim, manifestar a necessidade da FNI assumir, diretamente, os trabalhos de pacificação dos referidos índios” (idem).

⁹⁵ Acervo: Biblioteca da Funai. Material cedido por Rubens Valente.

Iasi relata episódios de contato com os Tapayuna nas margens do Arinos. Ele explica a existência de diferentes grupos, alguns, na sua percepção, mais hostis do que outros. Um contato inédito teria ocorrido nas proximidades do Tomé de França, justamente com o grupo considerado mais arredio e agressivo, o qual atacava frequentemente as embarcações que circulavam no Arinos. De acordo com o padre, eles teriam sido responsáveis, inclusive, pela investida contra ele em maio de 1967. Para Iasi, a atitude dos Tapayuna com relação aos não índios havia sido profundamente alterada.⁹⁶ Ele define o ano de 1968 como pacífico, não obstante o ataque proferido contra trabalhadores nas fazendas Iporanga e Apasa em 11 de agosto de 1968.

Além do que ficou dito na minha carta de 18 de junho do ano passado, procurei amiudar os contatos com os índios, nos diversos pontos em que eles costumam aparecer, nas margens do Rio Arinos. **O ponto alto deste trabalho foi o contato mantido, durante duas horas e meia com os indivíduos das imediações do Cor. Tomé de França. Este grupo sempre foi o mais hostil e jamais havia aparecido a descoberto. Costumavam atacar quem se fixasse nas margens do Arinos, o que nos aconteceu em maio de 1967 e as embarcações que desciam ou subiam o rio. Duas vezes eu me encontrava na embarcação, quando eles a flecharam.** Amplo material fotográfico foi entregue ao Sr. Malcher, quando estive no Rio. **A atitude dos índios com relação aos brancos mudou quase completamente. 1968 foi um ano pacífico, muito embora dois trabalhadores tenham sido flechados: um na Fazenda Yporanga e outro nas terras da APASA,** conforme noticiei ao Departamento de Assistência, em data de 11 de agosto de 1968 (idem, grifo nosso).

Ainda em 1968, algumas famílias foram atacadas pelos Tapayuna nas proximidades dos rios Claro e Alegre. A reportagem que anuncia o ataque deduz a existência de diferentes grupos, alguns dos quais poderiam ainda não ter sido alcançados pelas frentes de atração ou poderiam ter adotado uma política distinta em relação ao contato.

Em 1968, entre os rios Claro e Alegre, algumas famílias foram vítimas de um ataque dos índios da tribo Beijo-de-Pau. Naquele tempo já ocorrera o encontro pacífico nas águas do rio Arinos. **Provavelmente uma parte da tribo não sabia da paz instituída, a parte situada mais ao sul.** Bernardino de Almeida foi flechado. Socorrida e levada imediatamente ao Hospital São João Batista de Diamantino, escapou da morte. **Foi o último ataque, pois logo depois aquela parte do povo Beijo-de-Pau sossegou.**⁹⁷ (grifo nosso)

⁹⁶ Não é possível saber quais foram os pontos de inflexão para os Tapayuna neste momento que teriam suscitado a mudança na postura com os brancos.

⁹⁷ MOURA E SILVA, José. Municípios de Mato Grosso: São José do Rio Claro. Várzea Grande - MT: Fundação Júlio Campos, s.d. 1 vol.

Quando da elaboração do documento do Pe. Iasi, supracitado, já havia sido publicado o decreto 63.368, de 1968, após a realização de um sobrevoo pelo sertanista Américo Peret. Iasi e Peret trataram, simultaneamente, do caso Tapayuna no âmbito da Funai, porém não dialogavam entre si. Peret havia sido designado pela regional de Cuiabá, ao passo que Iasi havia sido formalmente nomeado pelo presidente do órgão, o que demonstra o impasse e a falta de organização da Funai na condução da questão Tapayuna. Iasi alega que a interdição ocorreu de maneira inesperada e abrangeu uma área muito extensa. Em vista disso, o limite sul deveria ser recuado. Iasi enfatiza que a “Reserva Indígena Tapayuna” se sobrepôs a diversos empreendimentos agropecuários.

Essa área, além de demasiadamente grande, surgiu inesperadamente. Falava-se, na 3ª. DR numa interdição com limites ainda maiores que os da atual reserva. **Fiz ver ao Sr. Hélio Bucker que tal interdição ia abranger zonas parcialmente habitadas. Recuou-se o limite Sul até o ponto em que se encontra no decreto de reserva**, mas sempre em termos de interdição, conforme disse em minha carta de 11 de setembro de 1968. **A reserva atingiu vários empreendimentos agro-pecuários. Alguns com projetos aprovados pela SUDAM e já em andamento** (idem, grifo nosso).

A interdição deveria suscitar a evacuação da área após a notificação aos empreendimentos pela Delegacia Regional. Para tanto, Iasi indicou à Funai de Cuiabá as propriedades que detinham títulos. Não obstante a lista entregue pelo padre, em carta de 15/12/1968, as notificações parecem não ter sido enviadas devido à ausência do chefe da 3ª Delegacia Regional.

No encontro que tive como Sr. Malcher, ficou determinado que a área seria evacuada, mediante notificação feita em 3ª. DR, às diversas firmas. Voltando a Mato Grosso, conversei com o Sr. Hélio e lhe indiquei as firmas que têm título de terra na área dos índios (carta de 11 de dezembro de 1968) e das demais que têm título de terra na região (carta de 15 de dezembro de 1968). **As diversas viagens do Chefe da 3ª. DR impediram-no, até ontem, de notificar as firmas indicadas em minhas cartas** (idem, grifo nosso).

Iasi relata a pressão exercida contra ele pelos proprietários de áreas incidentes na “Reserva Indígena Tapayuna” (RIT), os quais lhe atribuíam a responsabilidade de criação da reserva. Tentaram coagi-lo a atuar no sentido de alterar os limites. “Fui procurado, diversas vezes e por vários proprietários alarmados com tal reserva. Para eles, eu era o autor intelectual desse “crime”; uma palavra minha bastaria para que a FNI mudasse completamente os limites da reserva” (idem).

Certamente essa situação influenciou a decisão de Iasi em requerer que a Funai assumisse a “pacificação” dos Tapayuna. Seu documento evidencia que ele não se sentia respaldado e resguardado pelo órgão indigenista em caso de infortúnio. Ele atuava como um colaborador, sem vínculos com a Funai, e mostrava-se insatisfeito, como descrito nas cartas adiante, com a falta de apoio do órgão. Ele menciona, por exemplo, as inúmeras solicitações não atendidas para a disponibilização de um intérprete kîsêdjê.

Os acontecimentos me persuadem, cada vez mais, da necessidade de que a FNI assuma diretamente os trabalhos de pacificação, pois, embora eu tenha apoio da mesma, contudo sou um particular e realizo uma atividade pessoal ou, quando muito, em nome de uma congregação religiosa. Caso surja um incidente ou insucesso como o caso do P. Calleri, mais uma vez estaria em jogo o bom nome da FNI, que “confia tal missão a pessoas não qualificadas”. **O insucesso ou o simples incidente são quase inerentes a tais atividades, especialmente em se tratando de índios Kayapó⁹⁸, como é o caso dos Beiços de Pau.** Mas se tal acontecer com um Orlando Villas Boas ou um Francisco Meireles menores serão as probabilidades de se atribuir a eles a causa dos acontecimentos. Acresce que um Orlando Villas Boas ou outro poderá contar com dezenas de pessoas, índios conhecedores da língua do grupo Kayapó. **Eu pedi um Suyá apenas para servir de intérprete. Já vai para quase meio ano e apesar de insistir, pessoalmente, com o Orlando Villas Boas, o Suyá não apareceu** (idem, grifo nosso).

A ocupação do território tapayuna estava sendo realizada, segundo Iasi, por grupos econômicos poderosos, dentre os quais se incluía a fazenda Apasa Apolinário, a maior propriedade incidente na RIT. Os empreendedores estavam atuando de maneira articulada, por meio de uma associação dos agropecuários da Amazônia, e pressionaram o padre para a elaboração de um parecer favorável à abertura de estrada no território tapayuna.

A área dos Beiços de Pau, retalhada que foi, antes que surgisse qualquer decreto de interdição ou reserva, “pertence” a poderosos grupos econômicos, cuja pressão é bem forte, haja vista o caso APASA, que, segundo fui informado, ganhou a parada, pelo menos no campo monetário. Acontece que essa pressão está surgindo, não mais em nome desta ou daquela firma, em particular, mas de todas juntas. Há 15 dias, fui procurado pelo Sr. Henrique Bolorino Jr., que vinha, em nome da Associação dos Empresários Agro-pecuários da Amazônia, requisitar um parecer meu dizendo que eu estava de acordo com a abertura da estrada no divisor de água Sangue-Arinos e que daria cobertura aos trabalhadores para evitar choque com os índios. Foi muito bom que essa pessoa me tivesse procurado, pois isso me deu oportunidade de confirmar o que eu já tinha dito em carta

⁹⁸ “Kayapó” aparece como designação genérica para o ramo ocidental dos Jê do Norte, como é o caso dos Tapayuna e dos Panará, estes últimos também chamados de “Kayapó do Sul”.

encaminhada ao Sr. Hélio Bucker em 3 de setembro de 1968 (idem, grifo nosso).

Os Tapayuna estavam cada vez mais encurralados com o avanço das propriedades, com a construção de estradas, com a presença de trabalhadores e de moradores que chegavam à região. Caberia ao órgão indigenista fazer valer o decreto de interdição e suspender as atividades produtivas na RIT, bem como evacuar a área para proteção das vidas indígenas. Iasi destaca abaixo a gravidade do cenário que envolvia a questão tapayuna e a necessidade de intervenção enérgica do órgão para a manutenção do território e da sobrevivência indígena.

Se a FNI tomar a seu cargo a chefia dos trabalhos, ninguém teria que procurar uma terceira pessoa para resolver os problemas, que se tornarão cada vez maiores, à medida que os grupos de pressão forcem a situação. **Acresce que a corrida para a área dos Beijos de Pau vai requerer um sério policiamento, uma vigilância contínua, do contrário, mais esse grupo indígena terá desaparecido, vitimado pelo choque, pelo contágio físico e moral com as frentes de penetração. Tal trabalho não poderá ser feito por um particular, mas unicamente pela FNI e, se preciso for, à mão armada!** (Idem, grifo nosso).

Iasi se dispõe a continuar os trabalhos com os Tapayuna na condição de etnólogo e não mais chefiando as ações. Seus depoimentos corroboram que o órgão indigenista não disponibilizou do aparato e a atenção devida ao caso dos Tapayuna. A Funai foi por várias vezes alertada sobre a iminência de uma epidemia que poderia assolar a população, bem como sobre o desrespeito dos proprietários em relação ao decreto de interdição. Tanto o território como as vidas indígenas estavam em constante risco e a Funai estava ciente da situação, tendo sido omissa e negligente. Ademais, os custos com as ações foram também financiados, como destaca Iasi, pela Prelazia de Diamantino, tendo a Funai ficado isenta dessa responsabilidade.

Eu poderia colaborar com a equipe da FNI, mas sem responsabilidade, sem chefia. Iria apenas como etnólogo. Caso V.S. ou o responsável imediato pela pacificação dispensar minha colaboração, irei à procura dos **canoeiros** arredios, onde, como suponho, será possível realizar um trabalho sem a problemática que está cercando a pacificação dos Beijos de Pau. **De qualquer maneira dou-me por dispensado da chefia e responsabilidade da pacificação dos Beijos de Pau. Os trabalhos realizados até o presente, financeiramente, correram por conta da Prelazia de Diamantino. Não requisitei nada, quer ao Departamento de Assistência, quer à 3ª. Delegacia Regional** (Idem, grifo nosso).

Ao solicitar sua dispensa da chefia, Iasi elenca, em carta de 26 de janeiro de 1970, como principais obstáculos para a continuidade do trabalho com os Tapayuna a dificuldade de diálogo com a Funai; a displicência do órgão frente aos avisos sobre uma possível catástrofe patogênica; a não disponibilização de um intérprete kĩsêdjê; a indiferença e o silenciamento em relação aos relatórios de atividades, cujo recebimento sequer foram confirmados etc. Todas essas razões caracterizam o crime de negligência do órgão indigenista em associação ao regime autoritário.

“Dadas as dificuldades de desempenhar os trabalhos de pacificação, atração e aldeamento dos denominados Beijos de Pau, a mim confiados por autorização de V.S., em data de 12/6/68, ulteriormente, confirmados em 18/8/69, venho pedir a V.S. que me considere dispensado de tais trabalhos. **As dificuldades são as seguintes: 1 – Não tenho conseguido manter diálogo com a FNI, mediante seus Departamentos de Assistência e Administrativo, nem sequer por correspondência, menos ainda por fatos. 2 – Já antes de reassumir os trabalhos, escrevi longa carta ao DAS prevenindo-o do desastre que, infelizmente, se realizou um mês depois, isto é, a morte de mais de 50% dos índios Beijos de Pau. Essa carta não obteve resposta. 3 – A única coisa que solicitei ao DAS foi um índio Suyá para servir de intérprete, mas não o consegui. 4 - Enviei relatório das atividades com índios e tocava em assunto importante como a localização definitiva dos Beijos de Pau, mas o DAS nem sequer acusou o recebimento desse relatório. 5 – Outras informações enviei ao DAS, através da 3ª. DR e também não obtive resposta...** (Idem, grifo nosso).

Iasi também advertiu o órgão a respeito de Antônio de Souza Campinas, apelidado de Pará, que integrou a equipe durante a operação da Funai em 1969 e realizou a expedição ao território tapayuna, em 1971, juntamente com Tariri, para a busca de sobreviventes (esse assunto será detalhado mais adiante). Antônio Campinas também atuou com os Panará, na década de 1970, como será descrito no último item, e foi duramente criticado por mal desempenho e omissão na proteção das vidas indígenas, além de ter sido acusado de assédio sexual lá. O padre afirma que o Departamento Administrativo da Funai também não confirmou recebimento sobre as informações a respeito do referido sertanista, tampouco de cronograma orçamentário sobre os gastos efetuados nas ações junto aos Tapayuna.

6 – Sabendo que Antônio Souza Campina, vulgo Pará ou Parazinho, desejava permanecer nos quadros da FNI, apressei-me em enviar informações a respeito do mesmo, sobretudo porque me pareceu que o Sr. Hélio Bucker não tinha levado em consideração as informações prestadas a ele. O DAS não se dignou acusar o recebimento desse documento. 7 – Ao Departamento Administrativo escrevi em data de 10/11 e 26/12/1969, mandando a previsão orçamentária e relação de gastos efetuados.

Infelizmente, porém, não recebi resposta alguma, menos ainda qualquer recurso (idem, grifo nosso).

As aparições constantes dos Tapayuna na fazenda Apasa Apolinário (ou ABC) foram noticiadas por Iasi à Funai em 11 de abril de 1969. Esse momento parece coincidir, com base na carta abaixo, com a expedição de Américo Peret, pois a aproximação dos Tapayuna estaria ocorrendo justamente por conta da disposição de presentes na fazenda ABC pela equipe da Funai. O padre alertou o órgão indigenista sobre o alto risco de surtos patogênicos a que os Tapayuna estavam expostos com o estreitamento dos vínculos com os não índios. Em que pese as reiteradas advertências, a Funai permaneceu inerte e não tomou providências para evitar o genocídio que estava por vir. Pelo contrário, o modo como ela conduziu essas aproximações foi o que suscitou as mortes em massa.

Diamantino, 11 de abril de 1969. Cumpre-me informar a V. S. que os índios Beijos de Pau estão mantendo freqüentes contatos, quer com as pessoas que se encontram na Fazenda ABC, pouco abaixo da barra do Córrego Tomé de França, afluente da margem esquerda do Rio Arinos (dentro da área reservada pelo Decr. Nº 63.368), quer com os tripulantes e passageiros das barcas comerciais, que navegam no referido rio. As possibilidades de contrair enfermidades a que esses índios estão sujeitos são evidentes e não há, por outra parte, quem atalhe, a tempo, qualquer surto ainda que seja de uma simples gripe, sempre fatal aos índios, nos inícios da convivência com os civilizados. Ouvei dizer que a razão pela qual os índios estão freqüentando a Fazenda ABC se deve ao fato de que lá se distribuem presentes, que a própria FNI teria fornecido para amansar os índios. **Não acredito, absolutamente, nessa hipótese, uma vez que isso não seria amansar, mas matar os índios, desde que, não havendo controle para que os índios recebendo os presentes, não contraíssem as enfermidades, primeiríssimo presente – presente de grego - que os civilizados dão aos índios** (idem, grifo nosso).

A expedição de Peret parece ter sido algo meticulosamente organizado, como será detalhado no item “Eventos genocidas”, e compõe parte das evidências criminosas de atuação do Estado. Iasi havia sido a pessoa oficialmente designada para o caso tapayuna, pois os acompanhava há anos. Entretanto, seu trabalho foi comprometido e sua participação/colaboração como etnólogo, como ele havia proposto, foi descartada pela intromissão repentina de Américo Peret.

Apesar do envolvimento dos padres e de seu conhecimento acumulado por um longo período na questão tapayuna, Américo Peret optou por não acioná-los quando da expedição da Funai em 1969, o que gerou contendas entre Iasi e o sertanista. Segundo o padre, Peret afirmou que levaria na operação apenas pessoas do quadro da Funai, o

que, definitivamente, não ocorreu, já que ele optou por compor a sua equipe quase exclusivamente por jornalistas vinculados à jornais e revistas da época.

No dia 11 de fevereiro de 1969, em conversa, ou melhor, em discussão com o Sr. João Américo Peret, aqui em Diamantino, disse-me ele que ia chefiar os trabalhos de pacificação dos Beißos de Pau e que, para colaborar consigo, não convocaria ninguém que não fosse dos quadros da FNI. Essas palavras, embora não fossem uma resposta oficial à minha oferta de colaboração, deixou-me, contudo, a impressão de que, realmente, algo ia ser feito pela FNI e que minha colaboração seria desnecessária (idem, grifo nosso).

As tensões entre Iasi e Peret se agravaram a tal ponto que o padre impôs como condição à continuidade dos trabalhos com os Tapayuna o não envolvimento do sertanista nestas ações. Iasi critica a Funai por não ter formalizado uma parceria com a Missão Anchieta, o que seria uma tentativa de solucionar, ao menos parcialmente, o problema da escassez de recursos financeiros e pessoas qualificadas no órgão para atender os povos indígenas. Essa atitude, segundo Iasi, caracterizava uma postura semelhante a do SPI, ou seja, de conivência com as tragédias que acometeram vários grupos indígenas.

Em carta de fevereiro de 1969, ao Sr. Presidente da FNI, esclareci a minha posição em face dos problemas causados pela reserva de terras para os Beißos de Pau e fiquei em plena disponibilidade de colaborar com a FNI, desde que não fosse ao lado do Sr. J. A. Peret...Segundo declarações do Sr. Presidente da FNI, pela imprensa, o órgão presidido por S. S. não dispõe de pessoa qualificada e nem de verba suficiente para atender as populações indígenas. Não seria o caso, Sr. Diretor, de aproveitar a colaboração que as Missões sempre prestaram à causa indígena, apesar de suas falhas? Quem não as tem, a começar pela FNI, embora incipiente? **Prescindindo dessa colaboração, a FNI está incorrendo em omissão culpável e, assim como a história julgou os desmandos do SPI, julgará, um dia, as omissões da FNI** (idem, grifo nosso).

Lamentavelmente as previsões de Iasi foram concretizadas e a expedição chefiada por Peret culminou no extermínio quase integral dos Tapayuna, como será detalhado no item “A expedição da Funai e a epidemia de gripe”, ainda neste capítulo. Após este evento catastrófico, os padres retornaram ao território tapayuna e reuniram os sobreviventes que conseguiram encontrar. O número total de sobreviventes é, até os dias de hoje, uma questão enigmática e em aberto, pois há, como será destacado nas próximas páginas, grande probabilidade de grupos terem se dispersado e de muitos não terem sido reunidos. Em vista deste cenário e da situação fundiária da RIT, permeada

por inúmeras propriedades, Iasi sugeriu, em documento encaminhado para Funai, que os Tapayuna fossem transferidos para o Parque Indígena do Xingu.

A localização definitiva destes índios está dependendo de muitos fatores, sendo um dos principais o número de índios que sobreviveram. Um número muito pequeno de índios não justifica uma reserva muito grande, mas uma reserva pequena localizada entre fazendas, que já estão surgindo e que surgirão tem muitas desvantagens. Qualquer que seja o tamanho da reserva ficará localizada entre duas vias de penetração: Rio Arinos, por um lado, e a estrada planejada e de vital importância para a região, no espigão Sangue-Arinos, por outro. É preciso encontrar condições favoráveis para que esse grupo indígena sobreviva dentro das características que lhe são peculiares. **A afinidade deste grupo indígena com outros grupos existentes no PIX faz pensar na possibilidade de localizá-lo, com vantagens para ele, no mesmo PIX. Fica aqui a ideia, que espero seja bem estudada por pessoas competentes da FNI** (idem, grifo nosso).

Antes da remoção, Iasi planejou a construção de um posto na região, notadamente entre os rios Parecis e Miguel de Castro, onde, segundo ele, haveria possibilidade de encontrar outros sobreviventes e onde os Tapayuna estariam mais protegidos do contato com os não índios que percorriam o Arinos. Obviamente, para que esse projeto se concretizasse, seria necessário o interesse e investimento da Funai, o que poderia ter garantido a permanência dos Tapayuna no seu território. Infelizmente, optou-se pelo caminho mais inoportuno e excruciante: o desterro, que parece ter sido planejado desde o início.

Das margens do Rio Arinos (Fazenda Marape), escrevo, novamente, à Inspetoria de Índios de Cuiabá: 14/10/1969: **Estive estudando as vantagens de criar uma base de operação, a uns 12 km acima da barra do Parecis para dentro. Daí, em direção Oeste, a 15 km se atingem as cabeceiras do Miguel de Castro. É o ponto mais perto, por água, das aldeias onde talvez ainda haja índios. Estou esperando a chegada de um avião, aqui na Marape, para sobrevoar essa região. Uma base ou mesmo um futuro posto no Parecis evitaria o contato dos índios com os viajantes do Arinos e também da estrada no espigão, que, mais cedo ou mais tarde, sairá.** As terras, por informação de antigo seringueiro, são boas e o rio muito piscoso. Aliás não ficariam, necessariamente, junto do Parecis, mas ao longo do paralelo 13°, entre o Miguel de Castro e o Parecis. É fácil localizar essa área no mapa. A equipe está com menos um elemento visto ter ficado bem mal de maleita e ter que voltar para Diamantino. Depois de sobrevoar a região aludida, vou mandar algumas pessoas preparar o local, inclusive limpar uma antiga roça, enquanto atendo os índios que estão por aqui. Depois de tudo preparado, eu os levaria para lá. Estando nesse local, vamos penetrar até o Miguel de Castro (idem, grifo nosso).

O testemunho do Pe. Iasi deixa claro o grau de dispersão de famílias e grupos tapayuna naquele momento e a intensidade e extensão de sua movimentação, de tal

monta que a hipótese de sua total reunião (para depois remoção) aparece como absolutamente irrealista. De acordo com o padre, alguns enfermos receberam assistência de saúde e posteriormente partiram. Não era possível controlar o fluxo de idas e vindas dos Tapayuna. Infelizmente, não houve um levantamento sobre essa movimentação dos Tapayuna que teriam sido atendidos pelo padre e posteriormente partido.

Desde de que reassumi os trabalhos com os Beijos de Pau, há 40 dias, não faleceu nenhum índio, que ficou aos meus cuidados. Alguns melhoraram e se afastaram; outros se aproximaram. Como estamos longe do epicentro do “habitat” dos Beijos de Pau, não é fácil controlar suas idas e vindas. Espero que dentro de 8 dias eu confirme, de avião, as vantagens do posto ou base, no referido local e possamos reiniciar os trabalhos de entradas para as aldeias (idem, grifo nosso).

A invasão consolidada

Há 400 anos dura essa liquidação de Índios – em nome da civilização. O Estado criou a FUNAI que, conforme experiência dos padres missionários, atende mais aos desejos dos ricos fazendeiros (Pe. Antônio Iasi Junior)⁹⁹

Em continuidade ao item precedente, nesta seção serão apresentados registros, notadamente recortes de jornais das décadas de 1960 e 1970, nos quais são denunciados o loteamento dos territórios indígenas no Brasil (o que inclui o território tapayuna) a particulares e a conivência do órgão indigenista no processo de espoliação. Muitas foram as intrigas e desentendimentos envolvendo os jesuítas e o SPI/FUNAI na condução da política indigenista. A falta de uma atuação pragmática do órgão para garantia dos direitos territoriais indígenas era uma das críticas mais veementes dos jesuítas, especialmente do Pe. Iasi, que acusava o SPI/FUNAI de agir em prol dos interesses dos grupos econômicos, como se verá nas reportagens a seguir. Mais adiante também serão expostas informações a respeito das principais fazendas incidentes em território tapayuna desde o período do contato.

⁹⁹ Praga – Karolickê Noviny – 15/09/74. Ministério do Interior. Fundação Nacional do Índio. Confidencial. Padre Antônio Iasi Junior. Acervo: Serviço Nacional de Informação. Material cedido por Rubens Valente.

A condução das expedições de aproximação com vários povos indígenas, com foco aqui para os povos do noroeste do Mato Grosso, esteve, na maior parte do tempo, sob responsabilidade dos jesuítas da Missão Anchieta, que, por inúmeras vezes, criticou a Funai pela falta de suporte logístico, financeiro, pelo descaso e ausência de uma política que garantisse os territórios indígenas. Os trechos a seguir versam sobre um seminário realizado em Brasília em 1973, no qual reuniram-se missionários e funcionários da Funai com intuito de debater a política indigenista. Pe. Iasi fez críticas contundentes à Funai, alegando que o interesse nacional era incompatível com o dos indígenas e que, ao invés de colaborar com os trabalhos dos missionários para assistência aos índios, a Funai apenas fiscalizava os jesuítas e não se esforçava para atuar conjuntamente.

Na verdade – observou o Padre Antônio Iasi – o interesse nacional colide com o do Índio. O que o país tem é um dever para com as comunidades indígenas, a exemplo do que Rondon ao salientar que “devemos ao índio lealdade integral” ...Os missionários católicos mantêm ainda uma posição de desconfiança quanto à política de colaboração e entrosamento pretendida pela Funai. Segundo eles, o desejo da Fundação é controlar e fiscalizar os missionários ao invés de somar os esforços para assistência ao índio (Jornal do Brasil. Missionários e Funai acham que defesa do índio no país é questão de honra nacional. 07/11/1973. Acervo OPAN).

Ainda durante o seminário, Iasi também criticou a política integracionista da Funai, que tinha como propósito inserir os indígenas como mão de obra no mercado de trabalho do sistema capitalista. Na ocasião, tanto Iasi quanto Egídio Schwade, secretário-geral do Conselho Indigenista Missionário, questionaram a Funai sobre a demarcação das terras indígenas. Egídio Schwade foi categórico ao perguntar por que o órgão indigenista não tomava as medidas cabíveis para anulação dos títulos falsos de propriedades no interior das terras indígenas.

Padre Antônio Iasi ... criticou a entidade governamental por querer transformar o índio em “parceria da população economicamente ativa” e ressaltou que o problema de terras dos índios recebeu tratamento tímido da Funai. O conferencista da Fundação disse que ela “tem se preocupado seriamente com a definição das reservas indígenas ao ponto de contar como prioritária nas suas metas o programa de demarcação de terras, que deverá ser cada vez mais dinamizado. Ainda assim, o Padre Antônio Iasi observou que o tema foi tratado superficialmente. Neste momento, o secretário-geral do Conselho Indigenista Missionário, o Padre **Egídio Schwade, fez uma intervenção indagando porque a Funai não toma providências para anulação de títulos passados em cartórios, reconhecendo propriedades particulares no interior de reservas indígenas. A pergunta ficou sem**

explicação oficial (Jornal do Brasil. Missionários e Funai acham que defesa do índio no país é questão de honra nacional. 07/11/1973. Acervo OPAN, grifo nosso).

Ao longo do evento, o presidente da Funai, o então general Bandeira de Mello, foi duramente criticado pelos missionários por desconhecer o caso dos Nhambikawara, que estavam sendo removidos do seu território tradicional, para uma área que não garantia a perpetuação do seu modo de vida, por conta de interesses particulares de grupos empresariais. Iasi afirmou que a Funai deveria estar diretamente vinculada à presidência da República e não a um ministério (do Interior) completamente atrelado ao “desenvolvimento” do país e aos interesses de grupos específicos, os quais faziam pressão ao órgão indigenista para a liberação das terras indígenas com vistas à ocupação e implementação de projetos econômicos, sobretudo na Amazônia.

...Contudo, a Funai não conseguiu impedir que suas divergências e atritos com as várias missões religiosas que atuam no Brasil surgissem de maneira mais ou menos grave. E já no segundo dia dos debates o presidente da Funai, general Bandeira de Mello, era criticado por desconhecer o problema dos índios Nhambikawara que, segundo os missionários, “estão sendo transferidos em decorrência de interesses de empresários do sul do país do Vale do Guaporé para uma reserva que não possibilita aos índios uma vida decente”. Na mais violenta crítica da Funai, o jesuíta Antonio Iasi, chefe da Missão Anchieta, em Mato Grosso, foi mais longe em suas críticas à política indigenista e defendeu a vinculação da Funai diretamente à presidência da República. **“Não adianta, disse ele, “se pensar em dar proteção ao índio dentro de um Ministério que cuida diretamente do problema do desenvolvimento regional”. Vinculada à pasta do Interior, a Funai sofreria, na opinião de Iasi, “pressões dos grupos econômicos interessados em investir na Amazônia, e como estes são mais fortes, quem sai prejudicado é o próprio índio, que vê suas terras invadidas e desrespeitadas.** Para os missionários católicos a única possibilidade de se conseguir traçar uma linha de trabalho comum nas aldeias seria “através de um diálogo sem reticências entre a Funai e as missões”. Disposição que segundo o padre Iasi não existe por parte da Funai (Opinião. Funai – missões: a conciliação difícil. 19/11/1973. Acervo OPAN, grifo nosso)

O evento encerrou-se com divergências entre os missionários e a Funai e sem definições conclusivas para a proteção e garantia dos territórios indígenas. Os povos indígenas continuavam sendo vistos como obstáculos para o desenvolvimento do país, segundo Iasi.

Mas o padre Antônio Iasi, da Missão Anchieta, em Diamantino, Mato Grosso, acha que não houve diálogo franco sobre os principais problemas da política indigenista brasileira... **“As decisões do encontro deverão ficar no papel, e a política indigenista continuará a ser aplicada com suas falhas, especialmente no que se refere à falta de uma real defesa das terras dos índios e à ideia de que o índio representa um entrave ao desenvolvimento**

nacional, especialmente na Amazônia” (E.S.P. Para os missionários, divergências persistem. 10/11/1973. Acervo OPAN, grifo nosso)

Em outro contexto, em reportagem de 1973 exposta a seguir, o Pe. Iasi cita uma campanha internacional sobre genocídio de povos indígenas no Brasil e a falta de medidas cabíveis dos órgãos competentes. O padre comentou sobre a visão de grupos empresariais que concebiam os índios como entrave ao desenvolvimento do país e mencionou especificamente o caso dos Tapayuna. Iasi afirma que a existência dos povos indígenas traz questionamentos mais profundos sobre a forma de vida dos brasileiros, sobre a política econômica, sobre as consequentes desigualdades sociais do sistema capitalista e sobre “a concepção materialista da vida”. Essa problemática, ainda segundo ele, atingia toda a América Latina.

...padre Antônio Iasi Junior ... **que sejamos chocados pela notícia de uma campanha levada a cabo no exterior sobre genocídio dos índios ou nos deparemos com um índio estendendo as mãos à caridade pública, chegando a conclusão de que existe um problema indígena no Brasil”, afirmou.** “No momento – acrescentou – não nos compete tomar um partido, nem pró, nem contra, mas a verdade é que o problema existe. Ele é considerado um entrave ao desenvolvimento e ocupação da Amazônia. Pelo menos assim é visto pelo grupo empresarial”. **Lembrando as palavras do gerente de um projeto na área dos índios beijo-de-pau padre Iasi afirmou que os índios “impedem a realização dos projetos criando um problema, não para a realização deste ou daquele projeto agropecuários, nem para a construção de estradas, mas para o homem brasileiro, para a nossa sociedade, para a nossa desenfreada cobiça, para as nossas clamorosas injustiças sociais, para a nossa concepção materialista da vida.** Numa palavra, o índio está questionando todo o nosso esquema de valores e este problema pode ser sentido não só no nosso País mas em toda a América Latina”. “Se a campanha sobre o genocídio no exterior não terminou, pelo menos arrefeceu, e esse genocídio pesadelo já não perturba o sono tranquilo dos responsáveis oficiais pela solução do problema indígena” (Voz do Paraná. Nosso índio vai ser integrado, dizem sertanistas. 14/04/1973. Acervo OPAN, grifo nosso).

Os fragmentos acima evidenciam que o caso dos Tapayuna fez parte de um contexto político mais amplo sobre as terras indígenas no Brasil. Sua história estava conectada a uma política de Estado em que os interesses econômicos prevaleciam sobre o direito à vida e aos territórios indígenas. Esses dados levam a inferir que todos os atos, desde a omissão ao genocídio e o desterro dos Tapayuna, foram deliberados. Como se verá nas próximas páginas, a Funai entrou em ação efetivamente no caso tapayuna, mesmo estando ciente da gravidade da situação há mais de quinze anos, por pressão de um fazendeiro paulista.

A reportagem e a ilustração a seguir demonstram o quão acudados os Tapayuna estavam em meio ao avanço da ocupação de seu território em todas as direções. Ao norte, estava a Conomali com a criação de Porto dos Gaúchos; ao sul, as frentes ligadas à expansão da cidade de Cuiabá; a leste, fazendas paulistas e a oeste havia grupos indígenas inimigos, especificamente os Riktaksa (Canoeiros).

Os Beijos de Pau estão acudados numa região formada por três rios, no município de Diamantino. Temem mudar de lugar, mas fazem normalmente suas malocas às margens dos rios Miguel de Castro, Tomé de França e Arinos. Estão cercados da seguinte maneira: ao Norte pela Empresa Colonizadora Gaúcha que explora os seringais; ao Sul, pela frente de expansão da civilização, que se irradia de Cuiabá; a Leste, pelos colonizadores das fazendas paulistas; e a Oeste, pelo rio do Sangue. Eles não têm saída porque estão também diante dos índios Canoeiros. Nessa situação resistem, mas cedo ou tarde serão exterminados. O SPI, através da 6ª Inspeção, que abrange o Norte do Mato Grosso até a divisa do Pará com o Amazonas, não sabe o que fazer com os Cintas Largas nem como os Beijos de Pau (Jornal o Globo. Lei da Selva: 50 Contos Por um Cinta Larga Morto. 14/02/1966. Acervo OPAN)

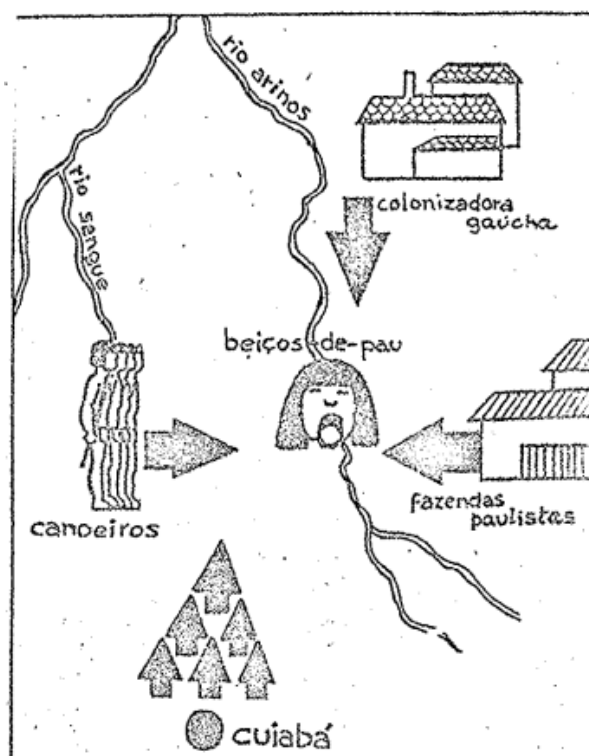


Figura 56: Legenda: Os crimes cometidos contra os índios, nos últimos anos, já ocupam 21 volumes de 5 115 páginas. Dos restantes, muitos estão condenados à morte. Os beijos-de-pau estão cercados por colonizadores e tribos inimigas. (Jornal do Brasil, 05/05/1968.

Segundo reportagem do jornal “O Globo, a operação da Funai em 1969, organizada por João Américo Peret (a qual será detalhada em seções posteriores), tinha como objetivo pôr fim aos conflitos progressivos entre os Tapayuna e os não índios que ocupavam seu território, notadamente fazendeiros, seringalistas e garimpeiros. Não obstante a delimitação da “Reserva Indígena Tapayuna” pela Funai em 1968, havia a emissão de vários títulos de propriedades irregulares na área, de acordo com a investigação da 5ª Delegacia da Funai em Cuiabá.

A expedição da Fundação Nacional do Índio – FUNAI –, destinada a atrair e pacificar os Beijo-de-Pau, que habitam a região do Arinos, em Mato Grosso, partirá amanhã para Cuiabá e, daí, seguirá para sua área de trabalho, que fica a 300 quilômetros daquela cidade. Sua finalidade é acabar com os frequentes atritos entre índios e civilizados naquele território que está sendo ocupado por fazendeiros, seringalistas, e garimpeiros, alguns dos quais seriam responsáveis por massacres de índios, havidos há anos. **As terras da região do Arinos constituem, por decreto, reserva indígena e têm pelo menos onze malocas. Mas estão aparecendo colonizadores com títulos de propriedades irregulares, sendo que a 5ª Delegacia da Funai, em Cuiabá, apurou haver certas áreas que foram vendidas até cinco vezes a pessoas diferentes.** (Jornal O Globo. Missão da Funai tentará pacificar beijos-de-pau. 15/04/69. Acervo ISA, grifo nosso).

Muitas das propriedades incidentes em terra tapayuna tiveram o incentivo governamental da Sudam (Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia), um órgão criado em 1966 pelo presidente Castelo Branco para fomentar o “desenvolvimento” da região amazônica. O governo federal atuava por meio de incentivos fiscais e financeiros para atrair investimentos privados nacionais e internacionais à região. O órgão, existente até hoje, é vinculado ao Ministério da Integração Nacional¹⁰⁰. De acordo com Américo Peret, na entrevista ao Jornal do Brasil, havia um convenio entre a Sudam e Funai para garantir que os investimentos não fossem aplicados em terras indígenas. Deste modo, com a delimitação da “Reserva Indígena Tapayuna” as propriedades teriam que ser evacuadas do perímetro da área num prazo de dois meses. Veremos, mais adiante, que essa desintrusão jamais foi efetivada.

- Mas a Sudam tem um convênio com a Funai e só dá financiamento depois de nos ouvir, para saber se o interessado não está invadindo território indígena.

¹⁰⁰ Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Superintend%C3%A2ncia_do_Developolvimento_da_Amaz%C3%B4nia. Acesso em 16/08/2018.

De modo que esses seringalistas vão ter que retirar-se. **Explicou que como a região foi transformada em reserva de índios, a Funai determinou a retirada dos intrusos há cerca de dois meses, dando-lhes um prazo de sessenta dias que está se expirando agora.** (Jornal do Brasil. Sertanista vai 2ª feira a M. Grosso entrar em contato com os índios beijos-de-pau. 18/04/1969. Acervo ISA, grifo nosso).

Os conflitos entre os Tapayuna e os invasores já eram graves na década de 1950 e início de 1960, como demonstram os episódios dos envenenamentos com açúcar e carne de anta, os conflitos com colonos quando da fundação de Porto dos Gaúchos etc. Porém, com a criação da Sudam e os incentivos para o avanço da ocupação na região do Arinos, as tensões foram agravadas.

Os índios tendem a aceitar um contato com os funcionários da Funai, pois a situação se agrava desde que os incentivos da Sudam começaram a apressar o desenvolvimento da região. Grande parte de suas terras está hoje ocupada pelos civilizados, que executam vários projetos aprovados pelo governo (Funai deseja amansar beijos-de-pau com apitinhos e espelhos. Tarcísio Baltar e Rubens Barbosa, enviados Especiais. S/d. Acervo ISA, grifo nosso).

Foi justamente o acirramento desses conflitos e o interesse de grupos empresariais em busca dos incentivos governamentais da SUDAM que suscitaram a mobilização da Funai e a operação de Américo Peret em 1969.

Vistos pela primeira vez há pouco mais de 10 anos, os beijos-de-pau são considerados a tribo de cultura mais primitiva de quantas foram descobertas ultimamente. Trabalhadores e bem dispostos, eles, durante todo esse tempo, procuraram sempre fugir do homem branco. **Acontece que suas terras começaram a ser ocupadas por civilizados, todos representantes de grupos empresariais em busca de incentivos da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia – Sudam. Preocupada, por isso, com novos choques entre brancos e índios, a Funai organizou a expedição pacificadora, que procurará delimitar o território da tribo e impedir a sua invasão** (Jornal do Brasil. Peret se torna o primeiro homem civilizado a visitar aldeia dos beijos-de-pau. 11/06/1969. Acervo ISA, grifo nosso).

Na reportagem da revista Fatos e Fotos, um dos jornalistas que acompanhou a operação da Funai descreve a pressão de fazendeiros sobre o órgão indigenista para o levantamento populacional dos Tapayuna e para revisão da área delimitada. Ademais, o jornalista reforça o fato de a expedição ter sido organizada em decorrência da pressão de particulares.

A Expedição Peret nascera de uma comunicação dos donos das terras. Eles são os maiores interessados em que se determine logo quantos são os índios e a área exata da reserva. Só assim a FUNAI desinterditará as terras

contiguas e eles poderão voltar em paz aos seus seringais e roças. Os proprietários insistem em que só há 80 índios, mas, pelo nome, conheci trinta; de vista, uns sessenta; e Mário conseguia identificar uns duzentos diferentes. (Revista Fatos e Fotos. 20/07/1969. Acervo ISA, grifo nosso).

O principal objetivo da expedição da Funai era, sobretudo, reaver a área delimitada, de modo que ela fosse reduzida e liberada oficialmente à colonização, tendo em vista o aumento da especulação de particulares, a ocupação progressiva da região, a abertura de estradas, o desmatamento, a criação de novas fazendas etc. “Os incentivos fiscais concedidos aos proprietários de terras na região da ‘Amazônia Legal’ deram origem a uma especulação desenfreada com o território da tribo” (Correio do Povo. A vaidade dos Tapayuna. 03/07/1969. Acervo ISA). Para tanto, os Tapayuna deveriam ter seu modo de vida completamente alterados pela imposição de uma forma de territorialidade que o Estado julgava ideal.

O verdadeiro objetivo da expedição Peret não é o de pacificar os Beijo-de-Pau, já que eles nunca estiveram na guerra. O que acontece é que eles ocupam uma imensa área, que tem sido negociada entre brancos. **Com os incentivos fiscais concedidos pelo governo aos proprietários de terras na região da Amazônia legal, os investidores foram atraídos a especular com o território dos Beijo-de-pau. O Ministério do Interior foi obrigado a expropriar 1.200 mil hectares, que foram transformados em reserva da União. O objetivo da FUNAI é verificar o número exato de índios e calcular a área que eles precisam para sobreviver. Como todos os povos que vivem de uma economia de exploração, os Beijos-de-Pau precisam de regiões imensas para a caça e a coleta de alimentos. Assim, o outro objetivo da expedição é ensinar aos índios o cultivo de cereais e a criação de animais. Com isso, sua necessidade de terras ficaria reduzida e as áreas que sobrassem seriam liberadas** (O cruzeiro. Viagem do homem branco ao encontro dos Beijos-de-Pau – os antropófagos dos confins de Mato Grosso. Na terra onde o tempo não passa. 19/06/1969. Acervo ISA, grifo nosso).

A guerra, tanto por parte dos Tapayuna quanto dos invasores, é o termo que define a relação que se estabeleceu em muitos momentos do período do contato. A hostilidade dos não índios aumentava na medida em que a ocupação avançava, como descrito abaixo numa declaração do pastor Wesley Blevens, o qual acusa os invasores de manter uma política de extermínio contra os Tapayuna mesmo após a delimitação do seu território pela Funai.

“Os índios do Mato Grosso estão sendo exterminados hoje, a tiros e com açúcar contaminado com vírus de varíola e tifo” A declaração é do pastor adventista Wesley Blevens que, em tom patético, quase revoltado, revelou que a tribo Beijo de Pau está sendo dizimada a tiros por empregados da

SUDAM – que já cortou 60 mil hectares de mato, às margens do Rio Arinos – e por caçadores que usam o açúcar contaminado... **E passou a relatar o caso do empregado da Superintendência do Desenvolvimento Amazônico – SUDAM – que está dizimando a tribo Beijo de Pau, que vive às margens do Rio Arinos, da localidade de Porto dos Gaúchos para cima, numa área sob a proteção do SPI, hoje Fundação Nacional do Índio – a Gleba do Rio Arinos.** Eles querem a terra para plantar e cortar o mato para vender – disse. Em seguida revelou que existe, na mesma região, uma firma particular de seringalistas “que está ligada ao Banco do Brasil mas é financiada pelo Governo da Alemanha”. Eles estão lá há muitos anos, plantando seringueiras. Falei com o administrador da fazenda – explicou – e ele me disse que os índios atacaram os empregados dos seringais. Agora há guardas armados que tem ordem para matar os índios (Jornal do Brasil. Pastor revela extermínio de índios a tiros e com açúcar contaminado. 12/04/1968. Acervo ISA, grifo nosso).

A atuação dos jesuítas com os Tapayuna foi iniciada em 1958, mas as ações foram aprimoradas somente em 1967 creio que em razão do contexto fundiário e político. Os jesuítas trabalhavam, paralelamente, com outros povos, mais especificamente com os Rikbaktsa. Isso explica, em grande medida, o fato de as tentativas de contato com os Tapayuna terem sido tão fragmentadas, já que também não contavam com o suporte devido do SPI.

O padre [Iasi] faz uma crítica. “Não há uma política expressa com relação aos nossos índios”. E cita um exemplo: A colonização preconizada pela Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) já está atingindo as áreas dos selvagens, proporcionando a invasão de colonos e firmas que aplicam seus capitais na região. Isto quando a Constituição garante o direito dos selvagens à posse da terra. **Assim, se não existem mais as famosas negociatas com terras no Mato Grosso, ocorre, ao contrário, a pura e simples invasão do território dos índios”. Mas, apesar das dificuldades, o trabalho segue e o padre Iasi conta que a pacificação dos Beijo de Pau, a principal tribo dos Caiapós, devia começar em 1959. No entanto, outra tribo dos Canoeiros exigiu nossos cuidados imediatos, pois era de antropófagos e os Beijo de Pau foram deixados de lado. Isto até 1967** (Folha da Tarde. Um padre que cuida dos Beijo de Pau. 02/06/1969. Acervo ISA, grifo nosso).

A questão tapayuna passou a ganhar notoriedade a partir da conjuntura política e econômica do país na segunda metade da década de 1960. Na década de 1950, há a extração de seringais na região do Arinos e a colonização da Gleba Arinos (Porto dos Gaúchos); posteriormente, há a chegada de fazendeiros paulistas e a abertura de estradas no coração do território tapayuna, o que agrava os conflitos com trabalhadores que são frequentemente feridos; e, por fim, a criação da Sudam em 1966 que aumenta, sobremaneira, a especulação na região.

O padre Odilo Pedro Lunkes, que também é Professor de Linguística da Universidade de Brasília, disse que os índios, ao atacarem os trabalhadores da companhia [Companhia Paulista], estão combatendo a invasão do seu território, pois se encontram quase totalmente cercados pela estrada e por outras tribos e sendo fustigados por seringueiros que querem destruí-los completamente...A primeira notícia da existência dos beijos-de-pau surgiu em 1951, quando os seringueiros da firma Benedito Bruno, por causa dos ataques, viram-se forçados a abandonar o seringal no Médio-Arinos, na altura do afluente Rio Parecis...O principal resultado dessas difíceis e perigosas expedições foi evitar que a tribo fosse exterminada por parte dos pioneiros de penetração que lá se encontram e que tinham planejado a sua destruição. E, agora, com a suspensão da construção da estrada talvez se consiga pacificar os beijos-de-pau...Os trabalhadores da Companhia Paulista, que estavam abrindo uma estrada através da região, para glebas compradas por fazendeiros paulistas no Norte de Mato Grosso, entraram várias vezes em choques com os índios. Reagiram procurando rechaçar os índios cada vez mais para o interior desde que as pontes começaram a ser derrubadas a noite pelos índios. Nos últimos dois anos, dezenas de trabalhadores foram enviados para Cuiabá, a fim de tratarem dos ferimentos recebidos por flechadas, além de outros que foram mortos (Jornal do Brasil. Missão Anchieta insistirá na pacificação dos índios da tribo dos beijos-de-pau. 20/11/1967. Acervo ISA).

Conforme explanado, na década de 1960 o contato com os Tapayuna foi intensificado. A delimitação da “Reserva Indígena Tapayuna”, em 1968, ocorreu em um contexto de colonização ostensiva do Arinos em que o território tapayuna estava sendo sucessivamente invadido. Os registros apontam que, mesmo a área tendo sido delimitada, não houve a desintrusão e várias fazendas permaneceram ativas no interior da terra indígena. Há referências importantes sobre as fazendas Iporanga, Apasa Apolinário (ou ABC) e Alvorada do Marape no diário de Thomaz de Aquino e Vicente Canãs (1970). Essas propriedades são as mais citadas pelos jesuítas por proverem apoio logístico (disponibilização de barco, da sede, de caminhão, pista de pouso e doação de alimentos) enquanto eles assistiam os sobreviventes no rio Parecis e também por terem contribuído com as ações que culminaram na transferência dos Tapayuna para o PIX.

A fazenda Apasa Apolinário (ABC), como é possível visualizar no mapa (figura 32), é a maior propriedade incidente no perímetro da Reserva Indígena Tapayuna (RIT) e sediou a expedição da Funai em 1969, quando a fazenda foi desapropriada. Esta propriedade é também citada no relatório de Antônio de Souza Campinas (1971) durante sua expedição pela busca de sobreviventes.

Desta vez passamos por seis aldeias sendo que duas das quais o que tudo parece; se esta iniciativa fosse seis meses atrás, eu tenho uma ligeira impressão, de que podíamos ter salvo vidas. Desta vez, eu fui sair na sede da Fazenda ABC ou Apasa Apolinário S/A; que segundo a afirmação do gerente

dessa mencionada Fazenda, a distância é 42 km, afastado na margem esquerda do Rio Arinos e mais ou menos 20 km do rio do Sangue (Campinas, 1971).

Nas proximidades da fazenda Iporanga, ainda segundo Campinas (1971), foram encontrados vestígios de sobreviventes; porém, o sertanista, a meu ver, de maneira precipitada, concluiu que os indícios eram de outros povos em razão da existência de redes, cuja utilização não constituía um hábito dos Tapayuna. Ele não aventou a possibilidade de a rede ter sido adquirida através de trocas com os não índios ou com outros povos. A investigação deveria ter sido mais cautelosa, uma vez que se tratava da área de ocupação tradicional dos Tapayuna. De todo modo, ele reconhece no relatório que havia sobreviventes indígenas em território tapayuna. Voltaremos a esse assunto no tópico a seguir.

Descemos mais uma vez o rio Arinos até perto da Fazenda Iporanga, e fizemos mais uma penetração e encontramos novamente vestígios velhos perto da cabeceira de um córrego que fica pra baixo da Iporanga, vestígios esses bem como, lugares de fogo, pequenas casinhas e estes índios usam redes, quando os Beijo de Pau não usavam mas também retornaram ao rio do Sangue (Campinas, 1971, grifo nosso).

Em 1976, quando a RIT foi extinta, recomendou-se, por meio de ofício enviado pelo Ministro do Interior ao Ministro da Agricultura, que fosse realizado um estudo da área pelo Incra devido à ocupação por posseiros.

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 (Incra – Desenvolvimento e Integração, grifo nosso)¹⁰¹

O referido documento ensejou uma vistoria da RIT pelo Incra, o qual constatou a existência de fazendas de pecuária na área que havia sido delimitada. Dentre as

¹⁰¹ 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 apud Lima, 2012:76.

fazendas destacadas no relatório redigido em 1977, pelo geógrafo Ivan Gondin Pereira, estão a Apasa Apolinário e Iporanga, as quais desenvolviam atividade de pecuária de corte. Cabe salientar que essas fazendas ainda existem e têm o registro de imóvel rural constante na lista do Ibama de propriedades incidentes na RIT.

Outra propriedade mencionada no documento de 1977, e também presente na lista do Ibama, é a Fazenda Pouso Alegre, cujas atividades, à época, estavam sendo iniciadas por meio da derrubada da mata. A preservação da vegetação, como acentua o geógrafo, estava condicionada a intervenções de órgãos competentes, creio que em razão das atividades exploratórias que estavam em curso. Ele sublinha também a existência abundante de madeira de lei no território tapayuna, o que explica a construção de várias serrarias em Brianorte (no interior da RIT) e os planos de manejos atuais nas fazendas.

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-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 competente¹⁰² (grifo nosso).

Em 1977, o coordenador regional do Incra-MT encaminha ofício ao Ministro da Agricultura informando que a maior parte da “Reserva Indígena Tapayuna” (cerca de 862 mil ha, de um total de aproximadamente 1 milhão de ha, conforme documento abaixo) tinha sido titulada pelo governo do Estado do Mato Grosso, antes da criação da RIT, com títulos definitivos, e que cerca de 181 mil ha já estavam ocupados. Em toda a extensão territorial mencionada, o processo de exploração já estava em curso pelos proprietários. Em vista disso, o coordenador do Incra afirma que não há possibilidade de criação de assentamentos na região. Atualmente, no entanto, há três assentamentos do Incra no interior da RIT.

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:

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;

Que a área de 181.305,1600ha, está praticamente ocupada; e

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 (Incra– Desenvolvimento e Integração).¹⁰³ – A saber assentamentos (grifo nosso).

O processo de titularização de diversas terras indígenas, pelo estado do MT, dentre as quais a dos Tapayuna, foi anunciado em um documento do Serviço de Proteção ao Índio em 1967 (nº 298, de 25/10/1967 apud Relatório Figueiredo¹⁰⁴). No referido documento, o SPI denuncia as concessões de terras realizadas pelo governo daquele estado, dentre as quais chama atenção o caso dos Cinta Larga, que teve uma parcela de 100 mil hectares do seu território vendida para um grupo americano interessado na exploração de cassiterita. Para que a exploração da área fosse efetivada,

¹⁰² Op. Cit citado por Lima, 2012: 76-7.

¹⁰³ Op. Cit. Citado por Lima, 2012:77

¹⁰⁴ Este e outros documentos presentes neste capítulo que foram extraídos do “Relatório Figueiredo” foram coletados e cedidos, gentilmente, por Gabriel Soares.

realizaram-se incursões que objetivavam dizimar os Cinta Larga e varrê-los de seu território.

Memorando nº 10, do Chefe da 6ª Inspeção denuncia à Diretoria do SPI as concessões de terras feitas pelo Estado de Mato Grosso em todas as áreas habitadas por índios, no extremo norte do Estado. Assim especificando: **Índios Cinta-Larga, no município de Aripuanã, nas cabeceiras do Rio Capitão Cardoso. Ai foi vendida uma área de mais de 100.000 hectares a um grupo americano interessado na exploração de cassiterita. O Prefeito, digo, Prefeito do Município de Aripuanã é conhecedor do assunto. Para a posse dessa área se impunha o afastamento da tribo “Cinta Larga” e para isto, foram feitas várias expedições com fito de mata-los e escorraça-los.** A última expedição foi feita em 1963. Na ocasião o SPI denunciou e pediu providências. Somente com a reportagem de “O Globo” – “Morte no Paralelo 11” é que foi aberto inquérito pela Polícia Federal e ouvido os mandantes e os participantes da expedição, assassinos dos índios indefesos. Todos continuam livremente transitando pelas ruas de Cuiabá. Relatório das conclusões do inquérito da Polícia Federal. – Doc. Nº 19 (Serviço de Proteção ao Índio - Nº 298, de 25/10/1967 apud Relatório Figueiredo, grifo nosso)

A denúncia sobre a concessão do território tapayuna a particulares aparece no mesmo documento, seguida do caso dos Cinta Larga. O autor destaca o fato de os Tapayuna ainda não terem sido “pacificados” e de suas aldeias estarem situadas nos rios Tomé de França e Miguel de Castro “Os índios ‘Tapaiuna’ conhecidos por Beijo de Pau, ainda não pacificados, com as malocas entre os rios Tomé de França e Miguel de Castro a jusante, ambos afluentes do Rio Arinos. Suas terras estão tituladas ao grupo BRASUL, de São Paulo” (id.). A denúncia se estende a vários territórios do estado do Mato Grosso “Os índios ‘Parecis’, ‘Nambiquara’, ‘Erigpactsa’ (Canoeiros do Juruena), ‘Arara’, ‘Gavião’ e tribos inteiras ainda não pacificadas ou com contatos intermitentes, ou ainda desconhecidos, estão com seus territórios inteiramente titulados pelo Governo do Estado do Mato Grosso” (id.).

Nas décadas de 1970 e 1980, vários municípios foram criados na região do Arinos. Alguns foram inicialmente anexados à cidade de Diamantino e posteriormente desmembrados. É o caso de São José do Rio Claro, que tem sua porção norte sobreposta ao perímetro da “Reserva Indígena Tapayuna”, criado em 1976, ano de extinção da RIT, e desmembrado de Diamantino em 1979. O Programa de Incentivo à Produção de

Borracha Natural, em 1972, impulsionou o crescimento de seringais e deu à cidade o título de “Capital da Borracha”¹⁰⁵.

Em 1979 foi criado o Município de São José do Rio Claro, pela Lei 4161, de 20 de dezembro de 1979. A partir de então, prosseguem os empreendimentos da sociedade nacional com destaque para agro-pecuária, agro-indústria e seringais enxertados. O antigo território Tapayuna é mencionado como a capital da borracha, cuja sede é São José do Rio Claro (Pivetta e Blumenschein 1996:80).

Outros municípios próximos a RIT (como é possível visualizar na figura 3), os quais foram, nos seus primórdios, subordinados à Diamantino são: Brasnorte, criada em 1980, situada a oeste da Reserva; Nova Mutum, criado em 1981, localizado a sudoeste da RIT, e Tapurah, criado no mesmo ano, limítrofe a parte leste da reserva.¹⁰⁶

O município com maior incidência na RIT é Nova Maringá, ocupando quase integralmente a extensão da área delimitada, é onde está situada a maioria das fazendas registradas no interior da terra tapayuna. Há também, completamente sobreposta à RIT, uma pequena vila, que é um distrito de Nova Maringá, denominada Brianorte, onde estão concentradas várias serrarias que atuam na extração de madeira no território tapayuna. Nova Maringá foi explorada por seringueiros em tempos mais remotos e passou a atrair inúmeras fazendas na década de 1970. Em 1991 foi desmembrada de São José do Rio Claro e elevada à categoria de município.¹⁰⁷ A população estimada, de acordo com censo do IBGE em 2017, é de 8.182 pessoas¹⁰⁸. O município mais recente é Itanhangá, criado no ano 2000, cortado pela rodovia MT -338, conhecida como “Estrada da Baiana”.

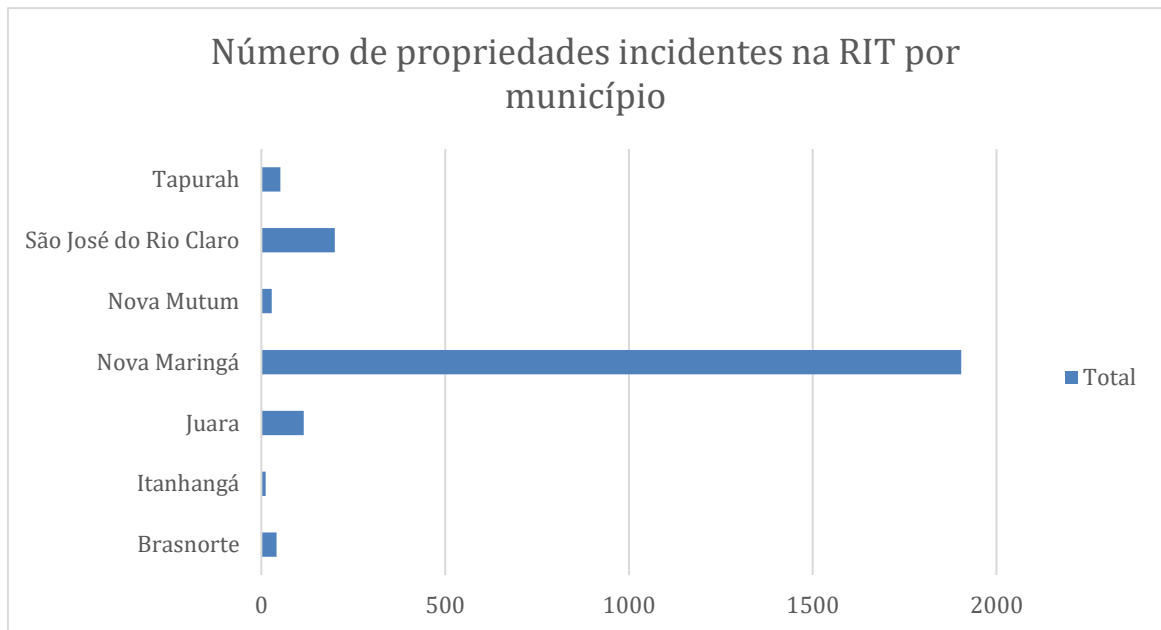
O número de propriedades incidentes da RIT é, segundo dados do Ibama (2017), de 2552, situadas nos municípios de Nova Maringá, Juara, Tapurah, Brasnorte, São José do Rio Claro e Itanhangá. A maioria, como é possível averiguar no gráfico, está situada em Nova Maringá.

¹⁰⁵ História de São José do Rio Claro. Disponível em: <http://www.portalmatogrosso.com.br/municipios/sao-jose-do-rio-claro/dados_gerais/historia-de-sao-jose-do-rio-claro/563>. Acesso em: 23/01/2018.

¹⁰⁶ IBGE Cidades. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/painel/historico.php?codmun=510890>> Acesso em: 23/01/2018.

¹⁰⁷ IBGE Cidades. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/painel/historico.php?codmun=510890>> Acesso em: 23/01/2018.

¹⁰⁸ Nova Maringá. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mt/nova-maringa/panorama>> Acesso em: 23/01/2018.



Atualmente, em uma parte considerável do território tapayuna, sobretudo ao norte onde estão as fazendas supracitadas Iporanga, Marape e Apasa, prevalece a atividade de manejo de madeira, o que mantém a vegetação preservada. Porém, há o avanço progressivo do agronegócio e da agropecuária, sobretudo nas propriedades localizadas nas adjacências das principais estradas que cortam a terra. Voltaremos nesse assunto adiante com um mapa que ilustra a porcentagem da área preservada.

A colonização do território tapayuna, como foi possível aferir, esteve associada, sobretudo, à exploração de minérios nos séculos XVIII e XIX, à extração da borracha e, em meados do século XX, foi impelido pela “Marcha para o Oeste” e pelos incentivos do governo federal providos pela Sudam. A ocupação não indígena na região resultou de políticas governamentais que visavam a exploração econômica no interior do Brasil e mais especificamente, a partir da década de 1950, da Amazônia (Lima, 2012). A situação fundiária atual da RIT é consequência das ações propositadas do governo do estado do Mato Grosso no processo de titularização dos territórios indígenas a particulares, que desconsiderou integralmente a existência e territorialidade indígena. Outrossim, a sucessão de crimes cometidos pelo SPI e posteriormente Funai no tocante à questão tapayuna, desde o início da década de 1950 até sua remoção, agravou o quadro e provocou consequências que perduram até o presente. A tentativa de reversão dessas

violações caracteriza o atual movimento de luta dos Tapayuna que será detalhado nos tópicos a seguir.

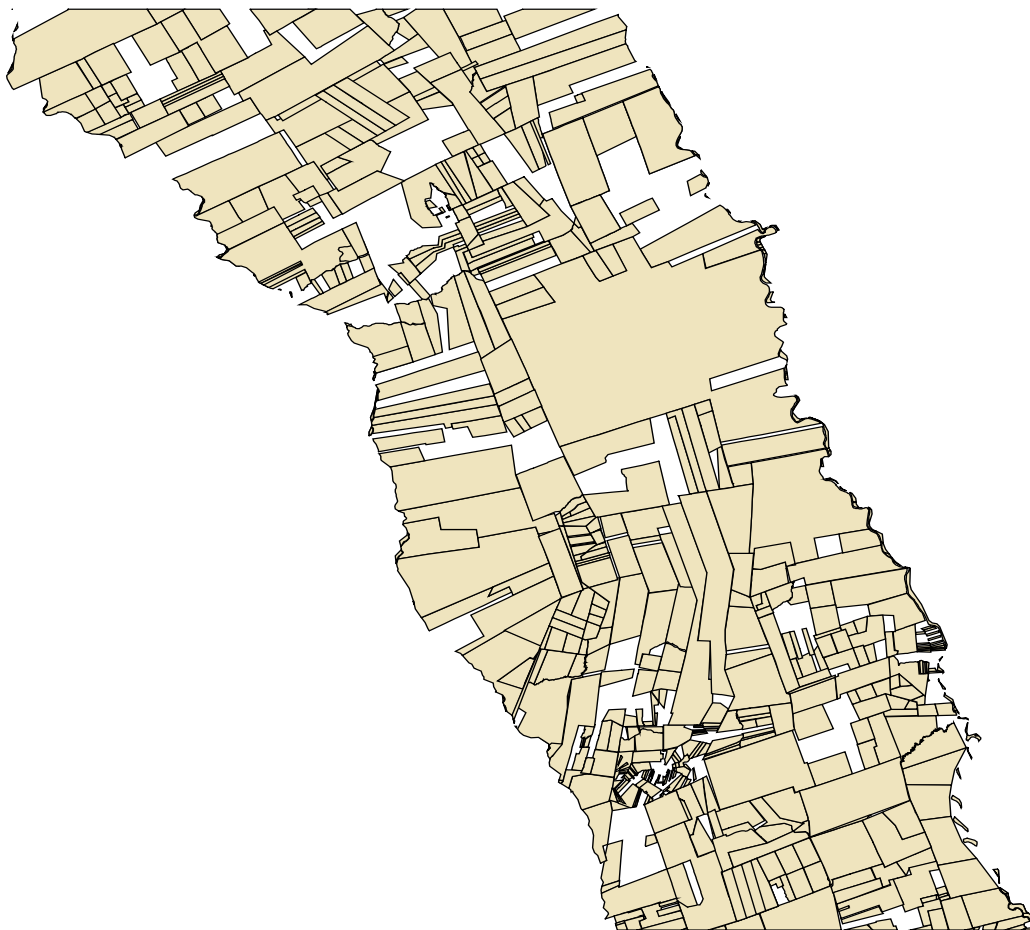


Figura 57: Propriedades incidententes na “Reserva Indígena Tapayuna”

O sonho do retorno e do (re) encontro

O contato dos Tapayuna com os não índios ocorreu de maneira esporádica e irregular e atingiu de diferentes maneiras as diversas aldeias e agrupamentos. Um episódio ocorrido na aldeia Parecis, onde os missionários (Thomaz de Aquino Lisbôa e Vicente Canãs, que substituíam Antônio Iasi) reuniram os 41 sobreviventes, mostra que a percepção e as decisões quanto aos não índios não era consensual entre os Tapayuna; os grupos se posicionaram de maneiras divergentes, traçando destinos antagônicos para suas vidas. Uma parte das pessoas havia decidido conviver pacificamente com os não índios e aceitaram serem cuidadas por eles. Achavam que essa era a única, ou a melhor forma, de sobreviverem, de resguardarem as crianças e de se reconstituírem

coletivamente. Enquanto estiveram no acampamento, criaram uma relação relativamente harmônica com os padres e seus auxiliares. Em que pese os descontentamentos pontuais durante meses de convívio na aldeia Parecis, os Tapayna demonstraram confiança e afeto aos padres no período em que foram assistidos por eles. Outra parte do grupo, em contrapartida, segundo o depoimento abaixo extraído do relatório de Campinas (1971) – produzido a partir da expedição no território tapayuna, em 1971, para averiguar a existência de sobreviventes – optou por não se juntar ao brancos e tentar a sobrevivência de modo independente no próprio território.

Campinas (1971) relata que, a pedido de Thomaz de Aquino, o missionário Vicente Canãs e um Tapayuna, cujo nome não é mencionado, foram até uma aldeia antiga e no caminho encontraram flechas quebradas. O Tapayuna queria prosseguir a caminhada para tentar encontrar outros sobreviventes, mas, naquele momento, o jesuíta se opôs e eles retornaram. Tariri explicou que as flechas pertenciam a outros grupos tapayuna, os quais já tinham sido convidados a se juntarem a eles na aldeia Parecis, mas recusaram.

O Padre Tomaz mandou um rapaz que davam o nome de irmão Vicente, ir na aldeia com um índio, mais antes de chegar encontraram flechas quebradas, então o índio Tapaiuna disse, vamos Vicente esta é minha gente e o senhor Vicente disse que estava com fome e dali voltaram portanto os pedaços de flechas dos índios que naqueles dias ainda sobreviviam, apesar dos outros índios saberem que eles estavam muito doentes naturalmente afetados pela epidemia. **Tariri disse que esses índios que ficaram para trás naquela época, foram convidados pelos seus patrícios a viverem, digo a virem se integrarem junto ao branco ou seja Padre Tomaz com finalidade de tomar remédios, mais eles não quiseram aceitar a proposta,** então precisava de uma pessoa ir na aldeia medicá-los, justamente para quem conhece o trabalho e o que seria certo, mais isso não aconteceu, resultado, morreram (Campinas, 1971, grifo nosso).

Campinas (1971) afirma que os padres deveriam ter se deslocado para onde os outros grupos estavam a fim de medicá-los e tentar garantir sua sobrevivência. Provavelmente, esses grupos estavam decididos a não conviverem ou aceitarem qualquer auxílio dos brancos, tendo em vista o contexto de mortes em massa e desestruturação social provocadas pela aproximação com eles. Não é possível asseverar, até hoje, se esses grupos sobreviveram, por quanto tempo permaneceram arredios aos brancos ou se sucumbiram. Pesquisas recentes, cujas informações serão detalhadas

adiante, apontam que há uma grande probabilidade de ainda haver Tapayuna na região do Arinos.

Creio que as chances de encontrar outros sobreviventes, cujas tentativas foram empreendidas pelos padres e por alguns Tapayuna que estavam na aldeia Parecis, foi dificultada pelo reduzido número de pessoas hábeis para fazer essa investigação (já que eram poucos homens tapayuna no acampamento e apenas dois jesuítas e dois auxiliares) e também pela grande extensão do território tradicional. Os missionários dispunham de suporte logístico limitado e, muitas vezes, tinham que contar com o apoio dos fazendeiros da região para transporte. Ademais, os grupos que decidiram se manter arredios devem ter se deslocado para lugares mais distantes, ao menos circunstancialmente, evitando a proximidade com os locais que foram palco das tragédias e das epidemias.

Quando os Tapayuna foram transferidos para o PIX, tanto eles quanto os missionários estavam cientes da probabilidade de haver outros sobreviventes no território tradicional. O fato é que aqueles que partiram não podiam prever os impedimentos para seu retorno. Eles decidiram ir acreditando que poderiam voltar a qualquer tempo. Manifestaram esse anseio muitas vezes enquanto viveram no Parque.

Menos de um ano após a transferência dos Tapayuna para o Xingu, em maio de 1970, uma carta do Thomaz de Aquino, datada de data de 28 de janeiro de 1971, informa, segundo Campinas (1971), que haviam permanecido grupos ou familiares tapayuna na região do Arinos, especificamente na “Estrada da Baiana”¹⁰⁹. Essa informação ensejou a realização da expedição organizada pelo sertanista Antônio de Souza Campinas, acompanhado de Tariri.

Então, tomei uma decisão de pegar o avião que faz linha para Gleba Arinos e evidentemente passar por maioria das Fazendas no qual eu estava interessado a visitar com a finalidade de ver se conseguia um motor de popa e naturalmente colher melhores dados e informações precisas com moradores simples da região e no retorno, voltar de caminhão particular passado pela Bôca da Mata, lugar denominado “Baiana” e ficar nus dias no local. Local este onde a mencionada carta do Padre Tomaz, desatualizada

¹⁰⁹ Infelizmente, durante a pesquisa documental, não encontrei essa carta. Thomaz de Aquino ainda está vivo e mora entre os Myky. Quando da minha última ida para o Mato Grosso, em setembro de 2017, juntamente com os Tapayuna e a CGIIRC, para realização de uma expedição no território tradicional, ficamos hospedados na sede da OPAN, Operação Amazônia Nativa, onde Thomaz havia estado poucos dias antes da nossa chegada. Gostaríamos de ter promovido um encontro entre ele e os Tapayuna, sobretudo porque três dos que estavam conosco (Roptyktxi, Hwinkò e Nokere) foram assistidos por ele na aldeia Parecis em 1970.

carta, onde referia ter informações de existência de índios remanescentes Tapaiuna ou Beijo de Pau (Campinas, 1971, grifo nosso).

A expedição não contou com o apoio logístico necessário da Funai para sua boa consecução e creio que os resultados foram influenciados pela falta de estrutura, por uma equipe reduzida, pela ausência de intérprete, pela negligência do sertanista, pelo tempo de execução etc. Como descrito por Campinas (1971), devido a impossibilidade de conseguir um motor de popa, eles realizaram a viagem pelo rio Arinos, durante um longo trajeto, a remo. Outrossim, a imprecisão sobre o local onde estariam os Tapayuna, ou a interpretação desacertada do sertanista a respeito da carta de Thomaz, também parecem ter influenciado negativamente o objetivo da expedição que era o de encontrar outros sobreviventes tapayuna.

Resumo, não consegui o motor de popa, assim como, também não encontrei vestígios e nem notícias da existência de índios nos lugares denominado “Baiana” e “Boca da Mata”, na estrada que vai a Gleba Arinos. Digo desatualizada carta do Padre Tomaz de Aquino Lisbôa, pois para chegar nos lugares denominado “Baiana” e “Boca da Mata”, na estrada que vai para Gleba Arinos, tem que ir pela estrada Cuiabá- Santarém, descendo pela margem direita do rio Arinos, e não pela margem esquerda como escreveu o Padre Tomaz, ficando assim, aproximadamente 200kms fora da Reserva (Campinas, 1971, grifo nosso).

Campinas (1971) cita novamente abaixo a carta de Thomaz, criticando veementemente a atuação dos jesuítas no que tange a falta de empenho em resguardar a sobrevivência dos que estavam dispersos. Ele alega não acreditar que o padre tenha ido a todas as aldeias, uma vez que o cenário da tragédia lhe parecia intacto, os vestígios da presença tapayuna estavam inalterados e os artefatos não haviam sido recolhidos.

Voltando ao assunto, Padre Tomaz de Aquino Lisbôa, êle escreveu na mencionada carta que tem a data de 28 de janeiro de 1971, na qual ele se refere que tiveram a possibilidade de ir em várias aldeias, acredite quem quiser, eu não, digo não acredito, pelo fato de todo o material dos falecidos Tapaiunas anda se encontrarem nas aldeias do jeito que os índios morreram e deixaram o material do seu uso enfiado nas palhas das malocas, outros pendurados estavam lá do mesmo jeito. As aldeias que foram abandonadas, estão todas queimadas e o material está todo quebrado, panela de alumínio cortado com facão em sinal de desespero de causa (Campinas, 1971, grifo nosso).

A meu ver as críticas de Campinas (1971) ignoram a atuação desastrosa da Funai na condução do contato com os Tapayuna. Os padres tentaram resgatar os sobreviventes de um genocídio que foi resultado do relapso e da negligência criminosa

do próprio órgão indigenista. A expedição de 1969 foi o que culminou na epidemia de gripe. Ao invés de o órgão prezar pela assistência médica levando profissionais de saúde e optar pela cautela e discrição, considerando a complexidade e os riscos (talvez sobretudo patogênicos) de uma expedição de contato, decidiram levar vários jornalistas para dar visibilidade ao “evento da pacificação”. Os padres chegaram na região logo após a saída da Funai e se depararam com um cenário calamitoso. Eles não tiveram o suporte devido e necessário, inclusive da Funai, para ir atrás de outros sobreviventes e para percorrer todas as aldeias por terra, já que eram várias e algumas possivelmente distantes umas das outras, em um território vasto e com locais de difícil acesso. Os Tapayuna não viviam na beira do Arinos, mas sim em córregos que exigiam adentrar a mata para chegar as aldeias.

Antônio Campinas e Tariri se depararam com diversos vestígios de aldeias, artefatos, cadáveres, roças, mas também com pegadas, locais de fogo e outros sinais de sobreviventes, os quais o sertanista atribuiu a outros povos indígenas devido à existência de rede, um hábito que ele descreve como não sendo dos Tapayuna “encontramos novamente vestígios velhos perto da cabeceira de um córrego que fica pra baixo da Iporanga, vestígios esses bem como, lugares de fogo, pequenas casinhas e estes índios usam redes, quando os Beiço de Pau não usavam mas também retornaram ao rio do Sangue (Campinas, 1971)”. Em vista disso, ele conclui seu relatório alegando, categoricamente, que não havia mais Tapayuna na reserva delimitada para eles.

Digo e afirmo, índio Tapauina ou Beiço de Pau, não existe mais dentro da Reserva criada para eles, pois apesar da dificuldade, cumpro as ordens (...) Pois bem, como já escrevi, dentro da Reserva já nas águas do Rio do Sangue, até mesmo nas águas do rio Arinos, índios desconhecidos, fazem colheitas na época do veraneio (...).” (Campinas, 1971, grifo nosso)

No mesmo documento ele afirma, contraditoriamente, que somente uma pesquisa minuciosa em todos os limites da reserva poderia levar a uma conclusão indubitável sobre a inexistência de Tapayuna na região.

Desinterditar uma Reserva não basta, só se atualizar com informações, uma área desta tem que ser vasculhada em todos os limites, para poder provar com absoluta certeza não só no momento, mais também com o tempo, a existência ou não de índios remanescentes dentro de uma Reserva (Campinas, 1971, grifo nosso).

Haja vista a falta de condições logísticas, ele não percorreu todos os limites da RIT, cuja extensão era calculada em cerca de um milhão de hectares. Ademais, ele provavelmente não foi ao lugar indicado por Thomaz de Aquino devido à confusão em torno do local indicado. Por fim, a falta de uma investigação mais apurada sobre os vestígios de sobreviventes, atribuídos a outros povos, também foi um aspecto problemático da operação.

Ao final da expedição, ao retornar para o PIX, Tariri compartilhou informações com os Tapayuna que lá estavam. O cacique Roptyktxi, que estava entre os ouvintes, rememora o relato de Tariri, o qual traz a tona dados extremamente relevantes a respeito de sobreviventes no Arinos, cujas informações não foram expostas por Campinas em seu relatório. No trecho abaixo, Roptyktxi, que teve seu relato traduzido por Yaiku, afirma que Campinas foi atrás dos Tapayuna no Xingu em razão das delimitações atinentes a outras terras indígenas que estavam em curso naquele período. Na verdade, o decreto de delimitação da “Reserva Indígena Tapayuna” também delimitou terras indígenas dos povos Nambikwara, Rikbaktsa, Apiaká, Kayabi, Irantxe e Pareci.

Vou traduzir a fala do meu primo Roptyktxi sobre o depoimento do Tariri quando voltou para sua terra. Estamos fazendo relato aqui e vamos relembrar a memória do Tariri sobre a expedição para a terra no Arinos. **Ele disse para as lideranças e para todos que a terra tinha sido demarcada. Ele falou que não entendia bem português, mas foi assim que ele ouviu do Campinas. Estava acontecendo a demarcação das outras terras dos parentes e por isso Campinas foi atrás do Tariri e levou para aldeia antiga.** Aí eles voltaram para terra antiga, pegou o Tariri aqui no Xingu e levou de volta para terra tapayuna (Cacique Roptyktxi/Tradução Yaiku/2017, grifo nosso).

Certamente, após a transferência dos Tapayuna para o PIX houve uma forte pressão política dos fazendeiros da região para de anular o decreto de delimitação da área, conforme descrito por Campinas (1971) sobre o interesse do dono da Fazenda Apasa Aplinário na desinterdição da área tapayuna.

Nestas circunstâncias procurei entrar em contato com os donos de todas as fazendas vizinhas, sendo que uma das quais o que parece, está sumamente interessada na desinterdição daquela mencionada área dos Tapaiunas ou Beijo de Pau a qual refiro-me é a Fazenda Apasa Apolinário S/A...(Campinas, 1971, grifo nosso)

Essa fazenda, conforme supramencionado, era a maior propriedade localizada no perímetro da RIT, onde aldeias tapayuna estavam situadas e onde os expedicionários

percorreram e ficaram sediados durante as tentativas de contato. Em visto disso, a área tinha sido desapropriada. Em um ofício datado de 21 de agosto de 1968, o então presidente da Funai, José de Queiroz Campos, respondeu à empresa “APASA” – Apolinário S/A. Agro- Pecuária que a área tapayuna estava interdita para os trabalhos de “pacificação” (citado por Lima, 2012: 70).

Deduzo que este cenário de interesse pela anulação formal da terra tapayuna é o que tenha incitado a expedição de Campinas, o qual, provavelmente, caso tivesse encontrado outros sobreviventes, também os teria transferido para o Xingu. Certamente, a intenção pela busca de outros Tapayuna não era para resguardar sua terra, já que isso não foi feito enquanto eles estavam lá, mas sim para liberá-la oficialmente à colonização em virtude do contexto eferescente de criação de novos municípios, fazendas e da intensificação da ocupação não indígena na região, impulsionados pelo contexto político e econômico do país. Este cenário, que precisa ser considerado para uma compreensão mais acurada da história de esbulho dos Tapayuna, talvez explique a omissão de informações relevantes e cruciais no relatório de Campinas (1971).

Os dados transcritos abaixo foram narrados pelo cacique do Kawêrêtxikô, Roptyktxi, o qual explica que, logo após o término da expedição, ao retornar para o PIX, Tariri contou que, ao chegarem na antiga aldeia Kawêrêtxikô (no território tradicional), a mais importante e maior de todas, viram que o túmulo de uma pessoa, possivelmente uma liderança por estar enterrado no centro da aldeia, havia sido limpo pouco tempo antes. No mesmo local, viram várias pegadas de gente em volta de um pé de urucum e sementes esmagadas.

Durante a expedição eles viram movimento de gente mexendo as coisas. Ele chegou numa aldeia Kawêrêtxikô, aldeia central dos Tapayuna, e viu que **uma pessoa tinha limpado o túmulo de uma liderança no pátio da aldeia, depois disso ele andou um pouco no pátio e na casa e viu que tinha várias pegadas de gente em volta do pé de urucum.** Algumas sementes estavam esmagadas. Tariri, nesse momento, ficou muito sentido, chorou muito (Cacique Roptyktxi/Tradução Yaiku/2017, grifo nosso).

Mais adiante, viram rastro de pessoas numa trilha que subia o rio; foram atrás, mas não conseguiram alcançar. “Depois ele e Campinas voltaram para trás, antes de voltar ele viu uma trilha subindo o rio, ele tentou ir atrás dessa trilha para ver se

encontrava alguém, mas não conseguiu alcançar. Foi assim, depois eles foram embora e não conseguiram alcançar” (id.).

Roptyktxi salienta a dificuldade dos Tapayuna, à época, de compreenderem o que denominamos de “demarcação”. Obviamente esse era um conceito alheio e desconhecido aos Tapayuna naquele momento, cuja relação e vivência no e com o território não passava pela imposição de limites.

Depois disso ele voltou com o Campinas, voltou para aldeia, chegou no Xingu e começou a falar para os velhos, “olha a nossa terra tá lá, vamos demarcar essa terra para gerações futuras” **mas só que na época ninguém entendia o que era demarcação, não conhecia uma demarcação, para eles era como se fosse fazer roça. Então os velhos não tinham noção sobre demarcação**, ele tentou explicar isso, mas ninguém conseguiu entender. Então ele falou com primo dele, Roptyktxi **“Muitos dos nossos parentes conseguiram demarcar a terra e por isso estou lutando, eu falei para alguns brancos que aquela terra não era para mexer, deixa a terra em paz porque tem cemitérios, tem túmulos e muitos artesanatos, muita matéria prima, então eu pedi para ninguém mexer lá”**. Então, assim que ele me relatou sobre a expedição dele, ele viu pessoa na trilha e assim que ele voltou da expedição ele passou isso para gente, relatando isso para nós (Cacique Roptyktxi/Tradução Yaiku/2017, grifo nosso).

A fala do cacique acima, e também o trecho que segue adiante, reforçam o argumento de que eles foram ludibriados e seu esbulho foi constituído por uma sucessão de crimes das instituições e pessoas que deveriam ter sido responsáveis pela sua sobrevivência física e por sua permanência no território tradicional. O depoimento comovente e efusivo do cacique Roptyktxi abaixo resume, em poucas palavras, a situação de impotência a que os Tapayuna foram submetidos. Eles se viram impossibilitados de se mobilizarem para retornar para o Arinos, pois pouco compreendiam o português, eram em número reduzido de pessoas, mas, sobretudo, segundo o cacique, devido ao desestímulo de Orlando Villas Boas, o qual alegava que o retorno representaria a dizimação do povo. Roptyktxi é enfático ao responsabilizar a Funai sobre os acontecimentos que resultaram na situação atual dos Tapayuna e apela para que o órgão repare os erros que desencadearam na concessão de seu território para os não índios.

Funai, vocês demarcaram as nossas terras, mas não avisaram a gente. Durante o tempo que os Tapayuna ficaram no Xingu eles estavam precisando voltar para as terras deles, mas só que vocês não falaram que tinha demarcação da terra tapayuna. Só o meu primo Tariri falava muito dessa demarcação “Pessoal, o branco demarcou a terra para nós. Vamos voltar pra lá” e na época não tinha ninguém que sabia falar bem português para falar com homem branco. Nós não sabíamos falar português. Explicar isso para o

branco a gente tinha dificuldade. **Então o pessoal tinha vontade de voltar, queriam voltar para nossa terra, mas Orlando Villas Boas não queria que a gente voltasse para nossas terras.** Falou pra gente “se vocês voltarem vão acabar por causa de doença, os brancos vão matar vocês” Então isso deixou a gente no Xingu. E hoje nós estamos aqui vendo os mapas. Foi mal demarcada. Muitas aldeias não foram demarcadas. Muitos desses trajetos que o pessoal andou não conseguiram demarcar. E hoje estou pedindo aqui para a Funai indigenista ouvir a minha fala. Estou chamando vocês para resolver a terra para nós que vocês deixaram para os parentes de vocês ocuparem a nossa terra. **A minha terra onde meu povo viveu, onde os corpos, onde os cemitérios ficaram e vocês liberaram a nossa terra para o povo de vocês que ocupou. Então, Funai, resolve a terra dos tapayuna que vocês próprios indigenistas deixaram para os homens brancos, para os fazendeiros ocuparem. Eu peço para vocês resolverem o problema que vocês criaram para os tapayuna. Eu vi agora o mapa da minha terra que tinha demarcação, tinha decreto e vocês extinguiram, vocês Funai indigenista, vocês extinguiram a demarcação, então agora vocês têm que resolver esse trabalho em que vocês falharam. Não fujam da história,** então eu chamo vocês aqui para vocês anularem o decreto que extingue nossa terra (Cacique Roptykxi/Tradução Yaiku/2017, grifo nosso).

Além da sequência de desacertos que culminaram na extinção do território, cabe destacar que os outros possíveis sobreviventes foram abandonados à própria sorte. O Tariri tentou, da forma que ele achou possível, proteger a terra advertindo os não índios para respeitarem os locais sagrados, os túmulos, os artefatos e matérias primas. Da mesma maneira, sua tentativa – creio que também limitada pela sua pouca compreensão no português – de explicar o que seria uma demarcação não foi bem sucedida, já que isso era algo absolutamente distante e alheio à percepção e vivência territorial dos Tapayuna. Interessante frisar a perspicácia de Tariri na alusão aos povos indígenas vizinhos, cujos territórios haviam sido delimitados através do mesmo decreto que interditou a “Reserva Indígena Tapayuna” (63.368) e cujos efeitos da ação, no caso das terras desses povos, estão vigentes até o presente. Algumas dessas áreas foram posteriormente homologadas, é o caso das terras indígenas dos Rikbaktsá, Nambikwara, Iranxe e Pareci. Lamentavelmente, os Tapayuna tiveram seu território extinto e os efeitos do decreto anulado.

PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso das atribuições que lhe confere o artigo 83, item II da Constituição e tendo em vista o disposto em seus artigos 4º, item IV e 186; bem como os fatos deduzidos na Exposição de Motivos nº 192-68, do Ministro de Estado do Interior. DECRETA: **Art. 1º. Ficam reservadas às tribos indígenas Tapaiuna ("Berços de Pau"), Nambikwuàra, Erikbatsa ("Canoeiros"), Apiaká, Kayabi, Irantxe e Pareci,** para os efeitos previstos no artigo 186, da Constituição do Brasil, as áreas adiante discriminadas situadas

no Estado do Mato Grosso... (DECRETO Nº 63.368, DE 8 DE OUTUBRO DE 1968¹¹⁰)

Art. 2º. A Fundação Nacional do Índio promoverá as medidas necessárias no sentido de criar, nas reservas discriminadas no artigo 1º condições para que nelas sejam localizados os grupos indígenas das tribos mencionadas, esparsos fora de seus limites. **Art. 3º.** **Fica facultado à Fundação Nacional do Índio, no exercício do poder de polícia conferido pelo artigo 1º item VII, da Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, requisitar a cooperação da Polícia Federal, no sentido de que sejam impedidos ou restringidos o ingresso, o trânsito ou permanência de pessoas ou grupos cujas atividades sejam julgadas nocivas ou inconvenientes ao processo de assistência aos índios nas áreas ora reservadas.** **Art. 4º.** Este Decreto entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário. Brasília, 8 de outubro de 1968; 147º da Independência e 80º da República. A. COSTA E SILVA Afonso A. Lima (DECRETO Nº 63.368, DE 8 DE OUTUBRO DE 1968¹¹¹, grifo nosso)

A viagem de volta e as referências de isolados

Em razão dos vários indícios contundentes sobre a permanência de Tapayuna no Arinos mesmo após a remoção, aqueles que foram transferidos para o PIX sempre mantiveram a expectativa e o sonho de (re)encontrar seus parentes. Wentugaruru foi um dos que buscou outros sobreviventes, juntamente com os jesuítas, nas antigas aldeias, enquanto esteve no acampamento Parecis. Ele vivia no Kawêrêtxikô quando o conheci e faleceu em dezembro de 2013. Wentugaruru era um homem respeitado e considerado um *wajanga* de prestígio. Antes de sua morte, relatou ter sonhado com os Tapayuna que ainda viviam no território tradicional e sobre os quais muitos moradores do Kawêrêtxikô se referem como isolados. Essa percepção pode estar associada à escolha proferida pelos grupos que decidiram não se juntar aos brancos no período do contato. Alguns Tapayuna do Kawêrêtxikô acreditam que a deliberação desses grupos tenha se mantido até o presente.

A perspectiva e a demanda contínua dos Tapayuna para encontrar aqueles que teriam permanecido no Arinos desencadeou na realização de uma expedição pela Funai em 2004 (Amorim e Katukina, 2017). A ação foi conduzida pela Administração Executiva Regional -AER de Colíder-MT e contou com apoio logístico do Instituto Raoni. A incursão

¹¹⁰ Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1960-1969/decreto-63368-8-outubro-1968-404774-publicacaooriginal-1-pe.html>> Acesso em: 30/01/2018.

¹¹¹ Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1960-1969/decreto-63368-8-outubro-1968-404774-publicacaooriginal-1-pe.html>> Acesso em: 30/01/2018.

durou dez dias e percorreu alguns municípios limítrofes: Nova Mutum, Tapurah, Nova Maringá, Brasnorte, Porto dos Gaúchos e Juara. O Tapayuna que acompanhou a expedição foi Nokere, um senhor de cerca de 50 anos que vive no Kawêrêtxikô e um dos grandes entusiastas e articuladores da luta pelo território. Durante a ação, localizaram uma família kayabi que, à época, vivia na margem do rio Arinos, na fazenda Alvorada do Marape (esta fazenda foi onde os Tapayuna acamparam quando da espera do avião para o PIX e foi palco dos seus últimos momentos no Arinos antes da remoção). A expedição tinha como finalidade a busca de isolados tapayuna, porém as áreas percorridas pela equipe não foram as mais propícias para encontrar vestígios de isolados. Não foram feitas caminhadas em áreas de floresta e percorreu-se regiões muito antropizadas, especialmente pela atividade do agronegócio. Infelizmente, mais uma vez, uma ação que visava encontrar os Tapayuna no Arinos não foi bem executada, tendo em conta os fatores supracitados e a falta de condições logísticas. De todo modo, as informações coletadas durante essa expedição apontam ter havido isolados na região, os quais teriam se deslocado para outras áreas de floresta devido o avanço da ocupação não indígena e da fronteira agrícola (Amorim e Katukina, 2017).

Durante as pesquisas conduzidas no âmbito do doutorado me foi informado, por uma pessoa cuja identidade será mantida em sigilo, de que ainda havia Tapayuna no Arinos, notadamente na fazenda Alvorada do Marape. Apesar da precisão da localidade, que, conforme já ilustrado no mapa, estava contemplada no tradicional tapayuna, a informação era incipiente e não mencionava a situação em que se encontravam, o número de pessoas, as condições de vida etc. Não tínhamos sequer a certeza de se tratar de fato dos Tapayuna. Em momento posterior fora descoberto que na verdade não eram Tapayuna mas sim Kayabi, os mesmos encontrados na expedição da Funai em 2004. De todo modo, naquela circunstância, esses dados foram suficientes para iniciarmos, eu e os Tapayuna (enquanto realizava a segunda etapa de campo do doutorado no Kawêrêtxikô, no primeiro semestre de 2016), uma articulação junto à Funai e MPF. Após o envio de documentos para estas instituições, eu e mais três Tapayuna do Kawêrêtxikô (Roptyktxi, Hwinkó e Orengo) nos deslocamos para Brasília, em junho de 2016, para consecução de reuniões sobre o território tradicional e sobre os parentes que eles acreditam terem permanecido no Arinos. Era a primeira vez que os Tapayuna iam à Brasília com o objetivo de discutirem essa pauta, o que causou muito entusiasmo e

expectativa em várias pessoas do Kawêêtxikô. Foi o início de uma jornada que oficializou as reivindicações tapayuna.

No âmbito da Funai, foram realizadas reuniões com as Coordenações Gerais de Identificação e Delimitação (CGID) e de Índios Isolados e Recém Contatados (CGIIRC). Nessa última, o coordenador geral, à época Fabrício Amorim, atendeu prontamente a demanda dos Tapayuna e programou um sobrevoo no perímetro da RIT para agosto do mesmo ano. O pleito junto à CGID pela constituição de um grupo técnico para os estudos de identificação e delimitação do território tapayuna, naquela circunstância, não foi atendido. Também foram feitas reuniões com o Instituto Socioambiental, a fim de solicitar apoio jurídico no que tange à questão territorial, e com 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público Federal, onde foi requerida a abertura de um processo administrativo para investigar a existência de Tapayuna no Arinos, para retomada do território e para reconhecimento do Estado Brasileiro, por meio de uma indenização, pelo processo de esbulho, genocídio e etnocídio.

O sobrevoo organizado pela CGIIRC na RIT ocorreu como programado, no mês de agosto de 2016. Além dos integrantes da Funai, sete Tapayuna do Kawêêtxikô acompanharam a ação. Era a primeira vez em 46 anos que os Tapayuna voltavam (iam) para o seu território tradicional. A imagem abaixo ilustra um desses momentos eminentes, em que eles foram adornados com pintura de guerra. Eles sobrevoaram o norte da RIT (próximo à fazenda Alvorada do Marape), o rio Arinos e o rio Tomé de França, onde havia várias aldeias tapayuna no período do contato. Hwinkó, um senhor tapayuna que estava no sobrevoo, afirma ter avistado um local de capoeira, porém avisou a equipe quando já não tinha mais possibilidade de registrar a imagem. Foi possível constatar que a região mantém a cobertura vegetal bastante preservada, não obstante o avanço exponencial de madeireiros e de loteamentos. A CGIIRC concluiu em seu relatório (Amorim e Katukina, 2017) que, apesar de não terem localizado vestígios inequívocos de isolados, as condições ambientais da região e a extensão da área apresentam as qualidades propícias para a existência desses grupos.



Figura 58: Os Tapayuna que participaram no sobrevoo (Amorim e Kakukina,2017).

A análise sobre as condições ambientais da RIT, apresentadas no relatório da CGIIRC (Amorim e Katukina, 2017), aponta que o polígono da reserva é de aproximadamente 867.428 hectares, uma diferença de 176.572 ha hectares com relação à extensão mencionada no documento do Incra de 1977¹¹², destacado alhures, que calcula a área total da reserva em aproximadamente 1.044ha. Amorim e Katukina (2017) calculam que 600.506 hectares da área tem a cobertura vegetal preservada (o que representa 69 %), os outros 31%, cerca de 266.922ha, estão desmatados.

¹¹² 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 apud Lima, 2012:76

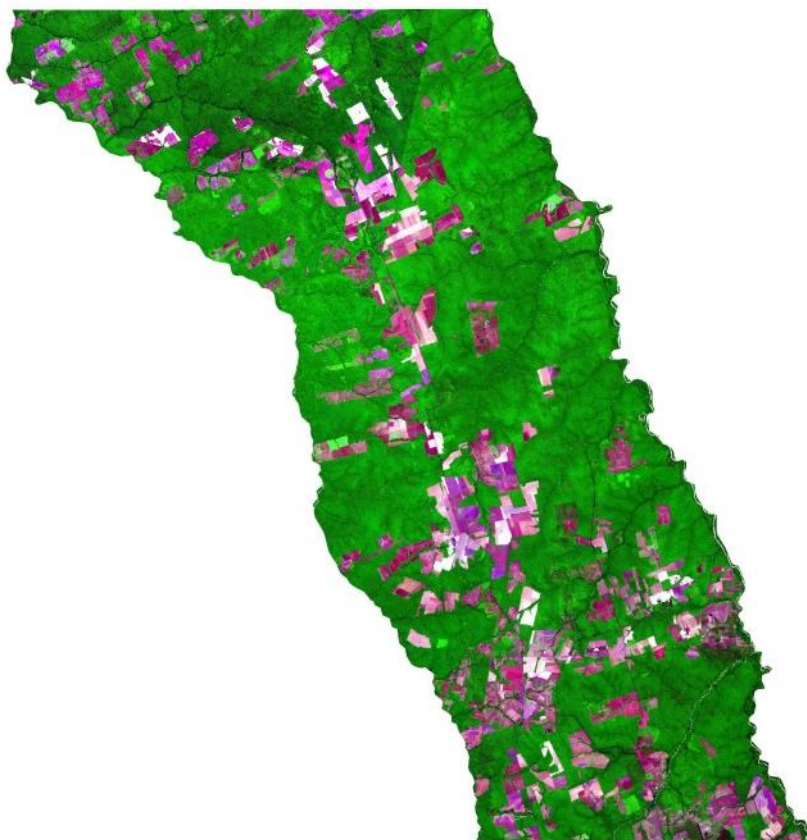


Figura 59: Fonte: INPE (Amorim e Kakutina, 2017)

Após o sobrevoo, a CGIIRC realizou investigações mais apuradas sobre os Tapayuna no Arinos por meio de uma qualificação *in loco*, que teve o apoio logístico do “Projeto de Proteção Etnoambiental de Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato na Amazônia brasileira”, executado por meio de parceria entre a Funai, o Centro de Trabalho Indigenista e o Fundo Amazônia/BNDES. A pesquisa ocorreu em outubro de 2016 e contemplou a região dos rios Arinos e Sangue, nos municípios de Tapurah-MT, São José do Rio Claro-MT, Nova Maringa-MT e Brianorte-MT.

Depois da transferência para o Xingu, essa foi a primeira iniciativa bem sucedida com finalidade de investigar a possível permanência dos Tapayuna no Arinos. Diferentemente das expedições de Campinas (1971) e daquela realizada pela Funai em 2004, essa pesquisa, cujos dados estão apresentados no relatório de Amorim e Katukina (2017), levantou informações inéditas e preciosas que apontam indícios peremptórios da continuidade dos Tapayuna no território tradicional.

O pesquisador que foi a campo tentou percorrer o local citado na carta de Thomaz de Aquino, “Estrada da Baiana”, onde teriam ficado os Tapayuna que não foram transferidos, porém foi impedido pela presença ostensiva de seguranças contratados pelos donos das fazendas para vigiarem a estrada e o acesso às propriedades.

A notícia em torno dos supostos Tapayuna que viviam na fazenda Alvorada do Marape foi elucidada durante essa pesquisa (Amorim e Katukina, 2017), que averiguou se tratar de uma família kayabi, de 12 pessoas, que viveu na fazenda, na beira do rio Arinos, por quase 30 anos, mas foram posteriormente transferidos para uma vila denominada Ana Terra, nas adjacências do município de Tapurah- MT. Um dos integrantes da família, um senhor de 88 anos, cujo nome será mantido em sigilo, afirma que permaneceu Tapayuna na região após a transferência e que o contato com eles ocorreu de maneira não oficial, ou seja não envolveu o órgão indigenista ou os padres. Foi conduzido de maneira aleatória pelos fazendeiros, os quais mantiveram os Tapayuna trabalhando em suas fazendas na região, notadamente, segundo o senhor kayabi, na “Estrada da Baiana”, no mesmo local indicado por Thomaz de Aquino há 47 anos atrás.

“Bom, aí amansou tudo. Mas ainda ficaram alguns aqui, que mora aqui mermo. Os brancos que tomam conta deles, pessoal bom e tá tudo manso. Eles moram pra cá da Baiana, eu esqueci o nome da fazenda, e tem outra fazenda também, mas os brancos tomam conta deles, tratam deles dão de tudo pra eles. Eles passam a máquina pra plantar pra eles” (...) Não tem mais índio brabo, lá (no Arinos) ainda tem beijo de pau mas não tem mais brabo, tá tudo manso, os brancos que está cuidando (in Amorim e Kakutina, 2017: 20, grifo nosso).

O senhor kayabi afirma que os Tapayuna ainda vivem em fazendas localizadas na Estrada da Baiana sob a incumbência dos proprietários em troca de serviços prestados. Essa situação demonstra a má fé dos fazendeiros, os quais, muito provavelmente, nunca comunicaram a Funai sobre a presença dos Tapayuna no local. A maneira escusa e furtiva como eles procederam o contato elucida a intenção propositada de ocultar a presença indígena. Esse cenário, caso seja comprovado, demonstra também que, mesmo em um contexto adverso e inadequado, os Tapayuna se mantiveram no seu território tradicional. Uma forma de resistência para garantir a permanência.

A nora deste senhor kayabi falou sobre a circulação de indígenas em Tapurah, cuja etnia não é mencionada, mas, levando em consideração os demais relatos, é possível inferir que se trate dos Tapayuna que moram nas fazendas e que circulam

eventualmente na cidade “tem uns índios, uns morenã, forte, diz que é índio, não sei da onde que eles são, eu converso assim e eles brincam com a gente, mas moram lá também em Tapurah, eles casou com branca.” (in Amorim e Kakutina, 2017: 22).

Informações provenientes de outros atores reforçam a hipótese de existência de Tapayuna no Arinos, conforme acima exposto, tanto na condição de trabalhadores em fazendas como isolados. O depoimento abaixo foi cedido por um pesquisador que atua numa organização indigenista. Ele descreve o encontro de um funcionário e o proprietário de uma fazenda com um povo isolado, nas margens do Rio do Sangue, em território tapayuna.

Segundo Rosenis, sua irmã esteve trabalhando no município de São José do Rio Claro e que soube que em uma fazenda nas margens do Rio do Sangue, em meados do ano passado, houve um avistamento e contato visual de funcionário e do proprietário da fazenda com um grupo de indígenas que apareceu na área. A informação da conta que os indígenas tentaram falar, mas que ninguém conseguiu identificar o idioma e descreve que eram bastante diferentes dos indígenas da região, embora não tenha dito qual diferença. Que o grupo aparentemente estava em trânsito pelo local e não aparentava desejo de buscas de objetos e que não esboçaram maior aproximação tendo sumido na floresta (in Amorim e Kakutina, 2017: 31, grifo nosso).

No depoimento abaixo, o mesmo pesquisador relata a aparição de Tapayuna, na década de 1980, ou seja dez anos após a remoção para o Xingu, em uma fazenda na região de Diamantino-MT. Eles teriam sido “acolhidos” pelos fazendeiros que os mantiveram como trabalhadores na propriedade. O autor da narrativa coletada pelo pesquisador, em 2006, é Teodoro Moreira Lopes, à época Diretor de habilitação do DETRAN do estado do Mato Grosso:

Teodoro relatou que seu pai e sua mãe chegaram na região de Diamantino no início da década de 1960 e que em algum momento ao estabelecerem fazenda no local teriam sofrido ataque dos temidos “Beijos de Pau”, mas não teriam sido feridos. Comentou que os “Beijo de Pau” dominavam aquela região e não era incomum notícias sobre ataques deles a fazendas. (...) **Segundo ele, após muitos anos, já no início da década de 1980, quando já não havia tantas notícias de ataques Tapayuna naquela região ocorreu algo inusitado e um casal desses índios teriam aparecido na fazenda de seu pai. O casal teria sido acolhido e, como ele enfatizou, “trabalham até hoje como caseiros na fazenda” de seu pai. Disse que como permaneceram amistosos não teriam retirando-os do local ou procurado a Funai.**” (in Amorim e Kakutina, 2017: 32, grifo nosso)

Esses depoimentos corroboram a hipótese de que uma parte dos Tapayuna realmente permaneceu no Arinos. Os grupos teriam feito contatos esporádicos com os

fazendeiros, que os mantiveram como trabalhadores e foram unânimes na decisão de não comunicarem o órgão indigenista. Os dados levam a depreender que os Tapayuna ficaram dispersos em diferentes “grupos” e alguns provavelmente resistiram veementemente e por muito tempo o convívio mais contínuo com os brancos. Este parece ter sido o caso do Tapayuna que foi assassinado por grileiros e que vivia sozinho no Arinos, como será apresentado no último item deste capítulo, ou também do casal que chegou na fazenda somente na década de 1980.

Os dados aqui expostos demonstram a necessidade imediata de uma investigação detalhada na região do Arinos, pelo Ministério Público Federal, a fim de encontrar os Tapayuna que lá estão, desassistidos de qualquer proteção governamental e entregues à própria sorte, à mercê dos fazendeiros e de brancos que continuam proferindo o genocídio iniciado na década de 1950, como será descrito ao final do presente capítulo.

A ação posterior à investigação conduzida pela CGIIRC foi uma expedição no território tapayuna, em setembro de 2017, com representantes desta coordenação, eu e sete Tapayuna (Roptyktxi, Hwinkó, Nokere, Oregô, Werã e Yaiku). A equipe visitou a TI Manoki para um intercâmbio entre eles e os Tapayuna. O cacique, Sr. Manuel Kanunxi, e sua esposa relataram diversas histórias do tempo em que ambos os povos compartilhavam o mesmo território e guerreavam. Alguns dos relatos serão reproduzidos no tópico adiante.

A equipe seguiu por terra rumo à RIT, passando pelos rios do Sangue e Arinos; ficamos acampados na beira do Arinos, na fazenda Apasa Apolinário. A chegada dos Tapayuna no território foi permeada por momentos de emoção, reconhecimento da área e de rememoração de eventos, sobretudo pelo cacique Roptyktxi, que devia ter cerca de 10 anos quando da remoção. Apesar do pouco tempo de caminhada no perímetro da fazenda, nas imediações do local onde estávamos acampados, foram encontradas diversas espécies de plantas utilizadas pelos Tapayuna para diferentes finalidades. A área percorrida na fazenda era caracterizada por uma vegetação densa. Próximo ao nosso acampamento, onde caminhamos por cerca de 2 horas ou mais, não havia sinais de presença não indígena. O mais intrigante foram os vários galhos quebrados encontrados pelos Tapayuna ao longo da caminhada. Eles interpretaram como um vestígio de isolados devido à altura e a forma em que os galhos haviam sido

quebrados. Essa é uma técnica comum de vários povos isolados para marcarem o local percorrido. Fomos de voadeira até os córregos Miguel de Castro e Tomé de Castro, ainda no perímetro da fazenda Apasa/Apolinário. Foram encontradas diversas pegadas de animais, inclusive anta, o que sinaliza que a cobertura vegetal é bem preservada, já que este animal necessita de extensas áreas para sua sobrevivência e reprodução. Foi encontrado também um local de capoeira, muito provavelmente era a roça de uma das aldeias existentes ali. Infelizmente, dispomos de pouco tempo de caminhada na mata rem razão de alguns percalços que atrasaram a saída da expedição de Cuiabá. Ainda assim, foi possível perceber que parte considerável do território dispõe das condições ambientais necessárias à sobrevivência física e cultural dos Tapayuna, não obstante o avanço de atividades predatórias e do desmatamento, conforme destacado pelo cacique Roptyktxi abaixo.

O cacique disse para vocês como Funai que está aqui com a gente: Essa aqui é minha terra, onde meu pai, minha mãe, meus avós, meus parentes viveram. É muito bom estar aqui de volta na terra para conhecer e lembrar a região onde habitávamos. Eu peço pra vocês, como Funai, procurar mais recurso para fazer mais expedição, com mais tempo para conhecer melhor a região. Aqui é minha terra, eu peço pra vocês como Funai para ver isso mais rápido pra gente, porque eu vi muito desmatamento, muitos grileiros que estão aí e eu estou preocupado com a terra. Eu quero voltar para essa terra. Eu espero que vocês como Funai reconheçam a minha reivindicação. Esse lugar é onde meu povo praticava muita festa, muita cultura. Essa terra aqui é importante pra gente. Eu vi muitos animais, peixe, caça... Eu peço pra vocês como Funai ver de qual jeito a gente pode voltar, o mais rápido possível (Cacique Roptyktxi/Tradução Yaiku/ 2017, grifo nosso)

Ele novamente apela para que a Funai viabilize os estudos de identificação e delimitação da área para que os Tapayuna que estão no Xingu iniciem um novo capítulo da sua história no território tradicional. Ele também demonstra sua preocupação com o projeto da hidrelétrica Castanheira, prevista para ser construída no rio Arinos e em



Figura 60: Rio Arinos/Foto: Daniela Lima 2017



Figura 61: Cacique Roptyktxi/Rio Arinos/Foto: Daniela Lima 2017

etapa avançada de elaboração dos estudos de impacto. Voltaremos a esse assunto adiante.

Meu povo está lá no Xingu, está aguardando isso. Pediu para eu vir conhecer a região aqui pra que a gente mude para cá. Começar aqui, começar a história, iniciar nossa história aqui na nossa terra. Então veja com seu chefe, veja quem pode apoiar a gente para criar o GT para começar a trabalhar. Espero que relatório de vocês chegue no chefe de vocês, espero que eles reconheçam que a terra é tradicional do povo tapayuna... Vimos o rio, tem fartura. **Espero que esse rio não seja construído barragem...Essa terra é do meu povo, vi lugares antigos que meu avô e meu pai me levaram, me ensinaram, andaram no mato comigo.** Então, eu vi tudo isso novamente. Vamos criar GT, isso é minha esperança, isso que vocês têm que conseguir pra gente. **Vamos criar GT, vamos gritar na Funai, vamos mostrar que os Tapayuna existem e que buscam suas terras** (Cacique Roptyktxi/Tradução Yaiku/ 2017, grifo nosso)

A última etapa da expedição consistiu na visita à TI Apiaká Kayabi, localizada ao norte da RIT. Conforme já mencionado, há registros históricos do século XIX que mencionam os supostos “Tapayuna” em conflitos com os Apiaká na região do rio dos Peixes. Os Kayabi, a quem os Tapayuna chamam de *kuwẽ rowa* (inimigo onça), eram habitantes tradicionais do rio dos Peixes e alguns dos seus inimigos mais temidos.

Os moradores da aldeia Mayrob, na TI Apiaká Kayabi, relataram avistamentos antigos e recentes de isolados nos arredores da aldeia. Em um dos depoimentos, Adolfo Apiaká menciona uma vila denominada “Tapaiuna”, localizada a cerca de 40km da TI Apiaká/Kayabi, pertencente ao município de Juara, conforme ilustrado nos mapas abaixo. De acordo com Adolfo, o fazendeiro teria matado os Tapayuna que viviam naquele local, porém alguns teriam fugido para o mato. Adolfo acredita, segundo seu depoimento exposto a seguir, que os isolados que circulam na TI Apiaká Kayabi possam ser esses sobreviventes tapayuna.

Tapayuna era vizinho dos Apiaká. Dessa região aqui. Tem história de quando se encontrava no mato. Meu avô sempre contava isso. Os Tapayuna eram vizinhos nosso, dos Apiaká. Esses tempos atrás aparecia aqui. Aqui na aldeia. Esses tempos atrás aparecia aqui perto do rio. **Tem uma vila chamada Tapayuna aqui que o fazendeiro fala que era um grupo de índio também, chamado Tapayuna. E aí os fazendeiros tiraram eles, mataram eles. Uns fugiram e a gente pensa que é esses que estão andando por aqui. Não é muito. Acho que são duas ou três pessoas só. Pessoal daqui vê. Muitas pessoas viram aqui. Escuta conversar.** E a gente não sabe certo se é Tapayuna, Apiaká ou se são outros parentes andando por ai. Sempre o pessoal falava, “eu vi um índio lá”. “onde”? “em tal lugar”. Criança chorava. Conversava. Então, é uma realidade. Aqui tem isolados, nesta terra aqui nossa. Nós morávamos numa aldeia lá embaixo, daqui lá dá 15 min. Depois viemos pra cá [1982], aí depois de uns 10 anos que a gente estava aqui aí

começou a aparecer [isolados], mas antes disso o pessoal saía da aldeia pra cortar seringa. O pessoal cortava seringa e os caras [isolados] derramavam o caneco, virava de cabeça pra baixo. (Adolfo Apiaká. Depoimento gravado por Daniela Lima em 17/09/2017 na aldeia Mayrob – TI Apiaká Kayabi, grifo nosso)

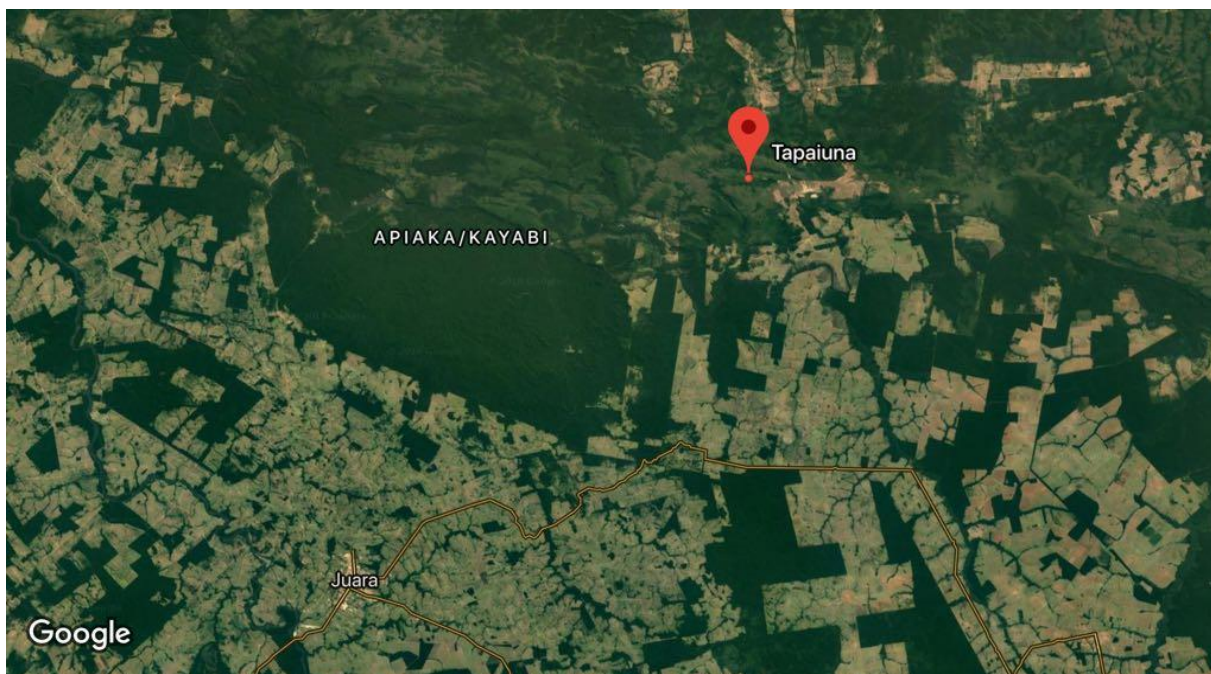


Figura 62: Localização da vila denominada “Tapaiuna”



Figura 63: Vila Tapaiuna, próxima à TI Apiaká/Kayabi

Outro morador da aldeia Mayrob, Benedito Apiaká, falou sobre um avistamento mais recente que teria ocorrido há cerca de três meses – contado do período em que coletamos a entrevista, setembro/2017. Benedito relata ter visto, na estrada que vai para roça, no final da tarde de um sábado, três pessoas, um dos quais uma criança. Ele conta que um dos homens segurava uma flecha e tinha algo amarrado no punho. Os Tapayuna que estavam presentes no momento da gravação imaginaram que pudesse ser embira, um tipo de fibra que eles usavam (e ainda utilizam eventualmente) amarradas no punho e nas canelas. Ademais, Adolfo descreveu que os isolados, ao menos um deles, utilizava um cocar de penas curtas, o que gerou certa expectativa nos Tapayuna presentes, já que essa descrição também coincide com seus cocares, conforme ilustrado na foto a seguir. Não foram descritos, contudo, o uso de botoques labiais ou auriculares.

... Mais recente é esse aí mesmo, três meses. Eles [isolados] aparecem lá faz três meses mesmo, foi até no sábado, cinco horas da tarde. Eu estava em casa e saí, aí tem uma estrada que vai pra roça. **Aí saí lá fora, dei uma olhada na estrada e vi três pessoas. Aí fiquei olhando e tinha até uma criança do tamanho daquele piazinho ali.** Aí cheguei, não contei nada pra mulher, fiquei pensando. **Ele estava com a flecha na mão, isso aqui dele [o punho] estava tudo amarrado. Do jeito que ele falou ali, então pode ser parente deles mesmo [referindo-se aos Tapayuna que estavam presentes no momento da gravação]. Não tinha nada nas costas.** Quando eu corri pra estrada para ver mesmo, aí a estrada fazia uma curva e eles sumiram ali, aí eu até peguei uma moto véia lá em casa e peguei a moto e saí atrás. Falei “vou lá ver”, aí não vi mais também. Aí sumiram. Aí eu fiquei pensando. Ele tava com tudo, cocar, tinha uns negócios assim no braço amarrado aqui.

Yaiku: Como era o cocar?

Tava com duas penas na frente assim, mas a pena era curta, não era pena comprida não. (Benedito Apiaká. Depoimento gravado por Daniela Lima em 17/09/2017 na aldeia Mayrob – TI Apiaká Kayabi, grifo nosso)

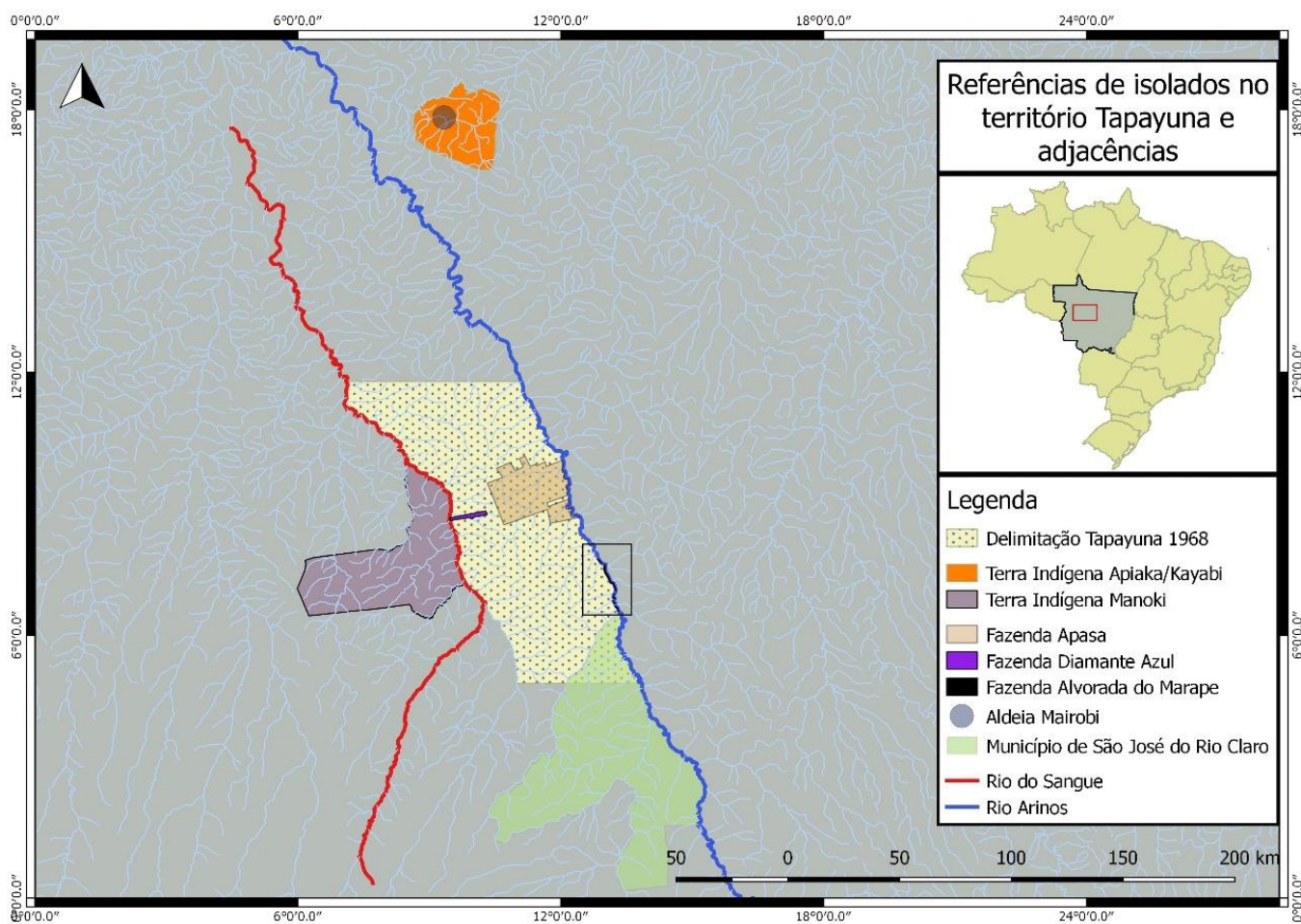


Figura 64: Localização de isolados no território tapayuna e adjacências

A delimitação de 1968 não abrangeu toda área de circulação dos Tapayuna nem para o sul, nem para o norte. Sua área de perambulação era muito mais extensa e jamais foi devidamente mensurada. Esse, dentre outros fatores, aponta para a possibilidade de estes isolados vistos na TI Apiaká/Kayabi serem Tapayuna. É necessária, entretanto, a consecução de investigações mais aprofundadas, pela CGIIRC, para apurar tanto esses registros de isolados quanto aqueles (galhos quebrados) encontrados na fazenda Apasa Apolinário. Também foram gravados relatos, na TI Apiaka Kayabi, de um massacre cometido contra uma aldeia, na década de 1990, em pleno território tapayuna, na Fazenda Diamante, próximo à vila de Brianorte, município de Nova Maringá. Esse relato será exposto no último tópico deste capítulo.

Territorialidade tapayuna

O território de ocupação tradicional dos Tapayuna abrangia extensas áreas que compreendiam os rios Sangue e Arinos. As referências mais precisas e recentes, da década de 1960, os localizam na margem esquerda do rio Arinos, com muitas alusões aos rios Tomé de França e Miguel de Castro, onde foram encontrados vários vestígios de sua presença e onde há registros de episódios de contato. A foto abaixo, por exemplo, foi tirada pelo Pe. Antônio Iasi em uma das expedições no Miguel de Castro, conforme descrito na legenda “Índio beicho-de-pau no primeiro encontro junto ao córrego Miguel de Castro (IASI)”¹¹³

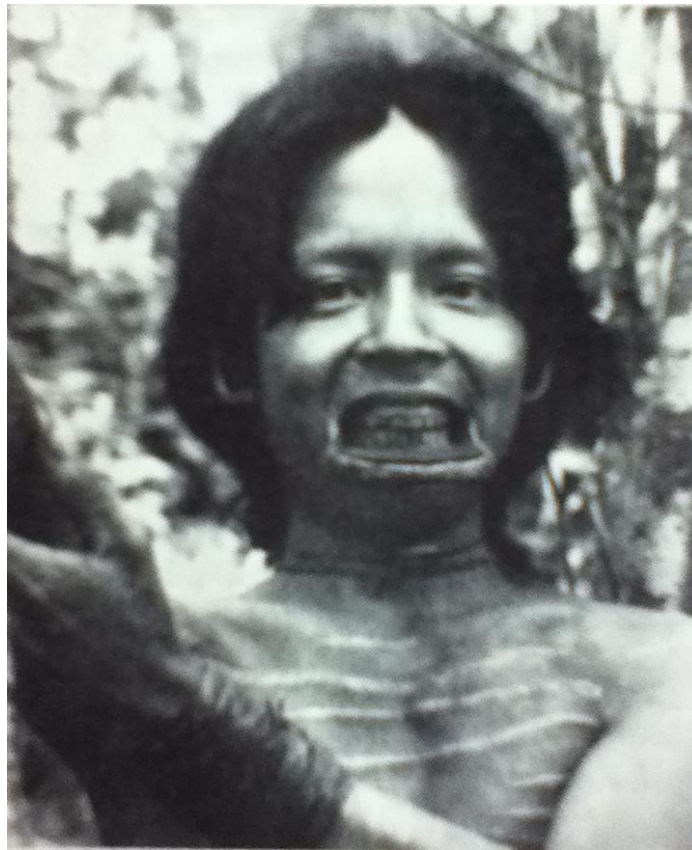


Figura 65: Foto no rio Miguel de Castro

¹¹³ CUNHA, E. S. Os beicho-de-pau: Deformações dentárias tegumentares e afecções alvéolo-dentárias. Jornada Fluminense de Odontologia. Anais. Fac. de Odontologia, Niterói, 1969. p. 20-25 citado por Lima, 2012: 29.

A primeira expedição que pretendia contato com os Tapayuna foi realizada em 1958, liderada pelo jesuíta João Evangelista Dornstauder. Ficou sediada no rio Miguel de Castro, em um local por ele denominado de “Acampamento do Caaró”, onde havia uma feitoria de Benedito Bruno (responsável pelo envenenamento dos Tapayuna em 1953) e um rancho da Conomali; ambos os sítios haviam sido atacados pelos Tapayuna. Durante essa expedição, foi encontrada uma roça, na subida do Miguel de Castro, onde foram deixados brindes (Pereira, 1967 citado por Lima, 2012:57).

Antes da operação supracitada, uma carta do Pe. João Dronstauder, datada de 1956, menciona a inoperância do SPI quanto à questão tapayuna e orienta técnicos que faziam medição na região do Arinos, no rio Alegre, para empresas agropecuárias, sobre como proceder no contato com os Tapayuna. Ou seja, a aproximação com eles estava à mercê de particulares enquanto o SPI já se mostrava ineficaz.

Relativo ao assunto de medição de terra para empreendimentos agropecuários há uma carta (13/10/1956) interessante redigida pelo Pe. João Dronstauder, SJ – missionário jesuíta – ao engenheiro de medição de fazenda no rio Alegre, com os seguintes itens: 1) dados da literatura corrente; 2) Possibilidade de encontro feliz com os Tapayuna; 3) Considerações: a) organizar uma patrulha treinada para exercer vigilância pacífica; b) princípios gerais: agir como homens de cultura e sentimentos humanos e cristãos e não tomar a questão apenas como ‘contratempo que se supera com uma ação de defesa imediata’; c) ações anteriores tais como ‘antes de uma penetração deveria haver uma pacificação sistemática. Não a houve. **O SPI infelizmente é inativo**, seja quais forem as causas, resta entrar em ação a boa vontade dos cidadãos cordatos’; ‘mesmo se o índio atacar e tomar necessário a defesa, de fato o provocante do conflito, eramos nós pelo fato de penetrarmos no território deles’; d) diante disso recomenda ‘reduzir a defesa ao mínimo’ e ter esforço sério de entender-se mutuamente, nas vias diplomáticas, para fazer compreender um ao outro, o que quer e oferece (Pivetta e Blumenschein 1996:80).

Após alguns anos, em 1965, na quarta tentativa de contato, o padre Adalberto Pereira, durante um sobrevoo, conseguiu visualizar algumas 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 citado por Lima, 2012:60).

Em 1966¹¹⁴, o então chefe do SPI em Cuiabá, Hélio Jorge Bucker, solicitou ao Cartório de Diamantino a interdição das terras tapayuna entre os rios Miguel de Castro e Thomé de França, das vertentes à foz, na margem esquerda do rio Arinos.

A expedição da Funai, conduzida por João Américo Peret, em 1969, teve como base a fazenda ABC ou Apasa Apolinário, localizada na beira do rio Arinos, próxima aos rios Tomé de França e Miguel de Castro, onde a epidemia da gripe se proliferou.

O diário de Thomaz de Aquino e Vicente Canãs (1970), os missionários que assistiram os Tapayuna nos meses que antecederam a remoção para o Xingu, faz alusão, em vários trechos (dois deles reproduzidos abaixo), das aldeias localizadas no Miguel de Castro e Tomé de França, onde a maioria havia morrido em decorrência do surto epidêmico. No trecho descrito pelos padres, eles se deslocam até as aldeias para verificar se ainda havia sobreviventes. “Então, também resolvermos que o Irmão Vicente fosse com Adam¹¹⁵, até a barra do Tomé de França, tentando visitar as malocas e verificar se lá vivem mais índios. Na volta da calana, iriam, também, até a maloca do Miguel de Castro a fim de verificar se lá estava Iken e os seus” (Lisbôae Canãs, 09/03/1970).

Em outro trecho eles relatam o cenário que caracterizava as aldeias situadas nos referidos rios “Chegamos ao córrego Miguel de castro 1.33h. Continuamos descendo o Arinos -4.45h. Chegada córrego Tomé de França. Vicente tinha que ficar na barra para ir nas malocas. (Lisbôae Canãs, 13/03/1970).

O dia 10, a 6.15h da manhã Vicente e os três índios saem da ABC com destino as malocas para verificar se ainda há mais índios. ... Não encontramos resto de nenhum ser humano... Adam ficou rodando uma meia hora procurando o caminho – ao fim achou e continuamos. **Achando malocas puramente abatidas e córregos pequenos. Todas as malocas queimadas. Estas malocas, de tipo simples e bem bagunçadas. Adam explicou bem todos os mortos e quem morava nelas. Chegamos ao fim das malocas 4.15h da tarde. **Adam chorou na tumba de seu pai e limpou. Achamos um machado e uma cabaça.** Voltamos passando pelo córrego Tomé de França e pelas 6h da tarde posamos para dormir. As roças estão abandonadas e sem plantação (Lisbôae Canãs, 13/03/1970, grifo nosso).**

Além das menções categóricas aos Tapayuna no Miguel de Castro e Tomé de França, há também referências irrefutáveis de sua presença no rio Parecis (ou Alegre),

¹¹⁴ Serviço de Proteção aos Índios. Dossiê, 1963-1964. Filme 235. Fot.1651-1666. Acervo Museu do Índio RJ citado por Lima, 2012: 61-2.

¹¹⁵ Nome dado pelos padres ao Wentugaruru

onde esteve situada a aldeia que reuniu os 41 sobreviventes deslocados para o PIX. A primeira notícia sobre os Tapayuna, segundo Jornal do Brasil (20/11/1967), data de 1951 e os localiza justamente num afluente do Rio Parecis, quando os seringueiros que trabalhavam para Benedito Bruno abandonaram o seringal devido os ataques indígenas.

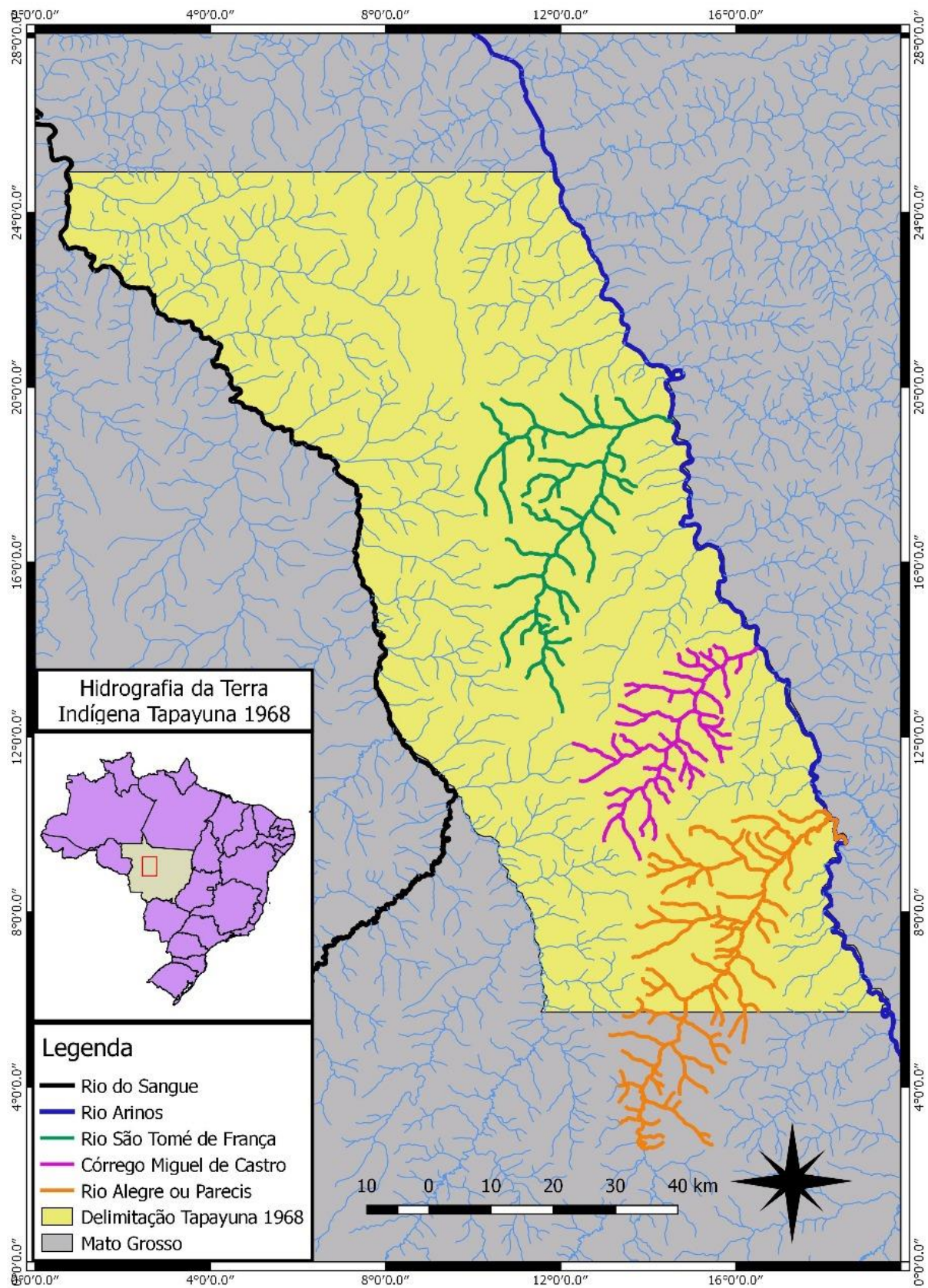


Figura 66: Os principais rios onde havia aldeias tapayuna na época do contato

Antônio Campinas, quando da realização da “Operação Tapayuna” em 1971, registrou a existência de três aldeias no rio Parecis, uma das quais estava queimada e havia plantado capim gordura, o que caracterizava, muito provavelmente, uma ação propositada daqueles interessados em camuflar a presença indígena no local. Nas aldeias no rio Parecis foram encontrados cadáveres insepultos, artesanatos e outros adornos.

Voltamos para as margens do rio Alegre e desta vez nós só passamos por três aldeias, duas estavam em pé e a outra estava queimada e no local da aldeia está cheia de Capim Gordura, não sei como Capim Gordura veio esbarrar ali, nas duas anteriores, digo aldeias uma das quais tinha cadáveres, isto é, ossos de vários cadáveres de índios Tapaiunas e muitos artesanatos assim como, arcos e flechas e outros adornos (Campinas, 1971, grifo nosso).

As informações acima expostas demonstram a presença inequívoca dos Tapayuna no Arinos, notadamente nos rios Tomé de França, Miguel de Castro e Parecis (ou Alegre), no período do contato, nas décadas de 1950 e 1960. Além desses dados contundentes, há também registro, do mesmo período, de sua presença na margem direita do Arinos. Nimuendaju (1963 [1948] citado por Lima, 2012:24), que se baseia em fontes secundárias para falar dos Tapayuna, também os localizam na margem direita do Arinos. Um documento, datado de abril de 1966¹¹⁶, enviado ao SPI, notifica o órgão de ataques tapayuna empreendidos na estrada de Porto dos Gaúchos, a cerca de 40 km da margem direita do mencionado rio. O autor deste documento alega que os Tapayuna estavam atacando em locais que extrapolavam a sua “área de habitação”, ou seja, a margem esquerda do Arinos, “invadindo”, assim, áreas dos seringueiros e colonizadores (Lima, 2012:62).

Cabe destacar a referência, citada pelos Pareci em Pivetta e Blumenschein (1996), de localização dos Tapayuna em Ponte de Pedra, onde eles atacavam trabalhadores que abriam estradas e faziam medições.

Enquanto viajávamos (set 1996) ouvimos diversos relatos de ataques Tapayuna, tanto em Ponte de Pedra, quanta na antiga estação Rondon, bem

¹¹⁶ Serviço de Proteção aos Índios. Dossiê, 1963-1964. Filme 235. Fot.1651-1666. Acervo Museu do Índio RJ apud Lima, 2012: 62.

como a trabalhadores que mediam terras, abriam estradas ou fazendas. Embora isso tenha ocorrido a mais de 30 anos, permanece na memória Paresi, especialmente dos mais velhos, como uma referência que sempre é lembrada, quando se fazem perguntas sobre acontecimentos do passado, atinente aos Tapayuna e seu habitat (Pivetta e Blumenschein 1996:73, grifo nosso)



Figura 67: “Aldeia Tapaiuna nas imediações do rio Parecis citado por Lima, 2012: 127.

Na expedição conduzida pelo Pe. Antônio Iasi em 1967, ele e seus auxiliares ficaram acampados na margem direita do Arinos, onde tiveram seu rancho atacado e o cachorro que os acompanhava foi ferido. Houve contato direto e tentativa de diálogo dos jesuítas com os Tapayuna, conforme descrito abaixo por Adalberto Pereira. De acordo com o relato, os expedicionários estavam sendo observados por um grupo tapayuna situado na margem oposta do Arinos (Pereira, 1967 apud Lima, 2012).

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 citado por Lima, 2012:63, grifo nosso).

As duas expedições realizadas em 1967 parecem ter sido as mais exitosas em termos da aproximação com os Tapayuna. Essas empreitadas foram marcadas por condições adversas em que os padres arriscaram suas vidas na tentativa de diálogo com um grupo que se mostrou, na maior parte do tempo, avesso à aproximação amigável. O registro de Antônio Iasi, a seguir, atesta momentos de tensão e ofensivas contra os expedicionários, que têm seu acampamento constantemente atacado, explicitando uma postura combativa dos Tapayuna, provavelmente, entre outros fatores, para proteção do território por meio da guerra.

O Ataque Noturno: Uma hora mais tarde, quando já estávamos deitados, resolvemos levantar e observar o movimento, nas proximidades, através dos paus, das paredes do rancho. Apenas tinha levantado, senti que alguma coisa raspou meu joelho direito e balançou minha rede. Acendi a lanterna e vi que se tratava de uma flecha. Tinha penetrado, por entre os paus da parede, sem fazer o menor ruído. É claro que não me deitei mais na rede e, no dia seguinte, quando tirei a flecha, notei que ela tinha furado a rede e mosquitoeiro em sete lugares. **Durante essa noite e até às 9,30 hs. do dia seguinte, os índios atiraram mais de 50 flechas. As que recolhemos, depois que os índios se afastaram (ficaram nas proximidades falando em voz alta até pelo meio-dia) foram 45. Algumas estavam tão cravadas nos paus do rancho que não foi possível tirá-las, devido a farpa de osso, que possuíam.** Tivemos que cortar a ponta¹¹⁷ (grifo nosso)

Iasi, assim como Adalberto Pereira, registra que o cachorro que os acompanhava foi alvo de inúmeros ataques, tendo sido atingido durante a madrugada. As investidas eram sucessivas. É possível inferir que este grupo estava convicto da intenção de afugentar os brancos e não estava interessado, ao menos naquele momento, em constituir vínculos intercambiais.

Nessa noite, cinco flechas entraram dentro do rancho, mas felizmente não atingiram a ninguém. **O nosso cachorro policial, que dava alarme ao menor ruído na mata foi várias vezes flechado, mas somente às 2 hs. da madrugada é que uma flecha o atingiu, varando-o, de lado a lado, nas costas.** Ganindo como um desesperado passou junto ao rancho e a flecha foi batendo nos paus. Foi um momento crítico em que não pudemos controlar a aproximação dos índios, mas felizmente eles não se aproveitaram para atacar mais de perto. Quando o cachorro entrou dentro do rancho, arrancamos-lhe a flecha. O coitado amoitou num canto e perdeu todo entusiasmo. Por sorte nossa, os índios, depois de terem flechado o cachorro, fizeram uma trégua até às 5 hs. da madrugada, quando recomeçaram o ataque, que se prolongou até às 9,30 hs. Ficamos presos no rancho, durante 18 hs. sem poder sair para nada. Durante 15 hs. as flechas vinham de todos os lados, exceto do lado do rio, que

¹¹⁷ Trecho de arquivo gravado em disquete pelo Pe. Antônio Iasi, em 1998, e entregue para seu auxiliar, Waldemar Bettio, conforme explicitado alhures.

tinha mais de 100 m. de largura, o que tornava sem eficiência uma flechada (idem, grifo nosso).

Não obstante a hostilidade dos Tapayuna, os padres persistiram na tentativa de diálogo em língua mebêngôkre. É impossível saber se algo fora compreendido pelos Tapayuna, já que as línguas mebêngôkre e tapayuna apresentam similaridades, mas são distintas. Iasi afirma, contudo, que após proferir uma frase, todos que estavam próximos se calaram imediatamente.

A Conversa: O ataque dos índios começava ou recomeçava com um assobio. Depois, em coro, faziam os mais diversos ruídos imitando animais, dando gritos de dor. Por vezes havia um canto marcial bem marcado. Eles nos interpelavam com frases, que não entendíamos. Anotei muitas palavras, cujo significado um dia saberia. O Padre Adalberto falou com os índios, mediante frases tiradas de uma gramática da língua da família à qual pertencem os Beijos de Pau. **Depois que o padre tinha falado por mais de umas horas, eu tomei a iniciativa de repetir as mesmas frases com a finalidade de mostrar aos índios que no rancho havia mais de uma pessoa (preocupação inútil, já que eles nos tinham observado antes do escurecer). O curioso foi que bastou eu formular a primeira frase para que os índios se calassem, completamente.** Insisti, por várias vezes, e nada de resposta. Pedi ao irmão jesuíta que falasse e depois ao índio que estava conosco e, por fim, o Padre Adalberto voltou a falar, mas ninguém obteve resposta. Que teriam pensado os índios, ninguém ficou sabendo (idem, grifo nosso).

O relato de Iasi explicita que os Tapayuna estavam obstinados a afungetá-los. Os expedicionários foram novamente alvo de flechadas, tendo uma delas acertado a perna do Adalberto. Cumpre ressaltar o alto risco que os padres correram nas tentativas de contato com os Tapayuna. Esses registros atestam sua tenacidade e coragem, que perdurou durante todo o período do contato, desde 1958, quando houve a primeira tentativa oficial, até a assistência aos sobreviventes da epidemia, mais de uma década depois. Mesmo em contextos absolutamente adversos, em que suas vidas ficavam à mercê das ofensivas indígenas, sem nenhum tipo de proteção e apoio da própria Funai, eles atuaram com afinco, evidenciando sua preocupação – por meio de vários documentos remetidos ao órgão indigenista – com o bem estar físico dos Tapayuna e com a garantia do seu território.

Resolvemos voltar, pela terceira vez, à margem esquerda do rio. Estando bem próximo da margem o **P. Adalberto**, de pé no barco, tomando o feixe de flechas nas mãos, disse: *“Isto é para vocês”*. Desliguei o motor e, enquanto procurávamos desvencilhar o barco de alguns galhos da margem do rio, o P. Adalberto dá um grito de dor e lança-se às águas, sem, contudo, desprender-se do barco. No mesmo instante Lino, largando o remo que tinha na mão, mergulha no rio indo sair uns 20ms para baixo. Fiquei sozinho no barco, tentando ligar o motor e fazê-lo funcionar. O P. Adalberto gritava para mim:

“Cuidado, padre, olhe a flecha”. E a flecha veio cravar-se no banco onde eu estava sentado, a uns 10 cm de mim. Depois outras foram atiradas, mas tive muita sorte! Lino, o índio Irantxe, gritava: *“Padre, pega eu aqui !”* Consegui fazer o motor funcionar, mas não pude controlar o barco, uma vez que o P.Adalberto estava pendurado pelo lado de fora. A hélice encontrou um galho e lá se foi o pino. De posse de um pequeno remo, que ainda sobrava no barco, (o remo principal, Lino o atirou no rio, quando a flecha que atingiu o P. Adalberto, lhe passou sob o braço) procurei, a todo vapor, afastá-lo da margem, que era a zona mais perigosa. Rumei em direção ao índio. Este sobe pela proa, mas estava de tal modo apavorado, que não tinha força alguma para remar, quando lhe entreguei o remo secundário. Apanhei uma tábua de uns dois palmos, que encontrei no barco e servi-me dela como de remo. Estando já no meio do rio, sentei-me na borda do barco, no lado oposto em que se encontrava o P.Adalberto e o auxiliiei a subir. Ainda bem que, tanto ele como eu, tínhamos o mesmo peso e o barco não se desequilibrou (idem, grifo nosso).

Os trechos da narrativa revelam também que os padres circulavam em ambas as margens do Arinos, já que os Tapayuna perambulavam nos dois locais.

A muito custo, atravessamos o rio, atingindo a margem direita, muito abaixo do nosso acampamento. Ficava o perigo de que também nessa margem houvesse algum índio. Gritamos ao Irmão que fosse descendo, pela margem do rio, com o cachorro para afugentar algum índio, que por lá estivesse (idem).

Iasi receava que os ataques se tornassem ainda mais violentos, com a utilização de flechas incendiárias e com fogo, o que, de acordo com o padre, já havia ocorrido na história dos Tapayuna. Com intuito de se precaver, os padres encheram latas com água e mantiveram-se atentos (essa informação sobre técnicas de ataque, com o uso de flechas incendiárias, ratificam a importância da guerra para os Tapayuna e a complexidade das suas ofensivas). O prognóstico de Iasi se efetivou na noite seguinte, quando os Tapayuna atearam fogo nas proximidades do rancho. Um aspecto digno de nota no registro é a provável detenção de arma de fogo pelos Tapayuna, um indício de manutenção de trocas comerciais com os não índios ou de furto resultante de ataques.

Chegando ao rancho pudemos verificar que o P.Adalberto tinha sido atingido por uma flecha, que atravessara a coxa direita, de lado a lado. Nosso receio, bem fundado, era que o próximo ataque seria com fogo ou flechas incendiárias, o que já aconteceu na história desse povo. Procuramos encher várias latas com água e tê-las à mão. Graças a Deus, não houve ataque à noite. O dia seguinte foi também muito calmo, mas a noite fora escolhida pelos índios para realizarem o que nós temíamos. O coaxar dos sapos, no rio, estava, nessa noite, mais forte que nunca impedindo o controle perfeito de ruídos ao redor do rancho. Estava eu de plantão, quando, pelas 20,30 hs. o cachorro latiu. **Aproximei-me, rapidamente, da parede do rancho e pude ver, através dos paus, que havia fogo, a menos de 4 metros do rancho. Corri até a extremidade da parede, pus a cabeça para fora e não**

havia dúvida: era fogo mesmo. No mesmo instante dei um tiro para o ar e o fogo foi abafado. Dirigi-me para o canto do rancho onde se encontrava o P.Adalberto para informá-lo do ocorrido. O irmão e o índio, que estavam dormindo, saltaram da rede. **No momento em que eu falava com o P.Adalberto, todos ouvimos um estampido como de arma de fogo. É muito provável que esses índios tenham espingarda ou outra arma roubada** (idem, grifo nosso).

Iasi menciona o uso de flautas pelos Tapayuna, que ele deduziu como o prenúncio de um novo ataque. “Agora estou me lembrando que quase tivemos de desistir de partir naquela manhã, porque algo diferente aconteceu, do outro lado do rio: começaram a tocar flauta, quando estávamos preparando o barco. Seria a convocação para um ataque?” (idem).

Ainda em 1967, quatro meses após a expedição, Iasi retornou à região. É muito provável que os registros dessa missão sejam relativos a um outro grupo, já que a atitude dos Tapayuna contrasta, completamente, com a expedição anterior. Desta vez, eles se mostraram interessados em estabelecer contato e buscaram se aproximar dos expedicionários.

Viajava eu só, como missionário, e os tripulantes de lancha comercial, que navegava pelo Rio Arinos, quando gritos, na margem esquerda do rio, fizeram com que descobríssemos, por entre a ramagem, quatro índios fazendo sinais para que nos aproximássemos. Seria uma emboscada, ou seria um convite amigo? Animamo-nos de coragem e partimos, até a margem do rio, numa pequena canoa, que vinha a reboque da lancha. Esta ficou ancorada à distância. Não é preciso dizer que o contacto e a conversa foi, da nossa parte muitos gestos e nenhuma palavra e, da parte dos índios, um enxurrada de palavras, interrogações e gestos, que procurávamos entender, quanto possível, e responder apenas com gestos (idem, grifo nosso).

Em uma das aproximações, os Tapayuna ficaram inicialmente receosos, mas logo se descontraíram e interagiram com os brancos. Se divertiram ouvindo as próprias vozes no gravador e receberam vários presentes, tendo retribuído com alguns artefatos.

Passados os primeiros momentos de certa reserva e desconfiança, os índios ficaram muito à vontade. A maior alegria deles e não menor admiração, foi ouvir a gravação do que eles tinham falado. Tive grande dificuldade em fazer com que eles entendessem que o gravador não era um presente para eles e nem era possível ver por dentro, como queriam. Demos muitos presentes: facões, machados etc. e recebemos, em troca, os presentes que eles nos deram: esteiras, enfeites, etc. (idem).

Iasi e seus assistentes chegaram até o local da expedição anterior; o rancho havia sido queimado. Essa atitude pode explicar certa apreensão sobre os bens dos brancos, os quais, aquele grupo, não se mostrou interessado em acessar. O padre enfatiza que os peixes deixados no acampamento não foram retirados, segundo ele, por receio de estarem envenenados. Lembrando que os Tapayuna já haviam tido duas vezes a experiência de mortes por contaminação de alimentos deixados pelos não índios.

Poucas horas depois de nossa partida, atingimos o local, onde, em maio, tínhamos construído nosso acampamento. **Os índios tinham posto fogo no rancho, do qual não restavam senão alguns paus estorricados. Curioso é que os peixes secos que deixamos ainda se encontravam no mesmo lugar, fora do rancho. Creio que não tocaram neles por medo de que estivessem envenenados** (idem, grifo nosso).

Em outro momento, a lancha da expedição foi alvo de flechadas; uma delas – arremessada da margem esquerda – acertou o barco. Iasi identificava os Tapayuna em três grupos. Um levantamento realizado na aldeia Kawêrêtxikô, com uma senhora que era adulta na época do contato, Rikô (viúva de Wentugaruru) e Ngejwotxi, com quem trabalhei no mestrado, mencionam cerca de 20 aldeias. É difícil precisar a configuração dos diversos grupos, porém é pouco provável que fossem muito diferenciados entre si. Deviam se tratar de coletivos fluídos em total ebulição e instabilidade tanto no tempo quanto no espaço. Isto posto, não é possível asseverar se Iasi atingiu em diferentes momentos os mesmos grupos ou se se tratava de grupos distintos. De todo modo, cabe destacar a incongruência entre o número de grupos levantados por Iasi e as informações dispostas por Rikô e Ngejwotxi.

Tem outro que aceita viver com os brancos, mas outra parte não quis porque eles não conheciam. Era um povo diferente, não era nosso parente, então outros viverem com eles, com os homens brancos, mas outros não aceitaram (Cacique Roptyktxi –07/07/2018. Tradução Orenghô).¹¹⁸

As aldeias eram localizadas em uma extensa área, em diferentes córregos, afluentes do Arinos e Sangue. Algumas estavam situadas, provavelmente, longe das margens. Sobre a disposição das aldeias no Arinos, o cacique Roptyktxi afirma: “Era como nós estamos aqui na terra indígena. Aldeia central era Kawêrêtxikô, igual Capoto

¹¹⁸ Esse trecho é parte de uma entrevista realizada por Marina Weis e Laura Faerman com o cacique Roptyktxi quando da gravação de um episódio para uma série de TV sobre a violação de direitos indígenas.

lá, mas tinha muitas aldeias nos córregos, tinha aldeia que eu não conhecia (Cacique Roptyktxi. 07/07/2018. Tradução Oregô).¹¹⁹

Em razão da dispersão dos Tapayuna, do grande número de aldeias e da existência de vários grupos, certamente, as opiniões, percepções e relações com os não índios foram manejadas e constituídas de diferentes maneiras.

Nesta altura da viagem, a lancha foi atingida por uma flecha, que, partindo da margem esquerda do rio, cravou-se no costado da lancha, e só foi possível retirá-la depois de quebrar-lhe a ponta: uma farpa de osso de macaco. Estávamos, pois, na região dos índios. Os Beição de Pau estão divididos em três aldeias. A que está mais a jusante é a dos índios mais bravos (Iasi, 1998, grifo nosso).



Figura 68: Acervo CIMI-MT. Foto coletada e cedida por Rodolfo Ferraz.

O percurso desta expedição foi permeado por encontros com grupos arredios e outros desejosos pelo contato. Interessante salientar o avistamento de mulheres e crianças, certamente em contexto diferenciado daquele que caracterizou a expedição

¹¹⁹ Idem.

anterior, composta estritamente por homens que deviam integrar uma expedição guerreira.

Continuamos a viagem e, cinco horas depois, demos com os índios do primeiro encontro. **Estavam acompanhados de outros 15: homens, mulheres e crianças. Chamavam, insistentemente, para que fôssemos até a margem do rio. Fui até lá acompanhados de um auxiliar. Não tive muito trabalho em distribuir os presentes: eles, num instante, se apoderam de tudo.** (idem, grifo nosso).

Durante determinado período, segundo Kôkôtxi, a percepção das mulheres sobre os brancos era formada a partir da experiência e dos relatos masculinos, já que foram eles os primeiros a contatá-los. “Só quem conhece os brancos de perto são os homens, as mulheres nunca iam perto para conhecer, só ouvia as histórias deles. Ficamos ouvindo por muito tempo. Ficávamos só escutando os homens contando sobre os brancos, nunca tínhamos visto.” (Lima, 2012:127). A mobilização de grupos compostos por mulheres e crianças para as margens, com vistas ao contato, denota um outro tipo de expectativa na relação com os brancos, de estreitamento, trocas e, quiça, parentesco. A presença de mulheres e crianças caracteriza uma atitude de destemor e relativa confiança. Em contrapartida, as expedições de guerra eram compostas unicamente por homens. Quando da sua realização, as mulheres e crianças permaneciam nas aldeias e eram assistidas por outros guerreiros incumbidos, especificamente, de resguardá-las de ataques inimigos.

Os objetos dos brancos eram cobiçados e despertavam curiosidade de alguns grupos.

Seria interessante ter visto a propaganda que os índios do primeiro encontro teriam feito do gravador, na aldeia. **O interesse do grupo todo voltou-se para o gravador, que eu trazia a tira-colo.** Um dos índios do primeiro encontro mandou que pusesse o gravador no chão e logo foi comprimindo os registros para fazê-lo funcionar. Divertiram-se a valer ouvindo a própria voz e, a todo custo, como da primeira vez, queriam abrir o aparelho. **Uma velhinha, com uma voz muito fininha, me pedia que lhe desse o gravador e fazia força para levá-lo.** Com muita diplomacia fiz com que ela entendesse que eu não podia dar-lhe o que pedia. Aliás para que serviria tal objeto para eles? **Os índios, como as crianças, querem tudo e, logo, destroem, para ver como é feito por dentro** (idem, grifo nosso).

A mudança de atitude de alguns grupos, inicialmente ressabiados e, posteriormente, ousados, é destacada por Iasi, que descreve os Tapayuna direcionando-se prontamente para a lancha a fim de se apossar dos pertences dos viajantes, apavorados com a presença indígena e com a forma de apropriação de seus objetos pessoais.

Desta vez não foi possível demorar-me em “conversa” com os índios porque eles, que até poucos dias eram tímidos, agora estão muito ousados. Nadaram até a lancha e lá iam se apoderando de tudo o que lhes interessava: eles se interessavam por tudo. As mulheres e as crianças, que viajavam na lancha ficaram apavoradas quando se viram face a face com os índios. Ninguém tinha coragem de lhes recusar nada, com medo de uma reação por parte deles. A solução foi por em movimento a lancha para que os índios saltassem dela. **Enquanto a lancha, lentamente, ia se afastando e os índios voltavam para a margem do rio, os passageiros iam se lamentando dos objetos que os índios iam levando numa das mãos, fora da água** (idem, grifo nosso).

Antônio Iasi distinguia um grupo considerado mais hostil de outros tidos como menos agressivos e mais dispostos ao contato. Com base nesta diferenciação, ele seguiu rumo ao grupo mais “pacífico”. Em certo momento, utilizou como base a sede da fazenda Iporanga, situada em território tapayuna. Em poucos dias, os presentes que ele havia deixado foram recolhidos.

Desci o Rio Arinos com intenções de reatar os encontros com os índios considerados menos agressivos. Passei pela região deles, mas em vão, procurei-os pela margem do rio. Continuando a viagem atingi a área dos mais agressivos, mas também não os encontrei. **Tomei, então, como base de operação, a sede da Fazenda Yporanga, a jusante do possível “habitat” dos Beijos de Pau.** Percorri os arredores, deixando presentes. Três dias depois já tinham recolhido os presentes, deixados ao lado do Córrego do Ataque (idem, grifo nosso).

Passados alguns dias, os viajantes avistaram três Tapayuna na margem esquerda do Arinos, que lhes acenaram para se aproximarem e receberem presentes dos expedicionários. Após este evento, o administrador da fazenda Iporanga retornou para avisar sobre a presença indígena aos trabalhadores que estavam nas adjacências. Iasi decidiu permanecer sozinho com os três Tapayuna enquanto esperava o barco voltar.

Oito dias depois, parti de volta, aproveitando uma viagem do barco da referida fazenda. Era ainda cedo (6 hs.) e tínhamos viajado pouco mais de uma hora, quando **avistamos, na margem esquerda do rio, um quilômetro abaixo do Córrego do Ataque, três índios, que nos chamavam, insistentemente. Aproximamo-nos e lhes demos alguns presentes.** O Sr

Antônio Carlos de Camargo Andrade, administrador da Fazenda Yporanga, prudentemente, resolveu voltar à fazenda para avisar os trabalhadores que os índios se encontravam nas proximidades. Em vista disto, resolvi ficar com os três índios. Agradei a companhia, que o **Sr. Antônio** me ofereceu, porque queria ficar armada. **Tomei a máquina fotográfica, o gravador, alguns presentes e uma dose de coragem, saltei em terra. O barco partiu, ficando de voltar dentro de umas duas horas** (idem, grifo nosso).

A permanência de Iasi, por algumas horas, provocou curiosidade, surpresa e interesse dos Tapayuna. A figura do padre Ihes pareceu bizarra e inusitada. Iasi teve o bolso da calça mexido e tentaram retirar os seus sapatos e sua prótese dentária. É possível que os Tapayuna nunca tenham estado, até esse momento, tão próximo de um branco, numa situação em que ele estava suscetível: desarmado, sozinho e sem possibilidades de fugir.

“Encontro-me, sozinho, com os índios e, como são apenas três, não foi difícil controlar os movimentos e as reações dos mesmos, bem como os meus bolsos, que eram revistados, os meus sapatos, que pretendiam tirar e até minha prótese dentária, que Ihes chamou muito a atenção e queriam vê-la com os dedos. Pareciam ter vocação para dentista (idem, grifo nosso).

Os Tapayuna queriam compreender que tipo de corpo era aquele, com cheiros e formato completamente distintos. Para tentar discerni-lo, analisaram minuciosamente o padre, medindo seus bíceps, punhos, tórax, Ihes apalpando e cheirando. Durante a averiguação manifestavam a surpresa e a estranheza. “Os índios não se cansavam de me observar, dos cabelos à sola do sapato: tudo tinha que ser apalpado e cheirado. Mediram os meus bíceps, os punhos, a circunferência do tórax como um adversário, que é estudado, antes de Ihes aplicar o golpe decisivo, mas tudo terminava com um “hum” de admiração” (idem).

Diferentemente da situação anterior, em que o gravador despertou admiração, neste caso, provocou temor e alvoroço. “Nos encontros anteriores, com os índios de outra aldeia, o gravador tinha sido objeto de admiração, neste sofreu forte censura. Um dos índios se assustou com o estalo dado pela tampa do gravador e foi o suficiente para alarmar a todos” (idem).

Pouco tempo após a análise criteriosa, um dos Tapayuna adentrou o mato e outros quatro surgiram. Iasi afirma que eles pareciam nervosos e procederam da mesma forma que os demais, observando-o detalhadamente. Interessante destacar que nesta

circunstância, diferentemente da anterior, havia unicamente homens, possivelmente guerreiros, de acordo com a descrição do porte físico. É possível que os outros quatro estivessem camuflados resguardando aqueles que estavam junto do padre. Creio que todos esses movimentos eram cautelosamente ordenados pelos Tapayuna. Uma situação completamente distinta daquela em que integrantes de um grupo se expôs de maneira destemida, direcionando-se ao barco e com a presença de mulheres e crianças. Essas informações corroboram a suposição de que os tipos de relação dos diversos grupos tapayuna com os não índios eram diferenciadas. O fato de um dos grupos se apresentar de maneira mais pacífica e ousada pode supor que tenham tido outros momentos de contato e já não julgavam mais necessária a precaução.

Vinte minutos depois de estar a sós com os três índios, percebo que eles conversam a meia voz. Logo depois, um deles corre para dentro do mato aparentando uma fleugma, que fazia inveja ao mais tradicional inglês, pensava comigo: que será que vai acontecer? Logo depois, ouço diversas vozes, que se avolumavam. **Quando me viro, dou com mais quatro índios, atrás de mim. Eram homens fortes, mas tremiam muito. Recebi-os com festa, sorrindo, procurando fazer com que se sentissem à vontade. Recomeçavam, então, as mesmas observações táteis e visuais. Um a um, me obrigavam a abrir a boca para observações. Repetiam os gestos dos primeiros, que forçavam os ganchos da prótese, com suas longas e enegrecidas unhas (idem, grifo nosso).**

Iasi não queria ser associado à turma que esteve no mesmo ano no rancho que havia sido queimado. Ele inclusive tirou a barba para que os Tapayuna não o reconhecessem. Porém, no diálogo entre eles, alguns apontaram várias vezes em direção ao rancho e imitaram o som do cachorro e da galinha. É provável que os Tapayuna o tenham reconhecido, pois, antes dos vários ataques na outra ocasião, devem ter observado, por um longo tempo, a movimentação dos expedicionários. De todo modo, Iasi buscou dissociar sua imagem a do rancho.

Os recém-chegados eram informados como eu tinha vindo até ali, quantos eram os meus companheiros e acerca de outras coisas, que eu não consegui entender pelos gestos, que faziam. **Diversas vezes apontavam na direção do rancho queimado, em maio do ano passado. Com gestos e vozes imitavam o galo – cocorocó, e o cachorro – au, au, au.** Como eu não tinha interesse em que eles me identificassem como um dos que haviam estado lá, eu apontava para outra direção, imitando os gestos e vozes imitativas (idem, grifo nosso).

Outros Tapayuna foram sendo chamados e logo o grupo de três foi ampliado para treze pessoas, dentre os quais havia meninos mais novos, que agiram de maneira descontraída, demonstrando interesse em dialogar com Iasi.

Novamente os índios falam entre si e depois gritam em todas as direções. Vieram as respostas no mesmo tom. **Confirmam-se as chamadas e, logo mais, chegam índios de todos os lados: uns desconfiados, outros mais espontâneos, dada a presença dos companheiros deles.** Dois meninotes, ainda sem os traços característicos da tribo, tornaram-se meus amigos. Sentaram-se bem perto de mim e me perguntaram por uma infinidade de coisas, que eu não entendia (idem, grifo nosso).

Dois horas já haviam transcorrido e nem sinal do barco. Os índios eram já treze. Pacientemente, eu me sujeitava às observações daqueles implacáveis detetives. Hoje, eles serão capazes de me reconhecer até no escuro, pois vêem mais com as mãos do que com os olhos. Aproveitei a ocasião para muitas observações, de toda ordem. Confirmei minha opinião de que estes índios pertencem ao grupo Kayapó. (idem, grifo nosso).

Como foi possível asseverar dos trechos acima, a primeira expedição de 1967 foi permeada por momentos de tensão, constantes ataques e riscos de morte aos expedicionários, aparentemente em um contexto de guerra para os Tapayuna. Os padres se mantiveram muito próximos dos Tapayuna em diversos momentos, mas não lograram um contato amistoso devido à postura aguerrida e ao não interesse pelos intercâmbios de bens. A segunda empreitada, realizada no mesmo ano, obteve resultados distintos. Em um dos encontros havia, inclusive, mulheres e crianças. Estes Tapayuna mostraram-se interessados na proximidade com os brancos, no estreitamento das relações e no estabelecimento de trocas. Era notório, para Iasi, a conduta e intenção diferenciada desses grupos, os quais ele dividiu em três. Acredito, contudo, que essa distinção não considerou vários outros coletivos que, seguramente, não foram acessados diretamente pelo padre, conforme aludido, pela extensão do território, pelo grande número de aldeias e talvez pela deliberação dos próprios Tapayuna em recusarem o contato.

Outro aspecto digno de nota proveniente dos registros das expedições é a alusão da presença tapayuna nas duas margens do Arinos, o que corrobora o pressuposto de que seu território tradicional era consideravelmente mais extenso do que se previu, ou seja, sua área de perambulação ultrapassava a margem esquerda do Arinos.

Neste horizonte, outra referência que merece destaque é uma de 1963¹²⁰, citada abaixo, a qual também situa os Tapayuna na margem direita do Arinos, especialmente em localidade denominada “sítio da Baiana”, na gleba Itanhangá, de onde teriam fugido seringueiros das feitorias receosos dos ataques tapayuna.

Beijos de Pau. Houve encontros neste ano entre estes índios e civilizados no lado direito do Arinos, alguns hostis. Parecem “atacar” mais para saquear do que para matar. Informam os moradores **do sítio da “Baiana”, da gleba Itanhangá** e antigo Arthur Borges. Nesta última propriedade foram corridos seringueiros das feitorias (grisso nosso).

Esse registro é especialmente importante para tentativa de distinguir o local apontado na carta de Thomaz de Aquino sobre onde teriam permanecido os Tapayuna após a transferência de um grupo para o PIX. Os locais mencionados pelo padre, de acordo com Campinas (1971), eram denominados “Baiana” e “Boca da Mata”, na estrada que vai para Gleba Arinos (Porto dos Gaúchos). A confusão em torno da localidade onde estariam os Tapayuna pode estar relacionado ao fato de, segundo a pesquisa conduzida pela CGIIRC/Funai (Amorim e Katukina, 2017), existir dois locais denominados de “Estrada da Baiana”, uma do lado direito do rio Arinos (MT 338) e outra do lado esquerdo. Campinas (1971) afirma que para chegar no local indicado por Thomaz seria necessário percorrer um trecho da estrada que vai de Cuiabá a Santarém, ou seja, a BR 163, na margem direita do Arinos, e não da esquerda como afirmava o jesuíta em carta. O trajeto apontado por Campinas estaria há cerca de 200km fora da RIT.

A “Estrada da Baiana, localizada ao lado direito do rio Arinos, é a atual MT 338, que corta a cidade de Itanhangá, limítrofe a RIT, e vai até a cidade de Porto dos Gaúchos. A estrada está fora do perímetro da RIT e o Rio Arinos é o que divide Itanhangá da Reserva Tapayuna. A estrada que corta ao meio a reserva, como é possível visualizar no mapa a seguir, é a MT 160 que passa pela vila de Brianorte, no município de Nova Maringá e vai de São José do Rio Claro até Juara.

De acordo com o relatório de Amorim e Katukina (2017), a outra estrada também chamada de “Baiana” é situada dentro da Reserva, na margem esquerda do Arinos, conforme destacado na carta de Thomaz de Aquino e como ilustrado no mapa abaixo.

¹²⁰ RELATÓRIO FIGUEIREDO. Documento entregue pelo Sr. José Batista Ferreira. Inspetor da 6ª RI no Estado do Mato Grosso. Cuiabá, 12 de julho de 1963. Material coletado por Gabriel Soares.

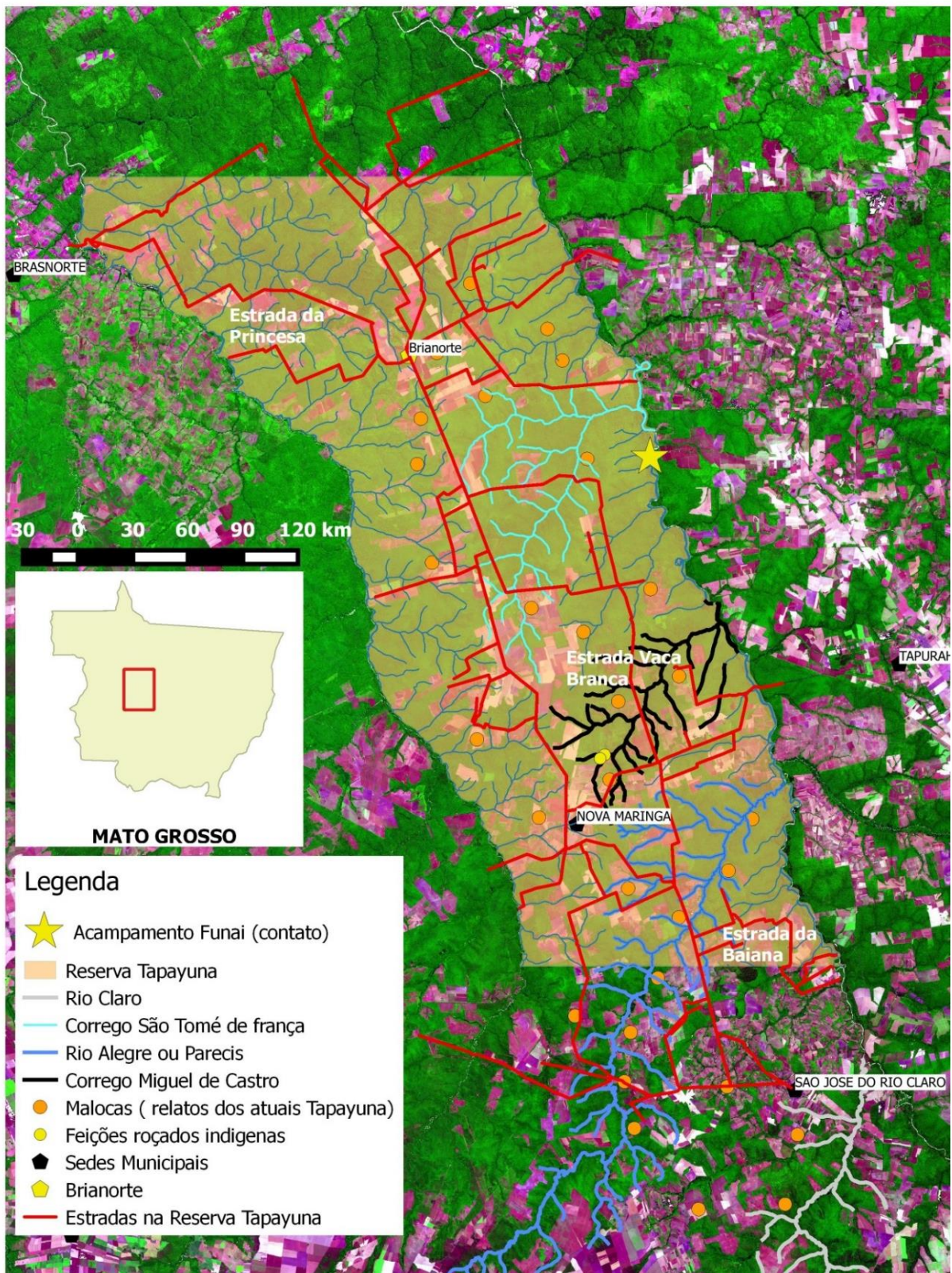


Figura 69: Amorim e Katukina (2017).

É possível que o avanço da ocupação não indígena e as tentativas de contato tenham provocado o deslocamento dos Tapayuna que pretendiam se manter arredios aos brancos, o que justificaria sua presença nas duas localidades, tanto na “Estrada da Baiana” a esquerda do Arinos (onde estavam situadas praticamente todas as suas aldeias no período do contato) quanto na margem direita do mesmo rio, na “Estrada da Baiana” que atualmente é conhecida como MT 338. Ali, como demonstra o documento de 1963, acima citado, havia registro da presença de Tapayuna na “gleba Itanhangá”, onde hoje está situada a cidade homônima que é cortada ao meio por essa rodovia. A diferença entre as duas estradas é que uma consiste numa rodovia extensa: a MT 338 começa na BR 163, abaixo do município de Lucas do Rio Verde, e vai até o município de Juara. A outra “Estrada da Baiana”, a esquerda do Arinos, é uma estrada pequena, localizada quase integralmente no interior da RIT.

A mobilidade dos Tapayuna e sua forma de ocupação do território parecem ter sido alteradas durante o período do contato, seja pela intensificação da guerra contra os brancos ou, em alguns momentos, para tentativa de aproximação. Os Tapayuna ocupavam, especialmente, os afluentes dos rios Arinos e Sangue. As margens não eram locais comuns de estabelecimento de aldeias, justamente para não ficarem demasiadamente expostos a ataques inimigos. Me parece, contudo, que a medida que aumentava a circulação das embarcações no Arinos, crescia também a curiosidade e/ou preocupação dos Tapayuna com a presença alheia cada vez mais constante, o que deve explicar suas aparições recorrentes na margem do rio, registradas em vários documentos da época do contato.

O documento abaixo relata mais de um avistamento de Tapayuna na beira do Arinos pelos brancos que transitavam pelo rio, geralmente em direção à Gleba Arinos (Porto dos Gaúchos). Naquela circunstância, de acordo com o relato, havia dúvidas sobre a intenção dos Tapayuna. Não é possível compreender se eles pretendiam atrair os brancos ou afugentá-los. O fato de alvejarem a embarcação e hesitarem a aproximação, entretanto, tende a demonstrar uma postura de hostilidade e guerra.

No lado esquerdo houve encontros não amigáveis na margem do Rio entre a tripulação das embarcações em transito e os índios que aparecem no barranco do rio, gritando, como que chamando, mas não sofrem aproximação ou se esquivam dela. Na primeira decida da lancha nova da

Gleba Arinos alvejaram a embarcação mas segundo impressão de todos sem querer matar (Serviço de Proteção ao Índio - Nº 298, de 25/10/1967 apud Relatório Figueiredo, grifo nosso).

A guerra, como explanado no capítulo dois, era a atividade que mobilizava mais intensamente os Tapayuna e definia, em muitos aspectos, sua territorialidade. A morte do inimigo era a condição para se alcançar o prestígio desejado de dono do inimigo, *kuwëkandê*. Segundo Anthony Seeger (1981), no período do contato, o ritual “*kuwëkandê*” foi assiduamente praticamente justamente pela intensificação da guerra contra os brancos visando a proteção do território.

O depoimento do cacique, a seguir, enfatiza a potência bélica dos Tapayuna, os quais eram fortemente temidos por muitos brancos e por outros povos indígenas, sobretudo os Manoki que eram alvo de constantes ataques. “A gente sempre procurava inimigos no mato e os brancos não entravam na nossa terra. Eles ficavam com medo de entrar. Só quem tinha coragem podia sair procurando os brancos. Só os avós deles que matam os inimigos, mas eles não matam os Tapayuna só os Tapayuna que matam os inimigos” (Cacique Roptyktxi/ Tradução Wengroi/2016). Obviamente, os Tapayuna também sofriam baixas, como citado no trecho que segue, o qual descreve o ataque contra um Kayabi, um dos seus principais inimigos à época, e contra um seringueiro da firma de Benedito Bruno. Como represália, o seringueiro teria matado um ou dois Tapayuna.

Caso do barracão Primavera da Firma Regis. Em Abril do corrente flecharam um índio cajabi nas imediações do barracão que ia recolhendo lenha. Poucos dias depois flecharam um seringueiro, da tripulação da Firma Benedito Bruno, o qual, obrigado de usar a defesa matou 1 ou 2. Este último incidente necessita ainda de confirmação. Para baixo do Córrego “Sertão” (Rio do Sangue, margem direita) está manobrando uma turma de medição que relatam sobre vestígios frescos e frequentes; afirmam haver uma aldeia na cabeceira X (abaixo do “Sertão”) o que concorda com o que se diz do mesmo córrego Sertão¹²¹ (grifo nosso)

A guerra é o termo que define as relações entre os brancos e os Tapayuna, que respondiam à invasão do seu território com ataques, mortes e roubos. Porém, essa relação oscilou em vários momentos da história do contato, foi tomando outras configurações, ao menos para alguns grupos que começaram a mostrar interesse pela

¹²¹ Op. Cit.

aproximação. A mudança de postura da hostilidade bélica para a diplomacia, para atração está relacionado a um modo de fazer política, de fazer contato e isso está conectado a motivações mais complexas que extrapolam a ideia da proteção do território no sentido fronteirizado ou geopolítico. Se para alguns Tapayuna essa aproximação poderia representar a troca ou apropriação de bens materiais e intangíveis e, quiçá, a produção de novos parentes, para os brancos, o contato era, meramente, condição necessária à posse efetiva do seu território.

Defronte, isto um pouco acima da ilha do barreiro está para se instalar uma fazenda com serraria etc. No mesmo lado esquerdo, defronte da barra do Artur Borges ainda existe um lote não vendido; ao menos consta no mapa cadastral. **Cotejando-se todas as informações tem-se a impressão que a hostilidade dos índios está diminuindo.** Quanto à população de contato, em geral, se verifica boa vontade para colaborar para o bem do índio. O Sr. Paulo Wagner está planejando uma pacificação com sua equipe. Pretende entrar no Miguel de Castro. Está aguardando uma atitude do SPI (idem, grifo nosso).

Além de circularem na margem direita do Arinos, os Tapayuna, segundo o cacique manoki, Manoel Kanuxi, extrapolavam também a margem direita do rio do Sangue, onde ambos os povos guerreavam frequentemente. Apesar de a maior concentração das aldeias tapayuna estarem na margem esquerda do Arinos e na margem direita do Sangue, que foi o território delimitado e onde há os registros mais contundentes da existência de aldeias no período do contato, não significa que sua circulação se limitava a esta área. As expedições guerreiras duravam longos períodos e percorriam grandes extensões, conforme explanado pelo S. Manuel Kanuxi, que detalha as “visitas” dos Tapayuna às aldeias manoki e à uma lagoa onde iam constantemente caçar. Esses locais estavam nas proximidades dos rios Cravari e 13 de maio, relativamente distantes do rio Arinos. Segundo Yaiku, os Manoki eram atacados pelos Tapayuna que estavam mais ao sul da região; aqueles que se encontravam mais ao norte costumavam enfrentar os Kayabi. As experiências de guerras com outros povos também estavam associadas, entre outros fatores, à dinâmica territorial relativa à localização das aldeias.

Os Tapayuna vinham e caçavam nesse barreiro aqui ó. Atravessavam o rio Arinos para o rio do Sangue e vinham pra cá, tinha uma estrada aqui e eles vinham, matavam aqui e nós daqui íamos caçar e fazíamos festa. Então toda essa terra aqui era dos Tapayuna. Aqui é o Tibagi, aqui o Cravari, 13 de maio. Cravari está aqui mais ou menos. E nós tínhamos esse contato. Nós tínhamos

conflito. Os Tapayuna iam lá na aldeia, faziam mandioca, faziam massa, limpava tudo direitinho, deixavam e iam embora. Ai os Manoki iam lá e falavam: **“Ué, chegou gente aqui e fez limpeza, não mexeu nada, limpou e foi embora” E um dia nós tivemos atrito, nós separamos pra ter essa vingança de guerra para ver quem era o mais forte** (cacique manoki Manoel Kanushi/ 2017, grifo nosso).

A fala evocativa de S. Manuel expõe um repertório político mais amplo do que o do domínio territorial, uma vez que ele enfatiza que os dois povos passam de uma “troca silenciosa de serviços”, por meio das roças, à hostilidade bélica. Em outro relato, exposto abaixo, S. Manuel fala sobre uma das últimas batalhas travadas entre os Manoki e os Tapayuna, que envolveu os ancestrais de sua esposa, D. Maria. Integrantes de ambos os povos foram flechados.

Por fim, o último conflito que nós tivemos foi com a família do pai dela mesmo [dirigindo-se à esposa dele, D. Maria]. O pai dela estava junto e o Acácio, que era um grande capitão, foi na estrada e os Tapayuna estavam tudo assim amoitado. Ai o curiango sentou bem em cima onde os Tapayuna estavam tudo amoitado, ai ele foi pra matar o curiango na estrada, aí de repente ele escutou “tenic, tenic, tenic”. Tapayuna falou “tenic, tenic”, quer dizer vai, atira. Ai quando olhou tinha só Tapayuna assim. Ai quando ele viu que estava tudo cercado, ia flechar o curiango, mas um Tapayuna levantou, aí Acácio Manoki flechou no Tapayuna. **Ai um Tapayuna levantou de lá e flechou bem aqui no nariz dele, no céu da boca do Acácio.** Ai ele falou “eu não vou correr não, eu vou para a estrada”. Aí o Clóvis ficou na estrada e o Acácio veio com flecha. **Ai o Tapayuna largou a flecha e queria porretear o Acácio. Quando chegou assim no buraco, ele pisou e o Tapayuna caiu outra vez, ai o Clóvis flechou nele... daí nunca mais encontramos com Tapayuna, mas a gente via vestígio** (cacique manoki Manoel Kanushi/2017, grifo nosso).

Manoel destaca que os Manoki, em certo momento, deixaram de encontrar os Tapayuna – provavelmente em decorrência do genocídio e do deslocamento para o Xingu. Conquanto, continuaram vendo vestígios e ainda receavam possíveis ataques, o que pode ser mais um indício da permanência de Tapayuna no território tradicional. Segundo ele, há vários vestígios de isolados numa faixa do território manoki que, atualmente, eles lutam para ser anexada à TI Irantxe. Porém, não há pistas sobre a identidade desses isolados.

Em outro registro sobre as relações históricas entre Manoki e Tapayuna, José Iranxe (apud Pivetta e Bandeira, 1993:57) afirma que “mesmo esses Tapayuna, ele vinha atrás de nós e desse mato, por isso nós pulemo aqui, (...) para Iranxe não morre tudo (entrevista, nov.92)”. Os autores enfatizam que o repertório de histórias sobre os encontros entre ambos os povos era vasto. Eles fazem alusão à possibilidade de permanência de Tapayuna na região após a remoção para o PIX.

Embora esses depoimentos não fossem todos gravados foram muitas as referências que ouvi dos Iranxe, homens e mulheres, das matanças que sofreram dos Tapayuna a que chamavam de Tikoli. **Até hoje parecem ter medo deles, mesmo estando no Xingu, pois alguns deles podem estar ainda na região** (Pivetta e Bandeira, 1993:57, grifo nosso).

Assim como os Tapayuna atravessavam o rio do Sangue e chegavam às aldeias manoki, estes também circulavam no Arinos, onde provavelmente havia conflitos entre os dois povos, que compartilhavam o usufruto do território. “Tapayuna vinha aqui, matava anta, porco e levava. Os Tapayuna vinham aqui também para buscar flecha, taboca para fazer flecha. Manoki vinha pra cá para pegar taquara. E os Tapayuna vinha de lá, atravessavam...” (cacique manoki Manoel Kanushi/ 2017).

Essa história foi na colonização do tibagi, 13 de maio tá aqui... Então eles andavam, vinham pra cá, pescavam aqui e voltavam. **Os Manoki chegavam até no rio Arinos, porque os Manoki gostavam de disputar distância. Eles flechavam e atravessava do outro lado. Daí eles atravessavam e chegavam até no Arinos.** “Nós chegamos no rio grande. Agora vamos flechar pra ver quem atravessa ele”. Disputava assim, a flecha não alcançava e caía bem na beirada. **Então eles atravessavam e caçavam lá, mas era na região de Tapayuna** (idem, grifo nosso).

Houve, durante esses conflitos, capturas de pessoas de ambos os lados. Em vista disso, surgiu, entre os Manoki, o clã tapayuna, ao qual pertence D. Maria, esposa do S. Manoel. “Poimia é como os Manoki chamavam os Tapayuna – homens do mato, mato alto. Poimia veio através de uma árvore, é tipo um pequi do mato bravo, que usa para bater timbó. Soca ele, bate timbó. Chama assim acho que porque foi capturada uma criança. Trouxeram uma criança da guerra” (idem).

A guerra pressupunha um tipo de territorialidade baseada nas perambulações masculinas em que os homens circulavam por extensos trajetos e por períodos indeterminados durante as expedições. Esses períodos eram marcados pela “suspensão temporária” da vida aldeã e, de certa forma, pelo afrouxamento de vínculos de parentesco, conforme evidenciado pelo cacique, em citação abaixo retomada do capítulo dois. Outro tipo de socialidade era criado e novos vínculos eram estabelecidos entre aqueles que estavam na guerra. O cuidado era um aspecto importante dessa relação, em que um dos guerreiros era incumbido de zelar pelos demais, por meio da partilha dos alimentos, da organização do acampamento e da segurança.

Quando eles vão para esse lugar eles não sabem quando vão voltar da guerra, se vai voltar ou não. As vezes demora três anos. O pessoal que vai

para guerra não sabe onde vai encontrar a trilha dos índios. E quando vai para o mato, eles demoram muito para voltar porque eles são guerreiros, então não pode voltar para aldeia sem matar os inimigos. Por isso eles tem que ir mesmo, e o pessoal da aldeia prepara muita pamonha de mandioca e eles levam e vão para a guerra e esquecem todas as filhas e esposas e se as esposas querem casar com outros, pode casar que eles não estão nem ai. Eles seguem a viagem para encontrar outros índios e brancos. Os guerreiros que vão na frente cuidam de quem vai atrás. Então quando ele acha mel tem que dar para os outros chupar, ele mesmo tem que fazer o acampamento, ele mesmo tem que cuidar das outras pessoas durante a guerra (Cacique Roptyktxi/ Tradução Yaiku/2014, grifo nosso).

A guerra era a fonte de criação e fortalecimento de novos vínculos e o arrefecimento temporário de outros, associados à aldeia. Era o momento no qual a socialidade masculina era evidenciada através do cuidado mútuo, do estímulo colaborativo e da convivência cotidiana. Interessante frisar alguns paralelos entre esses momentos e os atuais campeonatos de futebol, uma prática em que os Tapayuna do Kawêrêtxikô envidam muitos esforços e investimentos. Aplicam parte de seus recursos financeiros para confecção de uniformes elaborados, baseado no design de grandes times, e personalizados com o nome da aldeia. A resistência física, a habilidade e a rapidez são obviamente aspectos essenciais para o desempenho dos jogadores, que treinam em condições adversas, com o campo de futebol irregular, onde ficam suscetíveis a acidentes e lesões, treinam no sol escaldante, sem as chuteiras adequadas etc. Os jogadores viajam longos trajetos para participação em campeonatos, mantêm uma rotina de treinos muitas vezes exaustivos para tentar garantir a vitória. Os campeonatos podem ocorrer na cidade ou em outras aldeias contra outros povos indígenas ou não indígenas. São momentos estritamente masculinos, em que o time é liderado por um capitão, que zela pela organização dos jogos e pelo bem estar dos jogadores. Por ser um esporte de contato, os jogadores ficam expostos a possíveis danos físicos provocados pelas manobras ou, muitas vezes, pela má fé dos jogadores que lesam o adversário intencionalmente, o que gera, comumente, conflito entre os competidores. Acompanhei uma participação dos Tapayuna do Kawêrêtxikô no campeonato de futebol de São José do Xingu contra um time de não indígenas, quando tensões foram suscitadas em decorrência do jogo. Era possível identificar a potencialização do sentimento de competitividade e “guerra”.

A retribuição é o prestígio pela vitória e, em alguns casos, recursos financeiros são obtidos e convertidos em bens materiais levados para aldeia, como foi o caso da

participação em dois campeonatos consecutivos ocorridos em São José do Xingu, em que eles ganharam o prêmio em dinheiro e compartilharam entre si. Apesar de ser um momento meramente masculino, notadamente dos homens jovens, os mais velhos e as mulheres acompanhavam, quando possível, a performance do time do Kawêrêtxikô pelo rádio. Creio que os paralelos entre o futebol e a guerra renderia outras reflexões, por ora me limitarei a estas breves ponderações.

A guerra era a principal fonte de vitalidade, força e prestígio masculino que pressupunha a circulação constante pelo território e também a realização de rituais que culminavam na mudança de nomes, na fabricação de corpos resistentes, no agenciamento e conexão com seres não humanos. A guerra estava associada a movimentos, mudanças e metamorfoses corporais. O relato de Wôtkàtxi abaixo elucida a importância da guerra para a produção e manutenção de homens fortes e propensos a atividades guerreiras. A inexistência atual da guerra é sinônimo, segundo Wôtkà, de sedentarismo, corpos frágeis e indispostos.

...É porque nossos antigos fizeram tudo isso, matavam índios, brancos... Aqui hoje em dia o pessoal não faz, por isso nós ficamos com sono, cansados e dormimos de dia. Antigamente nós nunca dormíamos de dia e não tínhamos fraqueza. Por muito tempo o pessoal ficava desse jeito, matava muitos outros povos, outros índios, hoje em dia estamos aqui, a gente não briga com outros povos para matar, hoje em dia nós, os rapazes cresceram e nunca foram guerreiros, estamos aqui agora sem fazer nada, sem matar. Vamos ver como vai ficar. Um dos guerreiros não deixava os demais parados na casa, sempre arranhava os outros, tios, irmãos. Chamavam os guerreiros para se apresentar aqui para não andar torto. Os guerreiros sempre andavam e se mexiam muito para não ter dor e não ficar torto. Mesmo que se cortavam com dente de paca, mesmo que estava sangrando, mesmo assim o pessoal levantava, se mexia. Se abria de novo, sangrava, mesmo assim eles cantavam. Assim que nossos povos estavam sempre matando outros inimigos e faziam isso e hoje nós esquecemos e isso que eu estava contando para vocês. (Wotkàtxi /Tradução Wetkêre/2015, grifo nosso)

No discurso de Wôtkà o dinamismo da guerra parece contrastar com a imobilidade que caracteriza a vida atual. Para os Tapayuna, o fim da guerra coincide com sua remoção do Arinos e uma forma de ocupação e relação com e no território que foi profundamente comprometida. A mudança para o PIX inseriu novos hábitos na alimentação, na forma de vida, de habitar e de se relacionar com o território. Quando da realização da expedição no Arinos, em setembro de 2017, organizada pela CGIIRC/Funai, os Tapayuna reconheceram as áreas onde eram feitas as roças de várzea – um hábito que não pôde ser perpetrado após sua remoção em decorrência das

diferenças ambientais entre o Arinos e o Xingu. Os Tapayuna tiveram que se adaptar a um contexto no qual os tipos de peixes, os alimentos e as plantas para diferentes finalidades eram expressamente distintas. Ademais, após a transferência, eles tiveram sua mobilidade restringida; ao mudarem para os Mêbêngôkre, permaneceram por quase 25 anos na mesma aldeia. Após a saída do Arinos, sua organização territorial e a dinâmica espacial tiveram que ser rearranjadas de acordo com o ambiente a que foram realocados e à conjuntura em que se encontravam, com poucas pessoas e impossibilitados de construir numerosas aldeias.

Essas transformações, conforme destacado por Kôkôtxi a seguir, engendrou alterações nos corpos; atualmente, os Tapayuna são baixos, em contraposição aos seus antepassados, o que está relacionado, segundo ela, à mudança de território. Sua afirmação evidencia o contraste entre o período da guerra e o momento atual, marcado pela imobilidade e suspensão das práticas responsáveis pela produção de corpos guerreiros.

Antigamente, a pessoa era muito comprida e usava brinco bem grande, mas hoje são muito baixinhos. Os outros eram mais compridos e bem magros também. Hoje em dia os Tapayuna são muito baixo. **Quando a gente veio para essa terra as pessoas ficaram baixinhas. O jovem é muito baixo, mas os antigos eram muito grandes, altos** (Kôkôtxi/Tradução Wengroi/2015, grifo nosso)

A estagnação característica da vida atual também resvala na falta de dinamicidade relativa à troca de nomes, os quais eram constantemente alterados através de rituais. “Nossos povos antigos ganhavam nomes através das festas, dos velhos que pensavam nos nomes, hoje só somos chamados por um nome só” (Kôkôtxi/Tradução Wengroi/2015)

No capítulo dois dessa tese descrevi a importância da guerra para os Tapayuna, sobretudo para a produção e transformação dos corpos e mudanças de perspectivas. Destaquei a função do *rowa* (onça), um “tipo” específico de guerreiro responsável por permanecer nas aldeias durante as expedições de guerra para resguardar as comunidades de ataques inimigos. O *rowa* “aciona” a perspectiva da onça, o que lhe permite estar no mesmo espaço com ela sem ser visto como inimigo. Há um compartilhamento do território engendrado pela equidade de perspectiva, o que era possível por meio da fabricação de corpos guerreiros e de sua capacidade metamórfica.

Há uma relação direta entre guerra, transformação e uma territorialidade marcada pelo movimento, pela influência mútua dos lugares e seus atores, pelo dinamismo das expedições guerreiras que influenciavam todo o coletivo tapayuna.

O compartilhamento do território com outros agentes ocorre de maneira ambivalente e pode ser, muitas vezes, hostil. O perigo resultante da coexistência territorial não se restringe ao mato, em contraposição à aldeia, nem tampouco aos homens. As aldeias jê são espaços excepcionalmente limpos da presença de uma série de coexistências consideradas mais indesejáveis. Mas as aldeias são uma parte do seu território. A arte de viver/ocupar (tradicionalmente) um território é a arte da coexistência com outros agentes. E isso me parece ocorrer, na maioria das vezes, de forma diplomática – uma diplomacia que pode sempre resvalar no conflito ou hostilidade, mas que é condição da convivência. Conforme destacado em outro momento desta tese, tanto no período em que viviam no Arinos como atualmente, os Tapayuna temem fortemente a figura do Kàtwy, um ser antropomorfo, meio homem meio macaco, que assombra os caçadores, mas também as adjacências da aldeia, podendo atacar ou raptar, a qualquer tempo, homens, mulheres ou crianças. O Kàtwy representa um perigo iminente e sua relação com os humanos é marcado pela incompatibilidade perspectiva; ele vê os humanos como parentes, enquanto esses os veem como inimigos. A sua capacidade metamórfica, que lhe permite acionar diferentes formas corporais, o define como uma figura altamente periculosa, capaz de afetar/confundir a perspectiva humana. Essas ações caracterizam emboscadas contra caçadores, atraídos por aparentes companheiros de caça, os quais, na verdade, são Kàtwy transfigurados em figuras humanas.

Essa rede de acoplamentos e interferências mútuas entre território, pessoas e diferentes agentes é também elucidado no caso relatado alhures sobre o rapaz, sobrinho classificatório do cacique Raoni, que, após determinado tempo no mato, iniciou um processo metamórfico no qual seus dentes começaram a se assemelhar ao de uma onça. Com intuito de interromper a transformação, o cacique Raoni solicitou que o dente do rapaz fosse extraído.

Além da presença ostensiva do Kàtwy, os moradores da aldeia também são constantemente amedrontados e ameaçados pelos espíritos dos mortos, que “disputam” com os vivos a proximidade dos parentes. Em pese a existência de territórios

específicos dos espíritos dos mortos – geralmente lugares montanhosos, com pedras e árvores altas – há os espíritos vagantes, que circundam eventualmente pela aldeia a fim de raptar os vivos. Isto posto, creio não haver locais, seja no mato ou na aldeia, em que as pessoas estejam isentas dos perigos decorrentes de um território compartilhado, de maneira voluntária ou involuntária, com múltiplos agentes conectados em uma complexa rede.

A conexão com os ancestrais é, indubitavelmente, um dos vínculos que une os atuais Tapayuna ao território tradicional. Essa conexão tem uma perspectiva atemporal e vem sendo revigorada pela luta dos Tapayuna para retomar sua terra. A presença dos cemitérios e dos espíritos dos mortos no Arinos é argumentada com um ponto de vinculação intergeracional, entre vivos e mortos, entre os que morreram no Arinos e os que vivem no Xingu. Ao retornar para o território tradicional, durante expedição realizada em setembro de 2017, sob coordenação da CGIIRC, os três anciãos que estavam presentes, notadamente o cacique, rememoraram lugares, eventos e histórias. O fortalecimento desses laços, que nunca haviam sido desfeitos, porém, de algum modo silenciado pela conjuntura enfrentada pelos Tapayuna, nutre a expectativa de um retorno célebre, do sonho de uma vida por vir na sua própria terra. É o que nos diz o cacique Roptyktxi em seu discurso para o procurador do Ministério Público Federal em Cuiabá:

Eu vim aqui adiantando para você que eu visitei a terra de origem dos Tapayuna, **lembrei muito de quando vivi lá com minha família, os lugares que andei com meu pai, onde me levavam**. Ano que vem eu vou pra lá, eu vou ocupar aquela terra, porque aquela terra é nossa, eu vi muita floresta em pé, muitas caças, terra boa, que meus pais produziam comida. A terra é do meu povo. Eu vou fazer roça lá. **Eu vou ficar lá, o espírito do meu povo está lá, os cemitérios, os lugares sagrados estão lá, então eu vou ocupar lá. Eu não tenho medo dos fazendeiros, não tenho medo de grileiros, eu vou para lá, é minha terra, as pessoas têm que reconhecer isso, minha terra é minha origem**. Por isso estou aqui reivindicando a minha terra, eu vou ocupar lá, eu quero voltar lá, porque lá é onde minha família mora, **o espírito do meu povo está lá. Se alguém quiser me matar em cima do meu território eu acho bom** (Cacique Roptyktxi/Tradução Yaiku/2017, grifo nosso).

Hwinkó, outro ancião tapayuna que esteve na expedição, também salienta o desejo de retornar e afirma que seu espírito está no Arinos junto com os dos seus familiares. A conexão extra mundana é o argumento mais veemente e tocante dos anciãos. Ambos, Roptyktxi e Hwinkó, afirmam não temerem a morte. Se preciso for

morrerão lutando pelo território, o que lhes permitiria estarem próximos dos parentes. O parentesco se sobrepõe à vida e a morte, parece algo trivial comparado ao desejo de estar com os familiares.

...lá eu nasci, lá é minha terra, é onde meus pais me criaram...eu não tenho medo de fazendeiro, se ele quiser me matar me mata lá, porque lá é a região da minha família, tá lá o corpo do meu avô, meu pai, minha mãe, meus parentes todos estão lá, meu espírito está lá. Então eu acho bom o fazendeiro me matar lá, eu acho bom estar lá junto com meus parentes (Hwinkó/Tradução Yaiku/2017, grifo nosso).

O território é o espaço que permite, segundo o tradutor, “realizar a cultura”, onde é possível produzir e repassar conhecimento, onde a vida parece livre de imposições alheias, o que pode estar ligado não apenas à autonomia, mas a própria presença dos mortos na memória que os vivos têm dos lugares.

Porque eu quero voltar pra minha terra, porque lá é importante pra mim, realizar minha cultura. Falar minha língua, fazer a festa, então isso é importante pra mim. Porque tudo que meu pai, meus avós passaram pra mim eu quero continuar isso, como vocês que estudam tudo e deixam numa bíblia, num livro, vocês não esquecem a tradição de vocês. **Por isso estou aqui falando a minha língua, isso é importante pra mim, eu quero praticar mais isso com minha família, com meus filhos, com meus netos. Por isso eu peço pra vocês apoiarem, ajudarem a gente...** (Hwinkó/Tradução Yaiku/2017, grifo nosso).

A liberdade de realizar seus próprios rituais, de envolver os jovens e fortalecer aspectos considerados tradicionais é uma aspiração dos Tapayuna do Kawêrêtxikô, os quais vêm promovendo a retomada e consecução de alguns desses rituais, bem como o ensinamento da língua tapayuna na escola. Não obstante esse processo em curso, propiciado sobretudo pela criação de uma aldeia própria, ainda sim os Tapayuna sentem-se tolhidos pela dependência territorial e pelas imposições decorrentes dessa situação.

Eu vi caça, vi lugares onde meus pais, meus tios, meus avós bateram timbó, o pessoal realizava muita festa naquela região, praticavam muitas festas, corrida de toras e outros cantos e danças, era muita gente. Aquela região a gente ocupava tudo procurando alimentos, procurando artesanato para comemorar a festa...Eu lembrei muitas histórias. Os Tapayuna sabem fazer seus objetos, estou com meu cocar feito, com corte tradicional do cabelo, **por isso é importante eu ir lá para praticar mais essa cultura, essa tradição** (Orengô/Tradução Yaiku/2017, grifo nosso).

Cabe enfatizar o tom aguerrido dos discursos do cacique Roptyktxi e Hwinkó. Assim como no período do contato em que muitas guerras contra os brancos foram

travadas, entre outros fatores, em defesa do território, passados quase cinquenta anos essa possibilidade vem novamente à tona e suas vidas, conforme reforçado nos relatos, são colocadas ao dispor da luta pela terra e da proximidade com os parentes mortos.

A relação dos Tapayuna com o seu território tradicional transpõe o tempo, é reativada pela memória, pela herança dos antepassados, pelos espíritos dos mortos, pela relação com os lugares, pelo reconhecimento das espécies e suas utilidades, pela recordação do usufruto da terra, do avistamento de capoeira etc. A ida dos Tapayuna ao Arinos fortaleceu os vínculos metafísicos e materiais com o território, cuja luta pelo retorno ganhou novos contornos e foi impulsionada por sua postura resoluta e obstinada.

O equívoco da remoção e a justiça de transição

A transferência dos beijo-de-pau foi outra “cagada” que o padre Iasi junto com o Orlando Villas Boas combinaram, falou: vamos trazer esses 41 beijo-de-pau aqui pro Xingu. Vicente Cãnas, morto pelos fazendeiros, e eu encarregado disso, e aí a Funai mandou o avião e aí eu falei - o avião não adianta, são 41 como que vou levar no avião? Desceram em Cuiabá e pegaram um caminhão. Perguntou: será que 1 caminhão dá? Tem que ser 2 caminhões pra levar tudo. Então os beijo-de-pau ficaram uma semana esperando o Vicente trazer o caminhão e o Vicente chegou com o caminhão, nós andamos de noite pegamos outro caminhão da fazenda, dois caminhões **colocamos todos os índios beijo de pau do jeito que estavam pelados não tinha roupa não tinha nada, subiram no caminhão e viemos embora chegando em Cuiabá, falei - será que eles vão pegar gripe de novo? E acabar com esses 41? Vamos levar direto pro Xingu.** Então feito isso, voltamos pegamos o avião os 41 couberam num avião só. Descemos no Diauarum no campo do Xingu. Lá estava o padre Iasi e lá estava o Orlando Villas Boas conversando na língua dos Ivetin¹²², eu chamava Ivetin (beijo-de-pau). Ivetin falaram com Suyá lá do Xingu e Orlando Boas falou: “muito bem fizeram um trabalho bonito”. Falei - **É, mais deixaram a terra pros brancos. “Eles tavam tudo muito bem, tudo com muita saúde os 41 que sobraram tavam muito bem. (...)”.** E lá hoje em dia quem vai lá no Xingu falar com os Ivetin com os **beijo-de-pau.** Eles falam nossa queria voltar pra nossa terra. Até hoje não voltaram, tão lá no Xingu, não sei de que jeito. Não viajei mais é isso que tinha que falar” (in Amorim e Kakutina, 2017: 24, grifo nosso).

O depoimento acima é do jesuíta Thomaz de Aquino Lisbôa, o qual, juntamente com Vicente Canãs e outros auxiliares, substituiu Antônio Iasi, que assistiu os Tapayuna logo após a epidemia, mas se ausentou para tratar do deslocamento dos sobreviventes

¹²² Thomaz de Aquino denominava os Tapayuna de Ivetin, termo oriundo da expressão I wẽ tĩ (gente verdadeira).

para o PIX. A omissão da Funai durante todo o período do contato com os Tapayuna, a falta de assistência aos jesuítas e de comprometimento do órgão para a manutenção das vidas indígenas e preservação do seu território, aliado à especulação enfrenada e acentuada da região, levaram o Pe. Iasi a concluir que a remoção dos Tapayuna seria a melhor alternativa.

Padre Iazzi saiu no início deste ano, deixando padre Tomás em seu lugar. Foi ao Ministério do Interior em Brasília, revelar os acontecimentos e pedir que os Beijo-de-Pau fossem transferidos para o Parque Nacional do Xingu. A região do Arinos está ficando muito movimentada com o surgimento de novas fazendas da SUDAM e os índios dificilmente poderão viver em paz (O Estado de S. Paulo. Estamos entrando na aldeia dos Beijo de Pau. 14/2/1970. Acervo ISA, grifo nosso)

Entre os documentos reunidos por Pivetta e Blumenschein (1996) está uma carta, datada de 31/03/1970, de Thomaz de Aquino, na qual ele expõe a falta de autonomia dos Tapayuna quanto à decisão de permanência no seu território. Em outro documento, datado de 20/03/1970, são apresentadas as razões pelas quais a Missão Anchieta optou pela remoção dos Tapayuna: falta de estrutura para prosseguir assistindo os sobreviventes, pressão de particulares em seu território, ausência da Funai, extensão da área, e por acreditarem que no PIX a vida dos Tapayuna estariam resguardadas.

Afirma Pe. Thomaz em uma carta de 31 de março de 1970, após ter sido tomada a decisão da transferência dos Beijo-de-Pau para o Xingu: “se os índios pudessem ser consultados, e fossem de livre vontade”. Há outro documento manuscrito, sem assinatura de 20/03/70, em que são expostas as razões de transferência dos Beijo-de-Pau. Provavelmente seja de algum componente da Missão Anchieta: 1-“Não temos gente bastante para mais um frente de trabalho 2- Não podemos aculturá-los com o devido vagar por causa da invasão dos civilizados. 3- Falta colaboração nossa e da FUNAI 4- Poucos índios e nova reserva exagerada rodeada pelo civilizado de todos os lados 5- No Parque pelo menos estão defendidos 6- De nossa parte mostra abertura e benquerência do índio” (Pivetta e Blumenschein 1996:78-9, grifo nosso).

Thomaz expressa em seu depoimento exposto no início deste tópico, de maneira contundente, sua opinião sobre a transferência dos Tapayuna, a qual ele julga equivocada, com implicações irreversíveis à sua autonomia territorial. A remoção, conforme enfatiza Thomaz, foi conduzida de forma caótica, sem a estrutura necessária e tendo submetido os Tapayuna ao contágio patogênico. Em razão das condições

impróprias, durante a remoção, eles foram novamente contaminados pela gripe e, alguns, chegaram no PIX ainda com sintomas da doença. Além desses fatores, as instituições responsáveis pelo deslocamento desconsideraram os indícios sobre outros grupos que estavam dispersos. Os padres não tiveram tempo, estrutura, nem tampouco condições adequadas para irem em busca dessas pessoas. Ao chegarem no território tapayuna, logo após a saída da equipe da Funai, Iasi e seus ajudantes tentaram localizar, na medida do possível, os sobreviventes no rio Parecis.

Minha maior preocupação, após muitos contatos com os Beijos de Pau, foi evitar que ele viessem a contrair novas enfermidades, não só, mas recuperassem as forças. **Começamos por localizá-los no Rio Alegre ou Parecis, aproximadamente a 12 km de sua barra no Rio Arinos.** Com a colaboração de índios de outras tribos e de vários irmãos jesuítas: Luiz, Montes e Miguel e Vicente, que foram se revezando, preparamos ranchos e plantamos mandioca, banana etc. **O Pe. João Bosco Burnier ficou em meu lugar, umas duas semanas, para eu pudesse ir a Cuiabá e Brasília tratar da possível transferência dos Beijos de Pau para o Parque Indígena do Xingu**¹²³ (grifo nosso).

A busca pelos sobreviventes se limitou a uma área restrita, provavelmente aquela em que o padre já havia circulado; outras parcelas do território tapayuna não foram percorridas por terra.

As maiores dificuldades encontradas no atendimento aos índios, pela Missão Anchieta, devem-se à imensidão do território, a ausência de centros populares significativos na região, ao número reduzido e precário de estradas e à difícil navegação nos rios, quase todos de grande extensão (Folha da Tarde. Há seis anos trabalha em favor do Índio. 20/04/1971. Acervo Opan).

O Pe. Burnier, citado no trecho anterior, permaneceu por pouco tempo entre os Tapayuna, já que, de acordo com os registros, foram Thomaz de Aquino e Vicente Canãs que os assistiram durante quatro meses enquanto estiveram acampados no rio Parecis, como destacado pelo próprio Thomaz:

...A primeira experiência foi passar 4 meses com os índios apelidados de beijo-de-pau. **Depois de um mal sucedido contato realizado pela equipe da FUNAI, esse povo, que teria mais de 300 pessoas, em poucos meses ficou reduzido a 41 pessoas. Uma epidemia de gripe aniquilou o povo. Foi um “batismo de fogo” conviver 4 meses com esse restinho de povo.** Tive como missionário junto comigo o Irmão Vicente Canãs, jesuíta, e que chegou dois meses antes de mim. O nosso trabalho foi conviver e reanimar esses que restaram, cuidando da saúde deles, aprendendo a língua, procurando

¹²³ Trecho de arquivo gravado em disquete pelo Pe. Antônio Iasi, em 1998, e entregue para seu auxiliar, Waldemar Bettio, conforme explicitado alhures.

conhecer a cultura... (Manuscrito por Pe. Pedro Van Werden 10/08/1970 , grifo nosso)¹²⁴.

Thomaz e Vicente foram incumbidos de transferirem os Tapayuna para o PIX, um trajeto tortuoso permeado por percalços que, conforme aludido, colocaram novamente em risco a vida daqueles sobreviventes.

Em outra carta de 4/4/70 Pe. Iasi escreve: "Há alguns dias encontro-me em Brasília. Discuti o problema da transferência dos índios. Somente a partir do dia 21 deste é que poderá ser utilizado o avião DC 3 da Funai. Antes justamente com o Orlando Vilas Boas e com dois Suyá, em avião menor. Servirá para reconhecimento do campo e preparação psicológica dos índios" (Pivetta e Blumenschein 1996:79).

A remoção para o PIX representou o rompimento da relação dos Tapayuna com os missionários, período no qual a Funai também se isentou oficialmente de qualquer responsabilidade atinente a eles. A partir de então, eles passaram a ser assistidos pelos administradores do PIX.

A viagem para o Parque Indígena do Xingu foi muito trabalhosa. Começou com a limpeza de uma antiga pista de pouso, na qual o DC 3 iria pousar, mas, devido às chuvas, ela não se mostrou propícia à decolagem, pois o solo estava mole. O piloto preferiu não arriscar tentando decolar com a tripulação, 41 índios (a maior parte crianças) mais o P.Thomáz e Irmão Vicente. **Foi preciso improvisar viagem por terra até Cuiabá, mas, finalmente, depois de 10 dias, o DC 3 decolou para o Xingu. Acompanhou-os o Irmão Vicente e o P. Thomáz...**¹²⁵ (grifo nosso)

O deslocamento dos Tapayuna ensejou, anos mais tarde, em 1976, a extinção oficial de seu território por meio do decreto 77.790 de 9 de junho de 1976. Sua área foi entregue aos ocupantes não indígenas, cujo processo de colonização, como descrito inicialmente, foi intensificado a partir da década 1960. O avanço da ocupação não indígena prosseguiu mesmo quando a área estava interdita, por meio do decreto de 63.368 de 1968. A delimitação parece ter propiciado maior articulação dos empresários e fazendeiros interessados em manter a exploração na área. Além da omissão do SPI/Funai, que não logrou manter o território tapayuna assegurado de invasões, o órgão se manteve inoperante diante dos alertas e das demandas reiteradas dos jesuítas (especialmente Antônio Iasi) para proteção das vidas e do território tapayuna.

¹²⁴ Material cedido por Ivar Luiz Busatoo, da Operação Amazônia Nativa.

¹²⁵ Op.cit.

Ademais, a expedição chefiada por Antônio de Souza Campinas, em 1971, para encontrar outros Tapayuna, foi mal sucedida e os resultados foram insatisfatórios. Seu relatório ocultou informações cruciais sobre avistamentos de possíveis sobreviventes que teriam permanecido no Arinos, cujos dados vieram à tona recentemente por meio do depoimento do cacique Roptyktxi. Não se sabe, contudo, a razão dessa omissão aparentemente propositada.

Cabe destacar que Antônio de Souza Campinas, conhecido como Pará, também atuou entre os Panará. A reportagem abaixo, do Estado de São Paulo, datada de 06/01/1974, apresenta as denúncias do indigenista Ezequias Paulo Heringer diante da displicência de Antônio Campinas na tarefa de resguardar os Panará da influência de trabalhadores mal intencionados que trabalhavam na rodovia Cuiabá-Santarém. Campinas também foi duramente criticado por Apoena Meirelles, porém é no relatório de Ezequias que estão descritas as acusações mais severas contra ele, cuja atuação parece ter resultado, segundo a matéria a seguir, em “situações humilhantes e traumas psíquicos” aos Panará. A reportagem enfatiza a necessidade de apuração das acusações por meio da abertura de uma comissão de sindicância. Essa situação foi seguida de um escandaloso episódio de surto de blenorragia (doença sexualmente transmissível), entre os Panará, provocada por um funcionário do órgão indigenista.

Um relacionamento perigosamente íntimo que estaria ocorrendo entre os índios kranhacarore e os trabalhadores do 9ºBEC, na rodovia Cuiabá-Santarém, aparentemente por culpa do sertanista Antônio Campinas, foi denunciado há poucos dias pelo indigenista Ezequias Paulo Heringer, em relatório encaminhado à Funai. Quinta feira, outro sertanista, Apoena de Meirelles, fez também severas críticas a Antônio Campinas, acusando-o de omissão no trabalho que desenvolve junto aos kranhacarore, no rio Peixoto de Azevedo, em Mato Grosso. **Entretanto, é o relatório de Ezequias Paulo Heringer que deixar entrever as acusações mais graves, com possibilidade de os índios terem sido humilhado e estarem sofrendo, no momento, terríveis traumas psíquicos. Tudo isso, porém, só poderá ser devidamente apurado se a Funai se dispuser a criar uma comissão de sindicância capaz de agir com rigor, para determinar toda a extensão do mal cometido contra os kranhacarore.** Caso contrário, se a fundação não quiser se expor a um novo escândalo, maior ainda que o surto de blenorragia levado por um de seus funcionários aos kranhacarore, um novo mistério se juntará a tantos outros que ainda envolvem inúmeras comunidades tribais brasileiras ¹²⁶ (grifo nosso).

¹²⁶ Estado de São Paulo. “Contato muda comportamento kranhacarore”/De correspondente em Cuiabá. 06/01/1974. Material coletado e cedido por Fabiano Bechelany.

Antônio Campinas foi acusado de manter relações homossexuais com os Panará e também com uma mulher deste povo. Como represália, um dos homens da aldeia queria mata-lo.

...Naquela segunda visita, procedíamos rotineiramente e, após cumpridas as obrigações nos recolhemos ao sono, como de outras vezes. Para surpresa nossa, os **homens da tribo decidiram que iriam manter relações homossexuais conosco e nisso insistiram de maneira exaltada... No dia seguinte, Ezequias foi procurado por um índio chamado Nansure, que, após pedir-lhe que atirasse com espingarda no sertanista Antônio Campinas, contou-lhe que este havia mantido relações sexuais com uma mulher kranhacarore.** “Dada a gravidade da situação – diz Ezequias – na qual eu mesmo custo acreditar, peço investigação a respeito...”¹²⁷ (grifo nosso)

O caráter duvidoso de Antônio Campinas e as graves acusações que recaíram sobre ele eram de conhecimento de algumas pessoas em Cuiabá e talvez até de funcionários do próprio órgão indigenista. A reportagem explica que sua atuação junto aos Panará foi seguida do trabalho com os Tapayuna, onde ele tivera problemas com os jesuítas, conforme mencionei alhures sobre o comunicado de Iasi à Funai advertindo o órgão sobre o sertanista.

O sertanista Antônio Campinas, ou Antônio Pará, como é conhecido dentro e fora da Funai, é apontado em Cuiabá como pederasta ativo e passivo. **Antes de ser designado para a frente de atração Peixoto de Azevedo já tivera sérios problemas trabalhando com missionário jesuíta junto aos beico de pau...** (idem, grifo nosso).

Ao longo da existência do SPI houve inúmeros casos e escândalos relacionados a desvio de conduta de seus funcionários. Em vista disso, foi instituída, em 1967, por meio da portaria nº 239-67, a pedido do Ministro do Interior, Afonso Augusto de Albuquerque Lima, a abertura de inquérito para investigar irregularidades cometidas pelo órgão.

3º - O inquérito administrativo em causa reporta-se a decênios de incúria administrativa no setor de proteção ao índio, de que resultaram o abandono e a ruína das populações indígenas, mas envolve também as investidas nas áreas indígenas dos grupos interessados em se apossar de terras para a obtenção de riquezas extrativas, provocando lutas desiguais (Correio do Povo. Ministério do Interior esclarece inquérito em curso sobre Ação do SPI. 28/03/1968. Acervo Opan).

¹²⁷ Op.cit.

O documento abaixo¹²⁸ detalha trechos do resultado da Comissão Parlamentar de Inquérito instaurada para investigar a atuação do SPI, no período de 1962-63, sobretudo nas inspetorias 1ª, 5ª e 6ª, esta última em Cuiabá, onde estavam jurisdicionadas as questões atinentes aos Tapayuna. Em razão da gravidade das denúncias, outra comissão foi instituída para apurar, de maneira mais ampla e contemplando um período de tempo mais extenso (da década de 1940 a 1960), outras acusações ocorridas no âmbito de todas as inspetorias regionais do SPI.

Senhor Ministro, no ano passado, ofício do Senhor Chefe da Casa Civil da Presidência da República encaminhava ao Ministério do Interior o resultado dos trabalhos da **Comissão Parlamentar de Inquérito que investigara irregularidades no Serviço de Proteção aos Índios, no período 1962-63, sobretudo em suas 1ª, 5ª e 6ª Inspetorias. Face à gravidade das denúncias ali contidas, Vossa Excelência houve por bem nomear Comissão de Inquérito (Portaria nº 154-67) que, partindo dos elementos fornecidos pela CPI, chegou a constatações muito mais graves e relativas a um espaço de tempo consideravelmente maior que o abrangido pelas investigações anteriores. Evidencia-se o caráter amplo e continuado dos escândalos no SPI, encontráveis em todas as suas Inspetorias Regionais e não somente naquelas** (grifo nosso).

Essa Comissão levantou dados comprobatórias das irregularidades e violações cometidas pelo órgão indigenista em todo país, cuja divulgação dos resultados suscitou impacto e comoção na opinião pública, inclusive com repercussão internacional.

Funcionários do Itamarati mostraram-se ontem alarmados com a repercussão que as notícias sobre o massacre de índios brasileiros vêm tendo no mundo inteiro. Chefes das missões diplomáticas acreditados no Brasil passaram a indagar do Ministério do Exterior sobre a ‘veracidade’ das informações que correspondentes de agências noticiosas têm divulgado e que apontam o extermínio de índios como tendo sido denunciado por uma própria autoridade brasileira, o ministro Albuquerque Lima, do Interior (Folha Esportiva. Mundo não quer crer que no Brasil se mate índio. 28 /03/1968. Acervo Opan, grifo nosso).

As informações levantadas pela CPI foram compiladas em um extenso e denso relatório, de cerca de sete mil páginas, que ficou conhecido como “Relatório Figueiredo”, em alusão ao seu autor, o procurador Jader Figueiredo Correia (Presidente da Comissão de Inquérito/ Portaria n.º. 239/1967).

¹²⁸ Ministério do Interior. Despachos do dia 30 de agosto de 1968. Relatório da Comissão de Inquérito instituída pela Portaria 239-67 do Senhor Ministro do Interior, - para apurar irregularidades no SPI apud Relatório Figueiredo. Material levantado e cedido por Gabriel Soares.

Percorrendo praticamente todo o território brasileiro, pois o SPI atuava em quase todos os Estados da Federação, a Comissão, em meio a sacrifícios de toda ordem, colheu abrangente prova testemunhal e documental. Os resultados da aprofundada e intensa investigação, publicamente denunciados, causaram forte impacto na opinião pública nacional e do mundo inteiro; o Serviço, nascido à luz do humanismo de Rondon fugira completamente, às suas finalidades, mostrando um saldo negativo decepcionante. Os crimes praticados contra a pessoa do índio e o seu patrimônio situavam-se sob uma extensa gama de cominações administrativas, penais e civis, indo de sevícias a devastações de matas e ao esbulho do indígena em sua própria terra. A estrutura administrativa do SPI, por outro lado, acumulara vícios insanáveis, que não mais permitiam a continuidade do órgão, bastando dizer que, em decorrência das investigações e antes do seu final, houve condições objetivas para a efetuação de 17 prisões administrativas e a anulação de 38 nomeações ali verificadas. Paralelamente, substituía-se o SPI pela Fundação Nacional do Índio, entidade concebida dentro de moldes administrativos mais elásticos e adaptados à realidade, de modo a se evitar o reaparecimento de erros provocados em grande parte por uma organização burocrática defeituosa¹²⁹ (grifo nosso).

Os crimes contra os povos indígenas eram de diversas ordens, com ênfase para os inúmeros casos de esbulho territorial. A investigação resultou, à época, em prisões e demissões. Simultaneamente, surge a Fundação Nacional do Índio como órgão indigenista oficial em substituição ao SPI.

8º Por iniciativa do Ministério do Interior, está em vias de implantação a Fundação Nacional do Índio, entidade moderna e despida de erros antigos e que tem a finalidade precípua de impor o respeito à pessoa do índio e às instituições e comunidades tribais, bem como garantir a posse permanente das terras que habitam e o usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nela existentes (Correio do Povo. Ministério do Interior esclarece inquérito em curso sobre Ação do SPI. 28/03/1968. Acervo Opan).

A 6ª Inspeção do SPI, em Cuiabá, que tratava da questão tapayuna, foi listada como uma das que havia cometido as violações mais graves relacionadas ao desterro territorial, como evidenciado no trecho abaixo que cita alguns casos de espoliação de terras indígenas envolvendo também a 5ª e 7ª inspeções. Os Tapayuna, Kayabi, Rikbaksa, Nambiquaras, entre outros povos, são mencionados como vítimas do esbulho impulsionado por invasões, compra de terras e também pelas concessões efetivadas pelo governo estadual do Mato Grosso.

Com maior gravidade apresenta-se a situação dos imóveis nas 5ª, 6ª e 7ª Inspeções (Estados de Mato Grosso, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul). Em Mato Grosso, por exemplo, há o caso do escorraçamento dos

¹²⁹ Ministério do Interior. Despachos do dia 30 de agosto de 1968. Relatório da Comissão de Inquérito instituída pela Portaria 239-67 do Senhor Ministro do Interior, - para apurar irregularidades no SPI apud Relatório Figueiredo. Material levantado e cedido por Gabriel Soares.

índios Caiuás, na região de Dourados; dos Xavantes, em Três Lagoas; dos Terenas, em Miranda, Limão Verde e Passarinho; dos Bororo, em Poxoréu; dos **Nhambiquaras, no Rio Capitão Cardoso; dos Parecis, na mesma região; dos Tapaiúnas, no Rio Arinos; dos Eripatzas; dos Cajabis, no Rio dos Peixes; e dos Cintas Largas, no Rio Aripuana. Várias ações deverão ser movidas contra poderosos grupos que houveram terras por compra, doação do Governo Estadual ou pela posse de fato, através de invasão**¹³⁰ (grifo nosso).

O esbulho territorial desses povos indígenas ocorreu no período da ditadura militar. A Funai estava a serviço desse governo que vivia, durante o desterro dos Tapayuna, em 1970, o então chamado “milagre econômico”, que se estendeu entre 1969 a 1973. Este fenômeno, motivado pela disponibilização de recursos que caracterizava a economia mundial naquela conjuntura, foi marcado pelo alto nível de endividamento externo do país. O índice de investimento estrangeiro no Brasil aumentou vertiginosamente. As exportações de produtos industriais foram fortemente estimuladas pelo governo brasileiro, que também investia no aumento da importação de determinados bens para subsidiar o crescimento econômico vigente (Fausto, 1998: 486). Esse momento foi caracterizado pela intensa intervenção do Estado, que beneficiou grandes indústrias, agricultura, o comércio exterior, entre outros setores, por meio, sobretudo, de concessão de créditos e incentivos fiscais (id.:ibid.) Esse processo foi conduzido de modo avassalador, ignorando a existência dos territórios e formas de vida de diversas populações. “O ‘capitalismo selvagem’ caracterizou aqueles anos e os seguintes, com seus imensos projetos que não consideravam nem a natureza nem as populações locais” (Fausto, 1998: 487). A concessão do território tapayuna a particulares foi, certamente, influenciado por essa conjuntura política e econômica do país, da qual a Funai era parte integrante. A remoção dos povos indígenas dos seus territórios para a exploração das frentes colonizadoras teve a participação, em vários momentos, direta e efetiva do órgão indigenista.

No fragmento da reportagem exposta a seguir¹³¹, a respeito da construção da BR 080, justamente a que corta a TI Capoto Jarina, o então presidente da Funai, Queiroz Campos, faz uma alusão positiva à transferência dos Tapayuna (denominados na matéria de Suiá) para o PIX como uma ação que ensejou a liberação do seu território

¹³⁰ Op.cit.

¹³¹ Correio da Manhã- Rio de Janeiro, 3ª feira, 12 de maio de 1970 apud Relatório Figueiredo. Material coletado e cedido por Gabriel Soares.

para as frentes pioneiras, o que demonstra a compatibilidade de pensamento do órgão indigenista com a política econômica vigente à época.

Para possibilitar a construção da rodovia, a SUDECO iniciou, há dois meses, exatamente no centro geográfico do País, a BR 080, numa extensão de 600 quilômetros de mata virgem. Dali em diante, são mais 1.500 quilômetros. O presidente da Funai, Queiroz Campos, disse que os choques com os índios têm sido evitados, na Amazônia Meridional, graças à cooperação entre a SUDECO e a Fundação. – Não pretendemos impedir as penetrações. Ao contrário, daremos toda a nossa colaboração. Desejamos, apenas, que se preservem a vida e a propriedade do índio. **Há poucos dias, retirando os índios Suiá do Rio Arinos para o Parque Xingu – operação que encerrou um trabalho de dois anos, liberamos treze mil quilômetros quadrados para as frentes pioneiras – disse** (grifo nosso).

A BR 080, assim como tantas outras obras de infraestrutura construídas naquele período, na região amazônica, estavam associadas aos incentivos governamentais de ocupação do centro oeste e norte do Brasil. Essas políticas, por desconsiderarem a existência das populações indígenas, engendraram esbulhos e remoções compulsórias.

Ademais, a transferência dos Tapayuna para o PIX foi tida como uma ação bem sucedida, como destacado no excerto a seguir, tendo em vista a intenção da administração do Parque Indígena do Xingu que tinha como finalidade, entre outros aspectos, agregar diversos povos indígenas naquele local. Uma política, como vimos em outros momentos desta tese, que não obteve os resultados esperados para os Tapayuna, os quais sofreram diversas baixas enquanto viveram no PIX e tiveram problemas de várias ordens na relação com outros povos.

A política das reservas indígenas tem um exemplo bem sucedido no caso dos índios Suyá, inicialmente considerados resistentes ao contato. **Levados para o Parque Nacional do Xingu, 40 sobreviventes dessa tribo encontram-se atualmente perfeitamente integradas com outros povos indígenas, desenvolvendo suas tradições e preservando sua cultura.** (Folha de São Paulo. O encontro com outros povos iguais. 18/10/1970. Acervo Opan, grifo nosso).

Com intuito de reaver as atrocidades e injustiças cometidas no período ditatorial, inclusive contra as populações indígenas, foi criada, por meio da lei 12528/2011, a Comissão Nacional da Verdade (CNV). Instituída em 16 de maio de 2012, a CNV tem como finalidade apurar as violações de direitos humanos ocorridos entre 18 de setembro de 1946 e 5 de outubro de 1988¹³². O relatório da CNV dispõe de uma parte

¹³² Comissão Nacional da Verdade. Disponível em: <<http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/institucional-acesso-informacao/a-cnv.html>> Acesso em: 13/03/2018

específica que trata das violações contra populações indígenas, uma forma de reconhecimento do Estado Brasileiro pela sua participação nos processos de desterritorialização, genocídio e etnocídio. Obviamente, esse reconhecimento precisa ser aprimorado e aplicado em termos de indenizações e outras reparações tendo em vista a justiça de transição. Neste horizonte, a CNV recomenda (2014: 253-4), que o Estado admita que a colonização das terras indígenas, no período da ditadura, consistiu em crime de motivação política por violar o modo de vida e a territorialidade indígena. O relatório indica a necessidade de instauração de processos reparatórios coletivos (especialmente nos casos de regularização e desintração das terras indígenas), sobretudo em situações nas quais os povos tenham sido desterritorializados.

Em se tratando das remoções compulsórias, a CNV (2014: 210) alega que, no caso dos Tapayuna e dos Panará, os preceitos vigentes no Estatuto do Índio (Lei no 6.001/1973) não foram seguidos. A remoção está prevista no Estatuto do Índio apenas nos casos da imposição da segurança nacional e para construção de obras públicas; deve ocorrer somente mediante decreto presidencial quando esteja comprovada a inexistência de alternativas. A área para onde os povos serão realocados deve apresentar condições ecológicas propícias. Ainda de acordo com o Estatuto, os povos devem ser ressarcidos e detêm a garantia de retorno, quando possível. Infelizmente, “essas condições e ressarcimentos não serão observados na prática, como ocorreu com os Tapayuna e os Panará, por exemplo” (CNV, 2014: 210.)

Os Tapayuna e os Panará¹³³ apresentam semelhanças históricas, linguísticas e culturais. Ambos os povos foram transferidos para o PIX no período da ditadura militar após um contato desastroso que engendrou, nos dois casos, intenso declínio populacional, desestruturação social e desterro. Os Panará, contudo, lograram recuperar parcela do seu território tradicional e receberam indenização do Estado brasileiro pelas violações sofridas.

Os Panará foram removidos do seu território tradicional, próximo ao município de Guarantã do Norte (MT), pouco tempo após os Tapayuna, em 1975, e permaneceram no PIX até meados da década de 1990, quando, após articulações e apoio de

¹³³ Ver o artigo de Lima e Bechelany (2017), publicado no dossiê “Remoções forçadas de grupos indígenas no Brasil republicano”, da revista *Mediações da Universidade Estadual de Londrina*, que descreve a história do contato e seus desdobramentos, traçando paralelos entre os Panará e os Tapayuna.

organizações não governamentais, retornaram efetivamente para sua terra ancestral. Antes de se mudarem, realizaram expedição no território tradicional, na qual constataram o avanço do desmatamento e a criação de cidades. Porém, havia uma área da união (terra devoluta) onde a vegetação estava consideravelmente preservada. Assim, com o apoio dos parceiros institucionais, os Panará começaram a regressar para o seu território em 1994 (Lima e Bechelany, 2017).

A reparação conquistada pelos Panará ocorreu por meio de ações judiciais, uma das quais movida contra a União, a Funai e o Inbra para a declaração oficial de seu território tradicional, sobretudo a porção que ocupavam em 1994. A demarcação foi realizada nos moldes convencionais da Funai e a área foi homologada em 2008 (idem). Na ação movida contra a Funai e a União, em 1997, o juiz Nóveli Vilanova da Silva Reis¹³⁴ deu ganho de causa aos Panará, que receberam das rés indenizações por danos morais e materiais no valor de 4.000 salários mínimos (id.).

A história de luta e conquista dos Panará é uma inspiração aos Tapayuna, que lutam pela retomada do seu território e para obtenção de uma indenização pelas perdas e violações sofridas no período do contato. Ambos os pleitos estão respaldados tanto no Estatuto do Índio como na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (da qual o Brasil é signatário), que garante, no artigo 16, o direito ao retorno dos povos indígenas removidos do seu território tradicional. Quando o regresso não é possível, os indígenas deslocados devem receber “terras de qualidade e situação jurídica pelo menos iguais às das terras que ocupavam anteriormente e que possam satisfazer suas necessidades presentes e garantir seu desenvolvimento futuro” (OIT, artigo 16). A Convenção 169 assinala que a remoção e o reassentamento devem ocorrer somente quando necessário e mediante o consentimento e conhecimento dos povos afetados. Do contrário, só pode ser efetivado após a realização de procedimentos previstos em lei nacional e consultas públicas, nas quais os povos afetados estejam propriamente representados. A obtenção de reparações por perdas e danos está prevista no mesmo artigo “pessoas transferidas de uma terra para outra deverão ser plenamente indenizadas por qualquer perda ou dano” (idem).

¹³⁴ O juiz Nóveli Villanova é pai de um dos três rapazes que assassinaram o pataxó Galdino Jesus dos Santos, queimado no banco de uma praça em Brasília, em 20 de abril de 1997. A sentença proferida por ele no caso dos Panará é de outubro do mesmo ano (Lima e Bechelany, 2017).

A indenização deve considerar, além dos danos materiais, de acordo com a Corte Interamericana (Silva 2012:352), os impactos simbólicos, culturais, espirituais e emocionais provocados pela diáspora, que afetam a autoestima de um povo, cujas vidas, o território, a cosmologia e o modo de ser são intensamente comprometidos. Creio que a distinção entre danos materiais e morais é insuficiente, pois do ponto de vista indígena essa separação não é a mesma do Direito, além do que a relação de convertibilidade e os conceitos padrões de valor envolvidos são outros. De todo modo, o desrespeito e tolhimento aos modos de vidas indígenas perpetrados durante a ditadura militar precisam ser reparados com vistas à garantia de uma justiça de transição no país, como enfatizado por Sônia Guajajara.

Nossas terras tradicionais também são corpos para nós, e muitas delas permanecem sequestradas. [...] Esperamos que hoje o conceito de justiça de transição, que orienta essa Comissão, se acrescente de um novo significado para o Brasil. Um Estado Democrático verdadeiro não pode ser um Estado Colonialista. A transição democrática precisa da descolonização da relação com os povos originários desta nação, processo que é permanente (Sônia Guajajara, 2014, grifo nosso).

A remoção dos Tapayuna contrapõe praticamente todos os preceitos legais dispostos nos instrumentos jurídicos acima. Os Tapayuna poderiam ter permanecido no território tradicional, seu deslocamento não foi um ato justificado, já que eles não corriam risco de morte, seu território estava interdito por meio de decreto, outros grupos e sobreviventes estavam dispersos e eles tinham expectativa e anseio de se reconstituírem coletivamente na sua própria terra. A decisão sobre a transferência foi tomada à sua revelia; eles não tinham ciência de onde estavam indo, quem encontrariam e dos impedimentos futuros para seu regresso. A transferência para o PIX inseriu os Tapayuna na categoria de “deslocados” e dependentes territoriais. Essa posição tem consequências emocionais, físicas e psicológicas que interferem na sua autoestima, sua forma de ser, estar e se relacionar com outros povos, afetando-os individualmente e coletivamente. Não lhes fora garantida as condições ambientais nem tampouco jurídicas semelhantes a de sua terra tradicional, como previsto em lei, o que lhes impõe limitações e uma situação de submissão territorial e política.

...o deslocamento forçado implica em um crime cuja resolução encontra-se em aberto enquanto as vítimas estiverem submetidas às suas consequências. Com outras palavras, a única medida reparativa para este tipo de ato é a

recuperação das terras originárias destes povos, do contrário, permanecerão na condição de deslocados internos (Calheiros, 2015, n.p.).

A extinção do SPI e a criação da Funai teve como propósito a inauguração de uma nova forma de indigenismo, cuja finalidade era suplantar os graves equívocos e as condições em que operavam o SPI. Infelizmente, quando o novo órgão (criado em 1967) assume o contato com os Tapayuna, em 1968, os desacertos permanecem. Foram cerca de vinte anos de sucessivas falhas, omissões, descaso, crimes e má gestão no que tange à questão tapayuna. A Funai estava a serviço de um poder autoritário, cujas resoluções priorizavam a política econômica vigente à época, a qual percebia os povos indígenas como obstáculos ao “desenvolvimento” nacional (Lima e Bechelany, 2017). O esbulho dos Tapayuna é, portanto, consequência de um período histórico que pretendeu, deliberadamente, a aniquilação das vidas indígenas.

Eventos genocidas

Então quem é, em última análise, responsável pelo genocídio do índio brasileiro senão o próprio órgão oficial (Pe. Antônio Iasi Junior)¹³⁵

Três episódios da relação dos Tapayuna com os não índios foram marcados por mortes em massa: o primeiro, em 1953, foi o envenenamento propositado com arsênico no açúcar; no segundo, na década de 1960, os Tapayuna sofreram uma segunda ofensiva ao serem novamente envenenados, desta vez com carne de anta; a terceira e mais brutal em termos do número de mortos foi a epidemia de gripe. Esta última foi decorrente da ação criminosa da Funai e do sertanista responsável pela operação que suscitou impactos irreversíveis na vida e na territorialidade tapayuna. Foi a partir dessa missão da Funai, realizada em 1969, que os Tapayuna tiveram sua dinâmica social e territorial profundamente desestruturadas e cujas consequências eles tentam, atualmente, reverter.

Envenenamentos

¹³⁵ O Estado de São Paulo – 03/06/1975. Ministério do Interior. Fundação Nacional do Índio. Confidencial. Padre Antônio Iasi Junior. Acervo: Serviço Nacional de Informação. Material cedido por Rubens Valente.

Os Tapayuna foram por duas vezes envenenados pelos não índios. O primeiro episódio ocorreu na década de 1950 e consistiu na doação de açúcar com arsênico. Todos os registros a respeito do caso mencionam o seringalista Benedito Bruno, ex-prefeito da cidade de Diamantino (MT). Segundo reportagem abaixo, Benedito Bruno era um grande latifundiário interessado na ocupação do território tapayuna. Em vista disso, entregou primeiramente açúcar puro aos Tapayuna, os quais recolheram; em seguida, deixou açúcar contaminado com arsênico em uma ilha no rio Arinos. Apesar de o caso ter sido amplamente divulgado e os próprios responsáveis terem falado explicitamente sobre o ocorrido, não há indício de que eles tenham sido punidos. Obviamente o órgão indigenista esteve ciente da situação, mas não tomou providências. A reportagem não cita o número de mortos, porém, de acordo com o depoimento de Ngejwotxi (Lima, 2012:91), todas as pessoas, cerca de dez, de uma residência na aldeia da “mãe” de seu cunhado comeram o “pote de melado”, sentiram suas gargantas inchadas e faleceram.

Os beijo-de-pau, vistos pela primeira vez há cerca de 20 anos, não foram bem sucedidos em contatos anteriores com os homens brancos. Há 15 anos, por exemplo, os capangas de Benedito Bruno, ex-Prefeito já falecido do município mato-grossense de Diamantino, lhes deram arsênico misturado com açúcar. **O que Benedito Bruno, grande latifundiário, queria era a terra dos selvagens. Fez então uma primeira doação de açúcar puro, que os índios devem ter apreciado muito. Tanto assim que recolheram imediatamente a segunda oferta, deixada como a outra em uma ilhota do rio Arinos. O ato genocida foi muito comentado na época pelos seus responsáveis, que falaram abertamente no caso.** Os índios ainda hoje lembram o morticínio, razão pela qual repelem qualquer alimento adocicado (Jornal do Brasil. A pacificação dos Beijo de Pau (1). 03/06/1969 Acervo ISA, grifo nosso).

Em outra variante da história, a qual menciona que o envenenamento teria ocorrido no início da década de 1960, o piloto de uma lancha do seringalista Benedito Bruno teria tido contato com os Tapayuna à revelia do patrão. Devido uma viagem que realizou para Cuiabá, o contato foi interrompido. Na sua ausência, seu irmão seduziu a filha de Benedito Bruno, que mandou matá-lo. O seringalista mandou fincar flechas no corpo do cadáver para que o piloto acreditasse que seu irmão havia sido atacado pelos Tapayuna. Com intuito de vingar a morte do irmão, o piloto deixou açúcar com arsênico para os Tapayuna.

Mais ou menos um ano depois [1960, pouco tempo após o encontro de Fritz com um grupo de tapayuna], o piloto de uma lancha do seringalista Benedito Bruno manteve um contato com os beijo-de-pau, à revelia do patrão.

Conhecendo o ponto da mata mais frequentado pelos índios, ali deixou presentes, que os índios recolheram, retribuindo com flechas. O piloto teve, porém, de ir a Cuiabá e a aproximação foi interrompida. Na sua ausência, seu irmão seduziu a filha do seringalista, que baseado na lei da selva, mandou mata-lo, espetando-lhes flechas por todo o corpo para que a culpa caísse sobre os índios. **De volta a mata, o piloto passou a odiar os índios e, para vingar-se, presenteou-os com açúcar misturado a arsênico.** Não se sabe até hoje quantos índios morreram. Na época, o seringalista espalhou o boato de que uma epidemia dizimava os beíço-de-pau (Jornal do Brasil. Peret prepara expedição crente que contato com os beíços-de-pau será fácil. 22/04/1969. Acervo ISA, grifo nosso).

Grande parte dos registros aponta que esse envenenamento ocorreu na década de 1950, mais precisamente no ano de 1953. Não é possível precisar o local do ocorrido, porém a referência supracitada faz alusão à uma ilha no Arinos. Um senhor apiaká, residente na aldeia Mayrob (TI Apiaká Kayabi), o qual entrevistei em setembro/2017, fala que este envenenamento ocorreu na Fazenda São Paulo, no mesmo local onde está situada a Fazenda ABC ou Apasa (ver figura 32).

Segundo reportagem do Jornal do Brasil, a primeira notícia sobre os Tapayuna veio à tona em 1951 justamente em razão de conflitos com os seringueiros da firma de Benedito Bruno, os quais teriam sido atacados e, por conseguinte, abandonado o seringal no Arinos, próximo ao rio Parecis (Jornal do Brasil. Missão Anchieta insistirá na pacificação dos índios da tribo dos beíços-de-pau. 20/11/1967. Acervo ISA).

Benedito Bruno abriu seringais no coração do território tapayuna e, obviamente, seus funcionários sofreram ataques devido a essas invasões. O seringalista construiu barracões nos Rio Alegre e Miguel de Castro, onde havia registro de várias aldeias tapayuna na época do contato. Em ambos locais, os barracões foram queimados, o que levou Benedito Bruno a abandoná-los.

As aldeias destes índios estão no lado esquerdo do rio Arinos, afastadas da beira do rio, nas imediações dos córregos Miguel de Castro e Tomé de França i.é. para baixo do rio Parecis ou Alegre (como o chamam os sertanejos). (...) Quem ultrapassou a barreira imposta à exploração de borracha pelos índios no rio Alegre na margem esquerda e o célebre correquinho TAUÁ, no lado direito foi a firma Benedito Bruno Ferreira Lemes (Prefeito de Diamantino). Assentaram os primeiros barracões Boa Esperança (1949-1952) na barra do rio Alegre, que foi atacada pelos índios e afinal queimada por eles. A feitoria da barra do Miguel de Castro, por sua vez foi queimada 2 vezes. Em atenção à constante hostilidade dos índios e à consideração humanitária o seringalista abandonou a região, mas não o rio, pois prosseguiu no Baixo Arinos, mas rico com seringueiras (Donstauder apud Pivetta e Blumenschein 1996: 74, grifo nosso).

Além da ocupação da região para extração da seringa, cujo principal seringueiro era Benedito Bruno, também havia especulação de caçadores em território tapayuna, que comercializavam peles de animais. As áreas, como demonstrado em seções anteriores, estavam sendo vendidas pelo Governo do Estado do Mato Grosso a particulares, o que impulsionou a ocupação por não índios e o agravamento dos conflitos com os Tapayuna.

Em 1959, Fritz Tolksdorf, o indianista alemão que faz parte da expedição, foi contratado pelo extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI), hoje substituído pela Funai, para verificar como iam as coisas nos primeiros 300 quilômetros da margem esquerda do Arinos. **É que aquela área estava sendo negociada pelo Governo do Mato Grosso a particulares. Por conta disso, muitos agrimensores estavam trabalhando na região e havia notícias do incidente entre eles e os índios** (Jornal do Brasil. A pacificação dos Beijo de Pau (1). 03/06/069. Acervo ISA, grifo nosso).

O episódio do envenenamento e a ação de invasores dificultaram, sobremaneira, as tentativas de aproximação pacífica, em que um dos protagonistas foi o alemão Fritz Tolksdorf. Ademais, não houve uma atuação continuada no caso tapayuna, como descrito abaixo, devido à alegação de falta de verbas pelo SPI.

Fritz seguiu para sua zona de tarefa. Chegando a encontrar, à margem do rio, dois beijo-de-pau adultos e três crianças, que aceitaram um facão e outros instrumentos de trabalho a título de presente. **Quando o alemão tentava, por sinais, chegar mais próximo dos selvagens, um caçador perdido deu um tiro na floresta, afugentando-os. Tal fato aconteceu depois do envenenamento com arsênico e a oportunidade de um novo contato que seria providencial estava perdida** (Jornal do Brasil. A pacificação dos Beijo de Pau (1). 03/06/69. Acervo ISA, grifo nosso).

Fritz comunicou o fato ao extinto Serviço de Proteção aos Índios, mas recebeu a resposta de que não havia verba para continuar o serviço. “Dinheiro havia. Essa verba chegou a sair, mas nunca apareceu por aqui. Sumiu completamente” – afirma (O Cruzeiro. Na terra onde o tempo não passa. 19/06/1969. Acervo ISA, grifo nosso).

Da mesma forma que Benedito Bruno mantinha uma atitude violenta e homicida em relação aos Tapayuna, outros invasores também contratavam e orientavam capangas para abater os índios em seu próprio território. Obviamente isso agravou os conflitos e suscitou uma atitude aguerrida de alguns grupos tapayuna, os quais cada vez mais atacavam as embarcações que navegavam pelo Arinos.

Fritz Tolksdorf, que auxilia Peret nesta missão, é um alemão de 53 anos, de gestos calmos... Ele conhece detalhadamente a história dos contatos anteriores que os brancos tiveram com os Beijo-de Pau. E eles foram marcados por uma série de incidentes hostis que começaram em 1953, quando Benedito Bruno, latifundiário da região, dizimou grande parte da

tribo dando-lhes, de presente, sacos de açúcar com arsênico. **Seringueiros ou capangas contratados pelos grandes proprietários incumbiram-se de manter hostis estes contatos, abatendo a bala os índios que cruzaram seu território de ação. Os índios, por sua vez, passaram a flechar todas as embarcações que navegavam pelo Arinos ou seus afluentes** (O Cruzeiro. Na terra onde o tempo não passa. 19/06/1969. Acervo ISA, grifo nosso).

O segundo envenenamento sofrido pelos Tapayuna, ao contrário do primeiro, não foi veiculado em quaisquer meios de comunicação. Para tanto, não é possível precisar o ano nem tampouco os responsáveis. O registro sobre esse acontecimento, que provavelmente ocorreu na década de 1960, foi feito por Anthony Seeger, em depoimento gravado com Wentugaruru em 1973¹³⁶, e por mim, em entrevista gravada com Ngajwotxi em 2011. Ambos personagens, irmãos entre si, eram adultos na época deste episódio e contam em detalhes essa ofensiva em que muitos Tapayuna morreram após ingerir carne de anta envenenada. Alguns fragmentos da narrativa de Ngajwotxi sobre esse acontecimento já foram reproduzidos no capítulo três desta tese, porém serão aqui retomados. Utilizarei também trechos do depoimento de Wentugaruru, gravado por Anthony Seeger, e traduzido por mim do inglês para português.

As narrativas de Ngajwotxi e Wentugaruru apresentam algumas variações, que serão apresentadas a seguir. Ngajwotxi conta que os brancos chamaram os Tapayuna para irem caçar juntos: “Os brancos avisaram para os Kajkhwakratxi-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” (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012: 90). Wentugaruru afirma que quando chegaram no “acampamento dos brancos” eles já haviam caçado a anta. “Eles mataram uma anta? um homem perguntou. Sim, eles mataram uma anta. Vamos ver. Eu fui com meus companheiros, e nós fomos para ver o homem branco que tinha matado uma anta. Nós andamos e andamos.” (Relato de Wentugaruru in Seeger, 1973). É possível que Wentugaruru fizesse parte de um outro grupo que chegou posteriormente ao acampamento, já que parecia haver um trânsito intenso de pessoas de diferentes aldeias no local.

Segundo Ngajwotxi, na manhã seguinte após a caçada, os brancos começaram a organizar a preparação e distribuição da carne de anta. Foi neste momento que um dos

¹³⁶ Bentugaruru tells how members of his village were treacherously poisoned by Whites. Depoimento gravado por Anthony Seeger, 1973.

brancos pegou o veneno para passar no animal. Quando estava amanhecendo, levaram a voadeira na beira para tirar a anta e partir para distribuir a todos. “Tinha um branco jogando água quente para tirar todo o pelo da anta. Tirou tudo e depois pegou um veneno” (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012: 90). Ao serem questionados pelos Tapayuna sobre a razão pela qual estavam utilizando o veneno, os brancos responderam que era para matar os carrapatos. Não se sabe, ao certo, o tipo de veneno utilizado, porém Ngaiwotxi acredita que era para matar barata devido o tipo de ilustração que havia no rótulo (Lima, 2012:90).

Depois ele pegou 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 anta (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012:90, grifo nosso)

Ao terminar de envenenar a carne da anta, que adquiriu uma coloração inusitada, os brancos chamaram as mulheres e começaram a distribuir a carne. A descrição de Ngajwotxi menciona a chegada de pessoas de diferentes aldeias no acampamento quando da distribuição da carne. Ela cita, especificamente, a chegada de um grupo de jovens.

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 cozinarem** (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012:91, grifo nosso)

Assim como Ngajwotxi, Wentugaruru também afirma que os brancos passaram um “remédio” ou, em suas palavras, “medicina branca” na carne de anta antes de distribuí-la aos Tapayuna. “Nós andamos dentro do acampamento deles. Tinha alguns deles. Um dos brancos falou: ‘Vocês querem sentar? Senta ali’. Tinha um pote de carne de anta fervendo na água. Um homem branco colocou um monte de medicina branca na carne. Parecia sal. Quando ele terminou de colocar falou: ‘Está pronto’” (Relato de Wentugaruru in Seeger, 1973).

Wentugaruru explica que os brancos ofertaram a carne e os Tapayuna começaram a se servir e cozinhar para comer.

“Vocês querem um pouco?” O branco falou para mim. “Ok, eu vou pegar um pouco”, ele disse. Meu companheiro pegou um pouco também. O pai da minha esposa também pegou. Teweiambu pegou também. Outra pessoa pegou com osso e minha tia pegou a cabeça. Nós pegamos a carne e cozinhamos. Nós cozinhamos lá mesmo. Do outro lado tinha arroz sendo cozido. Nós ficamos lá porque tinha só alguns brancos. Os brancos que nos deu veneno eram só alguns (Relato de Wentugaruru, in Seeger, 1973).

É possível inferir tanto dos relatos de Ngajwotxi quanto de Wentugaruru que, após o envenenamento, uma parte dos Tapayuna ficou no acampamento ao passo que outros seguiram para as aldeias.

Nós fomos. De repente começamos a nos sentir mal. “Auuuuuuuu. Estou me sentido mal. Minha cabeça parecia que ia explodir. Meu braço fez tuk tuk (um tipo de espasmo). Ei, isso é mal”. Nós não sabíamos o que estava acontecendo. “O que está acontecendo? Peguem alguma erva medicinal”, minha mulher disse para mim. Eu dei para ela remédio e ela vomitou. Hwe, hew, hwe. Meu pai apertou a cabeça e gemeu bem forte “hiiii hiiii”. Soava assim. Era como uma febre muito alta. Meu pai foi “hiihiihiihiihi”.....aí meus companheiros começaram a gritar e gemer. Eu senti como se alguma coisa fosse explodir detrás dos meus olhos. Eu comecei a gritar. Minha cabeça doía. Eu deitei lá e gritei para a irmã do meu pai. “A sua cabeça está doendo atrás dos seus olhos?” “Sim”. Ai minha esposa começou a chorar “heeee, heheee. Nós vamos todos morrer. Nós não devíamos ter comido a anta. Nós vamos todos morrer” (Relato de Wentugaruru in Seeger, 1973, grifo nosso).

Os Tapayuna logo associaram os sintomas de mal-estar à ingestão da carne de anta. “Teweiambu disse ‘aqueles homens brancos deram alguma coisa ruim para a gente comer’. ‘Eu não sei’, alguém disse. A mãe de um garoto disse: ‘minha cabeça’ e deitou imóvel. Daí meus companheiros concordaram, os brancos deram alguma comida ruim pra gente” (Relato de Wentugaruru in Seeger, 1973).

Nem todos que tinham comido a carne de anta estavam juntos, alguns grupos seguiram mais à frente no caminho de volta para as aldeias. “Alguns dos nossos companheiros ainda estavam à frente no caminho. Eles não sabiam nada disso e estavam a frente. Então nós os chamamos. Eles disseram que estavam doentes também. Nós gritamos ‘nós comemos a anta e estamos todos morrendo’” (Relato de Wentugaruru in Seeger, 1973).

As pessoas começaram a morrer pouco tempo após o a ingestão da carne. Não é possível mensurar o número de mortos, mas pelos relatos depreende-se que foram

muitas mortes. “Daí meu irmão morreu. Meu outro irmão morreu. Minha irmã morreu. Minha esposa morreu. Muitas pessoas morreram. Nós gritamos e começamos a chorar. Os brancos estão matando todos nós. Estamos todos morrendo. Nós sentamos e choramos (Relato de Wentugaruru in Seeger, 1973).

Os grupos, provavelmente de diferentes aldeias, começaram a se comunicar entre si para compreender a dimensão daquela tragédia. Wentugaruru, mesmo tendo ingerido a carne, escapou da morte. Ele seguiu para avisar outras pessoas sobre o ocorrido e começaram a enterrar seus mortos.

A maioria dos meus companheiros morreram. Na tarde seguinte eu não estava me sentindo tão mal. Daí Teweambu disse ‘Bentugaruru’ ‘o que’, eu respondi. ‘Você não está mais doente?’ ‘Não’. Ele me chamou e disse. ‘Nossos parentes não sabem sobre isso. Alguém devia avisá-los. Vá e diga a eles que estamos todos muito doentes’. ‘O que aconteceu? Nossos líderes estão mortos. **Nossos companheiros estão todos mortos’ Todos nós sentamos e choramos.** Daí nós fomos enterrá-los (Relato de Wentugaruru in Seeger, 1973, grifo nosso).

Ngajwotxi explica que alguns dos sintomas do envenenamento foram vômitos, diarreia, queimação na garganta etc. Ela menciona a comunicação entre diferentes grupos e afirma que uma parte das pessoas havia permanecido no acampamento. “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’” (Relato de Ngajwotxi in Lima, 2012:93).

Infelizmente, não é possível saber quem foram os responsáveis por essa ofensiva, nem tampouco o ano exato do acontecimento e o número total de mortos. Os Tapayuna estabeleceram contatos simultâneos com diferentes “tipos de branco”. Ao mesmo tempo em que parte do povo, provavelmente, já tinha feito aproximação com os missionários, agentes do SPI, colonos etc, é possível que outros coletivos tenham se mantido hostis, ou seja havia uma política diferenciada do contato por parte dos vários agrupamentos tapayuna. De todo modo, após esse episódio é possível que mesmo estes interessados em contatar os brancos tenham recuado e mudado a política de aproximação. O fato é que o número de brancos em seu território era cada vez maior, já que o tráfego de pessoas pelo rio Arinos, única via de acesso para Porto dos Gaúchos, se intensificava com o aumento da população neste município, além, como já mencionado, da multiplicação de fazendas na região atraídas pelos incentivos da

SUDAM, a partir de 1966. Alguns brancos estavam cientes da diversidade de grupos tapayuna e de suas intenções e interesses em relação ao contato, como enfatizado na reportagem abaixo que descreve o encontro amistoso do piloto apiaká da Conomali, Cândido Morimã, em 1967, com um grupo tapayuna.

No fim daquele mesmo ano, os ocupantes da lancha de uma empresa colonizadora, que trafega pelo Arinos de sua cabeceira até o município de Porto dos Gaúchos, viram os índios aparecerem desarmados e com mulheres e crianças, sinal de que não queriam luta, mas sim um contato pacífico. Cândido, o comandante da embarcação. Índio de uma tribo já pacificada, foi até a margem, com seu ajudante, Araci, e deram farinha de mandioca aos selvagens. **Com esse encontro ficou comprovado que pelo menos uma parcela dos beijo-de-pau querem paz** (Jornal do Brasil. A pacificação dos Beijo de Pau (1). 03/06/69 . Acervo ISA, grifo nosso).

A Funai tentou, sem sucesso, como será detalhado no tópico a seguir, alcançar um grande número de grupos tapayuna. O que conseguiram, de fato, foi disseminar uma epidemia sem precedentes na história deste povo, que teve sua trajetória e sua autonomia completamente comprometidos após a expedição genocida realizada em 1969.

A expedição da Funai e a epidemia de gripe

Neste tópico serão detalhadas as articulações que antecederam a expedição da Funai em 1969, sua consecução e as consequências aos Tapayuna. A decisão de inserir a operação da Funai neste item está relacionada ao fato de ela ter representado um marco na história dos Tapayuna; foi a partir desta operação que a sobrevivência física e cultural e sua autonomia territorial foram profundamente ressignificados.

Conforme elucidado em outros momentos desse capítulo, o SPI, e posteriormente a Funai, estavam cientes da questão tapayuna desde o início da década de 1950; tiveram conhecimento dos envenenamentos sofridos por eles, do agravamento dos conflitos na região, do aumento na especulação no seu território e dos riscos e ameaças a que estavam submetidos. O fato é que a Funai entrou em ação somente quando da pressão de particulares, pouco mais de um ano após a criação da SUDAM, em 1966, e da corrida de fazendeiros para obter os incentivos do governo

federal. O governo interditou a “Reserva Indígena Tapayuna” em 1968 e o órgão indigenista passou a ser fortemente pressionado por particulares para que a área interditada fosse revista. Assim, em 1969 a Funai começou a planejar a “pacificação” dos Tapayuna, uma ação que contou com a coordenação do sertanista João Américo Peret, com o indigenista alemão Fritz Tolksdorf, com Antônio Campinas (Pará), com seis jornalistas brasileiros e um francês e cinco trabalhadores contratados. O propósito era calcular o número de Tapayuna, instalar um posto da Funai no local, diminuir a área interditada para liberá-las aos particulares e ensinar técnicas de cultivo de alimentos que dependessem de espaços reduzidos, já que a caça demandava a perambulação em áreas extensas.

A Fundação Nacional do Índio – Funai – está tentando atualmente a pacificação dos beijo-de-pau. Daí a expedição que enviou no mês passado às suas terras.... um funcionário efetivo da Funai, um indigenista alemão, cinco trabalhadores contratados, uma mulher e a filha de um destes, além de seis jornalistas brasileiros e um francês, tomavam parte na expedição. Esta nova tentativa de pacificar os beijo-de-pau tem uma razão de ser: sua área de moradia, caça e pesca, de aproximadamente 1 200 mil hectares está dentro da chamada Amazônia Legal. Foi a própria incrementação ao desenvolvimento da região pela Sudam que levou a Funai a tal empreendimento. Tudo porque muitas terras dos índios já foram adquiridas por investidores em busca dos incentivos fiscais. Vendidas de branco para branco, como se os selvagens não existissem e não tivessem o direito de continuar habitando a área em que vivem há muitos séculos. **Para evitar a continuação dos negócios com as terras alheias, o Governo federal tratou de desapropriar os 1 200 mil hectares. E a Funai organizou a expedição, que tem como uma das principais tarefas verificar quantos hectares da área são realmente necessários para a sobrevivência da tribo. Isto após os índios aprenderem o cultivo de frutas, vegetais e cereais e a criarem animais domésticos para o corte, quando então as terras excedentes serão liberadas para os civilizados** (Jornal do Brasil. A pacificação dos Beijo de Pau (1) 03/06/69. Acervo ISA, grifo nosso).

O próprio Peret reconhecia, como mencionado na reportagem a seguir, que o problema relativo à questão tapayuna era a especulação desenfreada de fazendeiros em seu território, movidos pelo incentivo do governo. A existência dos Tapayuna, que era um povo numeroso, habitando uma extensa área, consistia, definitivamente, num obstáculo que precisava ser varrido daquele território.

Segundo Peret, o verdadeiro objetivo de sua expedição não é o de “pacificar” os beijos-de-pau, já que eles nunca estiveram em guerra. **O que acontece é que os índios habitam extensa área que tem sido alvo da ambição dos civilizados. Os incentivos fiscais concedidos aos proprietários de terras na região da “Amazônia Legal” deram origem a uma especulação desenfreada com o território da tribo. O Ministério do Interior foi obrigado a expropriar**

os 1200 mil hectares e declará-los reserva da União. Agora, a Funai verifica o número exato de beijos-de-pau e calcula a área de que eles necessitam para viver (Correio do Povo. A vaidade dos Tapayuna. 30/07/1969. Acervo ISA, grifo nosso).

Os dados populacionais sobre os Tapayuna naquele período são, até hoje, desconhecidos. Esse, no entanto, era um dado relevante para a Funai, à época, dimensionar o território a ser demarcado. O território foi interditado (1968), sobretudo, com base na disposição das aldeias vistas durante o sobrevoo realizado por Peret. Durante a expedição, contudo, a ideia era calcular exatamente o número de pessoas como critério para re-demarcação da área. O jornalista da reportagem Fatos e Fatos, um dos quais integrou a expedição, escreve abaixo que os fazendeiros insistiam no fato de os Tapayuna totalizarem cerca de 80 pessoas, porém um dos funcionários da fazenda ABC falava em cerca de 200.

Mas agora nada adiantava. **A Expedição Peret nascera de uma comunicação dos donos das terras. Eles são os maiores interessados em que se determine logo quantos são os índios e a área exata da reserva. Só assim a FUNAI desinterditará as terras contíguas e eles poderão voltar em paz aos seus seringais e roças. Os proprietários insistem em que só há 80 índios, mas, pelo nome, conheci trinta: de vista, uns sessenta; e Mário conseguia identificar uns 200 diferentes** (Fatos e Fotos 20/07/69. Acervo ISA, grifo nosso).

Para se ter uma ideia do interesse da Funai naquele momento, baseada na pressão dos particulares e obviamente do governo federal para a “pacificação” dos Tapayuna, o presidente do órgão indigenista, José Queiroz Campos, solicita que a Funai regional, ou seja a 5ª Delegacia em Cuiabá, notifique os fazendeiros para se retirarem de suas respectivas “propriedades” para facilitarem a operação. Não é possível asseverar se estas notificações foram emitidas e tampouco se foram respeitadas. A única propriedade de fato desapropriada durante a expedição foi a fazenda ABC, onde a equipe da Funai ficou sediada.

Como medida preliminar à expedição pacificadora, o Sr. José Queirós Campos, presidente da FUNAI, determinou ao titular da 5ª Delegacia da FUNAI que notificasse todos os civilizados que estão desenvolvendo atividades econômicas na área, para se retirarem imediatamente, evitando, assim, que a presença de estranhos prejudique os objetivos da expedição (O Globo. Missão da Funai tentará pacificar beijos-de-pau. 15/04/1969. Acervo ISA, grifo nosso).

A ideia era que a expedição ficasse sediada num local denominado “Ilha da Trincheira”, onde houve diversas ofensivas dos brancos contra os Tapayuna que tentavam cruzar o rio Arinos para a margem direita.

Na expedição Beijo-de-Pau, Peret e seus companheiros em barco com motor de popa, descerão o Arinos, rumo norte, durante dois dias, **até a Ilha da Trincheira, assim chamada pelos invasores de terras, há tempos, quando ali se instalaram em trincheiras para liquidar os índios que tentassem cruzar o rio para alcançar a margem direita. A ilha fica em frente ao ponto em que os índios costumam aparecer até hoje, e nela Peret estabelecerá o primeiro acampamento da expedição** (O Globo. Missão da Funai tentará pacificar beijos-de-pau. 15/04/1969. Acervo ISA, grifo nosso).

Américo Peret afirmava que a expedição estava sendo meticulosamente organizada e a escolha do local onde ficaria sediada era parte importante do planejamento. A “Ilha da Trincheira” foi escolhida também por ser um local onde os expedicionários poderiam se resguardar de possíveis ataques e onde os Tapayuna estavam habituados a encontrar os não índios. Por fim, a expedição ficou sediada na fazenda ABC (Apasa), onde os Tapayuna estavam aparecendo em número cada vez maior.

João Américo Peret afirmou que toda a operação obedece a um planejamento prévio, em que todos os passos são estudados com cuidado. Explicou que a escolha da Ilha da Trincheira como base, além da sua configuração natural que oferece abrigo contra um eventual ataque, tem também motivação psicológica, pois dali partiram inúmeros ataques de homens brancos contra os beijo de pau. Acha o sertanista que será eficaz uma aproximação amistosa partindo do local, pois “os índios verão que estão tratando com outra gente” (Correio do Povo. Expedição da FUNAI vai entrar em contato com os índios Beijo de Pau. 18/04/1969. Acervo ISA).

João Américo Peret afirmou que a empreitada junto aos Tapayuna seria um dos trabalhos mais fáceis de sua carreira. A proposta inicial era conquistar a confiança e estabelecer uma relação amistosa com os Tapayuna para, em seguida, instalar um posto médico e sanitário para a proteção do seu território contra invasores. Segundo a reportagem abaixo, a expedição estaria munida de utensílios médicos para primeiros socorros e vacinas contra vários tipos de doenças. A afirmação de Peret sobre a facilidade do contato com os Tapayuna demonstra a falta de conhecimento sobre aquele contexto e uma notável soberba, tendo em vista que a aproximação amistosa e efetiva estava sendo tentada desde 1958 pelos jesuítas. A área que eles ocupavam era extensa, existiam várias aldeias, distantes entre si, diferentes grupos e políticas em

relação ao contato, além de terem sido vítimas de envenenamento, o que poderia aumentar a hostilidade contra os brancos. Ademais, ao contrário do que Peret afirma na matéria, não houve a preparação e o suporte médico necessário para a “pacificação” dos Tapayuna.

O sertanista João Américo Peret partiu ontem para Brasília, onde tratará da parte final de organização da expedição que tentará contato com os índios beijos-de-pau, na próxima semana, em Mato Grosso. **Seguiu otimista e acha que talvez seja este o trabalho mais fácil de sua carreira.** – Em um caso desses – explicou – nossa missão é promover a amizade com os índios para posteriormente conseguirmos a instalação de um posto médico e sanitário, que também garantirá o território indígena contra a invasão de seringueiros, caçadores ou garimpeiros... **O sertanista acredita que a aproximação com os beijos-de-pau não deverá apresentar maiores problemas, embora tenha tomado todas as medidas de segurança necessárias, pois prefere agir com precaução... Além disso, levarão farto material médico, incluindo pronto-socorro, vacinas contra sarampo, catapora, tuberculose, difteria e febre amarela e soros antiofídico e antiaracnídico** (Jornal do Brasil. Peret prepara expedição crente que contato com os beijos-de-pau será fácil. 22/04/1969. Acervo ISA, grifo nosso).

Os jesuítas não tiveram nenhuma participação nesta expedição, nem sequer durante o seu planejamento, apesar de terem sido eles a chefiarem todas as outras ações junto aos Tapayuna e de terem logrado aproximações amistosas, de terem conhecimentos acumulados sobre alguns grupos e a localização das aldeias. A expedição sequer planejou a participação de um intérprete kîsêdjê, o que teria sido fundamental para uma ação deste tipo, tendo em conta que nenhum dos expedicionários tinha domínio da língua tapayuna. Ademais, a instituição não dispôs, como de praxe, da estrutura adequada para a operação, conforme o próprio depoimento de Peret: “No dia 15/5/1969 assumi a direção dos trabalhos sem, contudo, dispor de todos os materiais previsto no Plano Orçamentário e do pessoal de apoio... Esse Plano ficou circulando pela FNI desde 28/2/1969 até 5/5/1969, quando foram liberados subsídios pela própria 5ª DR”¹³⁷

Quando foi convidado, em fevereiro de 1969, para substituir o padre Iasi que, após ser flechado, desistira da tarefa de “pacificar” os Beijo-de-Pau, o sertanista João Américo Peret aceitou imediatamente. ... Enquanto preparava seu plano de trabalho, Peret sobrevoou a região e contou 11 aldeias. De algumas delas jogaram flechas em seu avião. Calculou aproximadamente em mil o número de índios e apresentou um orçamento de NCr\$ 25 mil à FUNAI. De posse dessa verba, começou os preparativos para a missão. Após efetuar as compras necessárias em Cuiabá, Peret partiu definitivamente no dia 11 de

¹³⁷ Trecho de documentos compilados por Antônio Iasi em 1998.

maio. Uma semana depois fomos ao seu encontro (O Cruzeiro. Na terra onde o tempo não passa. 19/06/1969. Acervo ISA).

Até a consecução da operação da Funai, Américo Peret não havia tido qualquer aproximação com o caso dos Tapayuna. O único com certa experiência naquele contexto a compor a equipe era Fritz Tolksdorf, porém o comando esteve durante todo o tempo nas mãos de Peret. A maior parte da equipe foi formada por jornalistas, possivelmente sem qualquer experiência em situações análogas a uma expedição de contato. Na reportagem a seguir, o próprio Peret reconhece os riscos de uma equipe de jornalistas acompanhar a missão.

O chefe da expedição de 10 homens que partirá no dia 24 para o interior de Mato Grosso a fim de entrar em contato com os índios Beijo-de-pau, **sertanista João Américo Peret, classificou de “perigosa” a missão e negou a possibilidade de jornalistas acompanhar a expedição, pois poderá haver “atritos de consequências imprevisíveis”, e a FUNAI não deve assumir tal responsabilidade** (Correio da Manhã. 20/04/69. Missão não deixa jornalista ver os Beijo-de-Pau. Acervo Biblioteca da Funai, grifo nosso)¹³⁸.

Mesmo ciente da ameaça que a presença de vários (7) jornalistas representava à missão, Peret insistiu ao presidente da Funai que autorizasse a ida dos referidos profissionais. A questão em torno da ida dos jornalistas foi sanada, conforme destacado a seguir, antes mesmo de encontrarem um médico para a expedição. Este fato esteve relacionado à intenção de dar visibilidade midiática à “pacificação” dos Tapayuna. Isso demonstra não apenas a irresponsabilidade da Funai, mas a preocupação em publicizar suas ações para tentar reverter a imagem deletéria do órgão antecessor, SPI.

Ficou o sr. João Américo Peret de consultar o presidente da FUNAI, sr. Queiroz Campos, que poderá dar uma palavra final sobre a ida de jornalistas na expedição. “Não creio que ele autorize, mas, como a esperança é a última que morre, insistirei na questão”. ... Disse o sr. Américo Peret que a dificuldade agora é encontrar um médico para a missão (Correio da Manhã. Missão não deixa jornalista ver os Beijo-de-Pau. 20/04/69. Acervo Biblioteca da Funai¹³⁹, grifo nosso).

Uma das reportagens produzidas a partir da expedição foi a da revista Fatos e Fotos, do jornalista Hedyll Valle Jr, justamente aquele que ficou gripado durante a missão. Na reportagem, ele explica que seus companheiros, outros 5 jornalistas brasileiros e um francês, foram ao encontro de Américo Peret e Fritz Tolksdorf em

¹³⁸ Arquivo cedido por Rubens Valente.

¹³⁹ Idem.

Cuiabá. A operação ficou sediada na fazenda ABC, de posse de um industrial paulista que havia adquirido a área no ano anterior, ou seja, em 1968, certamente influenciado pelo incentivo da SUDAM a partir de 1966. Ainda em 1968, o industrial mandou alguns trabalhadores para o local, os quais abandonaram a área, incluindo o administrador, que pegou malária. Em janeiro de 1969, mandou novos trabalhadores para “cuidar” da fazenda. Em março do mesmo ano, os Tapayuna começaram a aparecer no local. Cumpre registrar que o envio de trabalhadores para a fazenda ABC ocorre quando a “Reserva Indígena Tapayuna” já havia sido interdita por meio do decreto nº 63.368, de 8 de outubro de 1968.

Um industrial paulista comprou uma fazenda – mata virgem – no interior de Mato Grosso. Em fins do ano passado, mandou uma primeira turma colonizar a área. Os trabalhadores abandonaram o posto, o administrador, Abel Garcia, saiu com malária. Em janeiro deste ano, mandou uma segunda turma. Dois meses depois, em 14 de março, apareceram como legítimos donos da terra os índios da tribo dos beijos-de-pau. Altos, fortes, antropófagos, inteligentes e simpáticos, procuraram pacífica e curiosamente os seis habitantes da fazenda ABC. A 18 de junho, partimos de Cuiabá, seis jornalistas brasileiros e um francês. Nosso objetivo era encontrar João Américo Peret e Fritz Tolksdorf, funcionários da Fundação Nacional do Índio, cuja missão às margens do rio Arinos é pôr a civilização em conato, pela primeira vez, com os beijos-de-pau (Fatos e Fotos. Na Terra dos Beijos-de-Pau. 26/06/1969. Texto Hedyl Valle Jr. Fotos de Walter Firmo. Acervo ISA).

Os Tapayuna apareciam no local para adquirir instrumentos diversos, como facões, por exemplo. Com receio da sua reação, os trabalhadores da fazenda ABC davam tudo o que eles pediam.

Para saber como foram possíveis os contatos com os selvagens é necessário contar que eles já apareciam desde março na sede da fazenda ABC, onde vinham em busca de facões e outros instrumentos de trabalho. Aquelas terras haviam sido adquiridas por um grupo paulista desejoso de usufruir dos incentivos proporcionados pela Sudam. Só que os empresários trataram apenas de garantir a posse da área, mandando para lá, em dezembro, quatro de seus funcionários que passaram a dar tudo que os índios pediam, com medo de os desgostarem e serem mortos (Jornal do Brasil. A pacificação dos Beijo de Pau (1). 03/06/69. Acervo ISA, grifo nosso)

Além da fazenda ABC, outro local importante, já citada várias vezes nesta tese, pelas aparições constantes dos Tapayuna, era a fazenda Iporanga. Lá, como descreve a matéria do jornal “O Cruzeiro”, houve conflito entre um dos moradores da Fazenda, em 1968, e os Tapayuna, que o flecharam. Passado este episódio, os Tapayuna começaram a rondar a fazenda ABC, em janeiro de 1969, onde viviam cinco pessoas de uma família

designada para cuidar do local. A tensão se agravou quando a canoa de um dos integrantes desta família, Mário, foi flechada e seu cachorro foi morto. Foi a partir de março do mesmo ano que os Tapayuna começaram a aparecer na sede da fazenda. A princípio chegaram apenas dois, em seguida apareceram seis e na semana seguinte os caseiros contaram sessenta e três Tapayuna na sede da fazenda ABC. Foi quando comunicaram o dono em São Paulo, o qual acionou a Funai, que designou Peret para missão.

Em meados de 1968, os Beijo de Pau apareceram nas imediações da fazenda Iporanga. Um dos moradores atirou o cachorro contra eles. Não teve tempo de morder ninguém. A flecha foi mais ligeira. E a segunda veio na barriga do dono. A atual fase de entendimentos começou em janeiro de 1969, quando eles começaram a ronda a sede da fazenda ABC. Ainda não se animavam a chegar. João, Adão, seu José e sua família eram os únicos moradores. O clima de tensão era enorme. Principalmente depois que, em fevereiro, flecharam a canoa de Mário, filho de seu José, rasgando sua camisa e matando seu cachorro, que foi comido. Em março, os primeiros índios chegaram até a sede. Gritaram chamando, lá de fora. Seu José e João foram encontra-los. “Eu tremia como uma crise de maleita” – conta João. **“Eram só dois. No dia seguinte vieram seis. Na semana seguinte eram sessenta e três. Levaram toda a minha roupa. Fiquei completamente nu”.** Eles comunicaram o fato, pelo rádio, ao dono da fazenda, em São Paulo. Ele avisou à FUNAI, que encarregou o sertanista Peret de dirigir-se ao local e começar os trabalhos (O Cruzeiro, Na terra onde o tempo não passa. 19/06/1969. Acervo ISA, grifo nosso).

Certamente, o dono da fazenda ABC (ou Apasa Apolinário) era uma figura influente, já que sua articulação foi que desencadeou, pela primeira vez em cerca de vinte anos, uma mobilização efetiva da Funai em torno da questão tapayuna. O dono, naquela época, era o senhor Isaias Apolinário, que detinha um Grupo Comercial homônimo. Foi ele que, por meio de um contrato entre Apolinário Empreendimentos Imobiliários LTDA, pertencente ao Grupo Comercial Isaias Apolinário, e Zé Paraná Empreendimentos LTDA (fundador do município de Juara), propiciou a fundação do município de Tabaporã, limítrofe à cidade de Porto dos Gaúchos (ver figura 3). A Gleba Tabaporá, inicialmente uma área de 40 mil hectares, começou a receber, em 1985, um fluxo migratório intenso de pessoas oriundas de São Paulo e Paraná. No ano seguinte, foi elevada à categoria de distrito pela Lei n.º 5.093 de 16 de Dezembro de 1986 e emancipado pela Lei Estadual n.º 5.913, de 20 de dezembro de 1991¹⁴⁰.

¹⁴⁰ Portal do Arinos. Tabaporã, cidade Pioneira no Vale do Arinos, uma região para viver. “Atualmente, o Município tem como fontes econômicas a pecuária de corte, madeira e agricultura com grande potencial,

Não obstante a mobilização da Funai, impulsionada pela atuação do Sr. Isaias Apolinário, a expedição, desde a sua organização, foi permeada por controvérsias, uma das quais envolvendo inclusive o isolamento dos jesuítas, notadamente Iasi, e a nomeação de Américo Peret.

Começando a clarear, o barco parte. Em marcha batida chega ao posto ao escurecer. Localizado na antiga sede da fazenda ABC, ele é constituído de quatro barracos cobertos de palha. Lá estão os componentes da “operação Beijo-de-Pau”. Além de Peret, são eles: Fritz Tolksdorf, seu auxiliar direto; João Oliveira, operador de rádio e enfermeiro; Antônio Campinas, o Pará; seu José, sua mulher D. Edna e seus filhos Mário, de 18 anos, Francisca, de 15 e Francisquinho, de 9. (O Cruzeiro, Na terra onde o tempo não passa. 19/06/1969. Acervo ISA).

Ademais, a equipe da Funai não contou, como previsto, com a participação de médicos, mas foi formada, em sua maioria, por jornalistas, pelos caseiros da fazenda ABC, além de três indigenistas, Peret, Fritz e Antônio Campinas, este último envolvido em episódios polêmicos sobre assédio sexual entre os indígenas, como advertido pelo Pe. Iasi ao órgão indigenista, que ignorou as denúncias e decidiu manter Campinas no quadro da Funai mesmo ciente das graves acusações que recaíam sobre ele.

O missionário jesuíta Antonio Iasi Junior reiterou ontem, em Cuiabá, as restrições que faz à presença do sertanista Antônio Campinas entre os indígenas. Informou que, já em 1969, enviou uma carta ao extinto Departamento de Assistência da Funai – Fundação Nacional do Índio – alertando o órgão para os perigos que poderiam advir da contratação dos serviços do sertanista para a frente de atração dos índios beijo-de-pau. O missionário indicou a firma Conomali “foi despedido por razões nada abonadoras”, como uma das fontes que poderiam dar informações confidenciais sobre ele. E ressaltou: “Sobre a vida moral desse indivíduo, correm também as piores informações, mas isso não compete a mim fazê-lo”. **Volto a admirar-e, agora, sabendo que o supra citado Antonio Campinas, vulgo “Pará”, ainda continua fazendo parte das atividades da Funai, apesar de eu ter chamado a atenção do senhor Hélio Bucker sobre essa pessoa. Pessoas como essa deveriam estar bem longe da Fundação Nacional do Índio. Ou será que o fantasma do SPI, no que ele tinha de pior, já está encontrando guarida na Funai?** Em fontes da 5ª Delegacia Regional da Funai, em Cuiabá, afirmou-se ontem que nada ficou apurado contra o sertanista Antonio de Souza Campinas. Ressaltou-se, ainda, que as acusações “procedem de indivíduos que tiveram alguma pendência contra Campinas”. A opinião dos funcionários da Funai é a mesma da comissão de inquérito instaurada para apurar denúncias de que o sertanista induziu os Kranhãcarores ao homossexualismo (O Estado de São Paul. Há 4 anos jesuíta alertava Funai. 22/01/1974, grifo nosso).

além de pequenas indústrias”. Disponível em <http://www.portaldoarinos.com.br/noticias/conteudo/tabapora-cidade-pioneira-no-vale-do-arinos-uma-regiao-para-viver/14624>. Acesso em: 10/09/2018

Voltando ao contexto da realização da expedição, quando a equipe chegou na fazenda ABC, alguns Tapayuna que estavam no local haviam se ausentado para pescar, o que demonstra que além de visitarem a propriedade, eles também permaneciam por lá, ou seja, a expedição chegou em um momento no qual alguns Tapayuna já haviam decidido se relacionarem de maneira mais próxima e constante com os brancos que viviam naquele lugar.

Essas sete pessoas, matutos, humildes, foram os primeiros a conviver com os beijo-de-pau. No dia em que chegamos, esperavam três índios que tinham ido pescar. Oito horas da noite, Pará, ajudante de Peret, chegava de barco com os três índios. Nossa primeira providência foi arranjar nomes que os identificassem. Passavam a ser: Garoto, sem nada de especial, nem ao menos o beijo de pau. Tinha uns 14 anos, era forte, cabelos compridos e usava um calção. Há dois meses morava na fazenda (Fatos e Fotos. Na Terra dos Beijos-de-Pau. 26/06/1969. Texto Hedyl Valle Jr. Fotos de Walter Firmo. Acervo ISA).

Os Tapayuna examinavam os brancos a fim de compreender que tipo de corpos eram aqueles, apalpavam as pessoas para identificar seu sexo, já que as roupas os impediam de distinguir se eram homens ou mulheres.

Examinavam-nos como a animais estranhos num zoológico. **Afinal de contas eles estavam tentando fazer a nossa pacificação. Sua atenção se concentrava principalmente em nosso corpo.** Ficam muito admirados com a existência de pelos, que eles não têm. Como estamos vestidos, não sabem distinguir, de saída, nosso sexo. Para isso, ficam nos apalpando à procura de um órgão identificativo (O Cruzeiro. Na terra onde o tempo não passa. 19/06/1969. Acervo ISA, grifo nosso).

... um garoto índio da tribo dos beijo-de-pau se aproxima de seis homens brancos e os apalpa para identificar (Jornal do Brasil. A pacificação dos Beijo de Pau (1). 03/06/069. Acervo ISA)

...Daí a conduta do garoto índio e de muitos outros homens e mulheres da tribo, que só tinham uma maneira de saber qual o sexo de seus novos amigos – apalpando ou olhando o baixo ventre (Jornal do Brasil. A pacificação dos Beijo de Pau (1). 03/06/069. Acervo ISA)

Era clara, para os expedicionários e para os moradores da fazenda ABC, a tentativa dos Tapayuna de estabelecerem uma relação de proximidade. Não se tratava apenas de intercâmbios de bens materiais, uma vez que eles permaneciam no acampamento e demonstravam o anseio de constituírem vínculos mais estreitos.

Nisso tudo, uma coisa é perfeitamente constatável: os índios estão procurando saber se é possível a convivência com os brancos. Por isso é que aparecem no acampamento, muitos dormem lá. No fundo, os beijo-de-pau lutam pela implantação de uma política de boa vizinhança, baseada na verificação de que o número de homens brancos está crescendo cada vez mais naquela região. Os índios sentem que vale mais a pena, pelo menos por

enquanto, tentar a paz que desencadear a guerra (Jornal do Brasil. A Boa Vizinha de um rápido Contato. 05/06/69. Acervo ISA, grifo nosso)

Antes de a expedição da Funai chegar à fazenda ABC, os caseiros deste local estavam, há cerca de dois meses, manejando por eles próprios, e sem nenhum tipo de assistência institucional, a situação com os Tapayuna. Um deles, inclusive, reclamava da postura de Peret que pretendia invisibilizar a atuação dos caseiros e se impor como aquele que havia logrado a “pacificação” dos Tapayuna.

Seu Zé dizia que ia embora. Reclamava que Peret lhe dera as ordens de não falar nada só para ficar com as glórias. “Nós ficamos até nus nos primeiros dias. Éramos cinco e recebemos, de uma vez só, 63 índios. Agora ele chega e vem com essa de pacificar” (Fatos e Fotos. 20/07/69. Acervo ISA, grifo nosso).

A conexão entre os Tapayuna e os brancos nesse contexto já tinha um caráter relativamente amigável, que ocorreu a partir da relação entre os moradores da fazenda ABC e os vários Tapayuna que passaram a frequentar o local cada dia mais e em número cada vez maior. Mesmo temerosos com a presença indígena, os caseiros não os atacaram em nenhum momento e optaram por distribuir os bens que os Tapayuna estavam interessados. Apesar da ausência de conflitos, de ninguém ter sido ferido ou ficado doente, o mérito das ações até então realizadas pelos caseiros foi absolutamente ofuscado. Quando da chegada da Funai no local, Peret passou a tomar, completamente, as rédeas das ações. Isto posto, um dos caseiros, seguindo as ordens de seu patrão, decidiu acatar as orientações de Peret. “As ordens de Isaías Apolinário, dono da fazenda, tinham sido claras: Peret, como representante da FUNAI, passava a ser o chefe, pois a autoridade da FUNAI é absoluta” (Fatos e Fotos. 20/07/69. Acervo ISA).

Um dos objetivos de Peret era chegar até uma das onze aldeias avistadas quando do sobrevoo. Dois Tapayuna partiram com ele em direção a uma das aldeias, porém desistiram no meio do caminho e o sertanista voltou para o acampamento. “A impressão geral era que, mesmo sendo indispensável a ida à maloca para instalar um posto da FUNAI, Peret estava mesmo forçando a situação. Sua pressa podia trazer problemas” (Fatos e Fotos. 20/07/69. Acervo ISA).

João Américo Peret, o chefe da expedição, já se julgava muito amigo dos índios. Resolveu, por isso, demonstrar-lhes que pretendia visitar uma das 11 aldeias. Os índios aceitaram sair com ele para o mato. Com o sertanista partiram Maharishi e Moreira, os dois beijos-de-pau mais velhos de quantos haviam ido ao acampamento, suas mulheres e filhos. Logo no início da

caminhada solicitaram do homem branco que lhes passasse a espingarda. Não confiaram em nenhum civilizado. E terminaram por não levá-lo a nenhuma aldeia (Jornal do Brasil. A Boa Vizinhança de um rápido Contato. 05/06/69. Acervo ISA, grifo nosso).

Peret também foi criticado pelo indigenista Fritz, que discordava do modo como ele estava conduzindo algumas ações. Fritz achava que o sertanista estava tentando rapidamente conquistar a confiança dos Tapayuna impondo sua perspectiva.

Fritz... discorda, por esta razão, do sertanista João Américo Peret, chefe da expedição, que vem tentando conquistar rapidamente o índio, sem respeitar muito seus costumes, mas impondo os costumes dos civilizados. Teme, assim, que os beíço-de-pau se tornem aculturados e entrem em fase de extinção (Jornal do Brasil. A Boa Vizinhança de um rápido Contato. 05/06/69. Acervo ISA, grifo nosso).

A presença de jornalistas gerou, em vários momentos, segundo o próprio Peret, constrangimentos durante a operação. “A presença de jornalistas começou a criar problemas: ...vez por outra tinham que ser alertados por cometerem algumas imprudências” (Iasi, 1998). Após alguns dias, um dos jornalistas, Hedyl Valle Jr, autor da matéria abaixo, da revista Fatos e Fotos, começou a ficar gripado.

Terça-feira foi o dia em que a gripe começou. Dormimos ao relento no barco, a umidade era quase absoluta, e acordei fortemente gripado. Um homem civilizado, mesmo sem estar gripado, pode gripar um bando de índios; para eles, sem defesas naturais ou adquiridas contra as doenças urbanas, éramos verdadeiros cargueiros de vírus e bactérias fazenda (Fatos e Fotos. Na Terra dos Beíços-de-Pau. 26/06/1969. Texto Hedyl Valle Jr. Fotos de Walter Firmo. Acervo ISA, grifo nosso).

Tentaram isolá-lo do convívio com os Tapayuna deixando-o num barraco onde eram depositados alimentos e combustível. “Depois do almoço debateu-se a gripe. Era necessário o isolamento e acabei trancado num barraco que servia de depósito de arroz e gasolina e que mais parecia aquele forno da Ponte do Rio Kwai” (idem). Devido o desconforto do local, o jornalista foi para outra maloca, onde os Tapayuna insistiam em entrar. Não compreenderam, obviamente, o risco da situação. Neste momento, a existência de um interprete kîsêdjê, que não foi solicitado por Peret, teria, certamente, feito toda a diferença, já que os brancos tentaram, inutilmente, por conta dos empecilhos da comunicação, explicar aos Tapayuna da necessidade de se manterem afastados.

Outro problema por causa da gripe: deixei o forno e fiquei no solar (como chamávamos a choça). **Os índios queriam entrar, não deixávamos e eles se irritavam. Não entendiam a explicação mímica de “doente”, achavam que**

era apenas “dormir” e dormir eles também podiam (Fatos e Fotos. 20/07/69. Acervo ISA, grifo nosso).

Ademais, não foi propiciada uma estrutura adequada para o armazenamento das vacinas e não havia integrantes da área de saúde na equipe. Se a operação tivesse sido devidamente planejada, o que teria incluído um ou mais interpretes kĩsêdjê, provavelmente, a epidemia poderia ter sido controlada. O fato é que não havia sequer instrumentos para tentar conter a tragédia anunciada em vários momentos pelo Pe. Iasi, (conforme já demonstrado em seção anterior) devido a “negligência” da Funai, que se preocupou em garantir, antes mesmo de um médico, a participação de sete jornalistas na expedição. Voltaremos ao assunto adiante.

Alguém se lembrou das vacinas, 200 doses, que trazíamos do Rio dramaticamente, de geladeira em geladeira. Mas, além de o gelo do isopor ter virado água quente, quem convenceria um índio a receber a picada de injeção? Depois de todos os esforços, era melancólico descobrir que não iriam servir para nada (Fatos e Fotos 20/07/69. Acervo ISA).

Os jornalistas partiram da expedição e Peret permaneceu no acampamento na expectativa de que conseguiria ir até uma das aldeias mais próximas, o que ocorreu pouco tempo após a saída da equipe de jornalistas. Não é possível calcular quantos dias a expedição durou.

Depois que os jornalistas da expedição se despediram dos beijo-de-pau, Peret permaneceu em seu posto avançado, à espera de que os índios adquirissem mais confiança nele e em seus companheiros. Na semana passada, finalmente, Peret foi convidado a visitar um aldeamento dos beijos-de-pau... (Fatos e Fotos. 20/07/69. Acervo ISA).

Peret se deslocou até uma das aldeias, guiado por alguns Tapayuna que frequentavam o acampamento, dois rapazes e um casal. Ele calcula ter caminhado, desde o acampamento até a aldeia, cerca de 20 km. Para entrar na comunidade, teve que se despir e deixar utensílios no mato.

Em entrevista coletiva que concedeu ontem no escritório da Funai no Rio, o sertanista contou sua primeira visita a uma aldeia dos beijo-de-pau. – Andei um dia e meio pelo mato, acompanhado por um casal de índios e dois rapazes guerreiros. Antes eu tinha dado a entender que pretendia conhecer suas moradias. O índio mais velho, de cerca de 40 anos, me parecia uma das autoridades da tribo, com poder suficiente para me conduzir até uma das onze malocas que eu vira de avião. E foi o que ele fez. Para o sertanista entrar na aldeia, teve de desnudar-se inteiramente, deixando no meio do mato até o relógio. Depois foi todo pintado de vermelho. Só assim o receberam na maloca, a cerca de 20 quilômetros do acampamento da Funai (Jornal do

Brasil. Gripe matou em dois meses mais de 20 índios nas aldeias dos beijos-de-pau. 16/07/1969. Acervo ISA).

O sertanista descreveu o sistema de segurança das aldeias tapayuna, composto por “trincheiras”, feitas com folhas, e onde os vigilantes se escondiam a fim de resguardar as comunidades de ataques inimigos. Ao longo do trajeto até as aldeias, também havia vigias escondidos em jirais camuflados em árvores altas. Essas técnicas demonstram a sofisticação e a importância das táticas de guerra dos Tapayuna.

Peret contou que os beijos-de-pau vivem em nove aldeias às margens do rio Arinos e mantêm um sistema de segurança muito eficiente, desenvolvido por causa dos contínuos ataques que lhes faziam os invasores de terras e garimpeiros. Assim é que as aldeias são sempre protegidas por um pântano e por trincheiras feitas de folhagem atrás das quais os índios se escondem quando aparece algum invasor. Além disso, ao longo das trilhas que levam às aldeias colocam vigias escondidos em jirais camuflados, sobre árvores, a cerca de 20 metros de altura (O Globo. “Beijos-de-pau” vieram ver como vivem os brancos. 15/07/69. Acervo Biblioteca da Funai¹⁴¹).

De acordo com a reportagem do jornal “O Globo”, Peret conseguiu visitar cinco aldeias e calculou em cerca de 80 os moradores em cada uma. Numa delas encontrou Tariri, um líder e intermediador importante do contato com os brancos naquele período, e Kairá. Ambos foram levados por Peret para cidade do Rio de Janeiro, como será detalhado mais adiante. Tariri e posteriormente Kairá permaneceram no acampamento por determinado período tornando-se “auxiliares” dos expedicionários.

Nesta primeira parte da expedição, Peret visitou cinco aldeias, cada qual com aproximadamente 80 índios. Foi na primeira aldeia visitada – a mais próxima do posto da expedição – que encontrou Tariri e Cairá. Essa aldeia fica a 60 quilômetros do posto. Tariri foi o primeiro a entregar-se aos expedicionários e logo no primeiro dia de contato mudou-se definitivamente para o acampamento, embora tivesse um filho da sua ex-exposa na aldeia. Depois foi a vez de Cairá. Agora os dois estão trabalhando com a expedição. Cairá foi quem levou Peret a três das cinco aldeias visitadas (O Globo. “Beijos-de-pau” vieram ver como vivem os brancos. 15/07/1969 Acervo Biblioteca da Funai)¹⁴².

A proliferação da gripe entre os Tapayuna já havia sido iniciada no acampamento. Um dos jornalistas que integrava a equipe, Walter Firmo, viu quando alguns “começaram a tossir e cair doentes. Segundo Firmo, até a saída dos jornalistas da área, porém, nenhum índio havia morrido” (Valente, 2017: 56). A gripe se proliferou

¹⁴¹ Material coletado e cedido por Rubens Valente.

¹⁴² Material doado por Rubens Valente.

rapidamente, já que não houve prevenção e controle daqueles que tinham sido infectados, os quais retornaram para suas respectivas aldeias levando a doença. Muitos foram morrendo no meio do caminho e foi com esse cenário trágico que Peret se deparou em uma das aldeias que visitou: com crianças mamando no seio das mães mortas e cadáveres no meio da floresta.

O sertanista responsável pela pacificação dos índios daquela tribo que vive a 600 quilômetros de Cuiabá, contou que **numa de suas visitas a uma aldeia encontrou em meio à floresta cadáveres de índios atacados pela gripe e crianças mamando no seio de suas mães mortas**. O Sr. João Américo Peret disse que os índios mortos pela epidemia haviam fugido de sua aldeia situada a cerca de 40 quilômetros do acampamento da expedição da Funai, numa última tentativa de se livrarem da moléstia (Jornal do Brasil. Gripe matou em dois meses mais de 20 índios nas aldeias dos beijos-de-pau. 16/07/1969. Acervo ISA, grifo nosso).

O conjunto de documentos organizados por Iasi (s/d) destaca trechos do relatório de Américo Peret que descreve o cenário das aldeias após o contágio da gripe.

A equipe de atração fez duas penetrações na área dos **Beijos de Pau** e ‘chegou à aldeia onde as doenças já havia(sic) contaminado todo o grupo’. Na aldeia principal todos estavam “acometidos pela epidemia. **A expedição encontrou o cadáver da mulher morta há três dias... sua filhinha buscava alimento no seio da mãe. Outras crianças, igualmente famintas, estavam junto do cadáver. ERA UM QUADRO DANTEESCO**’ (destaque do próprio Peret.)

Os corpos estavam em estado de putrefação e muitos cadáveres ficaram insepultos. Os sobreviventes não foram capazes, em razão das condições catastróficas, de enterrarem seus entes. “Na aldeia ‘uma fumaça subia por entre as palhas de uma das choças...lá estavam sobre esteiras...uns dez (corpos) em estado de decomposição; noutra mais quatro... é como se a peste houvesse por ali passado’ (Iasi, 1998).

Numa reportagem do Jornal do Brasil, Peret explica que as pessoas atingidas pela gripe não conseguiam sequer andar e, para isso, apoiavam-se em cajados. Ao contrário da afirmação de Walter Firmo, a reportagem registra que houve três mortes no acampamento, o que pode ter ocorrido após a saída dos jornalistas. Peret deveria ter comunicado oficialmente à Funai pelo rádio e solicitado auxílio emergencial logo que Hedyll Valle Jr começou a apresentar os primeiros sintomas da gripe no acampamento. O sertanista, ao visitar as aldeias, seguiu assistindo como um expectador indolente o

agravamento da tragédia. Ele viu, durante o percurso para as aldeias, vários cadáveres dos Tapayuna que frequentavam o acampamento.

- Acontece que eles já estavam com o vírus da gripe. **Enfraquecidos pela febre, transformaram seus arcos em cajado, desamarrando a corda que liga uma extremidade à outra da arma, pois já não tinham forças para andar só com a ajuda dos pés.** Eu chorei quando vi estas cenas. E o que mais me chocou foi ver crianças sobreviventes mamando no seio de suas mães mortas. **Antes da visita do sertanista Peret às aldeias, três índios atacados pela gripe haviam morrido no acampamento da Funai.** Este órgão foi prontamente informado do fato através de comunicação radiofônica, mas a gravidade da epidemia só chegou ao conhecimento dos civilizados quando o sertanista entrou em contacto mais franco com os índios, que lhe permitiram andar por suas terras e ir até as suas malocas. **Muitos dos índios que frequentavam o acampamento da Funai foram encontrados pelo Sr. João Américo Peret mortos na floresta** (Jornal do Brasil. Gripe matou em dois meses mais de 20 índios nas aldeias dos beijos-de-pau. 16/07/1969. Acervo ISA, grifo nosso).

Em meio a essa catástrofe epidêmica, Peret se deslocou para o Rio de Janeiro, deixando os Tapayuna completamente desassistidos e levando consigo dois jovens, Tariri e Kairá para mostrar a “conquista” dos seus feitos à mídia, à sociedade e ao ministro do Interior.

Enquanto o Governo decide a sorte dos Tapaiuna, os dois jovens índios, Tariri e Kairá, fartos da curiosidade popular nas ruas do Rio de Janeiro e saudosos de sua selva e de sua gente, já querem voltar. Já passearam muito; fizeram compras nas feiras (raiz de mandioca, principalmente), participaram de programas de televisão e tiveram audiência especial com o Ministro do Interior. O mar, entretanto, foi uma das coisas que mais os entusiasmou... (Correio do Povo. A vaidade dos Tapayuna. 30/07/1969. Acervo ISA).

Tariri e Kairá¹⁴³ foram fortemente assediados por jornalistas, funcionários dos órgãos que se reuniram com eles e pessoas comuns. Sentiram-se, por diversas vezes, incomodados e temerosos. Expressaram o desejo de retornar para sua terra e estavam ainda impactados com a morte de muitos dos seus parentes. Esses fatores e a trágica depopulação vivida pelos Tapayuna, fruto da ação criminosa da Funai, foram abafados e não evitou que os rapazes sofressem um forte assédio e que fossem expostos a diversas situações inoportunas. Tentaram mostrar-lhes fotos de outros Tapayuna, muitos dos quais haviam falecido durante a epidemia. Obviamente eles se recusaram em continuar vendo reportagens com fotos dos seus parentes. Esses rapazes foram

¹⁴³ “Segundo carta do Pe. Iasi de 12/09/69 os Tapayuna levados ao Rio de Janeiro e São Paulo, por jornalistas, introduziram gripe e sarampo matando muitos” (Pivetta e Blumenschein 1996:76).

usados como “propaganda” pela Funai, cujas ações foram publicizadas em vários meios de comunicação, inclusive televisivo, como se sua missão tivesse sido bem sucedida.

Tariri e Kairá, os dois índios beijo-de-pau que vieram conhecer o Rio, já avisaram por gestos ao sertanista João Américo Peret que querem voltar para a sua tribo nos próximos cinco dias. Ambos, muitos surpresos com tudo o que estão vendo, ficam cercados por muita gente ou quando obrigados a permanecer em recinto fechado por algum tempo, sem que possam observar as novidades. Os índios sentem também muita saudade dos seus companheiros mortos pela gripe. **Segundo Peret, eles não gostam de olhar as fotografias dos que já morreram. Daí rejeitaram as revistas com reportagens fotográficas sobre seu povo, onde identificam sempre alguns mortos (Jornal do Brasil. Gripe matou em dois meses mais de 20 índios nas aldeias dos beijos-de-pau. 16/07/1969. Acervo ISA, grifo nosso).**

A Funai não mediu esforços para levar os Tapayuna para o Rio de Janeiro, deslocando-os por um longo trajeto até a cidade. Peret, inclusive, os hospedou em sua residência, o que demonstra seu interesse em tê-los ali. Ademais, não calcularam a repercussão disso para os próprios Tapayuna, ou seja, não pensaram que os rapazes poderiam adquirir outras doenças e uma nova epidemia poderia se proliferar. Segundo reportagem do “Estado de S. Paulo”, um dos rapazes faleceu no Rio de Janeiro e outro adoeceu e foi levado para Cuiabá, onde também morreu. Essa informação não é verificada, ao menos no que se refere a Tariri, uma vez que ele voltou para o Arinos e juntou-se aos demais sobreviventes da epidemia de gripe reunidos no acampamento organizado pelos jesuítas no rio Parecis. Não tenho informações a respeito de Kairá, porém creio que ele também retornou para aldeia junto com Tariri. Segundo Valente (2017: 60), Kairá morreu logo de seu retorno para aldeia por doença não informada. A Funai novamente expôs, de modo irresponsável, a vida daqueles que haviam sobrevivido.

Os jornalistas voltaram ao Rio levando dois Beijo-de-Pau. Finalidade: apresenta-los no mesmo programa de televisão que focalizava a primeira descida do homem na lua. Um deles morreu no Rio mesmo. O outro começou a usar roupas e acabou doente. Foi levado a Cuiabá, onde morreu logo depois. (O Estado de S. Paulo. Estamos entrando na aldeia dos Beijo de Pau. 14/02/1970.Acervo ISA).

A matéria do jornal “o Globo” descreve o quão assustados os meninos ficaram com o assédio de cinegrafistas, fotógrafos e repórteres durante reunião com Ministro do Interior, demonstrando o desejo de ir embora. Na ocasião, o ministro teve o disparate de afirmar que o povo Tapayuna seria recompensado por aquela visita, que

teriam a garantia da proteção de suas terras, desconsiderando e omitindo completamente o genocídio em curso.

... os dois pequenos embaixadores dos beijos-de-pau viajaram a pé, de canoa, de jipe e de avião. Ainda não falam português, mas confiam em Peret como intérprete. Foram pacificados no mês passado, pela expedição da Funai... Eles estão hospedados na casa de Peret, no Rio, e deverão regressar ao Mato Grosso no fim desta semana.

O ministro Costa Cavalcanti recebeu os dois índios em seu gabinete, onde se juntaram dezenas de repórteres, fotógrafos e cinegrafistas. **Sob as luzes fortes dos flashes e com o movimento dos jornalistas, Tariri e Cairá assustaram-se um pouco. Cairá chegou a levantar-se da cadeira. Mas o Ministro pediu a Peret que os acalmasse e dissesse que sua tribo irá receber muitos presentes por causa dessa visita e seu povo e suas terras serão sempre protegidas pelo Governo** (O Globo. "Beijos-de-pau" vieram ver como vivem os brancos. Acervo Biblioteca da Funai. 15/07/1969. Material doado por Rubens Valente, grifo nosso).

Até os preparativos para consecução da expedição da Funai, o caso dos Tapayuna não havia tido praticamente nenhuma repercussão na mídia, mesmo após várias ações desenvolvidas pelos jesuítas desde o final da década de 1950. Isso demonstra que a maior preocupação do órgão indigenista era de fato criar uma impressão positiva para arrebatar a imagem deplorável do SPI, cujas informações a respeito de sua atuação (após a abertura da CPI) haviam sido veiculadas em vários meios de comunicação, inclusive com repercussão internacional.

Enquanto Peret expunha os dois rapazes em programas televisivos para repórteres, autoridades e jornalistas, os Tapayuna continuavam morrendo por doenças em várias aldeias e estavam completamente desassistidos.

A reportagem do jornal "O Globo" informa que a Funai de Cuiabá, a 5ª Delegacia, sobre a qual a área dos Tapayuna estava jurisdicionada, foi informada sobre a epidemia de gripe por colonos da região. Hélio Buker, administrador da Funai regional, dirigiu-se para o local com uma equipe e se deparou com um cenário nefasto: diversos cadáveres, crianças órfãs e abandonadas. Três crianças órfãs foram levadas por eles para o Rio de Janeiro, uma delas, que tinha aproximadamente um ano, foi levado para Casa do Índio na Ilha do Governador. Outras duas crianças que estavam enfermas, Eti e Oketxi, de aproximadamente 5 e 6 anos, foram levadas para o Hospital Jesus, também no Rio de Janeiro.

Informações chegadas da 5ª Delegacia da FUNAI dão conta de que foram 44 os selvagens mortos. **O SR. Élio Buker conta que, ao ser informado da epidemia, por colonos, dirigiu-se ao local com uma equipe de sertanistas. O**

quadro que encontrou foi desolador. Em meio a dezenas de cadáveres, encontrou Eti e Oketi, que olhavam com espanto para os brancos recém-chegados. Junto a uma rede, um indiozinho de 1 ano procurava alimento no seio da mãe morta. Este garoto, também trazido ao Rio, não estava doente e foi levado para a Casa do Índio, na Ilha do Governador. Os outros de 5 e 6 anos, foram internados no Hospital Jesus, onde já estão fora de perigo, depois do tratamento (O Globo. Fora de perigo os garotos índios salvos da epidemia. 26/09/1969. Acervo Biblioteca da Funai¹⁴⁴, grifo nosso).

As duas crianças foram tratadas da gripe no Rio de Janeiro e, obviamente, nunca mais foram levadas para aldeia. Novamente, a Funai, de modo geral, apesar da boa intenção do Sr. Hélio Buker em salvar as crianças, age de maneira indevida e irresponsável. Ao invés de prover a assistência necessária para todos os enfermos no território tapayuna, cometem o crime de tirar essas crianças do seu território e de impor-lhes uma trajetória de pessoas expropriadas de sua terra, de seu contexto, do convívio com os parentes que sobreviveram. Abortam a possibilidade de continuarem existindo como Tapayuna na sua terra e com seu povo.

Estão inteiramente restabelecidos, no Hospital Jesus, os dois indiozinhos – 6 e 5 anos –, salvos de uma doença que dizimou o resto de uma tribo “Beißos de Pau”, à exceção de uma outra criança, de 1 ano, também trazida ao Rio pelo Sr. Élio Buker, chefe da 5ª Delegacia da FUNAI. Os médicos do hospital explicaram que a enfermidade dos dois meninos índios não passava de uma gripe, que já foi debelada com a medicação de rotina. Na selva, entretanto, a doença se reveste de gravidade, daí a explicação para a morte de quase todos os silvícolas atacados pela epidemia. Curados da gripe, Okete e Eti são agora atração do Hospital Jesus (O Globo. Fora de perigo os garotos índios salvos da epidemia. 26/09/1969. Acervo Biblioteca da Funai¹⁴⁵).

As informações dispostas pelo cacique Roptyktxi a respeito desse assunto é de que quatro crianças foram levadas para cidade, sendo que uma delas faleceu no percurso. O rapaz, chamado Wetxi, denominado na reportagem “Eti”, viveu, praticamente durante toda a vida, em Cuiabá, tendo, inclusive, trabalhado na Funai de lá. Pessoas vinculadas à Operação Amazônia Nativa informam que ele faleceu há cerca de 10 anos e que apresentava graves problemas com alcoolismo. As outras duas crianças, uma delas, segundo a reportagem, chamada “Oketi”, e a outra de um ano, foram criadas na Casa do Índio no Rio de Janeiro. Uma delas trabalhou no Museu do Índio da Funai no RJ. Eram duas meninas. Não tenho informações sobre o paradeiro delas atualmente.

¹⁴⁴ Material coletado e cedido por Rubens Valente.

¹⁴⁵ Op. Cit.

Eti e Oketi, os dois indiozinhos beijos-de-pau internados há quase um mês no Hospital Jesus, já estão curados da gripe e do sarampo que os surpreendeu entre os civilizados e terão alta nos próximos 10 dias. O estado de saúde dos silvícolas irmãos é muito bom, segundo o médico Meio Raposo que os assiste. Várias pessoas têm procurado o médico Dailer Goulart, Diretor do hospital, com o objetivo de adotar Eti e Oketi, mas, ao que tudo indica, o Serviço Nacional do Índio não atenderá às solicitações e os dois voltarão para Casa do Índio, na Ilha do Governador. Eti, o menino, com oito anos de idade, é desinibido... Oketi, a menina, tem seis anos e é menos traquina que o irmão (O Globo. Indiozinhos saram da gripe e já vão receber alta. 21/10/1969. Acervo Biblioteca da Funai ¹⁴⁶)

Após a intervenção criminosa da Funai no caso tapayuna, quem voltou ao local para assistir os sobreviventes foram os jesuítas, que nunca deveriam ter sido deixados de escanteio pelo órgão e pelo sertanista Américo Peret. Antônio Iasi, Vicente Canãs e Thomaz de Aquino Lisbôa proveram a assistência necessária, durante alguns meses, para resguardar os sobreviventes. Ao chegaram no local, após a saída de Peret, se depararam com dezenas de cadáveres insepultos e calcularam o número de mortos em mais de 100. Estavam cientes de que muitos haviam se espalhado pelo mato e que não conseguiriam alcançá-los. Reuniram 41 sobreviventes, um deles foi posteriormente encontrado, e organizaram um acampamento no Rio Parecis para eles se reestabelecerem.

Poucos dias depois de Peret, padre Iazzi pode chegar, não havia ninguém para resistir. Contou 73 cadáveres insepultos e calculou em mais de 100 o número de mortos, porque a tribo tinha quase 200 pessoas. Ele e o Irmão Vicente Canãs só conseguiram reunir 40 dos que haviam espalhado; muitos morreram no mato. Em sinal de luto, os que sobreviveram queimaram a aldeia, jogaram fora as armas e partiram com os dois missionários para um novo lugar. Escolheram o pequeno Rio Parecis, 200 quilômetros ao sul. Desanimados, só olhavam Iazzi e Vicente construírem duas cabas de pau-a-pique, duas choças de folhas de palmeira e plantaram uma roça de milho. Irmão Vicente está lá até hoje, é o enfermeiro e barqueiro da aldeia (O Estado de S. Paulo. Estamos entrando na aldeia dos Beijo de Pau. 14/2/1970. Acervo ISA, grifo nosso)

As mortes por epidemia foram as causadoras do maior declínio populacional e desestruturação social sofridas pelos Tapayuna ao longo da história do contato. A iminência dessa tragédia, que caracterizou o genocídio, foi, por diversas vezes, advertida por Antônio Iasi por meio de documentos encaminhados ao órgão indigenista.

¹⁴⁶ Material coletado e cedido por Rubens Valente.

A Funai reconheceu o genocídio dos Tapayuna, por meio de parecer datado de 18/08/1969, assinado por Darcy Mesquita da Silva, então diretor do Departamento de Assistência da Funai, o qual solicitou o afastamento do sertanista João Américo Peret e designou Antônio Iasi para dar continuidade aos trabalhos.

Três meses após, a 18/8/1969, Darcy Mesquita da Silva, diretor do Departamento Assistência da Funai, dá seu parecer: “... **foram cometidas faltas gravíssimas, culminando com a perda irreparável de preciosas vidas**”. E conclui: “**Isso posto, Sr. Presidente, convencido da irresponsabilidade revelada pelo Sr. Peret, no exercício da missão que lhe foi confiada, sugerimos o seu imediato afastamento, substituindo-o pelo Pe. Antônio Iasi Júnior a fim de prosseguir os trabalhos de pacificação dos índios Beijos de Pau, nos termos da autorização No. 1 dessa Presidência**” (Iasi, 1998, grifo nosso.).

Um dos jesuítas, João Bosco Bumier, que esteve no local após a epidemia de gripe, faz uma crítica contundente à Peret pelo seu desleixo, incompetência e exibicionismo.

Em uma carta de 22/12/69, o Pe. João Bosco Penido Bumier, S.J. relata que: “Depois que estive lá, vi que a coisa é totalmente diversa. Um trabalho, uma tarefa humana de grande transcendência. **Salvar o genocídio total de uma tribo que foi vítima, primeiro da pressão da vizinhança das fazendas que foram apertando o certo – e em segundo lugar da incompetência, exibicionismo e incúria da desastrosa expedição Peret**” (Pivetta e Blumenschein 1996:77, grifo nosso).

Em agosto de 1969, Iasi já se encontrava entre os Tapayuna para assistir os sobreviventes da epidemia. Em carta encaminhada, em novembro do mesmo ano, ao Departamento de Assistência da Funai, o padre acusa o órgão indigenista, especificamente os integrantes da expedição, de terem abandonado os Tapayuna à própria sorte justamente no momento mais crítico do contato.

Escrevi ainda outra carta ao Departamento de Assistência e que não foi respondida: Rio Arinos, 10-II-1969. Informações sobre os Beijos de Pau:1 – Situação no momento de reassumir os trabalhos (4/9/69): **Nada direi do resultado das atividades da expedição enviada pela FNI, a qual abandonou os índios no momento em que mais se fazia mister dar assistência à saúde dos mesmos: ... 2º. - porque eu já havia previsto e anunciado tal desastre: ver correspondência com a FNI...**(Iasi, 1998, grifo nosso).

Mesmo com esse quadro gravíssimo e com a situação deplorável dos Tapayuna, a Funai manteve a postura de não prover o auxílio necessário aos jesuítas para assistir os sobreviventes. Em nenhum momento, para o órgão, a sobrevivência física e cultural dos Tapayuna foi considerada prioritária.

Padre Iasi pediu várias vezes à FUNAI que mandasse um índio do Parque Nacional para servir de intérprete, mas não foi atendido. **A ajuda da Funai em relação aos Beirão-de-Pau foi ceder dois barcos ao padre e enviar mantimentos. Uma assistência médica e odontológica, necessárias, ainda não existe...** (O Estado de S. Paulo. Estamos entrando na aldeia dos Beirão de Pau. 14/2/1970. Acervo ISA, grifo nosso)

Na mesma carta, Iasi relata a situação dos Tapayuna, cujos sobreviventes foram reunidos na sede da Fazenda ABC (Apasa Apolinário). Inicialmente haviam 16 pessoas; 23 foram posteriormente encontrados pelo padre em estado de extrema vulnerabilidade, pois também foram contaminados com sarampo. Das 39 pessoas assistidas por Iasi, cinco se dispersaram e uma menina faleceu, restando 33, sendo 13 adultos e 20 crianças.

No dia 7 de setembro encontrei 16 índios na sede da Fazenda ABC, em lastimável estado de saúde: todos contagiados pela gripe já manifesta e pelo sarampo, que surgiu pouco depois. Com mais 2 que encontrei ao longo do Rio Arinos e depois mais 21, nas mesmas circunstâncias, foram 39 os índios com os quais entrei em contato. **Cinco se afastaram, uma menina faleceu. Restam 33 pessoas: 13 adultos e 20 crianças, que estão aos meus cuidados** (Iasi, 1998, grifo nosso).

O padre questiona a existência de outros sobreviventes, mas alega que as buscas e o sobrevoo não localizaram outras pessoas, apenas roças, casas abandonadas e algumas residências queimadas. Na carta remetida por Iasi ao administrador Hélio Bucker, da Funai em Cuiabá, ele explica que uma das aldeias avistadas durante o sobrevoo, no córrego Miguel de Castro, não estava queimada, mas não havia sinais de sobreviventes. Ele calculava em cerca de 50 os sobreviventes, dos quais assistia 30 e supunha que outros estavam espalhados pelo mato. Provavelmente o sobrevoo não permitiu localizar com precisão pessoas perambulando na floresta, o que seria possível somente por meio de uma busca detalhada por terra.

Em carta de 22/10/69 o Pe. Iasi informa ao Sr. Hélio J. Bucher da 6ª Inspeção da FUNAI em Cuiabá. **“Nas proximidades do Miguel de Castro encontramos uma aldeia não queimada, mas sem sinal algum de gente viva.** Nas proximidades do Tomé de França encontramos aldeias queimadas e roças abandonadas. Sobrevoei o Parecis até o ponto que assinalei com uma queimada, daí seguimos rumo W até o Rio do Sangue na barra do Ponte de Pedra. Nesse rumo nada encontramos. Rumamos para NE até a altura da Fazenda ABC, passando sobre aldeias queimadas. Depois subimos o Arinos até a Barra do Miguel de Castro (...) **A impressão que se tem é que não há aldeia habitada e que existem uns 50 índios se tanto vivos. Estou atendendo a 30 e sei de alguns que estão afastados**” (Pivetta e Blumenschein 1996:77, grifo nosso).

Os Tapayuna assistidos pelos jesuítas se negavam a retornar para as aldeias, provavelmente pelo receio de um novo contágio e/ou pelo cenário desastroso – cadáveres insepultos, abandono, destruição etc – o qual, obviamente, não queriam rever. O padre afirma, contudo, que se houvesse a suspeita de outros sobreviventes os Tapayuna iriam optar por retornar às aldeias para encontra-los. O fato é que eles estavam em momento de luto e a aproximação com os mortos, sobretudo na condição em que os corpos estavam, em estado de putrefação e abandonados nas aldeias, era um contexto absolutamente temerário. O luto é um momento especialmente delicado, os mortos devem ser esquecidos – não à toa muitas casas haviam sido queimadas –, seus nomes não podem ser mencionados a fim de mantê-los afastados dos viventes. Ademais, os Tapayuna ainda estavam suscetíveis devido os sintomas das doenças e pelo impacto psicológico provocado pelo genocídio.

Há ainda outros índios vivos? Pelas buscas feitas por terra e observações aéreas, não vi sinal algum de índio vivo, a não ser roças abandonadas, casas queimadas ou abandonadas. Os índios, aos meus cuidados, não querem, absolutamente, voltar para as aldeias. Isto não se entenderia se eles tivessem parentes vivos por lá. Acresce que todos os índios adultos, exceto uma mulher, têm os cabelos cortados rente: sinal de luto. Nenhum índio está sendo visto, como outrora, ao longo do Arinos ou freqüentando esta ou aquela sede de fazenda (Iasi, 1998, grifo nosso).

A fala do cacique Roptyktxi abaixo expressa a desolação daqueles que sobreviveram à hecatombe. Alguns eventos foram interpretados como presságio do que estava por vir: um eclipse, a morte de vários macacos e tempestades foram alguns dos sinais da catástrofe anunciada. No mesmo depoimento ele afirma que outras pessoas se dispersaram fugindo da doença.

E todos morreram. Quando todos morreram até o céu ficou nublado e os outros já sabiam e contavam sobre eles. “Então nosso povo está acabando, quase todo mundo morreu. O que nós vamos fazer?” “Então, nós temos que pensar alguma coisa, nosso povo já morreu tudo. E outros ficaram com medo da doença e fugiram. E outros fugiram. Espalhando no mato, outros morreram no caminho, na estrada”. Os meninos morreram por causa dessa doença e a mãe deixou o filho, que ficou sozinho lá e a onça comeu ele (Cacique Roptyktxi/ Tradução Wengroi/2016, grifo nosso)

Conforme já elucidado, é pouco provável que os padres tenham feito uma busca apurada por todo o território tapayuna, devido sua extensão e por falta de condições

estruturais necessárias a uma investigação detalhada para encontrar outros sobreviventes, que devem ter se afastado o máximo possível a fim de se manterem apartados dos brancos e das doenças.

Conforme a minha de 26/9, desci até a Fazenda ABC e percorri as imediações da mesma. **Não há sinal da presença atual de índios por lá. Na ida e na volta, também não encontrei índio algum. Visitamos alguns pousos, que eles foram deixando ao longo do Arinos, Num deles encontramos o esqueleto de um adulto, ao que parece de mulher. Sepultamo-lo** (Iasi, 1998, grifo nosso).

Iasi afirma que assistiu alguns Tapayuna que se afastaram do rancho (num depoimento acima ele menciona que cinco pessoas se ausentaram) e que o trânsito de idas e vindas era relativamente dinâmico, ou seja, mesmo que não tenha havido outros sobreviventes, o que, a meu ver, é impossível afirmar terminantemente, o relato de Iasi leva a inferir que algumas pessoas, após apresentarem melhoras, optaram por não permanecerem no local.

Desde de que reassumi os trabalhos com os Beijos de Pau, há 40 dias, não faleceu nenhum índio, que ficou aos meus cuidados. **Alguns melhoraram e se afastaram; outros se aproximaram. Como estamos longe do epicentro do “habitat” dos Beijos de Pau, não é fácil controlar suas idas e vindas** (Iasi, 1998, grifo nosso).

Inicialmente, os Tapayuna foram reunidos em dois ranchos organizados por Iasi e seus auxiliares, próximo à sede da fazenda Alvorada do Marape, a fim de facilitar o acesso dos profissionais de saúde para atendê-los. O padre elogia a disposição da fazenda Marape em auxiliá-los, por meio de apoio logístico, no cuidado aos sobreviventes.

No momento os índios se encontram acampados sob dois ranchos feitos por nós, na margem esquerda do Rio Arinos, a um quilômetro da sede da Fazenda Alvorada do Marape, situada na margem oposta. A localização dos índios nas imediações da Faz. Alvorada do Marape se explica pelo fato de que, estando eles enfermos, seria preciso trazê-los para um local onde o médico e enfermeira pudessem chegar...**A Fazenda Alvorada do Marape tem prestado valiosa colaboração no atendimento aos índios: pos à disposição o mandiocal, barcos, empregados, etc, etc.** (idem, grifo nosso).

A assistência provida por Iasi reverteu o quadro de enfermidades e os Tapayuna começaram a apresentar melhoras e a se recompor fisicamente, não obstante a condição emocional e psicológica. “Conseguimos fazer com que os índios superassem a crise de gripe e, posteriormente, a de sarampo. No momento não há nenhum índio, quer

adulto, quer criança, com febre ou outros sintomas de doença, muito embora estejam extremamente debilitados” (idem).

Uma das dificuldades enfrentadas pela equipe de assistência era o abastecimento alimentar, uma vez que os Tapayuna ainda não estavam aptos a fazerem roças, caçarem ou pescarem. Assim, Iasi dependeu, alguns momentos, do envio de alimentos pela Funai. “Há o problema grave e imediato da sustentação dos mesmos. Grande parte do tempo da equipe de atração é gasta na busca de alimento: caça e pesca. Estou aguardando que a 5ª. DR me envie farinha de mandioca, arroz e rapadura” (idem).

Como é possível constatar nos parágrafos precedentes, a atribuição da Funai no que concerne os Tapayuna foi desastrosa, omissa, negligente e criminosa. Os responsáveis por contatá-los e assisti-los, durante praticamente todo o período do contato, foram os jesuítas da Prelazia de Diamantino. A expedição realizada em 1969, segundo Iasi, deveria ter sanado as questões atinentes à interdição da área pelo decreto 63.368, de modo a garantir que o trabalho da equipe de atração fosse conduzido sem a presença de “elementos estranhos”. A Funai deveria ter garantido a efetiva interdição do território para a continuidade dos trabalhos que estavam em curso, chefiados por Antônio Iasi, o qual já havia sido oficialmente designado pelo órgão indigenista para essa função.

Uma pergunta se faz mister: qual a razão dessa expedição, uma vez que a Funai me havia dado plenos poderes para realizar os trabalhos de pacificação? Essa “interferência” resultou da carta que a 24/1/1969, manifestei desejo de que a Funai procurasse solucionar os problemas surgidos com o Decreto no. 63,368 de 10/10/1968, que criou a atual reserva para os Beijos de Pau. O objetivo da expedição era criar condições para que os trabalhos de pacificação se realizassem sem a presença de elementos estranhos. Lamento que entre os componentes da expedição houvesse repórteres e fotógrafos responsáveis pela gripe, que contaminou os índios e levou à morte, aproximadamente a uma centena deles (Iasi, 1998, grifo nosso).

Iasi contesta informações veiculadas no jornal “O Cruzeiro”, cuja reportagem afirmava que Américo Peret substituiu os missionários que teriam desistido da atuação com os Tapayuna por terem sido flechados. Os documentos comprovam que mesmo após Iasi ter sido flechado, na tentativa de contato empreendida em 1967, ele e outros jesuítas persistiram na condução dos trabalhos com os Tapayuna.

As reportagens noticiaram que os missionários desistiram da tarefa de pacificação por terem sido flechados pelos índios. O ataque mais violento

dos Beijos de Pau foi em maio de 1967 e, a partir de setembro, desse mesmo ano, eu já estava, novamente, em contato com os índios. Portanto nem Peret é o meu “substituto”, nem os jesuítas abandonaram o trabalho, como se lê em O Cruzeiro no.26 p. 6. (idem, grifo nosso).

O padre também discorda dos dados divulgados a respeito do número total da população tapayuna, cerca de mil pessoas. Ele afirma que estariam em torno de 150. “Segundo cálculo feito por outros missionários e por mim, que sobrevoamos a área e pudemos ver suas casas e sobretudo suas roças, os Beijos de Pau não atingiam nem a quinta parte do número indicado nas reportagens. **Seriam, no máximo, uns 150 e não 1000**” (Iasi, 1998). Os cálculos de Anthony Seeger, feito com os sobreviventes que foram para o PIX, a partir de genealogias, soma cerca de 400 pessoas.

Independentemente do consenso a respeito dos números, é incontestável que o contato dos não índios com os Tapayuna provocou seu genocídio, um processo que parece ainda estar em curso contra aqueles que, possivelmente, sobreviveram e permaneceram no território tradicional, como será descrito no tópico a seguir.

Homicídios dolosos

Neste breve item serão expostos dois depoimentos a respeito de homicídios cometidos contra os Tapayuna que permaneceram no território tradicional. O primeiro deles foi coletado no âmbito da pesquisa realizada pela CGIIRC, em 2016, com apoio do “Projeto de Proteção Etnoambiental de Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato na Amazônia brasileira”, executado por meio de parceria entre a Funai, o Centro de Trabalho Indigenista e o Fundo Amazônia/BNDES. O segundo depoimento foi coletado por mim, em novembro de 2017, na aldeia Primavera-TI Erikpatsa-MT.

Os relatos a seguir evidenciam que, mesmo após as atrocidades cometidas contra os Tapayuna, quase meio século depois eles continuam vítimas de um Estado ausente e omissivo, de brancos mal-intencionados e incumbidos de dizimá-los de seu território – não obstante sua resiliência em permanecer e subsistir – em uma guerra que se mantém silenciada. Esses depoimentos ratificam a situação de vulnerabilidade e desamparo desses que permaneceram no Arinos, seja como trabalhadores de fazendas ou como isolados.

Durante a pesquisa realizada pela CGIIRC, que contemplou a região dos rios Arinos e Sangue, nos municípios de Tapurah-MT, São José do Rio Claro-MT, Nova Maringa-MT e Brianorte-MT, foi entrevistada uma família kayabi que viveu na beira do rio Arinos, na fazenda Alvorada do Marape, por cerca de 30 anos. Quando da realização da entrevista, eles residiam em uma vila denominada Ana Terra, nas adjacências do município de Tapurah-MT. Outras entrevistas gravadas com o principal integrante dessa família, um senhor kayabi de 88 anos, foram expostas no item “A viagem de volta e as referências de isolados”.

A nora deste senhor kayabi afirma que, quando moravam na fazenda Alvorada do Marape, conheceu um Tapayuna que vivia sozinho na beira do rio Arinos. Ele tinha uma postura hostil com os não índios, mas se relacionava de maneira amistosa com a família kayabi. Ela não dispunha de informações a respeito da sua trajetória, seus familiares, a razão pela qual ele vivia sozinho ou outros dados que poderiam auxiliar na investigação. Segundo a informante, este Tapayuna foi assassinado por grileiros por volta de 2013. Não se sabe onde ele foi enterrado, ela sugere que tenha sido no cemitério de Tapurah, como indigente. O local onde ele vivia foi desmatado para lavoura.

Com a gente aqui ele era mais manso, com os outros de fora ele era mais bruto. (...) Eu não lembro do nome dele. Era um nome diferente, não era nome de branco, era nome de índio mesmo, era um nome meio enrolado de falar. (...) **Ele sumiu assim de repente, pelo que fiquei sabendo.** Ele era assim mais na dele, não era de ficar muito enturmado com as pessoas, ele era mais no mato. (...) Lembro, ele era baixinho, cabeludo, bem cabeludo, gostava de franjinha, mas era grande o cabelo, sempre amarrava o cabelo assim igual rabo de galo. (...) **não sei o que fizeram com o corpo dele, acho que em Tapurah, enterraram como indigente [no cemitério], não tinha parente, falavam que era do Xingu, ainda queriam que meu cunhado fosse no Xingu.** (...) “Ele era bravo, gostava muito da gente, mas com outras pessoas ele era bravo. (...) morava sozinho, só ele. (...) (in Amorim e Kakutina, 2017: 21, grifo nosso).

Essa versão da história foi confirmada por um informante não indígena, também morador das margens do Arinos. Ademais, ele descreveu vestígios de fogo e tapiri nas imediações da Fazenda Alvorada do Marape, no lado esquerdo do rio Arinos, o que pode caracterizar a presença de isolados (Amorim e Kakutina, 2017).

Em novembro de 2017, coletei o depoimento de um senhor apiaká, durante um evento denominado Festival Juruena, realizado pela Operação Amazônia Nativa, na

aldeia Primavera TI Erikpatsa-MT. O senhor apiaká conta que em 1996, enquanto trabalhava numa fazenda a cerca de 50 km de Brianorte (uma pequena vila onde estão situadas madeiras, pertencente ao município de Nova Maringá, em território tapayuna), ele e outros dois parentes foram até a fazenda ao lado, denominada Fazenda Diamante, e se depararam com uma aldeia, onde havia quatro casas queimadas e corpos empilhados em estado de putrefação, incluindo crianças. Eles viram oito cadáveres, mas suspeitaram que havia mais do outro lado do córrego, onde tinha vários urubus sobrevoando. Eles pretendiam ir até o lugar para averiguar, mas o dono da fazenda onde eles trabalhavam, ao tomar conhecimento de que eles estavam no local, foi rapidamente busca-los, o que supõe que ele tinha ciência do ocorrido, pois já tinha advertido os trabalhadores a não percorrerem aquela área. O senhor apiaká suspeita que os índios, cuja etnia ele não soube informar, tenham sido mortos a tiros, pois era sabido que o fazendeiro tinha posse de várias armas.

Então, em 1996, a gente estava trabalhando em uma fazenda em Brianorte (MT), o dono da fazenda era S. Manel, mas ele já é falecido. Tem os filhos dele que são o Sérgio e o Nereu, que ainda residem nesta fazenda. A gente chegou lá e eles colocaram um monte de dificuldade, que a gente não podia atravessar certa situação porque tinha pistoleiro. Mas aí um certo domingo, a gente desceu na estrada, aí a gente chegou na placa que eles tinham falado e a gente percebeu que tinha um trilho que descia para a beira de um igarapé. **Chegando nesse igarapé, a gente observou que tinha uma aldeia e poucos dias atrás, por volta de 10 a 15 dias, eles tinham tocado fogo nessa aldeia e lá a gente encontrou esses cadáveres, mais ou menos uns 08 cadáveres que estavam todos um pertinho do outro, inclusive cadáver de criança. Estava tudo junto lá e a gente percebeu que era de indígena porque tinham as mandiocas, os abacaxis plantados. E aí a gente retornou, quando a gente viu esse episódio a gente retornou para a fazenda que a gente trabalhava... O fazendeiro da fazenda que nós estamos trabalhando já estava preocupado, estava atrás de nós.** O filho do S. Manel foi atrás de nós. **“Não, vocês não podiam ir pra lá”.** Ele ficou sabendo que a gente foi porque nós trabalhávamos na fazenda dele e os meninos que trabalhavam na cantina viram a gente passando pra lá. E aí acho que eles comentaram com ele que a gente estava lá pra dentro. E aí ele foi atrás de caminhonete, ele foi buscar a gente porque não era para nós irmos pra lá, acho que para não descobrir mesmo, né. E foi isso. E aí a gente voltou com ele de caminhonete.

...Domingo nós saímos pra ir lá visitar aquela estrada pra matar algum bicho, aí quando nós chegamos no final da estrada, aí tinha uma estradinha. **Ai chegamos lá e descemos e vimos oito corpos. Mas deste lado, do outro lado também tinha corpos porque os urubus estavam voando do outro lado, do outro lado do abertinho. Era uma aldeia, um abertinho em média de cinquenta por cinquenta e ali tinha quatro casinhas. E aí do outro lado do abertinho, tinha urubu voando também.** E nós pensamos, se tem esses oito corpos aqui, ali onde tem urubu é gente também. Então dali nós voltamos meio assustados e a gente ficou até querendo ir embora da fazenda. Ai com

medo, a gente pensou “vamos acabar com isso aí”. Acabamos o serviço e chegamos na aldeia e contamos para nossos parentes.

E hoje pra eu ir lá, eu vou ser bem sincero com a senhora, eu não acerto não. Porque fizeram muita fazenda, mas chegando em Brianorte e perguntando onde era a fazenda do Sr. Manel que tinha duas serrarias, ele tinha mais de duzentas pessoas trabalhando para ele, eles vão falar onde era a fazenda. Mas a gente vai tentar achar. O nosso primo trabalhou depois disso, ele voltou para trabalhar na serraria, ele deve saber o nome... Você vindo de Cuiabá, você pega para direita. Só perguntar onde trabalhou uns índios, onde que era o barraco deles, eles vão falar é assim, pra cá. Tem uma lagoa lá, que eu acho que até hoje tem. Antes de chegar na lagoa tem uma estrada que entra, a senhora larga a direita e pega a esquerda. Lá no final vai ter uma estrada que pega para direita, ai uns duzentos metros é onde era a maloca. A gente identificou que era índio por causa da casa, que era de palha. Ai a gente viu, isso aqui é nosso parente, é índio. Por causa disso que eles não queriam que a gente viesse pra aqui. Pela casa a gente já soube que era índio. **Eles foram mortos de tiro, porque esse fazendeiro tinha muita arma. Ele tinha muita arma, ele tinha uma mala, aqueles baús antigos de ferro cheio de arma. As casas estavam queimadas, mas não estava tudo queimado. Você via palha, elas eram redondas. Tipo dessas aqui dos Canoeiro. Eram três casas pequenas e uma grande. Mas tinha muita gente, não era só oito que nós vimos não. Do outro lado da aldeia, eu falo aldeia porque a gente conhece, tinha também muito urubu voando. A gente acha que daquele lado o assassinato foi maior, mas como o fazendeiro já estava atrás da gente, nós voltamos.** Então foi isso, hoje eu falo assim, a gente tem esse peso na consciência de não ter avisado a Funai. Eu acho que ainda acha ossos lá, não enterraram não, foi deixado lá. Eu acho que gente ainda consegue achar algum osso. Foi na fazenda do lado do S. Manel, não foi no S. Manel, foi na fazenda do lado. Estava eu, meu outro irmão, um primo, outro primo e outro menino que morreu. Mas os outros estão vivos, que estavam com a gente, eles sabem essa história. Eles estão lá na nossa aldeia. A gente tem a prova dessas quatro pessoas. Cinco com nosso cozinheiro, que é o Didi, esse que nós estamos falando que vamos pegar o nome da fazenda para informar para vocês qual fazenda é. Ai vocês pegam o mapa e, na época, eles estavam com projeto de manejo pra cá. Ai pega o mapa... é o único córrego que vai ser esse. O único córrego, na beira do córrego que era aldeia. Não vai ter outro córrego, só esse aí. Por isso que eu estou falando que é fácil de achar porque chegando lá, pra cá tem um córrego. Talvez hoje tem uma estrada melhor. **A fazenda do lado chamava Diamante. A fazenda onde aconteceu esse episódio chamava fazenda Diamante. Era grande, bem grande.** Mas ai os corpos estavam dentro da fazenda do Sr. Manel, que a gente não lembra o nome dessa fazenda, que a divisa é aqui, acho que eles mataram lá e jogaram aqui, não sei se foi para incriminar eles. **Agora a gente não sabe, porque o córrego era do lado da fazenda do S. Manel, por isso a gente não sabe se aqueles oito corpos era o povo que estava banhando. A gente pensou que poderia ter acontecido assim, eles foram banhar e assassinaram eles do outro lado. A ideia nossa era olhar o outro lado, mas enquanto isso o fazendeiro já estava vindo com a caminhonete para pegar nós.** A gente conta essa história, mas é doido pra gente contar uma coisa dessa. Porque a gente viu e não pôde fazer nada. Mas chegando na cidade, a gente passa o contato do menino para falar o nome da fazenda que a gente trabalhava. Nós andamos umas duas horas (da fazenda do S. Manel para a fazenda do lado) de pé, mas devagar, olhando as paisagens, devagarzinho, andamos umas duas horas. Ai quando foi onze horas a gente escutou a caminhonete já vindo atrás da gente... (Entrevista coletada por Daniela Lima em 11/11/2017 na aldeia Primavera. TI Erikpatsa-MT, grifo nosso).

O relato acima atesta a necessidade premente de uma investigação criminal para apurar o genocídio deste povo, cuja identidade é desconhecida, mas não há como descartar a hipótese de se tratar de Tapayuna tendo em vista todas as informações contundentes expostas neste capítulo que apontam para sua permanência no Arinos: a carta do Thomaz de Aquino, os registros do Pe. Iasi, as informações do cacique Roptyktxi, os dados do relatório de Antônio Campinas, os depoimentos dos kayabi no relatório de Amorim e Katukina (2017), os relatos sobre isolados no território tapayuna etc. Pode-se afirmar, contudo, que independentemente de um parecer conclusivo sobre a existência de Tapayuna no Arinos e da identidade dos isolados, o genocídio ainda está em curso no seu território. Passados quase cinquenta anos desde a hecatombe, é possível que os Tapayuna ainda estejam suscetíveis a ataques dos não índios numa guerra que parece ser permanente e infindável.

Além de todos os infortúnios que o cercam, o território tapayuna é cada vez mais objeto de especulação. A cobertura vegetal e o rio estão cada vez mais ameaçados pelo avanço das atividades predatórias e pelo projeto de construção da hidrelétrica Castanheira, no Arinos, cujos estudos de impacto do componente indígena foram realizados e não mencionaram a ocupação histórica dos Tapayuna neste rio e sua reivindicação territorial. Assim, os impactos da construção desta hidrelétrica, considerada prioritária no estudo de inventário da bacia hidrográfica do rio Juruena, não foram mensurados para o território e o povo Tapayuna.

Em razão do exposto ao longo do capítulo, são necessárias algumas medidas emergenciais pelos órgãos competentes, dentre as quais: a abertura de processo criminal; o aprofundamento de pesquisas sobre isolados para interdição da área; a constituição de um Grupo Técnico para identificação e delimitação do território; o monitoramento e fiscalização da região pelo Ibama e Funai; a revisão do estudo de componente indígena da UHE Castanheira com vistas a inclusão da reivindicação e da história de ocupação dos Tapayuna no Arinos, entre outras ações que visem a proteção das vidas indígenas, a garantia de seus direitos e a reparação pelos atos criminosos cometidos pelo Estado brasileiro no período da ditadura militar.

Considerações Finais

Um dos propósitos desta tese foi demonstrar como a guerra e a produção de corpos guerreiros eram os meios pelos quais transformações eram ensejadas e relações com múltiplos seres eram produzidas e alimentadas. As qualidades dos guerreiros se associavam em muito com as dos xamãs (*katwâjkere* e *wayanga*), que detinham o poder da alteração de posição e perspectiva associada à conexão com agentes não humanos. Os xamãs, assim como os guerreiros, mobilizavam, de diversas formas, os coletivos tapayuna. O *katwâjkere*, o outro tipo de xamã existente entre os Tapayuna, se apropriava dos cantos e danças das árvores, plantas e objetos para a socialização desses conhecimentos com o coletivo e para manutenção da máquina ritual. A dinâmica ritual propiciava a produção de corpos resistentes, a mudança de nomes, a relação com outros seres, a aquisição de status e posições desejadas etc. Ademais, as expedições de guerra eram momentos em que a vida aldeã ficava em suspenso, já que os guerreiros permaneciam, em alguns casos, durante meses em extensas perambulações pelo território. Eram momentos estritamente masculinos em que se almejava a morte do inimigo para a obtenção da posição de *kuwêkandê* (dono do inimigo).

Ao mesmo tempo em que muitos guerreiros partiam em expedições de longo prazo e percorriam trechos extensos, outros guerreiros, denominados *rowo* (onça), eram responsáveis por permanecer nas aldeias e resguardá-las contra possíveis ataques inimigos. Para a obtenção do status de guerreiro, os corpos eram produzidos desde a infância/juventude por meio da alimentação, que incluía a ingestão de animais predadores como cobra, gavião e onça para a aquisição de suas qualidades e perspectiva. Para se tornar um matador, o guerreiro, antes de tudo, deveria alcançar a posição de predador, ou seja, o “devir-inimigo”, por meio da execução da vítima, estava condicionado ao “devir-predador”, que se dava por meio da ingestão dos referidos animais. A morte instaurava a relação entre o matador e a vítima por meio do contato (mesmo que indireto) com o seu sangue, considerada uma substância maléfica que devia ser extraída do corpo do guerreiro por meio de escarificações e da perfuração peniana. O período pós-assassinato era especialmente delicado ao matador e exigia a

manutenção de resguardos para que seu processo de transmutação fosse controlado e para que não prevalecesse a perspectiva da vítima.

A guerra era também o meio pelo qual conhecimentos alheios eram apropriados com a captura de cativos, que eram integrados e socializados no coletivo tapayuna. Os principais inimigos dos Tapayuna, com quem frequentemente guerreavam quando viviam no Arinos, eram seus vizinhos Manoki e Kayabi, além dos Rikbaksa, Apiaká e Pareci. Por outro lado, os Tapayuna ocuparam (e ainda ocupam) a posição de cativos dos povos que lhes acolheram após a remoção do seu território tradicional e com os quais mantêm relações estreitas até hoje: os Kísêdjê e os Mebêngôkre.

Um dos atributos do *wayanga*, sua capacidade de atrair inimigos, foi responsável pela aproximação dos não índios. Foi por meio dos poderes de um wayanga que os Tapayuna estabeleceram o contato e iniciaram relações de trocas comerciais com os invasores. A conexão com os não índios foi permeada pela ambivalência, por movimentos de aproximação e recuo, por hostilidades e tentativas de construir vínculos mais estreitos. O fato de os Tapayuna ocuparem uma área extensa e serem divididos em vários grupos torna a história do contato bastante complexa e, sob certos aspectos, indecifrável. Os grupos tiveram posições distintas a respeito dos brancos e oscilaram em suas decisões e movimentos com os diversos “tipos” de brancos com os quais se relacionaram: seringueiros, fazendeiros, madeireiros, colonos, missionários, jornalistas, agentes do SPI/Funai etc. Certamente, as intenções dos não índios também determinaram a ação/reação dos Tapayuna, que ora atacavam, tentando afugentá-los e, em outros momentos, buscavam a aproximação. O propósito dos Tapayuna não se restringia à obtenção de bens: eles acreditaram na possibilidade de estabelecerem vínculos de parentesco com os brancos. Obviamente, não existiu reciprocidade dos não índios neste sentido.

Houve algumas tentativas de “pacificação” dos Tapayuna, ao longo das décadas de 1950 e 1960, promovidas pelos jesuítas da Prelazia de Diamantino. Apesar dos avanços, ou seja, de ter havido encontros amistosos, troca de materiais e até “diálogos” entre os grupos e os jesuítas, as expedições ocorreram de forma esporádica, fragmentada, o que comprometeu o objetivo das ações. Não houve uma atuação continuada no caso tapayuna em termos da participação do Estado, da organização logística, da disposição de recursos humanos e financeiros, da participação de

interpretes kĩsêdjê – o que teria sido fundamental nas missões –, etc. A omissão do Estado persistiu mesmo depois de dois episódios de envenenamento sofridos pelos Tapayuna nas décadas de 1950 e 1960. O primeiro, em 1953, com arsênico, teve ampla repercussão e os culpados eram conhecidos, pois se travavam de pessoas vinculadas à um famoso seringueiro e político da região, Benedito Bruno. Ninguém, porém, foi responsabilizado. Ademais, eram frequentes os conflitos entre os Tapayuna com trabalhadores que abriam estradas, funcionários da empresa colonizadora da região, CONOMALI, com moradores da cidade de Porto dos Gaúchos, ao norte do território tapayuna, com seringueiros, fazendeiros, colonos etc.

As únicas ações previamente “organizadas” pelo órgão indigenista no caso dos Tapayuna ocorrem apenas no final da década de 1960. Foram o sobrevoo de 1968, que ensejou a delimitação do território, e a expedição de 1969. Ambas ações ocorreram devido ao aumento da especulação na região, impulsionada pelos incentivos da Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia - SUDAM, criada em 1966. Houve uma forte pressão de particulares para que a Funai reduzisse oficialmente o território tapayuna. Em razão do cerco em seu território, os Tapayuna começaram a aparecer nas fazendas que estavam sendo adquiridas devido aos estímulos da SUDAM. Uma delas, a fazenda ABC, passou a receber os Tapayuna em números cada vez maiores em sua sede a partir de 1968. Incomodado com essas aparições, o proprietário, um empresário de São Paulo, acionou a Funai exigindo providências. Foi a partir de então que a expedição passou a ser organizada. Cabe destacar que após a delimitação da “Reserva Indígena Tapayuna” por meio do decreto nº 63.368, de 08 de outubro de 1968, a área deveria ter sido evacuada, o que, obviamente, não ocorreu.

A missão da Funai foi integralmente mal planejada, não contou com a participação dos jesuítas, que conheciam a região e haviam empreendido várias expedições em anos anteriores, não contou com profissionais de saúde na equipe, não previu a participação de interpretes kĩsêdjê, não armazenou devidamente as vacinas contra doenças contagiosas, e, por fim, garantiu a participação de vários jornalistas na equipe com intuito de dar visibilidade midiática a ação. Ademais, quando a equipe da Funai chegou ao local, alguns Tapayuna já se encontravam na fazenda ABC, alguns em trânsito e outros permaneciam na sede. As pessoas responsáveis por manejar essa situação, sem nenhum suporte do órgão indigenista, foram os caseiros da ABC, que

optaram por não reagir contra os Tapayuna e ceder os bens que eles pediam. Até a chegada da Funai no local, em 1969, não haviam ocorrido conflitos entre os moradores da ABC e os Tapayuna, nem tampouco casos de doença entre os índios. A epidemia começou a se espalhar entre os Tapayuna quando um dos jornalistas que fazia parte da equipe da Funai ficou gripado. Mesmo diante dessa situação altamente arriscada e da iminência de uma catástrofe patogênica, o sertanista responsável pela operação, João Américo Peret, não tomou as providências cabíveis. Ao invés de acionar a Funai em Brasília e solicitar suporte emergencial, tendo em vista o risco do que estava por vir, o sertanista deu prosseguimento às suas tentativas de chegar às aldeias, ignorando o fato de três Tapayuna terem começado a apresentar sintomas da gripe na fazenda ABC.

A conduta irresponsável e criminosa do sertanista foi aprimorada com o envio de dois Tapayuna, Tariri e Kairá, ao Rio de Janeiro para se reunirem com integrantes do Ministério do Interior, com fotógrafos, jornalistas, repórteres e para que aparecessem em programas de TV. O intuito de Peret era visibilizar o grande feito do “pacifismo”, anunciar publicamente os resultados de suas ações no âmbito da Funai. O novo órgão substitua, desde 1967, o SPI que tinha uma imagem, inclusive em âmbito internacional, altamente desgastada e deletéria devido às acusações gravíssimas levantadas no âmbito da CPI que ensejou a elaboração do Relatório Figueiredo.

Enquanto o sertanista Américo Peret preocupa-se em expor os rapazes Tariri e Kairá como propaganda de seus feitos e submetê-los a diversas situações constrangedoras, a gripe continuava a se alastrar entre os Tapayuna.

Os responsáveis por assistir os sobreviventes da epidemia foram os jesuítas da Prelazia de Diamantino, que ao chegarem no local se depararam com um cenário de guerra, com cadáveres insepultos, com os sobreviventes fragilizados e debilitados, com crianças mamando no seio das mães mortas, com pessoas dispersas pelo mato etc. O Pe. Antônio Iasi, responsável por reunir os sobreviventes, que somaram 41, afirma que um dos rapazes levado por Peret ao Rio de Janeiro retornou com sarampo, o que agravou ainda mais a situação. A relação entre os missionários jesuítas e o órgão indigenista era bastante atribulada, já que os primeiros criticavam veementemente o SPI/Funai de atuar em prol de particulares e não deter uma política de proteção e garantia dos territórios indígenas. Outrossim, antes de a expedição da Funai ser viabilizada, houve diversas advertências do Pe. Iasi sobre a invasão do território

tapayuna e sobre o alto risco de uma catástrofe epidêmica devido à aproximação e o contato cada vez mais frequente com os não índios. O órgão não apenas ignorou suas advertências como foi o responsável por introduzir, e não conter, a gripe entre os Tapayuna.

Os jesuítas reuniram 41 sobreviventes e, como vimos, criaram um acampamento para eles no Rio Parecis, um afluente do Arinos, local onde, segundo Pe. Iasi, eles estariam mais protegidos do contato com os brancos. Iasi assistiu os Tapayuna provendo-lhes cuidados médicos e alimentos. O padre afirma, em um de seus documentos, que tratou de alguns enfermos que posteriormente dispersaram-se. Ele sobrevoou o território em busca de outros sobreviventes, mas não encontrou. O território tapayuna era muito extenso e seria necessário uma busca minuciosa por terra para encontrar outros sobreviventes ou mesmo outros coletivos tapayuna que podiam ter se mantido arredios aos brancos e/ou não terem sido atingidos pela epidemia de gripe. Os Tapayuna do Kawêrêtxikô afirmam que os grupos se dividiram fugindo da doença e morte. Segundo eles, alguns optaram por não permanecer junto aos brancos no acampamento no rio Parecis.

Iasi teve que se ausentar e foi substituído por Thomaz de Aquino Lisbôa e Vicente Canãs. Além deles havia dois auxiliares pareci, Ramiro e Ricardo. Os Tapayuna assistidos pelos jesuítas permaneceram por alguns meses no acampamento no rio Parecis e em maio de 1970 foram transferidos para o Parque Indígena do Xingu. A deliberação em torno da remoção é bastante polêmica e controversa, pois envolveu discordância internas entre os jesuítas. Thomaz de Aquino se pronunciou contra tal decisão que, infelizmente, já havia sido tomada em reunião interna no âmbito da Missão Anchieta. Thomaz se mostrou descontente, pois sabia que os índios não haviam sido consultados e que essa ação era incongruente com as próprias críticas dos jesuítas ao órgão indigenista. Apesar de sua manifestação e de suas críticas contundentes, a decisão já havia sido acordada e Thomaz e Vicente foram apenas incumbidos da transferência.

Os motivos pelos quais os jesuítas, sobretudo o Pe. Iasi, optaram pela transferência estiveram relacionados à ausência de apoio logístico, financeiro e político da Funai, à falta de estrutura da Missão para continuar a assistência, à preocupação com a permanência dos Tapayuna em um local cuja especulação aumentava vertiginosamente e à ideia de que no PIX eles estariam mais protegidos e teriam mais

possibilidades de se reestruturar coletivamente por meio da interação com os Kísêdjê.

A deliberação sobre a remoção foi sancionada pela Funai, que deveria ter resguardado a vida e a permanência dos Tapayuna no seu território. A atuação criminosa e omissa do SPI e Funai no caso tapayuna foi constante; nem mesmo após a trágica expedição de 1969 o órgão foi capaz de dar a devida atenção e o suporte necessário para conter a epidemia e salvar as vidas em risco. Novamente os jesuítas tiveram que atuar, praticamente, por conta própria e certamente isso influenciou na decisão da Missão Anchieta a respeito da transferência. A política vigente à época, de atrair os povos para o Parque Indígena do Xingu, também foi um fator preponderante para a remoção.

Ao chegarem no PIX, ao contrário do que os responsáveis pela transferência previam, os Tapayuna não tiveram suas vidas e bem-estar garantidos. Durante o tempo em que viveram por lá, dez Tapayuna morreram por acidentes, causas não identificadas e por feitiçaria. No PIX, eles encontraram inimigos temidos, como os Kayabi, e inauguraram um novo capítulo de sua história. Desde então, os Tapayuna se tornaram, e continuam a sê-lo, um povo desterritorializado, dependente e cativo dos povos que lhes acolheram. Os Tapayuna expressaram por diversas vezes o desejo de retornar para seu território, mas foram impedidos. Quando partiram do Arinos, eles não sabiam para onde estavam indo, quem encontrariam e não podiam imaginar que seriam impossibilitados de retornar. A vida dos Tapayuna no PIX foi bastante controversa: ao mesmo tempo em que constituíram novos vínculos de amizade e parentesco com outros povos, graves conflitos e tensões emergiram dessas relações (notadamente com os Kísêdjê). A evasão para a TI Capoto Jarina, em meados da década de 1980, foi fruto dessas tensões.

A migração em massa dos Tapayuna para o Capoto representa um recomeço, a necessidade de, novamente, se articularem e reconfigurem suas relações. Em que pese a mudança, os Tapayuna mantiveram seu status de hóspedes, cativos e dependentes territoriais, porém agora, sobretudo, dos Mebêngôkre. Com eles os Tapayuna viveram por mais de 25 anos numa mesma aldeia, Metuktire. As conexões com os Mebêngôkre, assim como no caso dos Kísêdjê, guardadas as devidas peculiaridades, também são ambivalentes, pois são perpassadas por vínculos de parentesco, afeto, amizade, mas também por disputas, tensões e acirramentos.

Em vista do exposto, os Tapayuna decidiram criar uma aldeia própria, em 2008, denominada Kawêrêtxikô. A criação da aldeia impulsiona um processo de re-emergência e fortalecimento dos Tapayuna como coletivo. As relações com os Mebêngôkre foram reconfiguradas com a conquista de certa autonomia por parte dos Tapayuna. No Kawêrêtxikô, eles começaram a praticar alguns dos seus rituais considerados tradicionais, a ensinar a língua na Escola Indígena Goronã, a receber pesquisadores de diferentes áreas, a manejar as relações com os brancos da saúde e educação, a executar projetos etc. Foi também a partir da criação desta aldeia que os Tapayuna estreitaram os vínculos com os Tapayuna/Kîsêdjê da TI Wawi e iniciaram formalmente a luta pela retomada do território tradicional.

Em 2016 iniciaram-se as articulações em torno de suas demandas pelo retorno ao território no Arinos, pela busca dos parentes que eles acreditam terem permanecido na região e também por uma indenização pelas violações que sofreram no período da ditadura militar. Cabe destacar alguns avanços significativos que os Tapayuna lograram desde o início dessas articulações. Eles realizaram um sobrevoo no território tradicional, em agosto de 2016, organizado pela CGIIRC/Funai, e constataram que a maior parte da vegetação se encontra preservada. Ademais, a CGIIRC realizou pesquisa *in loco* e levantou dados significativos que apontam para a permanência de Tapayuna no território tradicional na condição de trabalhadores de fazendas na região. Há também indícios da presença de isolados em seu território.

Em setembro do ano passado foi realizada uma expedição por terra, novamente organizada pela CGIIRC, com a presença de alguns Tapayuna do Kawêrêtxikô. Durante caminhada na mata, os Tapayuna reconheceram diversas espécies de plantas utilizadas para diferentes finalidades, constaram a presença de diversos animais e viram que o rio Arinos, e alguns de seus afluentes, como Miguel de Castro e Tomé de França, mantêm-se limpos e piscosos. As informações a respeito da presença de isolados foram reforçadas pelos seus vizinhos Apiaká/Kayabi, da TI homônima, localizada ao norte do território tapayuna.

Na visita à TI Apiaká/Kayabi, especificamente na aldeia Mayrob, onde visitamos durante a expedição, além dos depoimentos sobre isolados, coletamos também informações sobre um massacre ocorrido no coração do território tapayuna em 1996, na região de Brianorte (município de Nova Maringpa), cujo responsável teria sido um

fazendeiro. Esse episódio, somado a alguns depoimentos coletados no âmbito da CGIIRC, a respeito do assassinato de um Tapayuna por grileiros em 2013, na beira do rio Arinos, demonstram a necessidade premente da abertura de um processo criminal e de investigação aprofundada sobre as referidas denúncias. Ademais, os isolados, assim como os supostos trabalhadores tapayuna em fazendas, encontram-se completamente desprotegidos, à mercê de particulares e de uma guerra silenciada e permanente.

Além das articulações realizadas no âmbito da Funai, os Tapayuna estabeleceram alianças importantes com organizações não governamentais, notadamente a OPAN, que tem apoiado sua luta e suas reivindicações. Eles também estão em diálogo constante com o Ministério Público Federal, em Cuiabá- MT, para a conquista do seu território e para obtenção de uma indenização pelas violações sofridas.

Em que pese os avanços nas suas articulações, atualmente, o diálogo com a Funai está relativamente estagnado, já que não há indicativo para a constituição de um grupo técnico para a identificação e delimitação da área, que constitui a primeira etapa do processo demarcatório. Essa é uma demanda persistente dos Tapayuna, uma vez que a área se encontra de posse de particulares e há a previsão para a construção de uma hidrelétrica no rio Arinos, cujo impacto no território tapayuna não foi mensurado. Há mais de duas mil fazendas na área contemplada pela “Reserva Indígena Tapayuna”, delimitada em 1968 e extinta em 1976, por meio do decreto 77.790. As atividades econômicas predominantes são a extração de madeira, pecuária e há o avanço progressivo do agronegócio. Além disso, boa parte da área delimitada encontra-se sobreposta ao município de Nova Maringá. A vegetação mais preservada está na parte norte da RIT, onde prevalece a atividade de manejo de madeira.

Ainda no âmbito da Funai, infelizmente não houve avanços na pesquisa sobre os isolados em território tapayuna, não obstante as informações de massacre, os indícios e os depoimentos dos Apiaká/Kayabi que confirmam sua presença na região.

Recentemente, em julho de 2018, alguns Tapayuna do Kawêrêtxikô, dentre os quais o cacique Roptyktxi, visitaram, após uma separação de mais de trinta anos, seus parentes na aldeia Ngôsogo, TI Wawi. Foi um reencontro emocionante que tive o prazer de presenciar. Na ocasião, os Tapayuna das duas terras conversaram sobre o território, houve relatos comoventes, sobretudo das mulheres, a respeito do contato, sobre a separação das famílias, sobre o sonho e o desejo uníssono de viverem novamente juntos

no seu próprio território como um povo independente. Os Tapayuna, das duas Tis, mantiveram uma postura resoluta e unânime sobre o desejo de voltarem para sua terra e de lutarem por ela.

Apesar das minhas investigações, realizadas desde 2012 no âmbito do mestrado, e da contribuição de várias pessoas que foram gradativamente se envolvendo e auxiliando nessas pesquisas, a história do contato com os Tapayuna ainda permanece um tanto obscura. Muitos documentos a respeito deles, da época da ditadura militar, foram encontrados pelo jornalista Rubens Valente quando da pesquisa para elaboração de seu livro “Os Fuzis e as Flechas”. Ademais, um acervo precioso, que infelizmente não pude analisar pois a tese já estava em fase final de elaboração, foi encontrado em setembro de 2018 por integrantes da OPAN. Trata-se de vários arquivos originais do período do contato, cartas, fotos, telegramas, ofícios que estavam de posse do antropólogo Darci Pivetta, falecido por volta de junho de 2018. O material, que estava de posse de sua família, foi entregue a membros da OPAN. Esses documentos serão fundamentais, em termos judiciais, para a luta dos Tapayuna.

A organização do acervo bibliográfico e material a respeito dos Tapayuna é um desafio ainda em curso, pois os documentos encontram-se dispersos e se faz necessária uma investigação *in loco* na cidade de Porto dos Gaúchos, por exemplo, fundada em território tapayuna, em 1955, e onde há notícias sobre acervo material (arcos, bordunas, botoques etc) de posse dos fundadores da cidade, a família Meyer.

Ainda há um longo caminho que necessita ser trilhado para a garantia dos direitos plenos dos Tapayuna, para o reconhecimento do Estado diante das violações, para a conquista do território tradicional e para proteção dos isolados e daqueles que permaneceram no Arinos. Essa tese foi uma tentativa de contribuir com a luta dos Tapayuna, trazendo à tona parte da sua história até então oculta. Espero que esse trabalho renda bons frutos e ajude na conquista dos sonhos dos Tapayuna para se tornarem novamente um povo autônomo e forte.

Bibliografia

1. AGRÁRIA., I. N. D. C. E. R. **Grupo de trabalho INCRA – FUNAI: primeiro relatório geral (GT - PORT. 724/76)**. In: Inca. Brasília , p. 228.. 1978. (Ilust. - 480/2010).
2. ALBERT, B. A fumaça do metal. História e representações do contato entre os Yanomami. **Anuário Antropológico/89**, Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro, p. 151-189 , 1992.
3. ALBERT, B. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. In: BRUCE ALBERT, A. R. R. (. **Pacificando o Branco**. São Paulo : UNESP, 2002. p. 531.
4. ANONBY, S. **A Report on the Irantxe and Myky**. SIL Electronic Survey Report. [S.l.], p. 11. 2009.
5. ARINOS, P. D. Tabaporã. Disponível em: <<http://www.portaldoarinos.com.br/noticias/conteudo/tabapora-cidade-pioneira-no-vale-do-arinos-uma-regiao-para-viver/14624>>. Acesso em: 10 set. 2018.
6. ARRUDA, R. Povos Indígenas no Brasil. **Instituto Socioambiental**, 2003. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/iranxe-manoki>>. Acesso em: 16 março 2012.
7. BARTOMÉ MELIÁ, S. J. Os Caiabis não-xinguanos. In: COELHO, V. P. **Karl von den Steinen: Um Século de Antropologia no Xingu**. São Paulo: EDUSP, 1993. p. 485-509.
8. BARUZZI, R. G. Do Araguaia ao Xingu. In: ROBERTO G. BARUZZI, C. J. (.). **Parque Indígena do Xingu. Saúde, Cultura e História**. São Paulo : Terra Virgem , 2005. p. 295.
9. BECHELANY, F. C. **SUASÊRI: a caça e suas transformações com os Panará**. Universidade de Brasília. Departamento de Antropologia. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Tese de doutorado. Brasília , p. 316. 2017.
10. BENGROI. **AS MUDANÇAS NA ALIMENTAÇÃO DO POVO TAPAYUNA**. UNEMAT. LICENCIATURA EM PEDAGOGIA INTERCULTURAL. Monografia. Barra do Bugre - MT. 2016.
11. BENGROI. **Pintura Corporal Indígena**. Cáceres- MT: UNEMAT, 2013.
12. BRASIL, J. D. A pacificação dos Beirão de Pau (1). **Acervo ISA** , 03 jun. 1969.

13. BRASIL, J. D. Gripe matou em dois meses mais de 20 índios nas aldeias dos beijos-de-pau. **Acervo ISA**, 16 jul. 1969.
14. BRASIL, J. D. Missão Anchieta insistirá na pacificação dos índios da tribo dos beijos-de-pau. **Acervo ISA**, 20 nov. 1967.
15. BRASIL, J. D. Missão Anchieta insistirá na pacificação dos índios da tribo dos beijos-de-pau. **Acervo ISA**, 20 nov. 1967.
16. BRASIL, J. D. Missionários e Funai acham que defesa do índio no país é questão de honra nacional. **Acervo OPAN**, 07 nov. 1973.
17. BRASIL, J. D. Peret prepara expedição crente que contato com os beijos-de-pau será fácil. **Acervo ISA**, 22 abr. 1969.
18. BRASIL, J. D. Peret prepara expedição crente que contato com os beijos-de-pau será fácil. **Acervo ISA**, 22 abr. 1969.
19. BRASIL, J. D. Peret se torna o primeiro homem civilizado a visitar aldeia dos beijos-de-pau. **Acervo ISA**, 11 jun. 1969.
20. BRASIL, J. D. Sertanista vai 2ª feira a M. Grosso entrar em contato com os índios beijos-de-pau. **Acervo ISA**, 18 abr. 1969.
21. BRASIL., J. D. A Boa Vizinhança de um rápido Contato. **Acervo ISA**, 05 jun. 1969.
22. BRASIL., J. D. Missão Anchieta insistirá na pacificação dos índios da tribo dos beijos-de-pau. **Acervo ISA**, 20 nov. 1967.
23. BRASIL., J. D. Pastor revela extermínio de índios a tiros e com açúcar contaminado. **Acervo ISA**, 12 abr. 1968.
24. BRASIL., P. D. R. **Decreto n. 77.790, de 09/06/76 [extingue a reserva indígena Tapayuna, no município de Diamantino-MT]**. Acervo ISA. São Paulo , p. Brasília: DOU, p. 8207-2, 10 jun, 1976.. 1976.
25. BUENO, A. C. V. **Os Irantxe e Myky do Mato Grosso: um estudo do parentesco**. PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL. Universidade de São Paulo. Dissertação de mestrado. São Paulo , p. 121. 2008.
26. CALHEIROS, O. **No tempo da guerra: algumas notas sobre as violações dos direitos dos povos indígenas e os limites da justiça de transição no Brasil**. Verdade, Justiça e Memória. [S.l.]: [s.n.], 2015.

27. CAMPINAS, A. D. S. **Relatório da Operação Tapaiuna ou Beijo de Pau..** Fundação Nacional do Índio. [S.l.]. 1971.
28. CASTRO, E. V. D. **A inconstância da alma selvagem.** São Paulo : Cosac & Naify, 2002.
29. CASTRO, M. J. D.; FRANÇA, A. T. D. bertura de Comunicação Commercial entre o districto de Cuyabá e a cidade do Pará por meio da navegação dos rios Arinos e Tapajós, emprehendida em setembro de 1812 e realisada em 1813. **Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geográfico.** , Rio de Janeiro, 1868.
30. 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: 8 março 2012.
31. CLASTRES, P. **A Sociedade contra o Estado.** Porto : Afrontamento , 1979.
32. CLASTRES, P. **Arqueologia da Violência. pesquisas de antropologia política.** São Paulo : Cosac & Naify, 2004.
33. CLASTRES, P. **Crônica dos Índios Guayaki. O que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai.** 1ª. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
34. COHN, C. A CRIANÇA, A MORTE E OS MORTOS: O CASO MEBENGOKRÉ-XIKRIN. **Horizontes Antropológicos,** Porto Alegre, p. 93-115, jul/dez 2010.
35. CONOMALI. Ata de Fundação de Porto dos Gaúchos.. Disponível em: <<http://www.conomali.com.br/>>. Acesso em: 19 março 2012.
36. CONOMALI. **Cronologia.** Disponível em: <<http://www.conomali.com.br>>. Acesso em: 19 mar. 2012.
37. COUDREAU, H. **A Viagem ao Tapajós.** Belo Horizonte: Itatiaia. Coleção Reconquista do Brasil , (1897) 1977.
38. CRUZEIRO, O. Na terra onde o tempo não passa.. **Acervo ISA,** 19 jun. 1969.
39. CRUZEIRO., O. Viagem do homem branco ao encontro dos Beijos-de-Pau – os antropófagos dos confins de Mato Grosso. Na terra onde o tempo não passa.. **Acervo ISA,** 19 jun. 1969.
40. CUNHA, E. S. **Os beijo-de-pau: Deformações dentarias tegumentares e afecções alvéolo-dentárias. Jornada Fluminense de Odontologia.** Anais. Fac. de Odontologia. Niterói, p. 20-25. 1969.

41. CUNHA, M. C. D. Apresentação. In: BRUCE ALBERT, A. R. R. **Pacificando o branco**. São Paulo : UNESP , 2002. p. 531.
42. CUNHA, M. C. D. **Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó**. São Paulo : Hucitec , 1978.
43. DARCI LUIZ PIVETTA, M. B. **Transformações pela ocupação dos espaços indígenas e conflitos na Chapada dos Paresi-Mato Grosso**. Acervo: Instituto Socioambiental. Cuiabá, p. 182. 1996.
44. DEMARCHI, A. L. C. **Kukràdjà Nhipêjx: Fazendo Cultura - Beleza, Ritual e Políticas da Visualidade entre os Mebêngôkre - Kayapó**. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós Graduação em Sociologia e Antropologia. Tese de doutorado. Rio de Janeiro , p. 370. 2014.
45. DIAMANTINO, C. D. Descobrimento de Diamantino. Disponível em: <<http://www.camaradiamantino.mt.gov.br/Conheca-a-Camara/Historia-da-Camara/4/>>. Acesso em: 2018 jan. 23.
46. DORNSTAUDE, J. E. **Como pacifiquei os Rikbáktsa**. Instituto Anchieta de Pesquisas. São Leopoldo, p. 192 p. (Pesquisas História, 17). 1975.
47. EWART, E. **Space and Society in Central Brazil: A Panará Ethnography**. LONDON SCHOOL OF ECONOMICS MONOGRAPHS ON SOCIAL ANTHROPOLOGY: Bloomsbury , 2013.
48. FABRÍCIO AMORIM, V. K. **Qualificação de informações sobre a presença de povos indígenas isolados no interflúvio dos rios Arinos e Sangue**. Fundação Nacional do Índio. Brasília, p. 47. 2017.
49. FAUSTO, B. **História do Brasil**. 6ª. ed. São Paulo : EDUSP, 1998.
50. FAUSTO, C. Da inimizade: forma e simbolismo da guerra indígena. In: NOVAES, A. **A outra margem do Ocidente**. São Paulo : Companhia das Letras, 1999. p. 251-282.
51. FAUSTO, C. Donos demais: maestria e Domínio na amazônia*. **Mana** , Rio de Janeiro, v. 14(2), p. 329-366, 2008.
52. FERNANDES, F. **A função social da guerra na sociedade tupinambá**. 3ª. ed. São Paulo : Globo, 2006.
53. FERREIRA, M. K. L. **Histórias do Xingu Coletânea de Depoimentos dos Índios Suyá Kayabi**. São Paulo : FAPESP , 1994.
54. FIGUEIREDO, M. V. **A flecha do Ciúme. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu**. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa

- de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, p. 455. 2010.
55. FIGUEIREDO, R. **Correio da Manhã**. Rio de Janeiro. 12 de maio de 1970.
 56. FIGUEIREDO, R. **Serviço de Proteção ao Índio - Nº 298**. [S.l.]. 25/10/1967.
 57. FIGUEIREDO, R. **Documento entregue pelo Sr. José Batista Ferreira. Inspetor da 6ª RI no Estado do Mato Grosso**. Serviço de Proteção ao Índio. Cuiabá. 12 de julho de 1963.
 58. FIGUEIREDO, R. **Relatório da Comissão de Inquérito instituída pela Portaria 239-67 do Senhor Ministro do Interior, - para apurar irregularidades no SPI**. Ministério do Interior. [S.l.]. Despachos do dia 30 de agosto de 1968.
 59. FOTOS, F. E. **Acervo ISA**, 20 jul. 1969.
 60. FRANCHETTO, B. **Laudo Antropológico. A ocupação indígena da região dos formadores e do alto curso do rio Xingu (Parque Indígena do Xingu)**. Rio de Janeiro , p. 159. 1987.
 61. GIANNINI, I. V. Os domínios cósmicos: Um dos aspectos da construção da categoria humana Kayapó- Xikrin. **Revista de Antropologia** , São Paulo , v. 34, p. 35-58, 1991.
 62. GLOBO, J. O. Lei da Selva: 50 Contos Por um Cinta Larga Morto. **Acervo OPAN**, 14 fev. 1966.
 63. GLOBO, J. O. Missão da Funai tentará pacificar beijos-de-pau. **Acervo ISA** , 15 abr. 1969.
 64. GLOBO, O. “Beijos-de-pau” vieram ver como vivem os brancos. **Acervo Biblioteca da Funai**, 15 jul. 1969.
 65. GLOBO, O. Fora de perigo os garotos índios salvos da epidemia. **Acervo Biblioteca da Funai**, 26 set. 1969.
 66. GLOBO, O. Indiozinhos saram da gripe e já vão receber alta. **Acervo Biblioteca da Funai** , 21 out. 1969.
 67. GROSSO, P. D. M. História de São José do Rio Claro.. Disponível em: <<http://www.portalmatogrosso.com.br/municipios/sao-jose-do-rio-claro/dados-gerais/historia-de-sao-jose-do-rio-claro/563>>>. Acesso em: 23 jan. 2018.
 68. GUAJAJARA, S. B. Coordenadora Geral da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Discurso durante a sessão de julgamento do caso

- Aikewara-Suruí no âmbito da Comissão da Anistia. Notícias. **Centro de Trabalho Indigenista**, Brasília, 23/09/2014. Disponível em: <<http://www.trabalhoindigenista.org.br/noticia/representante-da-apib-discursa-no-julgamento-da-anistia-dos-aikewara-suru%C3%AD>>>. Acesso em: 03 dez. 2017.
69. GUERREIRO, A. **Ancestrais e suas sombras. Uma etnografia da chefia Kala**. Campinas-SP: Unicamp, 2015.
70. GUERREIRO, A. **Ancestrais e suas sombras: Uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário**. Universidade de Brasília. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Tese de doutorado. Brasília, p. 511. 2012.
71. 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.
72. HARAWAY, D. Manifesto ciborgue. Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: DONNA HARAWAY, H. K. T. T. (. **Antropologia do ciborgue. As vertigens do pós-humano**. 2ª. ed. Belo Horizonte : Autêntica , 2009. p. 129.
73. HORA, J. Ú. **Acervo: Biblioteca da Fundação Nacional do Índio** , Brasília, 16 dez. 1968.
74. HORTA, A. **Guerra no horizonte: feitiçaria entre os parque-xinguanos na cidade de Canarana**. 40º Encontro Anual da Anpocs. Caxambu- MG: [s.n.]. 2016. p. 29.
75. IASI, A. Em busca dos "Beijos- de-Pau". **Ave Maria – Revista para a Família Cristã**, 1968. 176-177.
76. IASI, A. **Foi o último trabalho que escrevi, em 1998. É sobre os Beijo-de-Pau**. Belo Horizonte, p. 21. 1998.
77. IBGE. Cidades IBGE. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/painel/historico.php?codmun=510890>>. Acesso em: 23 janeiro 2018.
78. IBGE. Cidades IBGE. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/painel/historico.php?codmun=510890>>. Acesso em: 23 jan. 2018.

79. IBGE. Nova Maringá. **Cidades IBGE**. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mt/nova-maringa/panorama>>. Acesso em: 23 jan. 2018.
80. ÍNDIO, M. D. I. F. N. D. **Em busca dos Beijos-De-Pau. Confidencial. Padre Antônio Iasi Junior**. Acervo: Serviço Nacional de Informação. [S.l.]. 31.03.68.
81. ÍNDIO, M. D. I.-F. N. D. **Resumo de um trabalho pioneiro de colonização empreendido pela Colonizadora Noroeste Matogrossense, situada na região do Arinos, município de Porto dos Gaúchos, em Mato Grosso..** Processo FNI/BSB/1599/70. Brasília , p. 26. 1970.
82. ÍNDIOS, S. D. P. A. **Dossiê. Filme 235. Fot.1651-1666**. Acervo Museu do Índio.. Rio de Janeiro- RJ. 1963-1964.
83. JANET M. CHERNELA, E. J. L. As perdas da história. Identidade e violência num mito Arapaço do alto Rio Negro. In: BRUCE ALBERT, A. R. R. (. **Pacificando o Branco**. São Paulo : UNESP , 2002. p. 532.
84. JR., H. V. Na Terra dos Beijos-de-Pau. **Revista Fatos e Fotos. Acervo ISA**, 26 jun. 1969.
85. KÔKÔTXI, R. W. **Kajkwakratxi Tujarëj (Histórias Tapayuna)**. Brasília : A Casa Verde – Cultura e Meio Ambiente, 2017.
86. LANNA, A. D. Aspectos Econômicos da Organização Social dos Suyá. **Revista de Antropologia, 15/16**, São Paulo , p. 36-68, 1967-1968.
87. LEA, V. **Laudo antropológico Kapoto**. IFCH/ Unicamp. Campinas , p. 201. 1997.
88. LEGISLATIVA, C. **(DECRETO Nº 63.368, DE 8 DE OUTUBRO DE 1968**. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1960-1969/decreto-63368-8-outubro-1968-404774-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 30 jan. 2018.
89. LIMA, D. B. D. **“Vamos amansar um branco para pegar as coisas”:** **Elementos da etnohistória Kajkwakratxi-jê (Tapayuna)**. Universidade de Brasília. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Dissertação de Mestrado. Brasília , p. 169. 2012.
90. LISBÔA, T. D. A. **Os últimos Ivétin (Beijo de Pau)**. Acervo Operação Amazônia Nativa (OPAN). Diário Pessoal. 1970.
91. LISBÔA., T. D. A. **Manuscrito por Pe. Pedro Van Werden**. Acervo: Operação Amazônia Nativa (OPAN). Cuiabá. 10/08/1970.

92. MANHÃ., C. D. Missão não deixa jornalista ver os Beißo-de-Pau. **Acervo Biblioteca da Funai**, 20 abr. 1969.
93. MELATTI, J. C. **O mito e o xamã**. VI Reunião Brasileira de Antropologia. [S.l.]: [s.n.]. 1963. p. 9.
94. MENENDÉZ, M. Uma contribuição para a etnohistória da área Tapajó-Madeira.. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo , v. V. 28, p. 289-388, 1981/1982.
95. MOURA E SILVA, J. Municípios de Mato Grosso: São José do Rio. **Fundação Júlio Campos**, Várzea Grande - MT, v. 1, s/d.
96. NETO, A. B. DE DIVINAÇÕES XAMÂNICAS E ACUSAÇÕES DE FEITIÇARIA: IMAGENS WAUJA DA AGÊNCIA LETAL*. **Mana** , Rio de Janeiro , p. 285-313, 2006.
97. NETO, M. A. Dos serviços oferecidos pelo estado brasileiro na aldeia kawêrêtxikô (Mato Grosso). **Amazôn. Rev. Antropol. Online** **9 (2)**, 2017. 734-764.
98. NETO, M. A. **Educação formal e saúde alopática entre os Tapayúna (Kaykwakhratxi)**. Universidade de Brasília. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Tese de doutorado. Brasília, p. 228. 2016.
99. 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.
100. NOVINY, P. –. K. Ministério do Interior. Fundação Nacional do Índio. Confidencial. Padre Antônio Iasi Junior.. **Acervo: Serviço Nacional de Informação**, Brasília , 15 set. 1974.
101. NUTI, P. P. **TRANSFORMAÇÕES INDÍGENAS — os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história**. Rio de Janeiro/Florianópolis. 2003.
102. OIT. **Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre povos indígenas e tribais**.. [S.l.]. DECRETO Nº 5.051, DE 19 DE ABRIL DE 2004..
103. 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.
104. OPINIÃO. Funai – missões: a conciliação difícil. **Acervo OPAN** , 19 nov. 1973.

105. PARANÁ., V. D. Nosso índio vai ser integrado, dizem sertanistas. **Acervo OPAN**, 14 abr. 1973.
106. PAULO, E. D. S. Ministério do Interior. Fundação Nacional do Índio. **Confidencial. Padre Antônio Iasi Junior. Acervo: Serviço Nacional de Informação.**, 03 jun. 1975.
107. PAULO, E. D. S. Para os missionários, divergências persistem. **Acervo OPAN** , 10 nov. 1973.
108. PAULO, O. E. D. S. Estamos entrando na aldeia dos Beijo de Pau. **Acervo ISA** , São Paulo, 14 fev. 1970.
109. PAULO, O. E. D. S. Há 4 anos jesuíta alertava Funai. São Paulo , 22 jan. 1974.
110. PAULO, O. E. D. S. **Ministério do Interior. Fundação Nacional do Índio. Confidencial. Padre Antônio Iasi Junior.** Acervo: Serviço Nacional de Informação.. [S.I.]. 03/06/1975.
111. PAULO., E. D. S. Contato muda comportamento kranhacarore"/De correspondente em Cuiabá. , São Paulo , 06 jan. 1974.
112. PAULO., F. D. S. O encontro com outros povos iguais. **Acervo Opan** , São Paulo , 18 out. 1970.
113. PEREIRA, A. H. A pacificação dos Tapayunas. **Revista de Antropologia**, São Paulo , v. V. 15-16, p. 216-227, 1967-1968.
114. PEREIRA, A. H. História dos Mùnkù (Iránxe). **Pesquisas: Antropologia**, São Leopoldo , v. n. 28, 1975.
115. POVO, C. D. A vaidade dos Tapayuna. **Acervo ISA**, 03 jul. 1969.
116. POVO, C. D. Expedição da FUNAI vai entrar em contato com os índios Beijo de Pau.. **Acervo ISA**, 18 abr. 1969.
117. POVO, C. D. Ministério do Interior esclarece inquérito em curso sobre Ação do SPI.. **Acervo Opan**, 28 mar. 1968.
118. RUIZ, E. B. **HISTÓRIAS DE MANOKI: UM RELATO DA VIDA E DO COTIDIANO DE UM POVO DURANTE O SÉCULO XX.** Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo , p. 117. 2007.
119. SCHULTZ, H. Informações Etnográficas sobre os Índios Suyá, 1960. **Revista do Museu Paulista** , São Paulo , v. Vol. XIII, p. 315-332, 1960-1961.

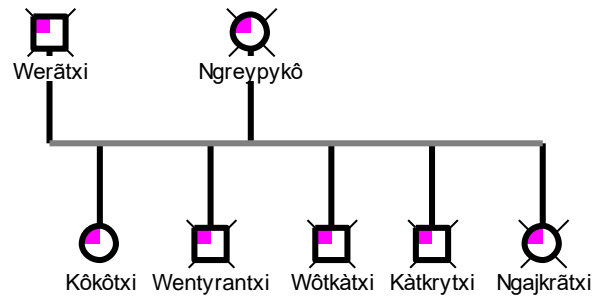
120. SCHWARTZMAN, S. **THE PANARA OF THE XINGU NATIONAL PARK: THE TRANSFORMATION OF A SOCIETY**. THE UNIVERSITY OF CHICAGO. CHICAGO, ILLINOIS , p. 493. 1988.
121. SEEGER, A. **Bentugaruru tells how members of his village were treacherously poisoned by Whites**. [S.l.]. 1973.
122. SEEGER, A. Instituto Socioambiental. **Verbete Kĩsêdjê**, 2003. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kis%C3%AAdj%C3%AA>>. Acesso em: 19 Julho 2018.
123. SEEGER, A. Ladrões, mitos e história: Karl von den Steinen entre os Suyá. In: COELHO, V. P. **Karl von den Steinen: um século de antropologia no Xingu**. São Paulo : EDUSP , 1993. p. 431-443.
124. SEEGER, A. **Nature and Culture and Their Transformations in the Cosmology and Social Organization of Suyá, a Ge-Speaking tibe of Brasil Central**. The Universtiy of Chicago. Department of Anthropology. Chicago, Illinois. 1974.
125. SEEGER, A. **Nature and Society in Central Brazil**. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1981.
126. SEEGER, A. **Os índios e nós. Estudos sobre Sociedades Tribais Brasileiras**. Rio de Janeiro: Campus, 1980.
127. SEEGER, A. **Por que cantam os Kĩsêdjê**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
128. SILVA, L. A. L. D. Justiça de transição aos Avá Guarani: a necessária política de reparações e restituição de terras pelas violações cometidas durante a ditadura militar. In: (COORD.), C. F. M. S. F., et al. **Os Avá-guarani no oeste do Paraná: (re) existência em Tekoha Guasu Guavira**. Curitiba : Letra da Lei, 2016.
129. SOUZA, M. C. D. A vida material das coisas intangíveis. In: MARCELA COELHO DE SOUZA, E. C. D. L. **Conhecimento e Cultura. práticas de transformação no mundo indígena**. Brasília : CAPES , 2010. p. 97-118.
130. SOUZA, M. C. D. Conhecimento indígena e seus conhecedores: uma ciência duas vezes concreta. In: (ORGS.), M. C. D. C. E. P. N. C. **Políticas Culturais e Povos Indígenas**. São Paulo : Cultura Acadêmica, 2014. p. 517.
131. SOUZA, M. C. D. Dois pequenos problemas com a lei. terra intangível para os Kĩsêdjê. **Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos- SP , p. 109-130, janjun 2017.

132. SOUZA, M. C. D. **O traço e o círculo**. Universidade Federal do Rio de Janeiro - Programa de Pós Graduação em Antropologia Social/ Museu Nacional. Tese de doutorado. Rio de Janeiro , p. 679. 2002.
133. SOUZA, M. C. D. **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 2011.
134. SPDM. Saúde Indígena. **SPMD. Kayapó Mato Grosso**. Disponível em: <<http://www.saudeindigena.spdm.org.br/index.php/dsei/kayapo-mato-grosso>>. Acesso em: 11 abr. 2018.
135. SZTUTMAN, R. **De nomes e marcas - Ensaio sobre a grandeza do guerreiro selvagem**. 30º Encontro da ANPOCS. Caxambu - MG: [s.n.]. 2006. p. 47-96.
136. TARCÍSIO BALTAR E RUBENS BARBOSA, E. E. Funai deseja amansar beijos-de-pau com apitinhos e espelhos.. **Acervo ISA**.
137. TARDE., F. D. Há seis anos trabalha em favor do Índio.. **Acervo OPAN**, 20 abr. 1971.
138. TARDE., F. D. Um padre que cuida dos Beijo de Pau. **Acervo ISA**, 02 jun. 1969.
139. TEMPESTA, G. A. **Travessia de Banzeiros: Historicidade e organização sociopolítica apiaká**. Universidade de Brasília. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Tese de doutorado. Brasília , p. 322. 2009.
140. THOMAZ DE AQUINO LISBÔA, V. C. **Diário da aldeia Pareci**. Acervo: Operação Amazônia Nativa (OPAN). Cuiabá. janeiro a abril de 1970.
141. TRAVASSOS, E. A tradição guerreira nas narrativas e nos cantos Caiabis. In: COELHO, V. P. **Karl von den Steinen: um século de antropologia no Xingu**. São Paulo : EDUSP , 1993. p. 445-483.
142. TURNER, T. S. **Social Structure and Political Organization among the Northern Cayapo**. Harvard University. Cambridge, Massachusetts, p. 592. 1966.
143. UNISINOS. Morreu Padre Iasi, cofundador do CIMI. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/541114-morreu-padre-iasi-cofundador-do-cimi-e-da-cpt>>. Acesso em: 06 ago. 2018.
144. URUETA, E. E. B. **Influências Mëbêngôkre: Cosmopolítica Indígena em Tempos de Belo Monte**. . Universidade Federal Fluminense. Programa de

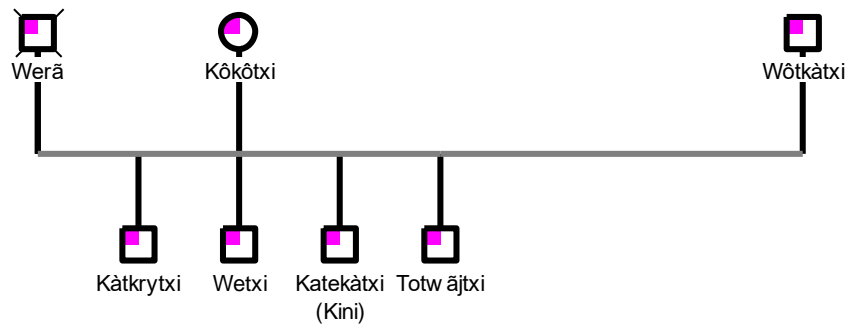
- Pós Graduação em Antropologia. Tese de Doutorado. Niterói- RJ, p. 365. 2014.
145. VALENTE, R. **Os fuzis e as flechas. História de sangue e resistência indígena na Ditadura.** São Paulo : Companhia das Letras, 2017.
 146. VERDADE], C. [. N. D. **Texto 5: Violações de Direitos Humanos dos Povos Indígenas. Expulsão, Remoção e Intrusão de Territórios Indígenas.** Comissão Nacional da Verdade.. Brasília. , p. Vol. II. 208-217. 2014.
 147. VERSWIJVER, G. **THE CLUB-FIGHTERS OF THE AMAZON. Warfare among the Kaiapo Indians.** RIJKSUNIVERSITEIT TE GENT. Wetteren, p. 378. 1992.
 148. VILAÇA, A. **Quem somos nós. Os Wari' encontram os brancos.** Rio de Janeiro : UFRJ , 2006.
 149. WIKIPEDIA. Bacia Amazônica com a localização do rio Tapajós. Disponível em:
<https://pt.wikipedia.org/wiki/Rio_Tapaj%C3%B3s#/media/File:Tapajosri_vermap.png>. Acesso em: 23 jan. 2018.
 150. WIKIPEDIA. Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia. Disponível em:
<https://pt.wikipedia.org/wiki/Superintend%C3%A2ncia_do_Developmento_da_Amaz%C3%B4nia>. Acesso em: 16 ago. 2018.

Anexos

Genealogia Kôkôtxi:

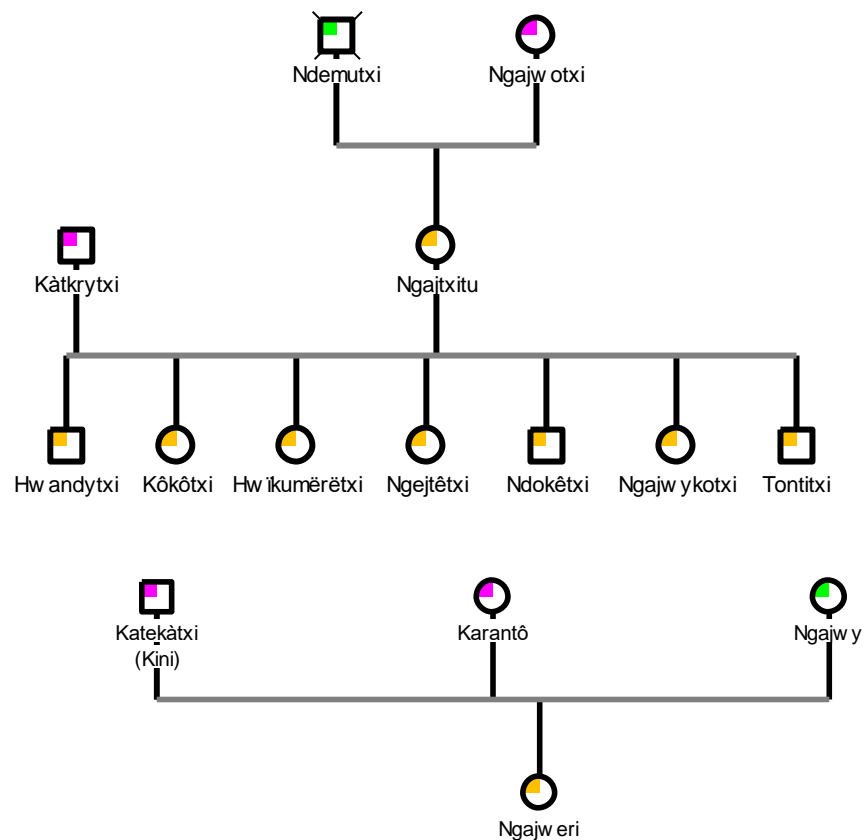


Os três irmãos de Kôkôtxi, assim como sua mãe, morreram no Arinos envenenados com carne de anta. Seu pai e sua irmã também morreram no Arinos. Ela por doença e ele por motivo não informado.



O ex-marido de Kôkôtxi, Werä, pai de todos os seus filhos, morreu de doença no Diauarum - Parque Indígena do Xingu. Anos depois ela casou-se com Wôtkâtxi. Ambos vivem, atualmente, na TI Waw i. O seu único filho solteiro, Totw äjtxi, mora com ela na TI Waw i.

Filhos de Kôkôtxi¹⁴⁷:



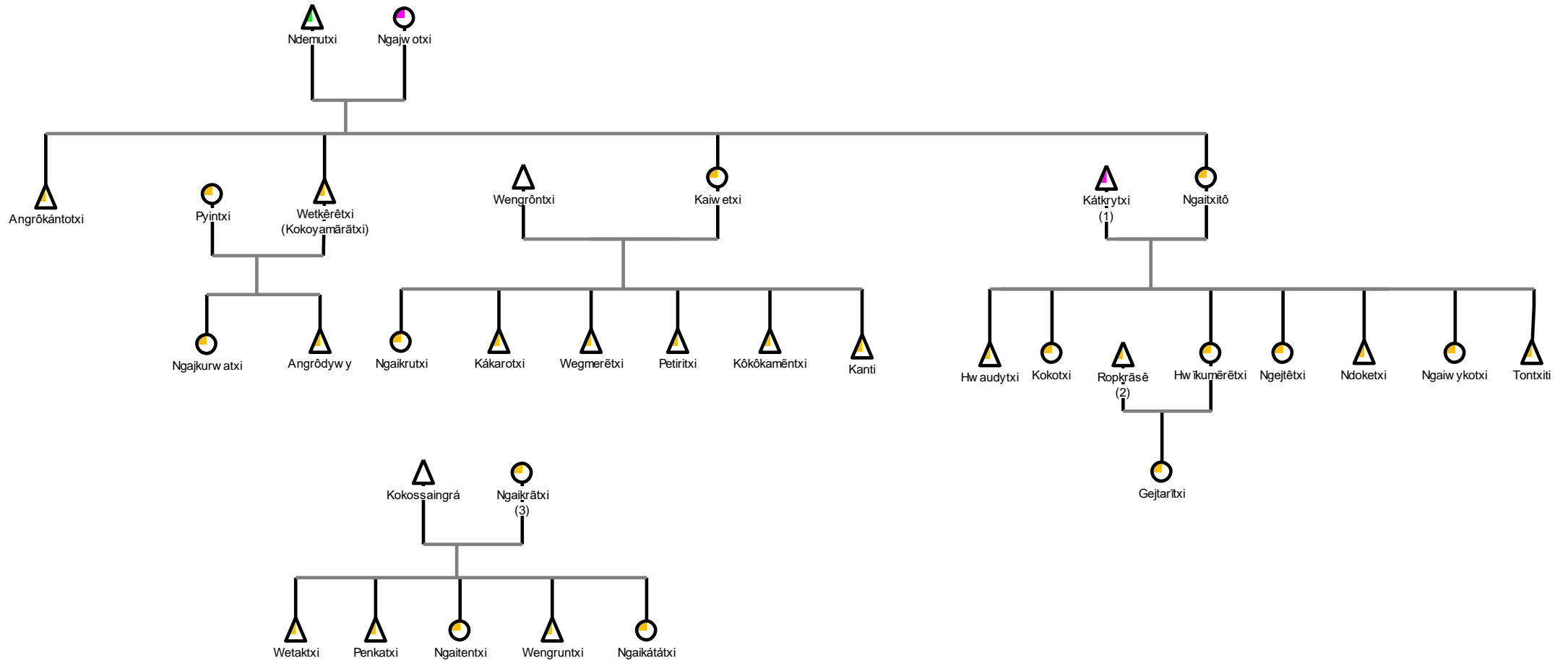
Os indivíduos destacados em rosa são Tapayuna. Os verdes são Kîsêdjê e os laranjas são Tapayuna/Kîsêdjê

Este filho de Kôkôtxi, Kâtkytxi, casou-se com a filha de Ngajw otxi, Ngajtxitu, unindo assim as duas famílias. O casal vive com todos os seus filhos na TI Waw i.

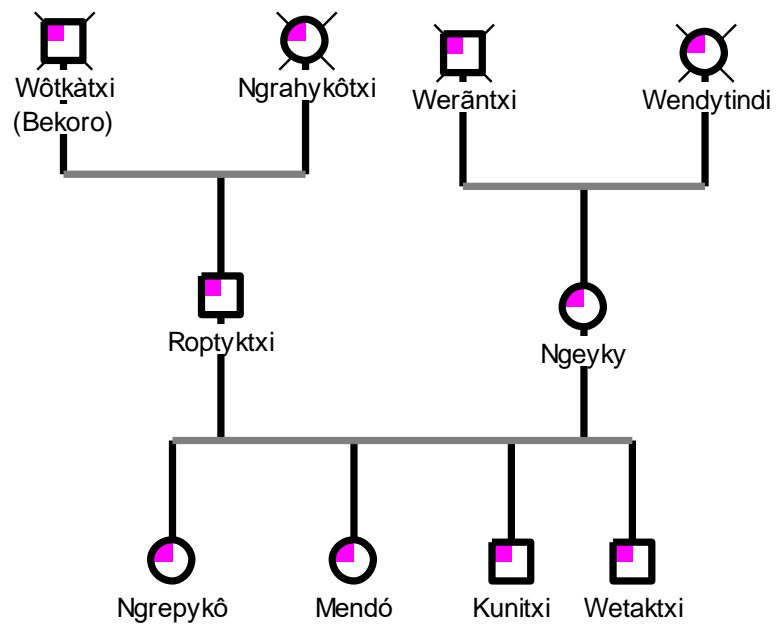
Este filho de Kôkôtxi, Katekâtxi, casou-se primeiramente com mulher Kîsêdjê com quem teve uma filha. Ambas vivem na TI Waw i. Posteriormente, casou-se com Karantô e vive com ela, desde 2009, na aldeia Kaw êrêtxikô (TI Capoto Jarina)

¹⁴⁷ O filho de Kôkôtxi, Wetxi é casado com mulher Kîsêdjê e vive na TI Waw i. Não disponho de informações a respeito do número de filhos e seus nomes.

Genealogia Ngajwotxi (2012)

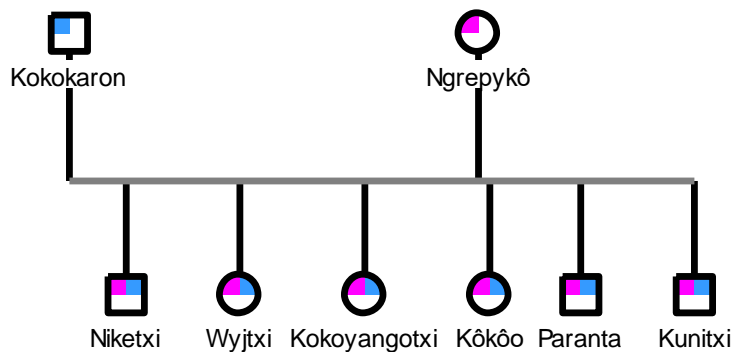


Genealogia cacique Roptykxi:

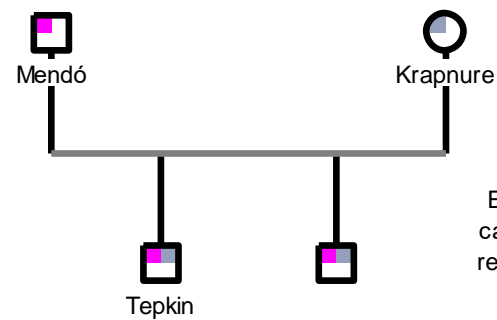


Não há muitas informações a respeito dos irmãos do cacique. Alguns morreram no Arinos. Ele tem uma irmã, Kaiw etxi, que vive no Kaw êrêtxikô.

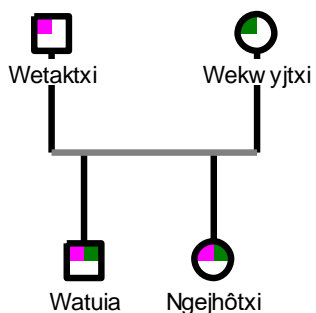
Filhos do cacique:



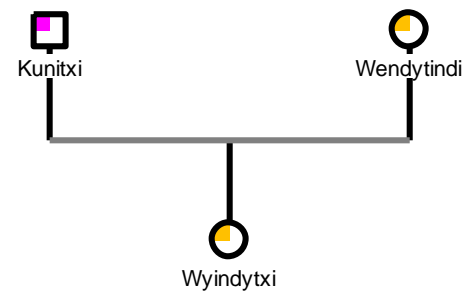
A filha mais velha do cacique, Ngrepykô, é casada com homem Mebêngôkre/Panára, representado pela cor azul. O casal e seus filhos vivem todos no Kaw êrêtxikô.



Essa filha do cacique, Mendó, é casada com homem mebêngôkre, representado pela cor cinza. Eles vivem no Kaw êrêtxikô.



A esposa de Wetaktxi, Wekw yjtxi, é filha de mulher tapayua e homem panará e está representada pela cor verde. O casal e os filhos vivem no Kaw êrêtxikô.



Esse filho do cacique, Kunitxi, teve filha com uma moça Tapayuna/Kisédjê da TI Waw i, representada pela cor laranja. Eles não vivem juntos. Ela retornou para TI Waw i e ele permanece no Kaw êrêtxikô.