



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Tecnologia e Ciências
Instituto de Geografia

Núbia Vieira Cardoso

**Quando a Terra é Dinheiro, a Natureza é Território: Uma investigação
histórico-geográfica de povos indígenas no Médio Xingu – 1950-1980**

Rio de Janeiro

2018

Núbia Vieira Cardoso

Quando a terra é dinheiro, a natureza é território: uma investigação histórico-geográfica de povos indígenas no Médio Xingu – 1950-1980

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós Graduação em Geografia - Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: globalização, políticas públicas e reestruturação territorial.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a. Mônica Sampaio Machado
Coorientador: Prof. Dr. João Pacheco Oliveira Filho

Rio de Janeiro
2018

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CTC/C

C268 Cardoso, Núbia Vieira.
Quando a terra é dinheiro a natureza é território: uma investigação histórico-geográfica de povos indígenas no Médio Xingu: 1950-1980 / Núbia Vieira Cardoso. – 2018.
130 f. : il.

Orientadora: Mônica Sampaio Machado
Coorientador: João Pacheco de Oliveira Filho
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Geografia.

1. Geografia humana – Médio Xingu (PA) –1950-1980 – Teses. 2. Povos indígenas – Amazônia (Brasil) – Teses. 3. Terras indígenas – Xingu (PA) – Teses. 4. Povos indígenas – Território – Xingu (PA) – Teses. 5. Povos indígenas – Mobilidade – Xingu (PA) – Teses. I. Machado, Mônica Sampaio. II. Oliveira Filho, João Pacheco de. III. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Geografia. IV. Título.

CDU 911.3(811.5)

Bibliotecária responsável: Fernanda Lobo / CRB-7: 5265

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Núbia Vieira Cardoso

Quando a Terra é Dinheiro, a Natureza é Território: Uma investigação histórico-geográfica de povos indígenas no Médio Xingu - 1950-1980

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: globalização, políticas públicas e reestruturação territorial.

Aprovada em 14 de junho de 2018.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Mônica Sampaio Machado
Instituto de Geografia - UERJ

Prof. Dr. Hidemburgo Pires
Instituto de Geografia - UERJ

Prof. Dr. João Pacheco Oliveira Filho
Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

Prof. Dr. Ruy Moreira
Universidade Federal Fluminense - UFF

Rio de Janeiro

2018

AGRADECIMENTOS

Estive pensando como “agradecer”. E aí veio o questionamento do que era mesmo agradecer. Os dicionários dizem tratar-se do ato de reconhecimento de uma pessoa por alguém que lhe prestou um benefício. Eu não gostei desta definição. Tive a impressão de algo somente utilitário! E então pensei no sentimento da gratidão, e cheguei ao “meu” conceito, da minha subjetividade mesmo. A gratidão é o sentimento por mim emanado por todas as pessoas, experiências, as quais contribuíram para que eu pudesse ser uma pessoa melhor. Ela então se associa às oportunidades em que pude praticar minha empatia, pude assoprar o fogo da minha esperança, para que *alumbrasse* mais e mais. O meu sentimento de gratidão ele é também como uma planta que cresceu dentro de mim, de repente ela está uma árvore, recebe luz e dá frutos. Pensando então pela “gratidão”, tudo parece habitar um mesmo cosmos, os encontros pertencem ao movimento harmônico deste cosmos. Eu prefiro ver assim.

Ao ingressar no curso de Enfermagem em Diamantina na Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri fui fazer parte do Grupo de Estudos dos Povos Indígenas de Minas Gerais – GEPIMG. O ingresso ao grupo foi devido à boa interação construída com o professor da disciplina de Antropologia – Marivaldo Aparecido de Carvalho e, com a professora Rosana Passos Cambraia, quem ministrava as disciplinas de “Metodologia da pesquisa” e “Capacitação pedagógica”. Numa aula, o Professor Marivaldo levou para me mostrar uma reportagem impressa, tirada de um *site* local de Teófilo Otoni, Vale do Mucuri. Havia na matéria uma foto de um menino indígena, da etnia Maxakali, no cenário de ruas na proximidade da rodoviária o menino puxava um rato por uma corda amarrada ao pescoço. A matéria mostrava a situação de miséria e alcoolismo Maxakali. Os Maxakali vinham andando, desde suas aldeias até a cidade, aonde costumavam se instalar nas proximidades da rodoviária. Mais tarde pude compreender o significado das “andanças” Maxakali, elas representavam excursões para mostrar às crianças a “terra” dos *Tikmu’un*, auto-denominação deste povo. Escrevi um pré-projeto como parte da disciplina da Professora Rosana, “Avaliação do estado nutricional Maxakali”, o mesmo foi aprovado no edital da Universidade de apoio a projetos de iniciação científica. Então de 2009 a 2011, desenvolvi pesquisa e extensão junto aos Maxakali da Aldeia Verde, em Ladinha - MG, tendo a orientação da Professora Rosana e co-orientação do Professor Marivaldo.

A avaliação do estado nutricional da população da aldeia mostrou dados antropométricos que surpreenderam especialistas. Identificamos graus de desnutrição infantil

bastante altos, influenciando toda saúde física e mental da pessoa. A investigação da desnutrição consistiu na segunda fase da pesquisa. Foi nesta fase qualitativa quando a dimensão do espaço ganhou centralidade. A desnutrição, ou, mal-nutrição estava diretamente relacionada à situação territorial Maxakali. Habitando as matas do “Sertão do Leste”, entre o Nordeste de MG e a divisa com os estados da Bahia e Espírito Santo, os Maxakali sofreram sucessivos processos de rapinagem e esbulhos de suas terras, os principais agentes foram os próprios funcionários do extinto SPI, quem ora vendeu ora arrendou as terras para a implantação de pasto. E quem também lhes apresentou a cachaça e a exploração do trabalho.

A pesquisa mostrou assim, a não resolução do problema apenas com a inserção da população da aldeia em programas de transferência de renda, ou mesmo, a doação “em dia” de cestas básicas pela FUNAI. A questão estava muito adiante disso. Eu também fui aprendendo na convivência com os Maxakali da Aldeia Verde: a “terra” não representava apenas seu solo de reprodução física. Ela também representava outra conexão, além da dimensão física, inerente à existência Maxakali. Os Maxakali têm na “religião” sua âncora, permanecem por dias a fio em práticas religiosas: cultuam “o espírito do gavião”, “o espírito do papagaio”, ou *Yamĩy Xop* – “o espírito do todo”, porque *Xop* é tudo! É um povo praticamente monolíngüe, optam pelo predomínio da língua Maxakali, inclusive e, principalmente na educação escolar. Falam num idioma e cantam noutro, porque o canto é a forma de conversa com os espíritos, os *Yamĩy*.

Passou o primeiro, o segundo, o terceiro ano... A experiência com os Maxakali me levava para “outro” lugar, aonde eu gostei muito de estar. Foi neste tempo, quando minha mãe me atentou de que “índio” não nos era uma novidade. Sua avó, chamada Maria Luiza era indígena, falava pouco, plantava um algodão diferente, não gostava de comer com sal e costumava assar mamão, batata, mandioca. Ela quando criança conviveu com o avô e a avó paterna num cerrado bonito, no atual município de Lagoa Grande, região Noroeste de Minas Gerais. Meu bisavô, Antônio, casado com a bisavó indígena, foi daquele sertão o primeiro professor primário. De origem européia, é descrito como um homem passivo e estudioso, sendo professor alfabetizador da indígena a quem tomou como esposa. Pelas minhas contas, tanto Antônio quanto Maria Luíza devem ter nascido no final do século XIX vivendo até início do século XX.

Para escrever este texto, busquei no Wikipédia: “Lagoa Grande”. Uma das informações lá contidas sob a história do município é “uma forte ligação com a história de Lampião”. “Após a morte deste no sertão de Sergipe em Alagoas, seus principais aliados, fugiram para o interior do país”. Ao ler este trecho peguei o telefone e imediatamente busquei

alguém de minha família com quem pudesse falar. Eu já havia escutado uma história, sobre tal fulano, quem fora um dos chefes do bando de Lampião. Diziam-me, quando criança, sobre meu avô materno, João Vieira, que o mesmo havia sido “cangaceiro”. Chico Maranhão, ou Sinhô Pereira, conhecido membro do bando de Antônio Virgulino foi viver em Lagoa Grande naquela primeira metade do século XX. Amigo de infância de Lampião, e seu companheiro desde o início do cangaço, tornara-se compadre de meu avô em Lagoa Grande. A referência de compadrio cabe à memória de minha mãe, assim ela associou a relação do pai com os cangaceiros, ora dados como criminosos malvados, ora como heróis vingadores. Segundo ainda a memória de minha família, os cangaceiros refugiados no sertão do Noroeste mineiro haviam continuado seus movimentos pelo menos até o começo da segunda metade do século XX. No entanto, era uma repaginação, não propriamente igual à companhia de Lampião no Nordeste.

Encontrei num blog uma entrevista de Sinhô Pereira, o compadre de meu avô, ali conhecido como Chico Maranhão, dizia: *“muitos crimes atribuídos a Lampião não foi ele quem praticou. Existe muita lenda em torno de Virgulino. Antes de tudo, fomos vingadores de injustiças¹”*.

Ao escrever sobre a história dos Kaiapó, a primeira a ser escrita, lia os relatos, analisava as memórias, passei a identificar semelhanças com o “cangaço de Lampião”. Algo me dizia ser parecido. Ao escrever sobre os Arara a semelhança ficou ainda mais clarividente. Fui buscar referências sobre o *cangaço*, e assim cheguei à obra do historiador Eric Hobsbawn, quem abordou o fenômeno do “banditismo social” em todo o mundo. O historiador definiu por “vingadores” os “bandidos semeadores do terror”, como um ato de revolta diante da destruição de suas formas tradicionais de vida. E, principalmente, o “bandido vingador” são quase sempre indivíduos de origem indígena. Eu não posso afirmar as intenções de meu avô materno, no entanto é “assombroso”, para mim, tantas coincidências. Meu avô era o filho de Maria Luíza, a índia.

O gosto por ouvir memórias vem desde a infância, quando durante as férias escolares em Unaí - MG, costumava recusar convites e preferia ficar junto à minha avó e ao meu avô paterno, na calçada da casa na Vila São Sebastião, ouvindo histórias, as quais eu sempre dei como verdade. Eles vieram de São Francisco, no Norte de Minas Gerais. Meu avô havia sido pescador no Velho Chico, contava-me sempre histórias envolvendo caboclos d’água e sereias. Para os caboclinhos os pescadores tinham de levar cachaça e tabaco, senão não se pescava...

¹ Disponível em: <<http://blogdodrlima.blogspot.com.br/2011/09/o-homem-que-comandou-lampiao.html>>

Apareciam de monte, cabeças pequenas, caso não ofertado os presentes podiam virar-lhes a canoa. Hoje sei, rememorar essas histórias era a forma de meu avô viver a saudade do rio São Francisco, era uma forma de voltar a navegar em suas águas, rever os caboclos, pedir permissão à mãe d'água!

Amigos entendidos do espiritismo dizem ser a gente quem escolhe a família aonde vamos re-encarnar. Verdade ou não, parece mesmo que eu só podia ter vindo daí. Estas memórias e, venho aprendendo com o Lama Doutor da medicina quântica, Ion Ran, parecem preencher os átomos que compõem meu corpo, ou alimentam o espírito, inerente a este corpo.

Neste mesmo cosmos de encontros, em 2012 fui atuar no rio Xingu, e trabalhar com etnias consideradas pela FUNAI como de “recente contato”. Os próprios Maxakali, embora, com mais de cem anos de contato oficial com o Estado, são assim mesmo, sob emblema, considerados de “recente contato”. O fato de ter um “diploma” de enfermeira contribuiu para meu direcionamento para o trabalho com os Araweté e Parakanã. A experiência de circular pelas aldeias Araweté, Parakanã e Assurini foi uma grande conspiração deste cosmos de encontros. Fui “adotada” pelos Araweté da Aldeia Parataxim, ensinavam-se a língua como ensinam a uma criança, eu ali com vinte e três anos, de fato jamais questionara o método. Davam-me comida, contavam-me histórias de como era o *may-pea* (a dimensão espacial de *May*). Desfrutei tantas vezes dos jantares Araweté, cheios de cerimônia e cortesia. Na sociedade ocidental, tanta etiqueta é associada aos franceses. Mal sabem, os Araweté cultivam também sua própria etiqueta.

A oportunidade de realizar este estudo é então uma oportunidade de auto-conhecimento, de entender tantos “porquês”.

Sou grata aos encontros no Rio de Janeiro, os quais me inspiraram sabedoria e me fizeram ver na ciência um jeito de fazer “arte”, ou de praticar uma ciência vinda de “dentro”. O primeiro destes encontros foi com a orientadora deste trabalho, a Professora Mônica Sampaio Machado, quem não só me deu uma “oportunidade na Geografia”, sendo eu de área tão distinta, como me deu coragem para também ir além dela. Se o trabalho tem em si um tipo de “liberdade” em sua construção, deve-se à clareza intelectual e científica da orientadora; quem jamais me reprimiu, pelo contrário: “deu-me cordas”. Também sou grata ao encontro com o Professor João Pacheco de Oliveira, quem antes de conhecer já admirava perante seu “olhar” para as histórias e atualidades envolvendo os povos indígenas do Brasil e quem foi também fundamental para situar minha experiência com a pesquisa. Fui aluna da disciplina “Antropologia do colonialismo” em 2016 e depois participei de aulas avulsas no Museu

Nacional, foi sempre emocionante e caloroso perceber a “democratização” da Antropologia nas turmas cheias e diversas do Professor João!

O encontro com o Professor Ruy Moreira foi também um feliz encontro diante deste movimento harmônico do cosmos, fiz parte do grupo de estudos no ano de 2016 da obra “O Imperialismo” de Rosa Luxemburg, grupo também composto pela professora Mônica, e em seguida fui aluna de duas disciplinas ministradas pelo Professor no POS-GEO UFF. *“Não será por medo a loucura que irei baixar a bandeira da imaginação”*, transcreveu em sua tese de mestrado. Frase a que fiz questão de não esquecer. Agradeço ao Professor do PPGeo-UERJ, Hidenburgo Pires, professor de umas das disciplinas obrigatórias, e da disciplina optativa, fato de sua solidariedade para com a turma de alunos: “Teoria do Estado”. Aulas extremamente prazerosas. E por falar nisso, toda a gratidão à Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, aonde desde o primeiro instante me senti parte. À professora Lia Osório Machado, quem me recebeu na UFRJ e compartilhou suas experiências daquele Sul do Pará dos anos 1980.

Agradeço aos auxiliares, sertanista e gateiros a quem entrevistei, foram momentos muito gratificantes de aprendizado: Antônio Corró, Gerson Carvalho, Chico Teixeira, Benigno Marques, Pedro Lopes, Afonso Coutinho e ao Júlio Camiranga, a quem tive a bem-aventurança de conhecer em Santarém por indicação dos demais colegas.

E agradeço ao Movimento Xingu Vivo para Sempre, principalmente nas pessoas de Antônia Melo e Elena, assim como, à Fundação Tocaia, Eneida Melo e Socorro Damasceno, amigas de vida e de luta, interlocutoras das descobertas empíricas deste trabalho, quem me acolheu em Altamira, não só na casa, mas na vida.

Minha eterna gratidão aos amigos e colegas de trabalho, Allyne Mayumi e Mauro Braga, foram eles principalmente quem me encorajaram a tomar destino do Xingu! E, Gabriel Dayer e Rosamaria Loures, com quem também dividi as experiências no Xingu, assim como em outros “rincões”. Toda gratidão ao Grupo Aranã de Agroecologia, onde pude compartilhar de uma formação transgressora dos muros e bancos da Universidade. Agradeço também a Aremita Reis, amiga e terapeuta, interlocutora de tantas inquietações. Todo reconhecimento às companheiras e companheiros apoiadores da causa indígena, amazônica, com quem durante a pesquisa de campo em Santarém e Altamira pude trocar ideias, materiais, abrigaram-me em suas casas, ajudaram no contato com entrevistados. São eles: Antônio Silva, Fábio Ribeiro, Maurício Torres, Ítala Nepomuceno, Gabi Costa, Guilherme Siviero; E à Aline Polli, parceira de “trabalhos amazônicos”, quem comigo tem compartilhado experiências de “conflitos” construtivas.

Aos parceiros do cotidiano do Rio de Janeiro que tanto me “ergueram suas mãos”: Camila, Saulo, Rita Fagundes, Ícaro, Santiago, e às colegas do PPGeo, Rita Cardia e Clarisse.

Agradeço ao meu irmão, Ricardo, quem me despertou o gosto pela natureza, e a quem inquietava aquelas “panelinhas de barro” por ele encontradas quando criança na zona rural de Pompéu num “cerradão” da beira do curso do Alto Rio São Francisco. E em especial à minha mãe: “Nena”, ela foi quem me ensinou a dar o primeiro sopro de liberdade, desde então tomei gosto, e não quis mais parar! Também sou grata ao meu pai e toda a minha família, gente simples e trabalhadora e que também inspiram cada letra deste trabalho. Há em todas as interlocuções aqui estabelecidas um caráter horizontal, meu sangue mestiço do sertão deste Brasil é a substância da trajetória. E quem sabe então, seja mesmo uma justiça ancestral plantada no inconsciente o que então se “persegue”?

La creación es un pájaro sin plan de vuelo, que jamás volará en línea recta.

Violeta Parra

RESUMO

CARDOSO, Núbia Vieira. *Quando a terra é dinheiro, a natureza é território: uma investigação histórico-geográfica de povos indígenas no Médio Xingu, 1950-1980*. 2018. 149 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geografia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

A pesquisa trata da investigação histórico-geográfica acerca do processo de territorialização dos povos indígenas no Médio Xingu durante o século XX. Recorre-se ao método da *situação geográfica*, elaborado como delimitação, ao mesmo tempo física e relacional, oriunda de uma *subtotalidade concreta* temporalmente marcada pela incidência de *eventos* cuja *técnica* é considerada o principal vetor. A *situação* permite assim, a definição tanto de uma escala de acontecimentos como de uma escala de conceitos. Admitindo ainda a ação dos sujeitos de modo central em sua estrutura metodológica, esta observada desde a convivência pregressa da autora com os povos indígenas à interlocução com as memórias e biografias dos auxiliares sertanistas e “gateiros”. No intuito de atualização da *situação geográfica* fez-se o uso combinado da *situação histórica*, ou *colonial*, a partir do campo da *antropologia histórica*. Desta maneira, os *eventos* circunscreveram as distintas *situações* as quais representam o quadro histórico com o qual interagem as trajetórias indígenas. O primeiro *evento* é o de abertura das rodovias a partir da segunda metade do século XX no interflúvio Tocantins-Xingu, sendo as principais a Belém-Brasília, sua abertura foi iniciada em 1955, e a rodovia Transamazônica, iniciada em 1970. O segundo *evento*, decorrente do primeiro: o *monopólio da terra*. A partir da segunda metade da década de 1970 a “terra” é tornada *reserva de valor* pelo grande capital no Vale do Xingu. Diante do olhar para o movimento histórico do espaço, a intenção é de também aproximar da compreensão de uma dimensão espacial indígena. A partir de “chaves” de interpretação desde uma *ideologia existencialista*, à medida que considera uma *estrutura existencial* indígena embebida em perpétuo *dever*, o que faz de sua “significação” também entendida sob perspectiva deste *dever*. Além disso, é através da leitura do conteúdo do espaço, a *Estrutura*, de onde se espera desvelar o *território*, ou a *conjuntura*, permitindo assim alcançar a compreensão totalizante do objeto geográfico. Demonstrou este estudo que o movimento dos povos indígenas, o qual corresponde à fuga e a busca por *zonas refúgio*, não se limitou a uma delimitação espacial inexorável. As *zonas de refúgio* foram estabelecidas à medida do avanço da colonização. Ademais disso, o que posteriormente foi admitido como território ou Terra Indígena trata-se de uma porção do espaço muito menor do que aquela de uso e ocupação destes povos. Desta maneira, no presente plano de acontecimentos e de análise, a apropriação e movimento indígena pelo espaço essencialmente apresentou-se como uma possível busca por espaços isolados da violência colonial bem como do risco das epidemias. A fuga para os *centros da terra* indica assim, experiências pregressas de contato com a população colonial e do subsequente desencadeamento de surtos e mortandade generalizada das populações. Por fim, ao contrário de se perseguir uma métrica precisa que estabeleça unidades territoriais rígidas, aos moldes do conceito de “propriedade privada”, o estudo demonstrou uma evidente necessidade de compreensão de conceitos de sociedade-espaço com base no conhecimento do uso e significação indígena perante o movimento histórico do espaço-total.

Palavras-chave: Povos Indígenas. Territorialização. Médio Xingu. Zonas Refúgio.

ABSTRACT

CARDOSO, Núbia Vieira. *When the land is money, the nature is territory: A historical-geographical investigation of indigenous peoples in the Middle Xingu*. 2018. 149 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geografia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

The research deals with historical-geographical research on the process of territorialization of indigenous peoples in the Middle Xingu during the 20th century. The method of the geographical situation is elaborated, as delimitation, at the same time physical and relational, coming from a concrete subtotality temporally marked by the incidence of events whose technique is considered the main vector. The situation thus allows the definition of both a scale of events and a scale of concepts. Still accepting the subjects' actions in a central way in their methodological structure, it is observed from the author's previous coexistence with the indigenous peoples to the interlocution with the memories and biographies of the sertanistas and "gateiros" auxiliaries. In order to update the geographical situation, the combined use of the historical or colonial situation was made from the field of historical anthropology. In this way, the events circumscribed the different situations which represent the historical framework with which the indigenous trajectories interact. The first event is the opening of highways from the second half of the twentieth century on the Tocantins-Xingu inter-fluvial, the main ones being Belém-Brasília, opening in 1955, and the Transamazônica highway, begun in 1970. The second event, arising from the first: the monopoly of the land. Beginning in the second half of the 1970s, "land" has become a reserve of value for the great capital of the Xingu Valley. Before looking at the historical movement of space, the intention is also to approach the understanding of an indigenous spatial dimension. From "keys" of interpretation from an existentialist ideology, to the extent that it considers an existential indigenous structure embedded in perpetual becoming, which makes its "meaning" also understood under the perspective of this becoming. In addition, it is through reading the content of space, the Structure, from where it is expected to reveal the territory, or the conjuncture, thus allowing to reach the totalizing understanding of the geographic object. This research demonstrated that the movement of indigenous peoples, which corresponds to flight and the search for refuge zones, was not limited to an inexorable spatial delimitation. The zones of refuge were established as the colonization progressed. In addition, what later was admitted like territory or Indigenous Land is a portion of the space much smaller than that of use and occupation of these towns. Thus, in the present plan of events and analysis, indigenous appropriation and movement for space essentially presented itself as a possible search for isolated spaces of colonial violence as well as the risk of epidemics. The escape to the centers of the earth thus indicates past experiences of contact with the colonial population and the subsequent triggering of outbreaks and widespread mortality of populations. Finally, contrary to pursuing a precise metric that establishes rigid territorial units, in the mold of the concept of "private property," the study demonstrated a clear need for understanding of space-society concepts based on knowledge of the use and significance of indigenous peoples, in the face of the historical movement of total space.

Keywords: Indian people. Territorialization. Middle Xingu. Refuge Zones.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 –	Mapa de localização das terras indígenas referenciadas no estudo.....	31
Figura 2 –	O presidente Juscelino Kubitschek visita obra de abertura da Belém – Brasília em 1959.....	51
Figura 3 –	Rios principais, afluentes do rio Amazonas, citados neste estudo.....	61
Figura 4 –	Cidade de Altamira antes da construção da rodovia Transamazônica....	69
Figura 5 –	Localização dos índios Kararaô – Baixo Xingu.....	71
Figura 6 –	Expedição aos rios Jaraucu e Penetecáua.....	74
Figura 7 –	Sequência de imagens retiradas do filme: “A Guerra da Pacificação na Amazônia”.....	77
Figura 8 –	Grande círculo no pátio da aldeia dos Kubenkrankreng.....	83
Figura 9 –	Página da reportagem sobre visita a Aldeia dos Kubenkrankreng da Cachoeira da Fumaça, 1952.....	85
Figura 10 –	Assinatura do contrato de construção da Transamazônica: em primeiro plano o Ministro da Economia, Delfim Neto e, o Ministro do Transporte, Mário Andreazza,	88
Figura 11 –	Trecho de abertura da Transamazônica.....	90
Figura 12 –	Camiranga e Afonso, sertanistas da Funai.....	91
Figura 13 –	O Presidente Médici visita a Agrovila Brasil Novo durante a festa dos colonos	94
Figura 14 –	Meninos Arara.....	101
Figura 15 –	Acampamento da Frente de Atração Arara.....	102
Figura 16 –	Equipe da Frente de Atração Arara no acampamento: exposição de brindes.....	102

Figura 17 –	Aproximação da equipe da Frente de Atração com um homem Arara.....	104
Figura 18 –	Homem Arara da Cachoeira Seca.....	107
Figura 19 –	Família Arara da Cachoeira Seca.....	107
Figura 20 –	Pista de pouso em Tucumã, Sul do Pará, 1983.....	109
Figura 21 –	Piloto e garimpeiro na vila do Projeto de Colonização particular que deu origem ao município de Tucumã em 1983.....	109
Figura 22 –	Cartaz do filme <i>Bye bye Brazil</i> do cineasta Carlos Diegues, 1979.....	111
Figura 23 –	Pista de avião aberta nas matas do Xingu para exploração de garimpo, Tucumã – Sul do Pará, 1983.....	119
Figura 24 –	Localização Serra da Seringa.....	128
Figura 25 –	Mapa Interflúvio Tocantins – Xingu.....	130

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CNG	Conselho Nacional de Geografia
Cotrijuí	Cooperativa Regional Tritícola Serrana Limitada
FBC	Fundação Brasil Central
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
ICMBio	Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
SUDAM	Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia
SPVEA	Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia
SESAI	Secretaria de Saúde Indígena
PIX	Parque Indígena do Xingu
Polamazônia	Programa de Pólos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia
Resex	Reserva Extrativista
TI	Terra Indígena

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	26
1	OBJETIVO	32
2	MÉTODO	33
2.1	A totalidade ou o movimento da totalização	34
2.2	O método da situação geográfica	34
2.3	Atualizando a situação geográfica: Geografia e Antropologia histórica	36
2.3.1	<u>A técnica colonial</u>	39
2.4	O Espaço e o Território	40
2.5	A dimensão econômica	40
3	QUANDO A TERRA É DINHEIRO	41
3.1	A geografia histórica do capitalismo	41
3.2	Revisitando as matrizes dos estudos de fronteira na Geografia	44
3.3	Situação geográfica colonial no Araguaia – Tocantins – Xingu durante o século XX	49
3.4	A rodovia Belém – Brasília e a expansão do Cerrado para a Floresta	50
3.5	Os índios e a Belém - Brasília	51
3.6	Transamazônica: a Técnica transversal	52
4	SERTANISMO E DISPERSÃO KAIAPÓ	54
4.1	O contato com os sertanistas	54
4.2	Os Mebengokre	63
4.3	Os Gorotire	64
4.4	Uma pausa entre as “Aldeias grandes” – Menkrangnotí do rio Curuá	66
4.4.1	<u>As aldeias grandes: a política</u>	67
4.5	Os Kararaô	68
4.6	Política de proteção e a extinção dos Kararaô do Baixo Xingu: “Eu, Capitão”!	70
4.7	Kararaô do divisor de águas Xingu – Iriri	76
4.8	A guerra na floresta e os Kubenkrankreng da Cachoeira da Fumaça-1952..	79
5	A ABERTURA DA TRANSAZÔNICA E OS ÍNDIOS	85
5.1	A escala do “plano”: um espaço vazio?	85

5.2	Tinha que limpar o caminho. Era ordem do presidente.....	88
5.3	A escala da guerra: a FUNAI persegue os Arara.....	91
5.4	A solução é lotear a Amazônia.....	93
5.5	Os índios Arara cada vez mais bravos.....	96
5.6	Vingadores, inimigos da Técnica.....	99
5.7	Memórias dos contatos.....	101
5.7.1	<u>Subgrupo Arara – norte da Transamazônica.....</u>	102
5.7.2	<u>Subgrupo Arara – sul da Transamazônica.....</u>	104
5.7.3	<u>Subgrupo Arara Cachoeira Seca.....</u>	104
6	O MONOPÓLIO DA TERRA.....	107
6.1	Segunda fase do PIN: da Transamazônica ao Xingu.....	107
6.2	Os povos Tupi.....	114
6.3	Os Parakanã Apyterewa.....	116
7	A NATUREZA É TERRITÓRIO.....	121
7.1	A travessia do Araguaia-Tocantins.....	121
7.1.2	<u>O Dilúvio.....</u>	122
7.1.3	<u>Migração Tupi para o Xingu.....</u>	123
7.2	Extratativismo do gato.....	124
7.2.1	<u>As cidades Tupi.....</u>	125
7.2.2	<u>Os Tupi no Itacaiúnas.....</u>	126
7.3	O Itacaiúnas.....	126
7.4	Iche Ka'a.....	131
7.5	Concepção do Ka'a.....	134
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	135
	REFERÊNCIAS.....	141
	FIGURAS COMPLEMENTARES.....	146
	Imagem área de Terras Indígenas Sudeste e Sul do Pará.....	149

INTRODUÇÃO

Experiência no Médio Xingu: incorporando a Floresta

A intenção de realizar este trabalho surgiu principalmente da convivência com os referidos povos indígenas (Kaiapó, Kararaô, Xikrim, Assurini, Parakanã, Araweté e Arara) durante os anos de 2012 à 2015. Em 2012, atuando na FUNAI de Altamira e depois como consultora do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade - ICMBio² na região do Médio Xingu. A convivência mais intensa, durante a atuação na FUNAI foi com os povos do tronco linguístico Tupi: Assurini, Araweté e Parakanã, hoje habitando Terras Indígenas ao longo do Médio rio Xingu. Realizei excursões de campo em suas aldeias com estadia em média, de quinze a vinte dias. A convivência com os demais povos não-tupis, Kaiapó, Kararaô e Xikrim, pertencentes ao tronco Macro-Jê e, Arara, da família linguística Caribe, ocorreu entremeio a outras atividades as quais contaram com participação da FUNAI. Para além das relações institucionais foram criados laços de vínculo e amizade com os indígenas. Durante a consultoria ao ICMBio, o trabalho ficou restrito às aldeias dos Araweté e dos Parakanã, além de comunidades ribeirinhas pertencentes à Reserva Extrativista Rio Xingu, localizadas na terra firme da margem esquerda daquele rio, trata-se do ali chamado “beiradão”.

A convivência com os povos Tupi possibilitou a aproximação com muitas memórias envolvendo a interação das trajetórias espaciais. A conversa com os anciãos, a quem na aldeia costuma-se chamar de “velhos”, sobre essas “andanças” sempre foi motivo de êxito, tanto para o narrador quanto para quem escutava. O sentido do êxito era, sobretudo, porque se tratavam de histórias recentes, cujos personagens ainda estavam vivos, eram às vezes, moradores da “terra” vizinha. O guerreiro do outro povo quem havia matado o pai do meu interlocutor num conflito intertribal pouco antes do contato

² No âmbito do Plano de Ação para os Povos Indígenas – PPI: “Promovendo a Gestão territorial sustentável e a Conservação da biodiversidade a partir da troca de saberes e fazeres entre indígenas e extrativistas da região do Médio Xingu, Altamira – PA” referente à fase II, de consolidação das Unidades de Conservação na Amazônia, do Programa Áreas Protegidas da Amazônia – ARPA, de 2014 a 2015.

com a agência oficial do Estado³. Eram como segredos a mim confiados, e em estadia numa outra aldeia, figurava nova imagem daquele agente da história sobre quem, o “segredo”, outros me fizeram saber. Estas narrativas, partidas dos chamados “velhos”, membros da geração adulta no período do contato oficial, seja por meio da conversa informal, ou em reuniões cujo assunto era a “Terra Indígena”, costumavam estar acompanhadas de um graveto na mão e, pelo chão traçava percursos, definia os rios, os igarapés, os povos que estavam em dado local, as guerras por espaço, as novas fazendas, o garimpo. O que eu “via” e “ouvira”, era, portanto, um discurso sobre a floresta. Era um discurso sobre o espaço.

O período de atuação junto à Reserva extrativista rio Xingu foi, sem dúvida, também fundamental para “ouvir” a memória coletiva das comunidades ribeirinhas envolvendo a dinâmica espacial da região. A ocupação ali ocorreu estimulada pela frente de extração da seringa, naquele Médio Xingu a atividade obteve seu ápice no período da II guerra mundial, durante os anos 1940 até os anos 1950. A matriz de formação destas famílias é composta pelo homem do Nordeste, vindo atuar como “soldado da borracha”, à mulher indígena das etnias Kuruaya, Xipayá, Juruna. Ou ainda, de homens vindos da região de Conceição do Araguaia, cuja onda de extração já havia se arrefecido pondo-o a migrar em direção ao Xingu. Do “tempo do corte da seringa” muitos são os relatos das chamadas “correrias”, quando grupos de mais de vinte seringueiros ordenados pelo patrão seringalista munidos de rifle e o que houvesse seguiam o rastro dos índios e chegavam a eliminar aldeias inteiras. No Médio Xingu, os Kaiapó eram aqueles quem mais atacavam os seringueiros, matavam a bordunadas, quando não, investiram em sequestros de mulheres e crianças dos então chamados cristãos. Mas, entre a borduna (espécie de cassetete de madeira) e o rifle, não é difícil identificar aquele com maior poder de assassinato em massa.

Sobre os povos tupis, contavam-me os ribeirinhos, antes do contato com a agência oficial do Estado já mantinham relações amistosas com alguns dos moradores não-índios. Durante o “marisco do gato”⁴ nos anos 1960, os ribeirinhos, ao adentrarem o “centro da

³ A maior parte das unidades Kaiapó, localizados e territorializados na região Sul do Pará, foram contatados ainda pelo SPI entre as décadas de 1950 e 1960. Em seguida, com a criação da FUNAI em 1967, e com o processo de abertura da rodovia Transamazônica são realizados contatos oficiais com os grupos Tupis: Assurini, em 1971, Araweté, em 1976 e Parakanã, em 1984. Os subgrupos da etnia Arara são contatados pela FUNAI, entre 1983 e 1988.

⁴ “Marisco do gato” é como denominam a atividade de caça de felinos selvagens como onça pintada e gato maracajá para venda de pele para atravessadores a fim de ser exportada para a Europa. Esta atividade sucedeu a extração da seringa e obteve seu auge nos anos 1960, quando em 1970 tornou-se proibida pelo então presidente Garrastazu Médici.

mata”, interflúvios da margem direita, se aproximaram das aldeias, e costumavam ofertar aos índios café, açúcar, entre outras mercadorias recebendo em troca carne de caça e artesanatos. Mencionam também as pontes construídas por estes povos, a quem classificam como de “centro da terra”⁵. Explicavam-me, talvez por serem povos de população menos numerosa se refugiaram no centro da mata, não sendo navegadores desenvolveram a arquitetura de pontes na floresta.

Um povo intencionou construir uma ponte sob o rio Xingu a fim de atravessar para a outra margem, ou outra terra, como denominam, em fuga dos ataques de outros índios mais aguerridos, no entanto não lograram êxito, devido à largura do rio e a dinâmica pressionadora dos acontecimentos naquela segunda metade do século XX⁶. E nessa rede de acontecimentos e personagens em que eu, ao ouvir ia, de algum modo, tornando-me parte, ao remeter sobre o assunto da “ponte” na localidade ribeirinha vizinha daquela primeira aonde me haviam contado, intero-me de que a causa do recuo dos índios foi o ataque a rifle de um membro “finado” de onde primeiro foi relatada a história. Mais uma vez, sentia-me como sistematizando “segredos”.

Durante o trabalho de consultoria ao ICMBio, desenvolvemos a temática da agrobiodiversidade⁷, relacionando as relações de troca entre as aldeias indígenas e destas com seus vizinhos ribeirinhos. Na dimensão envolvendo as trocas de mudas e sementes, destacou-se o fato da trajetória da “semente” representar a trajetória dos próprios povos pelo espaço. Antes do contato oficial, já no começo da segunda metade do século XX, nas matas dos afluentes do Médio Xingu, um motivo de ataques e guerra intertribal era a apropriação de roças e sementes de povos mais assentados como as dos Araweté e Assurini.

Então, no ano de 2014 realizando um trabalho de áudio-visual junto aos jovens de uma aldeia Araweté, o pai de um dos participantes relatou ser ele quem conseguira levar um jamanxim (espécie de balaio pendurado nas costas) com milho maduro perante um derradeiro ataque dos Parakanã. O feito é reconhecidamente importante, devido à centralidade do

⁵ Centro da terra, ou da mata, significa afastar-se da margem dos grandes rios - onde na época encontravam-se as comunidades de seringueiros.

⁶ Segundo informações colhidas tratam-se dos índios Araweté tentando fugir dos ataques Parakanã. A construção inicial da ponte teria sido próxima à Ilha do Belo Horizonte.

⁷ O conceito de “agrobiodiversidade” emergiu nos últimos dez a quinze anos, em um contexto interdisciplinar que envolve diversas áreas de conhecimento (Agronomia, Antropologia, Ecologia, Botânica, Genética, Biologia da conservação etc.) Remete à biodiversidade cultivada, “as dinâmicas e complexas relações entre as sociedades humanas, as plantas cultivadas e os ambientes em que convivem (SANTILLI, 2009).

“milho” seja na alimentação, no processo envolvendo o feitio da roça, e todo valor cosmológico da semente para a sociedade Araweté.

E nesta mesma trajetória, ao mostrar foto do milho Araweté, denominada por estes de *awati-eté* (milho verdadeiro), a alguns anciãos da Aldeia Apyterewa, os mesmos apontaram chamando-o de *awati-tawá* (milho mole). No “tempo do mato” cultivaram aquela variedade, assim denominada por ter a semente mais mole se comparada ao “milho verdadeiro” Parakanã.

A “semente”, assim demonstrou ser uma “caixa de memória” acerca do movimento e apropriação do espaço. Por isso mesmo, as “sementes” domesticadas e melhoradas ao longo do tempo pelas sociedades indígenas podem ser vistas para além de um patrimônio genético, mas também um patrimônio histórico e cultural, porque revela trajetórias humanas em seu processo de interação com o espaço.

O contexto

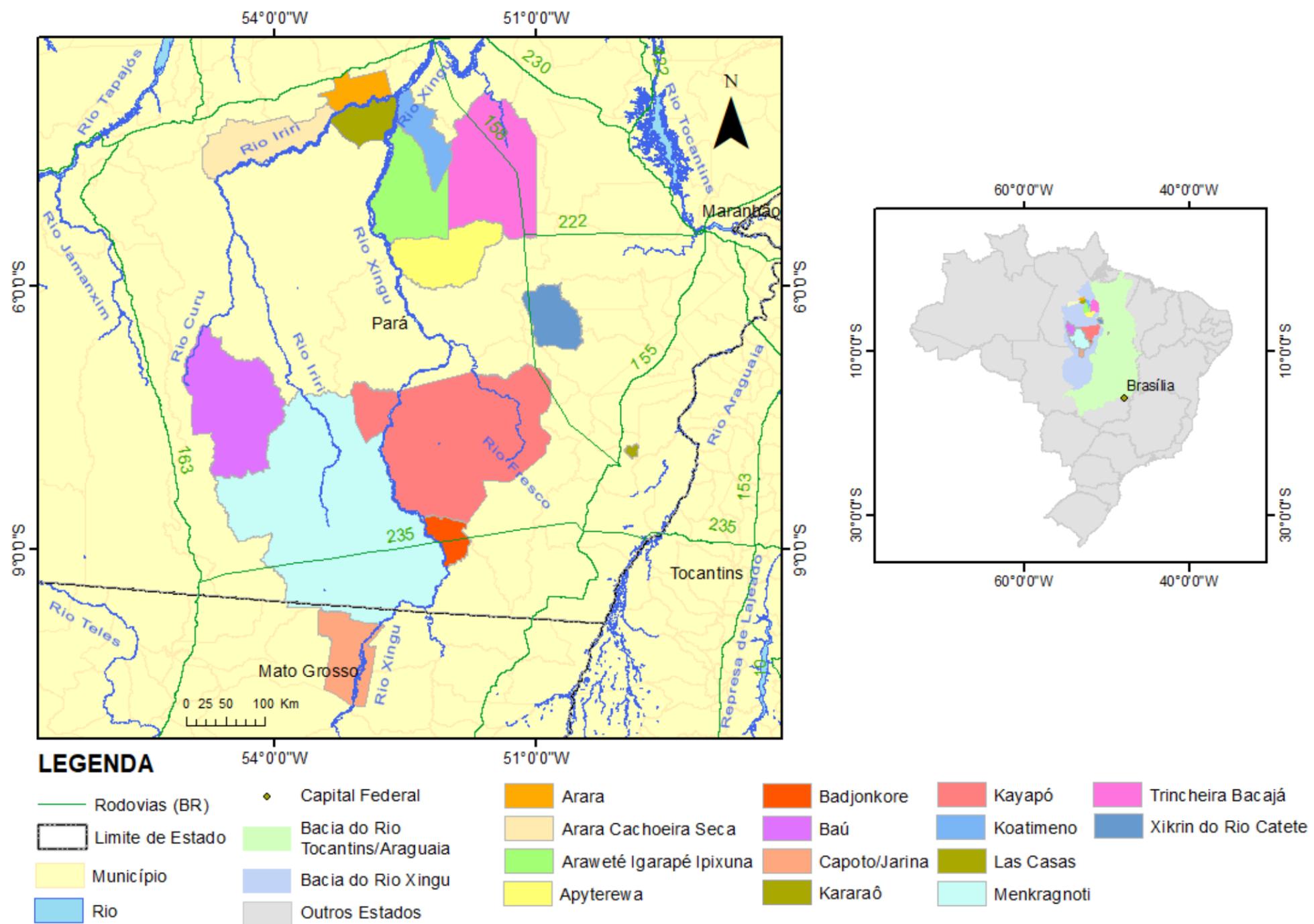
O processo de expansão colonial em direção ao interflúvio Tocantins - Xingu ganhou significativa intensidade a partir do século XX. Até o início deste século, a expansão provinda do Planalto Central do Brasil, cujo intuito era a procura por áreas de campos aonde se pudesse estabelecer a atividade da pecuária e a extração mineral, limitou-se a área de transição do Cerrado com a Floresta Equatorial, ou seja, aos campos do Araguaia. Desta maneira, no interflúvio Tocantins - Xingu, a expansão colonial esteve localizada nas margens dos rios navegáveis devido à presença das frentes extrativas, como da seringa. Somente depois dos anos 1950, com a implantação das estradas de rodagem, a expansão colonial no sentido da Floresta Equatorial da bacia do rio Xingu de fato foi interiorizada. No avançar do século XX o contexto mundial contou com intensa progressão tecnológica aliada a uma política econômica de empréstimos dos países centrais da economia aos países do chamado Sul global (BECKER, 1982; MACHADO, 1992; VELHO, 1972).

O Médio Xingu comporta uma ampla faixa de preservação ambiental nos dias atuais, correspondendo a 6% da área total do Estado do Pará. É formado por um complexo de nove terras indígenas e uma área interdita por presença de índios em condição de “isolamento voluntário”, utilizando o termo da FUNAI, além de Unidades de Conservação de categoria

uso sustentável – Resex, por exemplo, e de proteção integral, Estação Ecológica - ESEC, por exemplo.

A construção textual perpassa por uma rede histórica de acontecimentos e interações, cuja intenção é demonstrar o processo de expansão colonial na direção do espaço amazônico e o reflexo na re-estruturação dos espaços de ocupação indígena. À medida que a terra se torna “dinheiro”, ou, objeto de mercado, a Natureza: o espaço de realização das sociedades indígenas tende a assumir novas conotações. Influenciado tanto pela ação indígena no espaço, ou, pelas “trajetórias”, assim como, pela ação correspondente à acumulação de capital, vinculada à escala-mundo, a qual se realiza na escala local apoiada por políticas de Estado.

Figura 1 - Mapa de localização das terras indígenas referenciadas no estudo



Sistema de Coordenadas e Datum: SIRGAS 2000 em Graus, Minutos e Segundos
 Base de dados: ANA, DNIT, IBGE e FUNAI
 Escala do mapa principal: 1:4.800.000
 1cm = 58 Km

Fonte: ARAÚJO, Bruna, 2018. Organizado pela autora, 2018.

Questão central

Este trabalho resulta da experiência progressiva com o tema até a realização da pesquisa de campo em Santarém e Altamira durante o inverno amazônico de 2017. Neste caminho, a interação com a memória dos agentes sertanistas, entre outros sujeitos, fomentou a pergunta síntese: “De qual direção/origem vinham os povos indígenas territorializados a partir da segunda metade do século XX nas matas do Médio Xingu”?

Trata-se da investigação histórico-geográfica acerca da territorialização dos povos indígenas no Pará durante o século XX. A hipótese daí despertada é a de que estas zonas, entre os anos 1950 e 1980, devem ter sido utilizadas como referenciais de ocupação indígena nos espaços amazônicos, servindo ao processo de territorialização, ou de definição de recortes territoriais, hoje correspondendo à *terra indígena*.

As matas de terra firme do Médio Xingu, onde houve um processo posterior de apropriação colonial, interiorizado de modo mais intenso a partir da segunda metade dos anos 1970, podem ter sido apropriadas como espaços de “refúgio” de sociedades indígenas encontradas então, em condição de fuga perante a violência da colonização em regiões circunvizinhas.

Ao contrário de uma ideia centralizadora de ocupação do espaço, buscando limites territoriais bem definidos, a hipótese é de que os povos indígenas mantiveram uma relação fluida de ocupação/movimento pelo espaço, levados a buscar zonas de refúgio. Neste sentido, em função da expansão colonial capitalista é redefinida a sua relação sociedade/espaço.

A delimitação de recortes territoriais está desta maneira, identificada como um dado conjuntural compreendido numa totalidade histórica; à medida que também se busca desvendar certo “ponto de vista” indígena do espaço, a partir de um olhar para as trajetórias compreendidas na *escala do cotidiano*, ou, da experiência indígena pelo espaço.

1 OBJETIVO

Desvelar o processo de territorialização de povos indígenas no Médio Xingu entre 1950 e 1980. Assim, deverão ser circunscritos *eventos*, entendidos como vetores de novas situações coloniais, identificadas como ambiente da trajetória, ou, da ação indígena no espaço.

O primeiro evento circunscrito é a instalação das estradas de rodagem - a abertura de rodovias -, correspondendo ao processo de interiorização da colonização, a partir da segunda metade do século XX nas matas do Tocantins – Xingu. As principais rodovias são a Belém-Brasília, cuja abertura foi iniciada em 1955; e a Transamazônica, iniciada em 1970. Diante da situação geográfica marcada por este primeiro evento, pretende-se elucidar a trajetória Kaiapó, mais identificada com o ambiente da “abertura” da Belém – Brasília. Outra trajetória indígena a que se pretende desvelar, perante a situação de “abertura” da Transamazônica em 1970, é a do povo Arara.

O segundo *evento* circunscrito, e decorrente do primeiro, é então definido como *monopólio da terra*, a partir da metade dos anos 1970, quando a “terra” é tornada *reserva de valor* pelo grande capital da região centro-sul balizado pela ação do Estado. Pode ser vista como uma segunda fase da interiorização, perante um novo contexto geopolítico e tecnológico. Tal é o ambiente interativo da trajetória dos povos Tupi: Parakanã e Araweté, e o seu processo de “territorialização” durante as décadas de 1970 e 1980 na terra firme da margem direita do Xingu.

Diante do olhar para o movimento histórico do espaço, o qual interage com a trajetória indígena, a intenção é de também acercar a compreensão de uma dimensão espacial indígena. Para isto a abordagem da trajetória Parakanã – Apyterewa, processo a que Fausto (2014) chamou *trekking*, será partindo da categoria nativa *Ka'a-rapé* (*caminho da floresta*). Esta intenção posterior perpassa pela busca/consideração de uma dimensão sociedade – espaço – indígena, ao considerar o ambiente colonial e suas implicações na atualização do processo de ser-estar indígena.

2 O MÉTODO

O plano teórico de interpretação resulta da relação entre os dados empíricos e a busca adaptativa e atualizada dos conceitos e categorias. Trata-se de um verdadeiro “caos”, onde a pesquisa empírica exigiu por si a teorização. A proposta então é de conceder centralidade aos processos históricos, aclarada pela *ação*, à medida que cria possibilidades para atualização dos conceitos.

Recorre-se ao método da *situação geográfica*, partindo de Santos (2012) e Silveira (1999), e, no intuito de combinar a inserção do sujeito “sociedade indígena” – a atualização da *situação geográfica* é pretendida através da combinação com a crítica historiográfica tal qual é sugerida pela antropologia histórica⁸, onde se utiliza a categoria *situação histórica*, ou *situação colonial* (PACHECO – OLIVEIRA, 2016).

2.1 A totalidade ou o movimento da totalização

A noção de Totalidade⁹ advinda de Santos (2012) está atribuída ao seu movimento totalizante, visto então sob determinado aspecto da realidade global. A maneira de apreender a totalidade sob o ponto de vista espacial deve assim, partir do olhar para sua cisão, onde se encontra a “chave” de compreensão do movimento (SANTOS, 2012: 118).

A proposta instrumental, dada por este autor perpassa pela primeira tarefa da construção de uma “filosofia menor”, denominada de “metageografia”. Condizente à elaboração de conceitos dentro de uma escala epistemológica, a qual, a partir dela, seja possível obter um sistema teórico interpretativo adaptado, e capaz de reproduzir as situações reais.

Portanto, o interesse é de observar o movimento, ou a cisão da totalidade. Estes movimentos consistem em processos de totalização. Esta totalização, como considerou Sartre

⁸ Trata-se de um campo de investigação em que um conjunto de antropólogos de vários países tem procurado estabelecer um diálogo continuado com historiadores, embora este campo tenha sido denominado de formas distintas: antropologias do sul, antropologias mundiais, estudos pós-coloniais, todos convergem no desconforto quanto ao antigo olhar imperial da disciplina, propondo novos objetos e cânones de investigação inspirados em movimentos de descolonização e outras dinâmicas sociais libertárias (PACHECO-OLIVEIRA, 2016: 31).

⁹ Santos (2012) explica a totalidade como uma noção fecunda legada pela filosofia, essa ideia dá conta de que todas as coisas presentes no universo formam uma unidade, ainda que não se reduza à soma das partes, já que a dinâmica da sociedade constantemente transforma as partes e as relações.

(1978: 112) se encontra perpetuamente em curso, seja como *História* e como *Verdade histórica*, devendo ser decifrada através do pensamento dialético. Já que a dialética, ao nível do pensamento, assegura o autor, representa nada mais que uma tomada de consciência, além de também orgânica à experiência humana, ou como também nomeia, à experiência etnológica.

2.2 O método da situação geográfica

A situação é uma delimitação ao mesmo tempo “física” e “relacional”, pois é oriunda de uma *subtotalidade concreta*, trata-se assim, do *processo de totalização* visto em dado recorte espacial, temporalmente marcado pela incidência dos *eventos* cuja *técnica* é considerada o principal vetor.

Silveira (1999) desenvolve o processo de totalização como a cisão da totalidade em *subtotalidades históricas*, correspondendo à *situação geográfica*, por isso é apresentada como instrumento da leitura dos conteúdos geográficos a cada momento. Ademais, também permite a atualização dos conceitos e categorias geográficas de acordo com cada processo de cisão.

Deste modo, a abordagem da *totalidade* sugerida por Santos (2012), pressupõe a compreensão do *processo* como o movimento de cisão da totalidade. Este movimento é histórico e está representado no arranjo estrutural do espaço atual. A disposição dos objetos no presente significa uma oportunidade de pergunta ao seu processo histórico de formação, em outras palavras, ao “mergulho” no movimento histórico do que, por ora, está aparentemente cristalizado.

Com o interesse no olhar espacial com vistas ao seu aspecto físico, de localização e, processual, ou de sistema, o fator histórico torna-se essencial. Santos (2012) reconhece os *eventos* como “veículos da história”, sendo assim, considerou fundamental enumerá-los. Já que, segundo este autor, os eventos demarcam os *processos de cisão da totalidade espacial*, recriando a geografia ao designarem novas *situações geográficas*.

Silveira (1999), partindo das noções de *Totalidade e Espaço* defendidas por Santos (2012) caminhou rumo à proposta do uso da *situação* enquanto método em Geografia:

[...] dimensão é concreto e relacional, a isso, chamaremos situações, ao que nelas identificaremos eventos, marcados principalmente, pela inserção da técnica e conseqüente transformação do espaço físico e relacional. A Situação permite o jogo entre passado e presente, a esmiuçar a história que constrói a realidade concreta (SILVEIRA, 1999, grifo da autora).

A “situação” decorre de um conjunto de forças, o que corresponde a um conjunto de *eventos geográficos*, porque tornados materialidade e norma, recriam uma nova geografia. Assim, ao longo do tempo, os eventos constroem situações geográficas podendo ser demarcadas em períodos e analisadas na sua coerência (SILVEIRA, 1999).

Sabe-se assim que os eventos são concebidos como “veículos da história” e a inserção da técnica a ação que ocasiona a ocorrência dos eventos, à medida que recriam *situações geográficas*. Cabe, todavia, destacar, partindo de uma “geografia preocupada com todas as formas de existência no espaço” conforme é recomendado por Santos (2012: 48), o correto é então “ir” à *escala do cotidiano* aonde se desdobram as *cisões da totalidade* e são contemporâneas as distintas relações e apropriações do espaço.

Com vistas ao objeto desta pesquisa compreende-se a necessidade de revisitar a abordagem histórica no sentido de exigir maior complexidade. Esta é uma exigência despertada da situação provinda da pesquisa empírica. A aparência pouco complexa da abordagem histórica em Geografia remete a uma visão unidirecional e evolucionista, narradora da ação de determinados sujeitos no espaço, enquanto outros são submetidos ao não reconhecimento e de fato tornados, pela narrativa, não-existentes. A partir de Pacheco-Oliveira (2016), compreende-se a história como uma narrativa sempre produzida a partir de uma contemporaneidade e de uma perspectiva específica. Portanto, a crítica historiográfica com vistas ao objeto geográfico deve contribuir para a elucidação do sujeito em suas distintas possibilidades de formas de existência. Além de contribuir para esmiuçar a verdadeira densidade das relações e conflitos no/pelo espaço.

2.3 Atualizando a situação geográfica: Geografia e Antropologia histórica

Partindo da experiência da pesquisa de campo, compreende-se o ato de “ir” à *escala do cotidiano* como a ação dialógica de encontro com possíveis sujeitos/interlocutores; é dialógica à medida que os sujeitos da situação geográfica, demarcada por eventos específicos, tornam-se interlocutores diante do processo de construção da(s) história(s). Através de Halbwachs (1990) a memória é concebida como a elucidação da realidade existencial coletiva e individual, neste sentido este autor chama atenção para a oportunidade de também romper com a “história doutrina” imposta por grupos ou nações cuja intenção é de alicerçar

“nacionalismos hostis”. A história oficial a qual contribui na elaboração do conceito comum de nação é considerada hostil à medida que se desvirtua dos processos reais dos acontecimentos. Assim como a narrativa destes acontecimentos é influenciada por uma série de fatores de ordem individual e coletiva, além da própria contingência momentânea; pois toda memória é atualizada no tempo e no espaço, “porque diz respeito à trama sincrônica da existência social” (HALBWACHS, 1990).

A antropologia histórica referida é um campo epistêmico da antropologia, elaborada por Pacheco-Oliveira (1999; 2016) a partir de um diálogo aproximado entre a Antropologia e História. O método de abordagem dos fenômenos sociais utilizado combina a etnografia, através da noção de “situação etnográfica”, com a crítica historiográfica, através da noção de “situação histórica”. A noção de “situação etnográfica” diz respeito ao “ambiente” da construção de sentido e atualização de memórias, aonde geralmente participam pesquisador (a) e pessoas ou grupos envolvidos com o objeto da investigação. Se a situação corresponde ao quadro da realidade, a sua compreensão indica a ênfase nos processos requerendo assim a teorização. A crítica historiográfica tal qual é aderida por Pacheco-Oliveira (2016) no uso da *situação* em Antropologia histórica, deve ser incorporada também nesta abordagem de *situação geográfica*.

Ancorada numa “antropologia histórica”, busca-se, portanto, uma postura epistemológica mais vigilante em relação aos saberes constituídos e neste caso, aqueles que dizem respeito ao espaço geográfico da região amazônica brasileira. Isso porque, a narrativa oficial, balizada pela ideologia colonial, muitas vezes elaborou o espaço amazônico como “vazio demográfico”. Em verdade trata-se de um tipo de ficção, embalada por interesses tão reais. O dito “vazio demográfico” pode ser analisado como aquilo denominado por Bachelard (1996), diante do desafio da construção científica, de “obstáculo epistemológico”. Nas palavras deste autor, tal obstáculo representa aquilo que está “incrustado no conhecimento não questionado”. Enquanto “o pensamento dinâmico, aquele que desvia da certeza e da unidade, tende a encontrar nos sistemas homogêneos mais obstáculos do que estímulo” (BACHELARD, 1996: 21). E, para superar os *obstáculos epistemológicos*, sugere, é preciso sair da contemplação do mesmo, para buscar o outro, desta forma: “dialetrizar a experiência”.

O interesse é aproximar o instrumento de interpretação à realidade, e não o contrário. Para tanto, compreende-se que é duma geografia, tal qual sugere Silveira (2006), preocupada em “captar a vida que está nas formas, e não apenas as formas” a que se deve lançar mão. A autora a partir de Milton Santos apresenta uma *epistemologia da existência*, ao buscar a compreensão não somente do “cenário”, mas da vida. As noções de *existência* e *situação*

então se conectam, pois possibilitam a leitura dos processos de cisão da totalidade partindo da ação de sujeitos e abrindo para a compreensão da história. Por isso mesmo, não se almeja propriamente uma “geografia de resultados”, mas a teorização, o que representa a atualização das formas materiais e imateriais do mundo (SILVEIRA, 2006).

Em *Questão de Método* Sartre (1978) apresenta o existencialismo como ideologia, cuja finalidade é pôr em evidência a necessidade de inserção da Antropologia¹⁰ na filosofia marxista: “porque julgo a ideologia da existência e seu método ‘compreensivo’ como um território encravado no próprio marxismo, que a engendra e a recusa ao mesmo tempo” (SARTRE, 1978: 111, grifo do autor). Isto porque, como dito, a experiência etnológica, ou histórica, a qual deve ser objeto da filosofia marxista, é identificada por este autor, como organicamente dialética, logo, inerente uma à outra.

Será, portanto, lançado mão do conceito de *estrutura da existência*, elaborado por Jean Paul Sartre, chave de leitura presente no processo de sistematização e interpretação dos dados:

Esta relação imediata, para além dos elementos dados e constituídos, com o Outro que não ele, esta perpétua produção de si próprio pelo trabalho e pela práxis, é a nossa estrutura própria: não sendo uma vontade, tampouco é uma carência ou uma paixão, mas nossas carências como nossas paixões ou como o abstrato de nossos pensamentos dessa estrutura: estão sempre fora de si mesmos em direção a... É o que chamamos a existência e, por isso, não queremos dizer uma substância estável que repousa em si mesma, mas um desequilíbrio perpétuo, uma total arrancada a partir de si (SARTRE, 1978: 177).

A existência, portanto, não é substância absoluta, ao contrário parte de um indivíduo ou coletivo para ser-estar na relação com o Outro. Desta conflitividade proliferam as significações daquilo que existe:

Mas estas significações não nos aparecem senão na medida em que nós mesmos somos significantes. Nossa compreensão do Outro não é jamais contemplativa: não é senão um momento de nossa práxis, uma maneira de viver, na luta ou na convivência, a relação concreta e humana que nos une a ele (SARTRE, 1978: 179).

Ao considerarmos um *projeto*, uma *estrutura existencial* abrigada por determinadas sociedade indígenas é possível compreendê-la embebida a um perpétuo devir, o que faz de sua “significação” também entendida sob perspectiva deste devir. “Isto significa que o projeto existencial estará na palavra que o denotará, não como o significado – que, por princípio está fora -, mas como o seu fundamento original e sua estrutura mesma” (SARTE, 1978: 187). Ao recorrer a uma dimensão de estrutura existencial faz-se pela necessidade de compreensão desta “palavra a qual denota a estrutura mesma”, e não apenas o *significado*, tantas vezes imantado pela conjuntura colonial. Em outras palavras, a “busca” por conceitos figurativos da

¹⁰ “[...] se algo como uma Verdade deve poder existir na antropologia, ela deve ser *devinda*, deve fazer-se *totalização*” (SARTRE, 1978: 111, grifos do autor).

dimensão espacial própria das sociedades indígenas, é então a busca por esta “palavra” denotando a estrutura material da existência – o espaço. Não basta, portanto, a leitura colonial do espaço, mas há uma emergente necessidade de também “saber” delas, das outras sociedades: o que é o espaço. À medida que também se considera, como afirma Sartre (1978), o processo de “compreender” sempre embaraçado entre o movimento do *ser* e do *conhecer*. E, portanto, sabe-se, toda pesquisa/elaboração está indubitavelmente fadada ao contexto de sua produção, e de modo algum somente ao registro contemplativo e/ou descritivo de fatos.

2.3.1 A técnica colonial

Assim, as significações vêm do homem e de seu projeto mas se inscrevem por toda parte nas coisas e na ordem das coisas. Tudo, a todo instante, é sempre significante e as significações revelam-nos homens e relações entre os homens através das estruturas de nossa sociedade (SARTRE, 1978: 179).

A *técnica* será identificada sabendo da diversidade e assimetrias de poder entre os sujeitos. Para ilustrar com um exemplo compreendido dentro dos códigos da narrativa, vale citar o conflito “arco-e-flecha” x “espingarda”. A *técnica* se apresenta aí, como construção também referendada na dimensão cultural, a qual remete à relação da sociedade com o meio, e está expressa em sua “visão de mundo”. Também se relaciona, portanto, à dimensão política, ou, ao projeto existencial de determinada sociedade. Logo, não se trata de admitir a *técnica* a partir de um “medidor” evolucionista, o qual a mensura sob viés universal e abstrato. Trata-se, por outro lado, de “ver” a *técnica* perante a conjuntura da qual é originária, das relações e organização de dada sociedade, e desta forma, de seu projeto de existência, sob permanente atualização. Nas palavras de Santos:

Toda situação é uma construção real que admite uma construção lógica, cujo entendimento passa pela história da sua produção. O recurso à *técnica* deve permitir identificar e classificar os elementos que constroem tais situações. Esses elementos são dados históricos e toda *técnica* inclui história. [...] A *técnica* nos ajuda a historicizar, isto é, a produzir uma geografia como ciência histórica (2012: 48 - 49).

Os eventos elencados neste trabalho relacionam-se à implantação da *técnica* colonial, conferindo então o surgimento de novas situações geográficas coloniais. Não ignorando nenhuma forma de existência no espaço é possível então compreender a *técnica* imbricada ao seu teor colonial à medida que o espaço, aonde ela se instala, está comumente caracterizado pelo ambiente da guerra.

A técnica media a materialização no espaço de determinado projeto de existência de uma sociedade. E por causa disso também denota e ratifica assimetrias de poder entre distintas sociedades. Ela é capaz de deflagrar horizontes existenciais humanos, pondo-os em conflito. O ambiente colonial, cuja assimetria de poder é ratificada pelo tipo de técnica, converte as sociedades pré-existentes em “diferença”. A emergência da “diferença” perante a violência colonial, inevitavelmente, significa a emergência da defesa de espaços, estrutura material da existência.

2.4 O Espaço e o território

O espaço é compreendido como o conteúdo histórico-estrutural da totalidade social (MOREIRA, 2016) e a investigação assim conduzida a partir do ponto de vista da relação da(s) sociedade(s) com o espaço. Assumindo o método investigativo histórico-geográfica, a análise concreta do território corresponde a entendê-lo como um produto da história da sociedade, estando, portanto, em constante modificação (MACHADO, 1997). O que significa dizer que o território corresponde a “momentos” de cisão da totalidade, por isso mesmo deve ser visto sob o ponto de vista processual, considerando a dimensão material e imaterial, renegando então qualquer sentido absoluto e atomístico de leitura espacial.

A “delimitação”, ou, o recorte geográfico, avistado sob a amplitude da totalidade é singular, porque pertence a uma dada situação, histórica e geográfica. A *situação* também conduz o plano epistemológico da análise. Num mesmo sentido, Moreira (2016: 217 e 218) discute a reciprocidade de leitura entre espaço e território, sendo este “corte temporal” do primeiro. O território, ou a “conjuntura”, um corte temporal da “estrutura”, o espaço. A implicação metodológica então sugerida por este autor passa pela leitura do conteúdo do espaço à medida que se desvela o território, permitindo assim, alcançar a compreensão totalizante do objeto geográfico. *Território* e *territorialização* serão assim, conceituados dentro de uma escala, tanto de acontecimentos, quanto de interpretação epistemológica.

2.5 A dimensão econômica

A compreensão da dimensão econômica envolvendo a situação geográfica colonial será apoiada na elaboração de Rosa Luxemburg (1985) sobre o processo de reprodução ampliada do capital à escala mundo. A autora percebeu o *movimento de acumulação* como inerente à sobrevivência do capitalismo, o qual diante da sua permanente crise de realização é levado a expandir-se para áreas e dimensões não-capitalistas. Para Rosa, o Imperialismo representa um método político e territorial, cuja finalidade é a realização da acumulação do capital mundial.

O colonialismo é aqui compreendido como a expressão política - balizada pelo discurso do racismo, e o Imperialismo como a expressão econômica. O colonialismo representa, portanto, a forma política de se reproduzir o poder imperial. Luxemburg (1985: 285) define a acumulação de capital sob a análise histórica como “o processo de troca de elementos que se realiza entre os modos de produção capitalista e os não-capitalistas”:

Cada nova expansão colonial se faz acompanhar, naturalmente, de uma guerra encarniçada dessas, do capital contra as relações econômico-sociais dos nativos, assim como pela desapropriação violenta de seus meios de produção e pelo roubo de sua força de trabalho (LUXEMBURG, 1985: 255).

O desmonte da estrutura das sociedades afora do capitalismo é considerada sustentáculo da expansão colonial, cujo método principal é a violência. Em semelhante perspectiva analítica, Harvey (2014) relaciona a expansão geográfica e a reorganização espacial com a resolução de crises internas do capital. O autor reconheceu o processo de “ordenação espaçotemporal” como um principal “remédio” para o problema da “sobreacumulação”. Diante disso considerou os “processos moleculares de acumulação do capital” como substantivos, do que denomina: “geografia histórica do capitalismo”.

3 QUANDO A TERRA É DINHEIRO

3.1 A geografia histórica do capitalismo

Karl Polanyi (2000) nos faz lembrar uma importante e primeira certeza: a terra constitui um elemento da natureza inexplicavelmente entrelaçado com as instituições humanas, portanto, isolá-la e com ela formar um mercado foi um empreendimento crucial do ponto de vista do nascimento do capitalismo. Essa é a gênese para aquilo que Polanyi denominou de “estágios na subordinação da superfície do planeta às exigências de uma sociedade industrial”, processo intensificado durante o século XVIII no qual a Inglaterra esteve como protagonista. O autor define como o primeiro desses estágios a comercialização do solo o que culminou na mobilização do rendimento feudal da terra. O segundo, o incremento da produção de alimentos e de matérias-primas, para atender às exigências, em escala nacional, de uma produção industrial em rápido crescimento. E o terceiro foi estender esse sistema de produção excedente aos territórios de além-mar e coloniais.

Ellen Wood (1998), em seu trabalho: “As origens agrárias do capitalismo” remonta esta transformação da Inglaterra na primeira economia industrializada do mundo e sua conexão com o capitalismo agrário, não por acaso, também pioneiro naquele país. Wood contextualiza o evento histórico de “cercamento” das terras comuns, cujo uso e regulação baseavam-se no direito costumeiro dos camponeses. Denominado “enclosure”, o processo de cercamento das terras comuns no continente europeu teve início na Inglaterra durante o século XII e se completou no século XIX, enquanto no restante da Europa Ocidental processo semelhante teve maior intensidade apenas a partir da segunda metade do século XVIII. Havia, portanto, uma pressão contínua para a extinção dos direitos costumeiros os quais “interferiam na acumulação capitalista”¹¹. Em direção a conclusão da análise afirma a autora que sem o capitalismo inglês provavelmente não haveria nenhum capitalismo:

Foram as pressões competitivas emanando da Inglaterra, especialmente a Inglaterra industrializada, que compeliram os outros países a promover seu desenvolvimento econômico no sentido capitalista (WOOD, 1998).

¹¹ “[...] a concepção tradicional de propriedade precisava ser substituída por um conceito novo, o conceito capitalista de propriedade – propriedade não apenas privada, mas excludente, literalmente excluindo outros indivíduos e a comunidade, pela eliminação das regulações das aldeias e das restrições ao uso da terra, pela extinção dos usos e direitos costumeiros” (WOOD, 1998:21).

Um fato envolvendo o Brasil no início do século XIX e ilustrativo do contexto mundial foi a transferência da Corte portuguesa para o Rio de Janeiro em 1808 e suas implicações na dinamização do espaço, desde a cidade do Rio de Janeiro ao interior do país. Fugindo da ameaça de invasão da França Napoleônica, a corte portuguesa contou com incentivos e escolta britânica para a sua transferência para a colônia. Como primeira medida de barganha, D. João VI assinou o “Decreto de abertura dos portos às nações amigas” rompendo o “pacto colonial”, o que favorecia a Inglaterra, então promissora do capitalismo industrial. No intuito de abrir novas áreas para a colonização, em 13 de maio do mesmo ano, D. João emitiu a “Carta Régia de Constituição da Junta de civilização e Conquista dos Índios e Navegação do Rio Doce”. Tratava-se da expansão para os Sertões do Leste, área de Mata Atlântica, na região Nordeste de Minas Gerais e Norte do Espírito Santo, até então pouco explorada devido à resistência dos índios chamados pelos colonizadores de Botocudos.

Da guerra contra as sociedades indígenas fez parte a derrubada da mata como o eixo estratégico de sua submissão enquanto sociedade, os aldeamentos forçados pelos freis capuchinhos, o sarampo e a perseguição à “bala”. Foi implantada a “Companhia de Navegação” a qual tinha como objetivo a formação de núcleos de colonização com subsídios da Coroa. E no fim do século XIX a colonização dos Sertões do Leste foi intensificada a partir da construção da Estrada de Ferro Bahia-Minas, cujo financiamento provindo de empréstimos da Inglaterra. Além disso, a colonização, por onde penetrou a ferrovia, reproduziu “princípios” da colonização norte-americana.

Ainda no início do século XIX, após o evento da transferência da Corte portuguesa, a declaração de “guerra justa” abrangeu também os índios de Guarapuava (Paraná) e os Coroados (do Norte do Rio de Janeiro) (PACHECO-OLIVEIRA, 2016: 80). Em setembro de 1811 foi emitida Carta Régia declarando guerra às nações indígenas do Tocantins e Araguaia. A expansão do domínio da Coroa portuguesa então referenciada num contexto político-econômico mundial esteve associada assim, a uma política de extermínio e subjugação das populações indígenas no interior do Brasil.

Harvey (2016) considera o contexto mundial do século XIX característico da primeira grande crise de “sobreacumulação” capitalista da Europa. Enquanto Luxemburg (1984) também apontou a expansão capitalista em caráter permanente sob as áreas e culturas não-europeias vivendo seu auge no século XIX. Foi deste modo, a grande crise do capital do século XIX o que o levou a se expandir para áreas/ “mundos” não-capitalistas, não-europeus. A face política da expansão é, portanto, o colonialismo, à medida que então alimenta o poder imperial.

Harvey há alguns anos é dedicado às releituras da obra de Karl Marx, posicionando-se atento para os processos de expansão do capital no espaço. O geógrafo argumenta que Marx valorizou pouco, quando o fez, as formas sociais destruídas¹² pela acumulação primitiva (HARVEY, 2014: 134).

Tanto Harvey (2016) quanto Luxemburg (1984) reconhecem ainda o papel balizador do racismo nos processos de acumulação capitalista. Rosa, explica a relação direta entre o processo de unificação do Estado moderno europeu com o imperialismo do século XIX, já que a “descoberta” de um “mundo selvagem” contribuiu para a criação simbólica de um inimigo comum para a Europa e para os europeus. A expansão europeia representou, portanto, historicamente um estado permanente de guerra contra as culturas não-europeias, processo intensificado a partir do século XIX. A expansão colonial em direção ao Araguaia-Tocantins se dá neste período.

3.2 Revisitando as matrizes dos estudos de fronteira na Geografia

Enquanto Darcy Ribeiro realizava expedições no interior do Mato Grosso como etnólogo do SPI (MATTOS, 2007), Leo Waibel, geógrafo alemão radicado nos Estados Unidos durante a II guerra mundial e especialista em Geografia agrária, chegava ao Brasil em 1946 para atuar no Conselho Nacional de Geografia - CNG. Permanecendo até 1950, Waibel influenciou uma geração de geógrafos brasileiros, além de uma tradição de estudos de processos de expansão da “fronteira”. A “marcha para o Oeste”, incentivada pelo Governo Vargas desde o início dos anos 1940 foi inspirada naquela ocorrida no fim do século XIX nos Estados Unidos. Suas ideias e idealizadores em muito se aproximaram.

Em estudo: “As zonas pioneiras do Brasil”, publicado na Revista Brasileira de Geografia em 1955, Waibel comparou a “marcha para Oeste” do Brasil com a marcha de povoamento do Oeste norte-americano. Destacou o geógrafo, o fato do povoamento brasileiro até então se encontrar estacionado na região da mata do litoral. Até aquela primeira metade do século XX, portanto, as zonas pioneiras não formavam aqui uma faixa contínua (WAIBEL, 1955: 20).

¹² Aqui, não se pretende abordar como “destruídas” estas formas sociais, a partir de outros autores do campo da Antropologia, por exemplo, pretende-se utilizar de chaves de leitura que as elaboram como processos sociais em transformação. A sobrevivência destas formas sociais a que se julga “destruídas” são a prova da necessidade de se acionar outras maneiras de interpretá-las.

Ao contrário do que passaria mais tarde em muitos dos estudos sobre expansão da fronteira econômica na Geografia, Waibel não escamoteia a presença e ação das populações indígenas, no entanto seu viés de interpretação tanto quanto a visão sobre os processos de mestiçagem presentes na formação da população do “sertão” são arraigados em referenciais inegavelmente racistas. Vale reproduzir trechos sobre a formação de um sentido de nação para os Estados Unidos e, sua relação com a guerra contra as sociedades indígenas, comparado ao Brasil:

Um avanço mais lento e o aparecimento de reentrâncias na fronteira se dava principalmente quando os povoadores esbarravam com uma resistência mais forte dos índios. Mais do que outro fator qualquer, os índios de caráter guerreiro, em parte militarmente organizados fizeram com que nos Estados Unidos os colonos se mantivessem unidos e o seu deslocar assumisse o caráter de um cerrado movimento de massas [...]. Muitas vezes imagino quão diferente teria sido o povoamento do Brasil, se os índios daqui tivessem o mesmo caráter belicoso que tinham os norte-americanos e se fossem tão numerosos e militarmente organizados como aqueles. Então o povoamento do país não se teria efetuado por saltos, mas teria avançado continuamente e não teríamos no Brasil o sertão e os milhões de caboclos que, espalhados por todo o interior do país, vegetam numa vida inútil (WAIBEL, 1955: 24, grifo nosso).

Waibel ainda discorre sobre a resistência dos Botocudos nos Sertões do Leste:

Em algumas zonas pioneiras¹³ do Brasil ainda permaneciam índios, principalmente Botocudos, até o começo de nosso século, retardando em certo sentido o povoamento europeu. Mas, a rigor, o verdadeiro fator negativo não era o índio, e sim a mata impenetrável e fechada. Nela os índios estavam ambientados encontrando nos seus inúmeros esconderijos, um abrigo seguro contra o europeu. Esporadicamente eles molestavam um e outro colono, mas desapareciam rapidamente no momento em que o govêrno tomava medidas enérgicas para garantir o povoamento destas matas (WAIBEL, 1955: 25).

O autor acusa uma estreita relação entre o tipo de bioma ao qual habitam dadas sociedades indígenas, e ainda sua situação guerreira, de preparo bélico com a capacidade de resistência indígena. A “mata impenetrável” representada pela Mata Atlântica do Nordeste de Minas Gerais e Norte do Espírito Santo, às margens do Rio Doce, favorecia o processo de resistência dos indígenas à invasão colonial. Por isso, o “Sertão do Rio Doce” tornou-se uma espécie de última fronteira ao sul da Bacia do Amazonas. Abaixo, o autor relaciona a interiorização colonial na região de Cerrado, por onde expande a colonização desde a mata do litoral, e onde habitavam naquele momento povos Jê, bastante aguerridos:

Sei perfeitamente que os bandeirantes e os fazendeiros de gado, que foram os primeiros a penetrar no interior do Brasil, tiveram que sustentar lutas constantes e em parte heróicas com os índios, sobretudo com os “Gês” (WAIBEL, 1955: 24, grifo do autor).

¹³ O autor define cinco zonas pioneiras no Brasil atual (até a publicação do artigo): 1 - A região de Xapecó-Pato Branco no noroeste do estado de Santa Catarina e no sudoeste do estado do Paraná; 2 - O Norte do Paraná; 3. Oeste de São Paulo; 4 - O “Mato Grosso” de Goiás; 5 - A região ao norte do Rio Doce, nos estados do Espírito Santo e Minas Gerais (WAIBEL, 1955).

Referenciando outro processo de invasão colonial na América do Sul, Waibel cita o bioma Pampa argentino e a resistência das nações indígenas que haviam dominado o cavalo, além disso, estavam munidas de armas de fogo sendo capazes de impedir até o fim do século XIX a invasão de grande parte do território argentino:

Embora ali a topografia absolutamente plana e a vegetação aberta dos pampas facultassem uma expansão rápida dos europeus em todas as direções, a colonização espanhola ficou restringida até os anos do decênio de 1870, a uma região relativamente pequena a oeste e ao sul de Buenos Aires, em virtude da resistência e animosidade dos índios montados e munidos de armas de fogo (WAIBEL, 1955: 25).

O que os colonizadores e, mais tarde o Estado, costumam denominar “conquistas”, compreendem ao longo do tempo e do espaço processos de anexação dos “recortes territoriais” ao “mosaico” do poder central. São figurativos nos processos de unificação dos Estados-nacionais americanos: a guerra contra o índio, sua posterior construção simbólica, ou “esquecimento”, imbricada em profundo viés de racismo. Mas, se a guerra é permanente também será a resistência indígena.

O historiador norte-americano Frederick Turner, principal referência nos estudos de expansão da fronteira econômica, e cujo pensamento influenciou Leo Waibel, foi responsável por um estudo sistemático entorno da expansão para o Oeste norte-americano durante o século XIX e quem primeiro formulou a noção de “fronteira” como um processo. Com base em princípios como o de “Estado como ordem moral do universo”, e de “unidade” e “continuidade da história”, para Turner os europeus e suas instituições eram de fato superiores e precisavam superar o “estágio tribal” da América. Nas palavras do autor:

No passado europeu, famílias evoluíram em estados, da vida rural à complexidade da vida urbana, do animismo ao monoteísmo, da mitologia à filosofia; e abriram caminho para povos primitivos que passaram pelos mesmos estágios e, por sua vez, abriram caminho para outras nações (TURNER, 2005: 210).

O “estágio tribal” ou “primitivo”, afiançado por Turner, remete à presença de sociedades classificadas como não detentoras de um poder central – Estado; cuja posse não corresponde à propriedade individual da terra; sociedades conviventes com a mata, que não a destroem, mas formam com ela uma unidade social. E por tudo isso, são sociedades classificadas como economicamente estagnadas pelo ponto de vista colonial – europeu.

A convivência com a mata é algo avesso aos movimentos da acumulação capitalista, para o qual, por exemplo, o desmate representa uma primeira oportunidade de rendimento da terra por incorporação de exploração do trabalho, favorecendo a especulação. Turner em um comentário reproduzido abaixo nos oferece esta clara noção da missão do “homem colonial”

europeu: a de derrubar as florestas do além-mundo, tornar o espaço “evoluído” então, com seus valores, sendo esta a maneira eleita de se “iniciar” a história. Todos os outros possíveis e indesejáveis personagens só surgem no enredo a reboque dos verdadeiros sujeitos históricos, assim como suas marcas e relação no espaço:

Considerem como o nosso vasto domínio ocidental foi colonizado. Luís XVI devasta o Palatinado, e logo centenas de seus habitantes estão derrubando as florestas da Pensilvânia [...]. Os presbiterianos são oprimidos na Inglaterra e as fogueiras dos pioneiros brilham no Kentucky e no Tennessee. Estes foram a guarda avançada do poderoso exército que penetrou em nosso meio desde então. Cada mudança econômica, cada mudança política, cada recrutamento militar, cada agitação socialista na Europa nos mandou grupos de colonos que se assentaram nas nossas planícies para formar novas comunidades autogovernadas ou entraram na vida de nossas grandes cidades. Estes homens vieram até nós como produtos históricos, eles não trouxeram somente força e vigor, dinheiro e habilidades manuais, eles trouxeram costumes e ideais profundamente enraizados (WAIBEL, 1955: 216).

Em 1948, é publicado pela Revista Brasileira de Geografia o estudo “Delimitação da Amazônia para fins de planejamento econômico¹⁴” coordenado pelo geógrafo Lúcio de Castro Soares. Este estudo representa a influência dos geógrafos e dos estudos de “desenvolvimento regional” à época de uma investida de espacialização, ou, interiorização do poder central – Estado. Mais tarde, a Amazônia Legal em função do referido planejamento econômico recebeu incentivos fiscais da SEPEVEA¹⁵ e depois da SUDAM (GEIGER, 1988).

Ao contrário do estudo do geógrafo Leo Waibel aqui apresentado, Soares (1948) não faz referência direta à presença de populações indígenas, a não ser por uma foto feita desde aeronave pela Fundação Brasil Central – FBC de uma aldeia Xavante apresentada no texto por legenda. O autor abordou no estudo o conceito “terra-de-ninguém”, o qual é ao longo da narrativa, ora usado em sentido abstrato, ora em sentido físico, de espaço circunscrito: “ainda mal conhecida a terra-de-ninguém separando a Amazônia do Planalto Central”:

Outrossim, esta linha deverá colocar na Amazônia não somente a "terra-de-ninguém", através de cuja conquista deverá ser feita a daquela região, mas também outras unidades antropogeográficas ligadas à Amazônia por razões geográficas, econômicas e culturais. Este critério é particularmente aplicado àquelas unidades que atualmente se encontram sem progresso e desenvolvimento, embora sendo algumas de ocupação muito antiga (SOARES, 1948: 20).

Se a floresta, tal qual a visão colonialista produz, é um lugar sem lei e sem Estado, sem progresso e desenvolvimento, os povos indígenas representam por assim dizer seu mais

¹⁴ O referido estudo foi realizado pela Divisão de Geografia do Serviço de Geografia e Cartografia, órgão executivo central do Conselho Nacional de Geografia - CNG, por solicitação da Comissão Especial do Plano de Valorização Econômica da Amazônia da Câmara dos Deputados.

¹⁵ Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia – SPVEA, criada em 1953 e substituída em 1966, pela Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia – SUDAM.

inconveniente espinho. A “conquista”, aqui entendida análoga à guerra, daquilo que seria a “região”, passava assim, pela floresta, a começar por seus espinhos.

Nota-se ainda, que a partir da primeira metade do século XX, a civilização já não era o paradigma de distinção entre uma sociedade e outra, mas sim o “progresso”/o “desenvolvimento”. Um “destino manifesto” pré-anunciado de um século com novas roupagens de imperialismo.

À sombra de muitos elogios, nas primeiras páginas do estudo, Soares apresenta o pensamento do norte-americano Roy Nash¹⁶ presentes no livro: “A conquista do Brasil”. Afirma que Nash, dez anos antes já havia apresentado uma maneira de conquista definitiva da Amazônia. Abaixo trechos da obra de Nash ratificado por Soares:

Imaginamos a conquista do Amazonas (da Amazônia) como a continuação, no tempo e no espaço, da conquista de Goiás e de Mato Grosso. Quando uma população densa e inteligente, capaz de cooperar, se tiver desenvolvido no Planalto Central, onde nascem os afluentes sulinos do grande rio, o limite entre a civilização e a barbárie se irá deslocando lentamente, década por década - século por século, talvez - até finalmente rolar pelo talude abaixo e assenhorear-se do baixo amazônico (NASH, 1939, *apud* SOARES, 1948).

A chamada “terra-de-ninguém” definida pelo estudo do CNG, posterior IBGE, correspondia ao conceito de “espaço-vazio”, formulada pelos teóricos da “fronteira” norte-americana, no entanto, no caso brasileiro, entre os ocupantes, para além das nações indígenas, até os anos 1940, o estudo reconheceu a formação de uma “fronteira demográfica”. Apesar de considerarem a existência de certa “linha” de caráter subjetivo que a distinguia de uma fronteira econômica ou, “pioneira”. Tratava-se das comunidades mestiças, caboclas, formadas nos “sertões” brasileiros, seja nos cerrados ou às margens dos grandes rios da Amazônia. A agricultura de rotação, classificada por Leo Waibel como técnica pertencente a uma “fase primitiva”, exatamente por advir da cultura indígena é atribuída ao motivo do baixo vínculo do caboclo com a posse da terra. Fato o qual, na compreensão daquele autor, cooperava na não continuidade da “fronteira econômica” até os primeiros anos do século XX. Por fim, foi apontada por Soares (1948), como projeto para ligar efetivamente a Amazônia ao Planalto Central, a instalação de um sistema de transporte flúvio-terrestre ligando Anápolis, em Goiás, à capital paraense Belém. Para o autor representava aí um “eixo de valorização” da Bacia amazônica, a partir do que seria sua base mais urgente: aquela formada pelo Araguaia e Tocantins.

¹⁶ Roy Nash foi um cientista social norte-americano especializado em países tropicais. Tendo passado três anos no Brasil, e alguns meses em Portugal, escreveu “The conquest of Brazil”, publicado em Londres e em Nova Iorque em 1926. Durante a II Guerra mundial atuou como chefe da unidade brasileira da administração financeira do governo dos Estados Unidos, e depois como embaixador norte-americano no Rio de Janeiro (NASH, 1951).

A segunda metade do século XX será então marcada pela construção das estradas de rodagem no interior do país aliada ao incentivo da migração de “pioneiros” do Centro-Sul para as “terras-de-ninguém”. O avanço técnico ocorrido no século XX e as novas feições de imperialismo mundial representaram um contexto ideal de expansão para o Vale Amazônico, agora balizado pelo discurso de modernização. A Amazônia e o Brasil pareciam regionalmente inventados¹⁷ ao fim de um poder central – Estado, fortemente apoiado numa economia - mundo.

Se, no século XIX a Inglaterra exercera o papel da grande potência, naquele pós II guerra, os Estados Unidos havia se tornado a potência imperial. E, se outrora eram os Sertões do Leste e a guerra contra os Botocudos aquilo que representava a “expansão” mais voraz, o enredo atual havia se tornado a “conquista do Vale amazônico”, tendo continuamente a “guerra” como par ambivalente e, cuja “porta” de entrada será o Araguaia-Tocantins.

3.3 Situação geográfica colonial no Araguaia – Tocantins - Xingu durante o século XX

Se o capital, pela força, pode roubar aos grupos sociais seus meios de produção e forçar os trabalhadores a se tornarem objeto de exploração capitalista, não pode, porém, pela força, transformá-los em consumidores de suas mercadorias nem pode forçá-los a realizar sua mais-valia. Essa hipótese parece confirmar-se pela circunstância de os meios de transporte (ferrovias, navegação, canais) representarem os pré-requisitos indispensáveis à expansão da economia mercantil em regiões de economia natural. A marcha de conquista da economia mercantil começa no geral com maravilhosas obras modernas de transporte, como linhas férreas que atravessam densas florestas e montanhas, com linhas de telégrafo que se estendem por sobre desertos e com transatlânticos que atingem portos distantes (LUXEMBURG, 1985: 265).

Rosa Luxemburg pré-anuncia aquilo que os geógrafos da primeira metade do século XX assinalaram: a “fronteira demográfica” no interior do Brasil ainda não representava a “fronteira econômica”, isto porque as formações sociais resultantes da mestiçagem mantiveram estratégias indígenas em sua matriz de organização econômica e social. Seja por não se vincularem à terra através da propriedade individual, seja por não estarem submetidas às relações de mercado em sua produção, e, em síntese, por não possuírem uma relação

¹⁷ O geógrafo do IBGE Pedro Geiger realizou o primeiro trabalho de campo geográfico do órgão em 1943, a chamada: “Expedição ao Jalapão” durou seis meses e a finalidade foi a produção de folha cartográfica da “região dos gerais”. Limitada pelos estados da Bahia, Goiás, Maranhão e Piauí. Relata Geiger que “naquela época o automóvel ainda era desconhecido na região e muitos habitantes sequer concebiam o termo *Brazil*” (GEIGER, 1988:63, grifo do autor). Sobre a ocupação e marcação do espaço comenta que os limites eram balizados por riachos ou por árvores.

estritamente econômica com a terra/natureza. Esta era a característica de todo o espaço compreendido como “sertão¹⁸”. Tratava-se de um contingente demográfico, o qual não caracterizava uma “fronteira econômica”, perante a ideologia colonial. Portanto, a implantação de “capital fixo” - infra-estrutura - era a mais rápida e efetiva maneira da abertura de novas áreas à economia de mercado, efetivando desta forma a chamada “fronteira econômica” ao atrair os sujeitos pioneiros¹⁹.

A região do Araguaia/Tocantins²⁰, limite dos cerrados e travessia para a floresta, estava habitada por nações indígenas muito aguerridas, entre povos Jê, Timbira e Tupi, dispostas em seu arco de entrada. Deste modo, foi intenso o processo de resistência indígena às várias formas de invasão colonial.

3.4 A rodovia Belém – Brasília e a expansão do cerrado para a floresta

Otávio Velho (1972) ao abordar a expansão da fronteira econômica a partir da atividade da pecuária desde o Maranhão e do Norte de Goiás argumenta que esta atividade limitou-se até as áreas de campos naturais não atingindo a região de floresta tropical, além disso, os núcleos urbanos pouco se aproximavam da floresta, tendendo a se manter próximos aos núcleos mais antigos, concentrados até o limite das áreas de campos:

A expansão, agora, parece fazer-se mais lentamente, talvez pela melhor qualidade das pastagens que permitiria uma densidade relativamente maior de cabeças de gado, mas também devido à resistência dos grupos indígenas Timbira e à proximidade crescente da orla da floresta amazônica e dos vales úmidos a Leste (VELHO, 1972:27).

¹⁸ O escritor mineiro João Guimarães Rosa tornou-se a partir dos anos 1950 o grande intérprete do “sertão” na literatura brasileira, o personagem da obra “Grande Sertão: Veredas”, o jagunço filósofo Riobaldo Tatarana, assim definia o sertão ao seu interlocutor: “Sertão é onde os pastos carecem de fechos, onde um pode torar dez, quinze léguas, sem topar com casa de morador”; “O Sertão aceita todos os nomes: aqui é o Gerais, lá é o Chapadão, lá acolá é a Caatinga (...)”. “(...) o Sertão é o sozinho” (ROSA, 1994).

¹⁹ O “pioneiro” representa principalmente os sujeitos originários da região centro-sul do Brasil, com certo capital inicial de investimento, além de um capital informacional que o leva a acessar subsídio financeiro ou a beneficiar-se pela própria legislação do *Estatuto da Terra*, por exemplo. O pioneiro é aquele que se apropria e delimita grandes faixas de terra e quem impõe a “cerca”. Na Amazônia a “cerca” é representada pelo desmatamento da área, com emprego de mão-de-obra, muitas vezes, em condição de escravidão. Ao pioneiro também estão associadas chacinhas de posseiros para roubo de suas posses. Portanto, a fazenda do pioneiro está quase sempre, essencialmente, marcada pelo roubo e pela violência. Muito diferente do “espírito elevado” que Leo Waibel e outros optaram por exaltar.

²⁰ A navegação pelo Tocantins esteve proibida até o final do século XVIII, uma estratégia para tentar impedir o tráfico de ouro e diamante desde a região de Goiás, assim a navegação só é reaberta com a decadência da atividade mineradora.

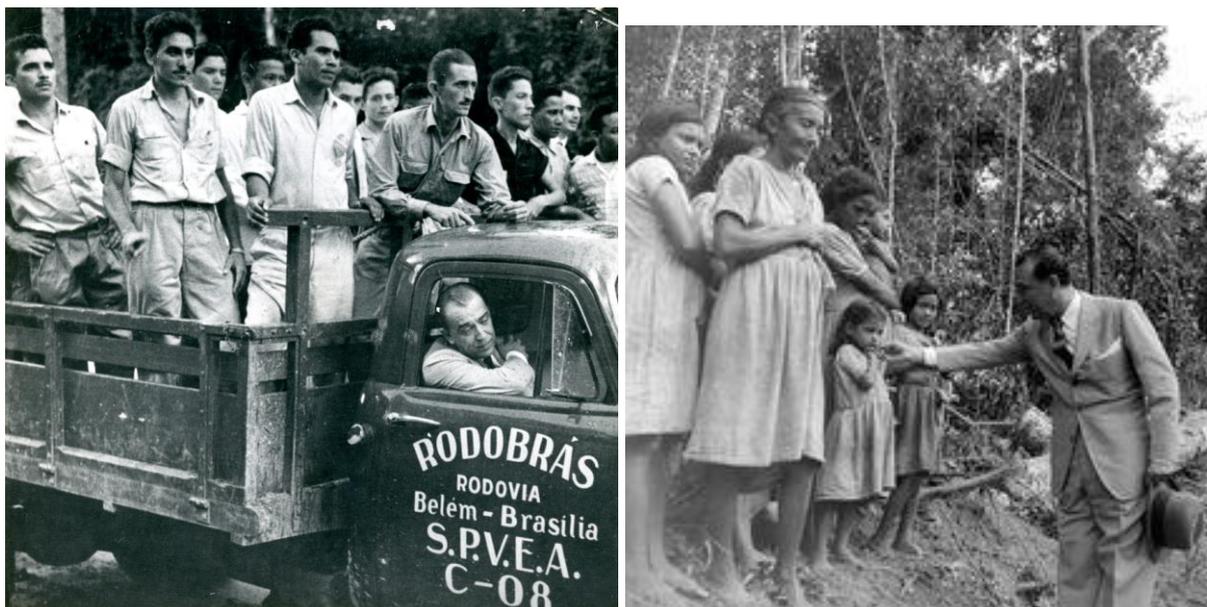
A construção da rodovia Belém-Brasília muda radicalmente a dinâmica de ocupação. Com o transporte com base em via fluvial, a noção de tempo e de distância concebida em semanas ou meses é re-dinamizada para horas ou dias. Em 1959, a parte sul encontrou a parte norte da construção da rodovia, sendo concluída a abertura e inaugurada em 1960. Esta rodovia possui um traçado longitudinal, expressando o seu sentido de ligação da região centro-sul com o Norte do país.

Na Amazônia havia assim, um “sertão das águas” compreendido por formações sociais advindas das situações coloniais características das frentes extrativas mais antigas, como da borracha e da castanha. E nas áreas de campos, da pecuária. A ocupação cabocla na floresta formou-se localizada principalmente à margem dos rios navegáveis. Este sertão, nos termos da elaboração dos estudos de “fronteira” é chamado “frente demográfica”, já que neste jogo, ao mesmo tempo em que é “empurrada” pela “fronteira econômica” é também a condição prévia, fundamental, da sua realização. Para citar um exemplo, a derrubada da floresta para a formação de fazendas, iniciada a partir dos anos 1960 fica ao cargo de um contingente masculino advindo da “frente demográfica” (BECKER, 1982). Ou, os caboclos, no movimento do espaço amazônico, dado pela contraposição de escalas de poder, são literalmente, tornados seus “peões”.

3.5 Os índios e a Belém – Brasília

No começo da segunda metade do século XX, a implantação da Belém-Brasília e a expansão da cidade de Marabá, posicionada na confluência do rio Itacaiúnas com o Tocantins implicou uma pressão mais significativa sob os espaços indígenas a leste. É identificada ao longo do rio Itacaiúnas, no período citado, a presença de povos tupi e Jê. A invasão colonial do espaço de transição cerrado – floresta a partir da segunda metade do século XX pressionou então o deslocamento definitivo destes povos em direção às matas do Xingu. Área característica de floresta equatorial.

Figura 2 – O presidente Juscelino Kubitschek visita obra de abertura da Belém – Brasília em 1959



Fonte: MANZON, 1959.

A direção de migração Kaiapó acusa a presença deste povo, naquela primeira metade do século XX, nos campos ao sul do rio Itacaiúnas. O que indica o movimento de fuga desde o Araguaia em direção à floresta do Sul do Pará, onde em seguida foram territorializados.

O rio Itacaiúnas em distintas narrativas aparece como principal referência geográfica. Caudaloso no inverno, mas seco no período de estiagem, pode ser atravessado andando, deve representar a “ponte” dos povos indígenas na travessia Tocantins - Xingu. A área ao sul, aonde nascem muitos de seus afluentes é o limite dos campos, desta forma foi disputada para o fim de instalação de fazendas para a pecuária. O que também deve ter “empurrado” os Kaiapó, além da pressão dos povos Timbira, ali habitando. A estruturação das fazendas para pecuária fazia-se também destituindo as formações sociais caboclas da posse da terra e tornando assim o espaço cada vez mais complexo do ponto de vista das tensões sociais.

3.6 Transamazônica: a técnica transversal

A BR-230, Transamazônica, possui um traçado transversal, diferente do traçado longitudinal da Belém-Brasília. Ligando a região Nordeste ao Sul do Estado do Amazonas, o traçado possuiu intenções geopolíticas, de controle do território nacional, preocupação do governo militar, tendo em vista as fronteiras internacionais ao Norte, além do fluxo migratório gerado desde o Nordeste brasileiro. Ilustrado pela célebre frase pronunciada pelo Presidente

Médici no discurso, em março de 1970, de anúncio da construção da estrada: “uma terra sem homens, para homens sem terra”. O propósito então era diminuir as tensões no Nordeste, entre outras regiões, levando o contingente sem-terra para a Amazônia, organizando a colonização como alternativa a não realização da reforma agrária naquelas regiões mais tensionadas do país. A abertura se inicia em 1970 e em janeiro de 1972 já havia passagem no trecho de Altamira (vale do rio Xingu) e de Itaituba (vale do rio Tapajós). Na construção foram empregados cerca de oito mil trabalhadores, oriundos principalmente do Nordeste, em muitos casos, posteriormente assentados em projetos de colonização às margens da rodovia.

O Relatório da Comissão Nacional da Verdade referente à violência contra povos indígenas identificou o período entre os anos 1946 e 1988, característico de um conjunto sistemático de violações aos direitos dos povos indígenas, resultantes diretamente de políticas estruturais de Estado. A participação do Estado nestas violações é tanto por via de ação direta, quanto por parte de suas omissões. Como resultado dessas políticas, a CNV estimou ao menos 8.350²¹ indígenas mortos.

Desde o anúncio da construção da rodovia, como parte do chamado Plano de Integração Nacional – PIN, a política indigenista do Estado manteve-se alinhada. O general Bandeira de Mello, então presidente da FUNAI, anunciou um grande plano de “pacificações” dos “índios arredios” os quais habitavam a área de implantação da estrada. Ao longo do traçado foi identificada pela FUNAI a presença de vinte e nove povos indígenas, sendo onze deles considerados “arredios”. Este Plano seria financiado pela Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) e os agentes da FUNAI teriam duas obrigações principais: (1) garantir que os índios não serviriam de obstáculo à rápida ocupação da Amazônia; e (2) dar aos operários da estrada proteção contra uma suposta ameaça indígena (DAVIS, 1978: 85).

Criado em julho de 1970, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, ao lado da FUNAI - instituída em 1967, foram os principais órgãos na execução do poder de Estado perante as áreas aonde a abertura ia penetrando. À FUNAI cabia a função de “limpar” o caminho para que nenhum “incidente” ocorresse, como já havia acontecido em Altamira, quando em 1967 os indígenas da etnia Arara assassinaram um topógrafo ao realizar levantamento para abertura de uma estrada entre Altamira e Santarém. Ao INCRA cabia discriminar as terras públicas, reincorporando ao patrimônio da União, para o fim de serem

²¹ “Essa cifra inclui apenas aqueles casos aqui estudados em relação aos quais foi possível desenhar uma estimativa. O número real de indígenas mortos no período deve ser exponencialmente maior, uma vez que apenas uma parcela muito restrita dos povos indígenas afetados foi analisada e que há casos em que a quantidade de mortos é alta o bastante para desencorajar estimativas” (CNV, 2014).

destinadas. Deste modo, a destinação possuiu fases distintas, uma primeira compreendida entre 1970 - 1972 quando o Plano de Integração Nacional – PIN incluía os Projetos de Colonização à margem das rodovias: Transamazônica, Cuiabá – Santarém, entre outras. Os lotes demarcados neste período possuíam a medida de 100 hectares por família, e o conjunto deles constituía as chamadas agrovilas. A segunda fase vai de 1974 a 1989. O que caracterizou este período foi principalmente a criação em 1974 do Programa de Pólos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia - Polamazônia. O Estado privilegiou a partir de então os investimentos do grande capital, incluindo os projetos particulares de colonização, ao mesmo tempo em que se acentuaram os conflitos fundiários. Este período marca a interiorização da apropriação capitalista da terra, antes concentrada na margem das rodovias. Por atingir zonas de “derradeiros” refúgios dos povos indígenas representará um novo período de violências e posterior atração daqueles povos indígenas resistentes.

Referente à área de estudo durante a abertura da rodovia, os primeiros contatados foram os Assurini, em seguida o povo Kararaô - subgrupo Kaiapó e depois os Araweté. Os mais resistentes ao contato foram, portanto, os Parakanã e os Arara, últimos a serem contatados. A aldeia do povo Arara foi atravessada pelo traçado, dividindo uma porção da população ao Norte e a outra ao Sul da estrada. Além disso, o espaço de domínio Arara tornou-se área de projeto de colonização já que o PIN havia determinado a colonização da margem da estrada. Por isso, a relação de guerra entre o povo Arara e a invasão colonial no contexto do governo militar foi intensa e longa, durando onze anos.

A construção das estradas na Amazônia está assim, associada aos projetos de colonização, ainda que o PIN tenha sido redirecionado a partir de 1974. Ao invés dos projetos de colonização, ou reforma agrária, passa a privilegiar grandes projetos de pecuária e mineração.

4 SERTANISMO E DISPERSÃO KAIAPÓ

4.1 O contato com os sertanistas

“Sertanistas” são aqueles seguidores do indigenismo republicano fundado pelas ações do Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon (1865 – 1958) perante o avanço da colonização sob os espaços indígenas no interior do Brasil a partir do século XX. Entre 1907 e 1915, o Marechal Rondon chefiou a comissão de construção de linhas telegráficas desde Cuiabá a Santo Antonio do Madeira, localizada no rio Madeira, atual Porto Velho. O evento representou a implantação da técnica colonial naquele início do século XX na região amazônica, e a comissão passou a ser chamada “Comissão Rondon”. A expansão colonial em detrimento da implantação das linhas telegráficas invadiu os espaços de ocupação indígena fazendo com que a comissão entrasse em contato com inúmeros povos nos atuais estados de Mato Grosso e Rondônia.

Para Milanez (2015), a palavra “sertanista” mudou de sentido a partir das referências feitas ao trabalho de Rondon, pois foi a partir das ações adotadas pela comissão comandada pelo marechal que o sertanismo ganhou caráter humanitário, e a palavra “sertanista” passou a ser associada aos defensores dos índios embrenhados pelo sertão. Rondon a partir de 1910 organizou e passou a dirigir o Serviço de Proteção aos Índios – SPI, presidindo a política indigenista oficial, além de tornar-se um “porta-voz” da questão indígena perante a mídia e a sociedade nacional.

Freire (2005) realizou um levantamento da abordagem da política indigenista no século XX pela Antropologia. Fazendo referência, entre outras, às obras de Darcy Ribeiro: *A política indigenista brasileira*, livro publicado em 1962, e *Os índios e a civilização* publicado em 1979, o autor elucida que perante a apologia dos métodos adotados em algumas pacificações e a descrição dos trabalhos desenvolvidos por alguns sertanistas, Ribeiro concluiu “que os *pacificadores* ficaram frustrados com a derrota dos seus ideais, já que a posse da terra não era assegurada aos índios e o convívio significava fome, doença e desengano” (FREIRE, 2005, grifo do autor). Portanto, demonstra a síntese do levantamento feito por Freire que ao contrário de “heróis” destemidos, perante o desenrolar do século XX, os sertanistas - em distintas abordagens da literatura -, aqueles comprometidos com ideais humanitários, aparecem como agentes frustrados, caso do próprio Marechal Rondon.

Os sertanistas dedicavam-se assim, aos processos de atração dos chamados “índios arredios”, desta forma compunham a “frente de atração”, a qual deveria anteceder as frentes de expansão colonial. Diante do interesse da pesquisa, os trabalhadores do sertanismo são reconhecidos não só como detentores da memória colonial que envolve o rearranjo de espaços indígenas, como também por terem convivido com estes povos, guardam memórias sobre o movimento destas sociedades pelo espaço.

A pesquisa de campo foi realizada entre os meses de janeiro e fevereiro de 2017. Do Rio de Janeiro para Santarém no Pará e de lá seguindo viagem por terra para Altamira. Durante a viagem de ônibus pela Transamazônica passando por Rurópolis, Placas, Medicilândia, Uruará, Brasil Novo até Altamira, as marcas da “história” materializam-se. Em Rurópolis o hotel que recebeu o Presidente Médici é uma espécie de cartão de visitas da cidade. O nome Rurópolis é referente ao modelo de urbanização pensado pelos militares. As agrovilas deveriam ser organizadas a uma proximidade com um núcleo urbano maior: uma rurópolis. Nesta cidade, é comum avistar moradores sentados à porta das casas desfrutando do chimarrão, um costume do Sul do Brasil, o que acusa a origem de tantos colonos.

Chegando à Altamira, já com o conhecimento de alguns nomes dos auxiliares e sertanistas me dirigi à FUNAI na intenção de conversar com antigos servidores, ao que pudessem direcionar, naquele primeiro momento, a busca pelos entrevistados. O primeiro com quem estabeleci contato foi Antônio Barbosa, o Corró, a nossa conversa aconteceu no prédio da FUNAI. O auxiliar de sertanista aposentado, apelidado de Corró atuou desde os tempos do SPI nas pacificações dos Kaiapó chefiadas pelo sertanista Francisco Meireles. Além de toda a riqueza de informações fornecida por Corró foi ele quem indicou outros auxiliares aposentados, como Gerson Carvalho, e também um antigo coordenador e servidor aposentado da FUNAI de Altamira, Benigno, quem conviveu com quase todos os sertanistas e auxiliares que por ali passaram.

Esta primeira conversa com Corró durou pouco mais de uma hora sendo o principal assunto a pacificação do povo Arara. A abordagem, inclusive por ainda estar me aproximando da pesquisa empírica, foi de deixar fluir o assunto elucidado pelo entrevistado com maior êxito. Então, neste primeiro momento o emblemático processo de pacificação dos indígenas da etnia Arara foi a narrativa mais enfática. Depois desta conversa, e com maior acúmulo de leituras relacionadas aos sertanistas e ao contexto do indigenismo na região, consegui uma primeira entrevista com Gerson Carvalho. Filho e sobrinho de sertanistas, ingressou na FUNAI durante a abertura da Transamazônica e por influência do pai, o sertanista Raimundo Carvalho lotado no Posto de atração do Pucuruí ali disposto em função da implantação da

Estrada de Ferro do Tocantins, Gerson Carvalho teve larga experiência com o povo Parakanã. Convivendo com os índios desde a infância, quando passava férias junto ao pai no Posto de atração e ingressando na FUNAI antes mesmo de completar a maioridade. Aprendeu a língua e “ouviu” memórias dos anciãos recém contatados da Aldeia Paranatinga, primeiro grupo Parakanã “pacificado” após abertura da Transamazônica.

Foram três reuniões com Gerson, sempre na distribuidora de bebidas da família, tendo a derradeira delas durado mais de três horas. Parte com o gravador desligado, o entrevistado falou sobre uma espécie de “bastidores” do sertanismo naquela segunda metade do século XX no Médio Xingu. Para além desses bastidores, também conversamos longamente sobre algumas concepções dos Parakanã da Apyterewa, conhecidos como grupo Parakanã ocidental. Durante a convivência com os Parakanã da Apyterewa obtive informações sobre a ocupação do espaço além de palavras da língua as quais traduzem estas concepções. Gerson também era interessado neste tema, por isso guardou memórias dos anciãos da Aldeia Paranatinga²². Os Apyterewa eram conhecidos como o grupo que uma vez por ano visitava e saqueava o Posto do Pucuruí, levavam inúmeros objetos, porém sem uso de violência contra os brancos. As entrevistas com Gerson também foram essenciais, perante a construção desta pesquisa, para a compreensão das migrações indígenas desde o Araguaia-Tocantins para o Xingu. Esta interação proporcionou assim, maior clareza sobre muitos dos fatos relativos, principalmente, ao povo Parakanã tanto do Leste quanto os Apyterewa.

Outra entrevista substancial foi aquela com o auxiliar aposentado Benigno Marques, a partir da indicação dos colegas consegui contatá-lo. Fui convidada a ir até a fazenda aonde reside junto à esposa, funcionária aposentada da FUNAI, minha colega de trabalho durante o ano de 2012. Cheguei à fazenda por volta das sete da manhã e de lá retornei para Altamira por volta das dezessete horas, em praticamente todo este tempo estivemos conversando, rabiscando croquis das localizações dos povos indígenas, ou ouvindo histórias do casal pelas aldeias do Xingu. Foi a mais longa entrevista realizada para esta pesquisa. Benigno foi quem indicou Júlio Camiranga, citado ao lado de Afonso, como os maiores sertanistas que houvera conhecido. Mais jovem que os dois, Benigno ingressou na FUNAI aos dezenove anos quando tanto Camiranga quanto Afonso já possuíam mais de uma década de atividade indigenista junto aos Kaiapó do Gorotire, principalmente, com quem aprenderam a falar fluentemente a língua Jê. Os dois foram referências para os mais jovens, pertencendo quase todos eles ao

²² Paranatinga da língua Tupi equivale a - “rio branco”, foi a Primeira aldeia da TI Parakanã, localizada no município de Tucuruí no Pará.

município de Altamira. Corró também era filho de um funcionário do SPI. Já Benigno e Afonso, filhos de seringueiros estabelecidos nas colocações do Médio Xingu.

A interação com as *histórias de vida* dos auxiliares permitia a construção de novas perguntas e assim, a conseqüente busca pelos sujeitos, personagens destas histórias. Apesar dos sujeitos definidos para as entrevistas: os “agentes da colonização”, durante a estadia em Altamira também freqüentei a casa do índio²³. Lá não só reencontrava amigos, recebia e dava notícias de outros, como aqui e acolá provocava o assunto sobre as “pacificações”, seja com anciãos ou com os jovens²⁴.

Neste período em Altamira também freqüentei a sede do Movimento Xingu Vivo, do Cimi, e estabeleci conversas informais com lideranças dos movimentos sociais atuantes desde os anos 1980, além de religiosas atuantes na região desde a abertura da Transamazônica. As religiosas foram as primeiras professoras dos núcleos de colonização ao longo da estrada. Relataram enfaticamente o caso extremo de violência contra o povo Arara durante os anos da abertura e colonização na margem da rodovia.

Indicada por uma conhecida, funcionária da SESAI, estabeleci contato com Chico Teixeira, contratado como assistente de enfermagem da equipe de “pacificações” da FUNAI nos anos de 1980. Chico esteve presente no processo de contato dos dois últimos subgrupos Arara, e relatou com detalhes o contato com o derradeiro subgrupo em 1988, conhecidos como Araras da Cachoeira Seca. Chico Teixeira, filho de família cearense, o pai viera para a Transamazônica se empregar na construtora *Queirós Galvão* em 1971, depois de aberta a estrada a família tornara-se colona ao norte da rodovia num lote próximo a uma antiga aldeia Arara. Chico lembrou sua sensação diante do mistério daquela “maloca” abandonada, e mais tarde não só conviveu com os índios como também aprendeu o básico da língua Arara, fator essencial no contato da equipe com o último subgrupo.

Retornando a Santarém, diante do acúmulo de informações e de tudo o que havia emergido da pesquisa, havia uma missão: encontrar Júlio Camiranga. Com 84 anos, Camiranga vive na cidade de Santarém numa casa aonde fui recebida por duas tardes seguidas. Eu havia telefonado para a esposa de Camiranga com a justificativa de ter sido indicada por Benigno, com quem mantém amizade e costumam visitar em Altamira.

²³ A “casa do índio” é um alojamento de apoio aos índios, onde se hospedam durante as idas à Altamira, a sua administração cabe à FUNAI.

²⁴ A interação com os jovens Parakanã foi bastante valiosa pela troca de informações e perspectivas. Realizamos reuniões informais, um grupo de jovens professores havia despertado o interesse em registrar as narrativas do período anterior à pacificação. Tentamos construir um roteiro para as entrevistas, a intenção era de continuar a fortalecer o diálogo entre as diferentes gerações, além da preocupação em registrar a memória Parakanã.

Dispuseram-se prontamente à entrevista. Na intenção de facilitar a narrativa do entrevistado, eu havia lido artigos, relatórios e boletins informativos do SPI e FUNAI referentes à trajetória profissional de Camiranga. Imprimi esses boletins, alguns inclusive com a foto de Camiranga e levei para subsidiar nossa entrevista. A princípio, Camiranga quem começou a atuar como sertanista em 1944, parecia sem direção nas memórias. Relatava coisas como sobre a pintura corporal Kaiapó, ou comentava sobre o amigo Benigno. Ao citar outros colegas sertanistas, o diálogo se aproximou, e de repente conseguimos estabelecer um “fio” de narrativa. O entrevistado deve ter, a partir de então, reconhecida uma interlocutora para todos aqueles assuntos, poderia então narrar estando certo de que os personagens e o enredo seriam reconhecidos.

Há entre os entrevistados um notório elo afetivo. Também foi possível perceber certo regozijo no fato de estarem sendo ouvidos por uma pesquisadora, podendo narrar suas próprias versões das histórias. Isto porque na maioria das vezes elas foram narradas sob o ponto de vista dos chefes sertanistas, quase sempre provindos de outras regiões do país e de origem social e cultural distintas.

Um sertanista não entrevistado foi Afonso Alves da Cruz, conhecido como Afonsinho. Afonso é nascido no seringal Flor do Ouro, no estado de Mato Grosso, ainda muito criança sua família migrou para o seringal Belo Horizonte, na margem esquerda do Xingu, hoje pertencente à Resex rio Xingu. Na época de estadia em Altamira fui aconselhada a não procurá-lo. A família parecia estar resistente ao assédio de jornalistas e pesquisadores perante a exegese de experiências pregressas, ainda que os colegas sertanistas dissessem tratar-se de uma preocupação mais da família do que do próprio Afonso. Mesmo sendo Afonso Alves sujeito fundamental para a compreensão do cenário do sertanismo no Médio Xingu, não me senti a vontade em procurá-lo, considerei o fato de já contar com outras entrevistas e depoimentos concedidos a distintos agentes. Resolvi concentrar essas informações e sistematizar sua experiência a partir daí. Infelizmente Afonso sofreu uma queda em setembro de 2017, quando eu por coincidência estava em Altamira, não resistiu e faleceu²⁵.

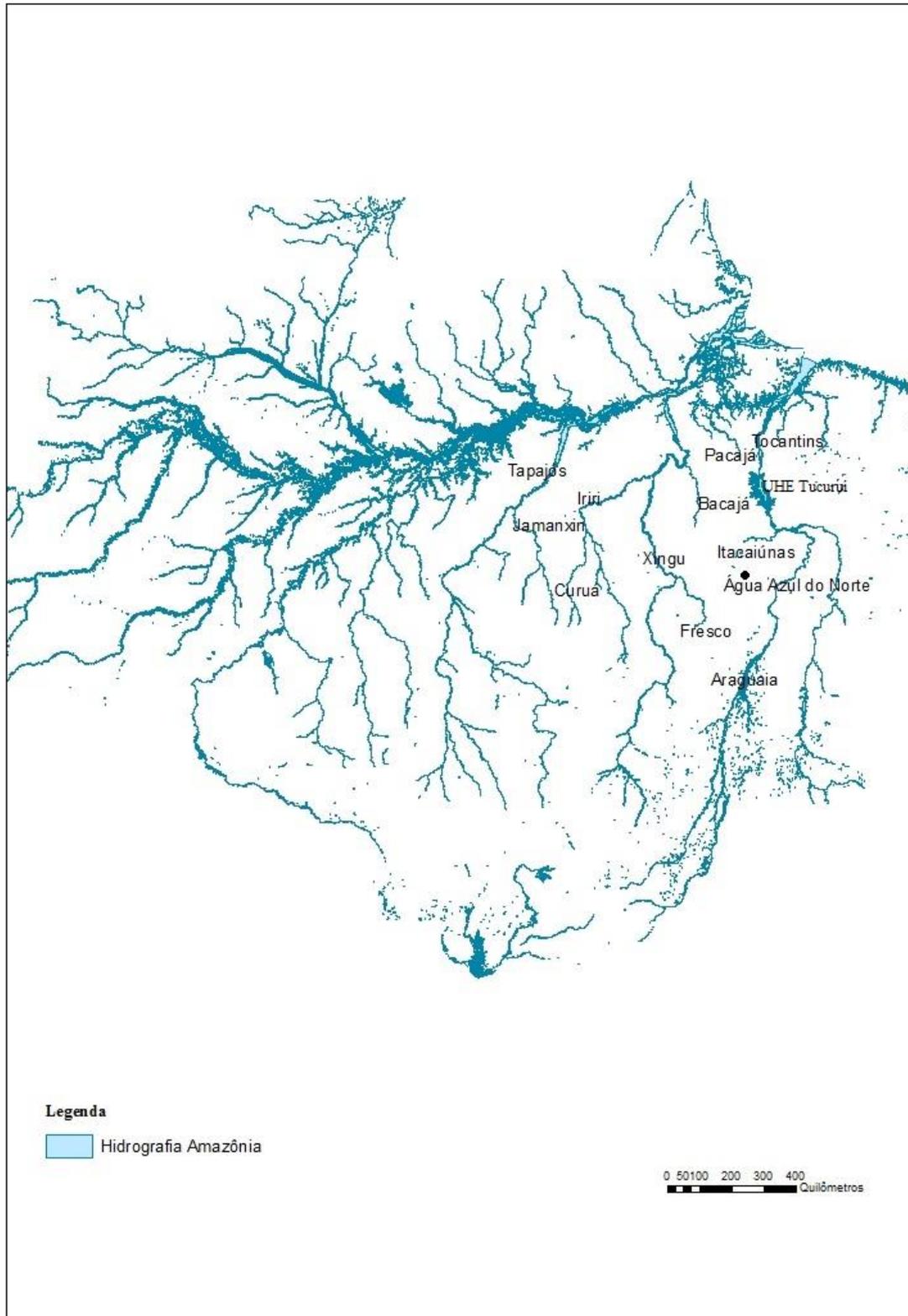
A construção do sentido da “história” é feita a partir das memórias e biografias dos entrevistados, ou de suas “histórias de vida”. Todas as entrevistas foram realizadas e gravadas

²⁵ Afonsinho atuou até 2009 junto aos índios Arara da Cachoeira Seca como chefe de Posto, deslocando-se pouco da terra indígena para a cidade, só soube de sua demissão perante a reestruturação da FUNAI e o fim do cargo de chefe de posto através do programa da “Rádio nacional”. Tomado em susto Afonso não esperava nem desejava deixar de atuar junto aos indígenas. A sua saída causou comoção tanto para Afonso como para os Arara, quem continuou a visitá-lo em Altamira. Afonso Alves, ou simplesmente Afonsinho foi, sem dúvida, uma inspiração para todos os trabalhadores do sertanismo e indigenistas de Altamira, ou mesmo para aqueles que souberam e acompanharam os “feitos” deste profundo *entendedor de índio*.

entre janeiro e fevereiro de 2017 em Altamira e Santarém, no Pará. Algumas interlocuções tiveram continuidade por telefone, como com Antônio Corró, quem aí fez questão de relatar memórias importantes as quais no momento da entrevista realizada na instalação da FUNAI em Altamira não vieram à lembrança.

Neste tópico, e isso ocorrerá sempre quando o diálogo for com o sertanismo, são utilizadas expressões próprias do sertanismo, por sua vez influenciadas pela ideologia colonial. Tais como: pacificação; contato; arredio; maloca. “Pacificação” é um termo a que se pretende desenvolver diante do “todo” da narrativa; “contato” corresponde uma ideia de isolamento dos indígenas, algo como: “nunca viram e nem falaram com outro ser - humano”. Não é preciso desenvolver uma sintaxe criteriosa para perceber as controvérsias neste tipo de afirmativa. Os povos indígenas da América jamais estiveram isolados em suas nações, a agricultura, por exemplo, é algo capaz de demonstrar as solidariedades e conflitos estabelecidos. Pensar estas sociedades como isoladas, encerradas numa existência atomista, é sem dúvida, um tipo de ficção fruto do propósito da ideologia colonial. O termo “arredio” refere-se àqueles povos os quais recusavam o “contato”, muitas vezes devido à experiência pregressa de violência colonial; enquanto *maloca* é como os sertanistas e colonos se referiam às aldeias

Figura 3 - Mapa rios principais, afluentes do rio Amazonas, citados neste estudo



Fonte: A autora, 2018.

Acima a representação dos rios principais, afluentes do rio Amazonas, citados no estudo. As localizações correspondem à calha ao sul do Amazonas, compreendendo em maior parte à área do estado do Pará. Determinado recorte é referenciado pelo rio Araguaia e rio Tocantins a leste; a norte pelo rio Amazonas; ao sul por formadores do rio Xingu; e a oeste pelo rio Jamanxin - tributário do rio Tapajós.

É possível perceber a posição estratégica do rio Itacaiúnas em relação ao acesso ao rio Xingu a partir do Araguaia e do Tocantins. Ao sul do Itacaiúnas se estendem áreas de campos desde as cabeceiras dos seus afluentes formadores localizados no município de Água Azul do Norte, ou Serra da Seringa. O rio Pacajá é citado como referência na geografia-histórica do povo Araweté, a sua posição a oeste do Tocantins parece indicar certa direção de migração deste povo (assunto discutido em outro tópico). O direcionamento para o sul do Itacaiúnas até as cabeceiras, pode ter se tratado de um período de provável estagnação do povo Araweté, Parakanã e Assurini, cuja busca por zonas de refúgio levou-os aos formadores do Itacaiúnas, onde a presença colonial esteve incipiente até as primeiras décadas do século XX.

Os campos naturais ao sul do Itacaiúnas também é referido como local de presença e circulação dos povos Jê, como por exemplo, os Xikrim.

Os Parakanã – Apyterewa²⁶ são referidos (de acordo com o presente recorte temporal definido na pesquisa) habitando a margem esquerda do Tocantins e estendendo sua área de circulação também para interflúvios do Xingu a oeste.

A recriação da situação geográfica colonial desde o leste do espaço de ocupação Parakanã adiante do século XX se configurou por uma série de eventos. Tais como, a construção da Estrada de Ferro do Tocantins, intensificada a partir de 1905; a expansão da cidade de Marabá; a exploração mineral da Serra de Carajás a partir dos anos 1960; a construção em 1976, da Usina Hidrelétrica de Tucuruí, finalizada em 1984. Além dos grandes projetos agropecuários. Estes últimos subsidiados pelo Polamazônia. Com o avanço da fronteira econômica pelo leste os Apyterewa são levados a estabelecer sua área de domínio na direção oeste, do Xingu, por isso a disputa com outros povos como os Xikrim, pela área de cabeceira do rio Bacajá perdurou até os anos 1980.

4.2 Os Mebengokre

²⁶ “Os parakanã reagiram à ferrovia que ligava Tucuruí (então Alcobaça) a Jatobal, porque ela cortava seus campos de caça, de pesca, de alimentos. Foram mortos dezenas de índios por tropas da Polícia Militar, comandadas por um sargento reformado que odiava os parakanãs, mas os índios nunca atravessaram o leito da ferrovia. Este era, para eles, um limite sagrado a respeitar. Infelizmente, os “brancos” não tinham conceito de honra semelhante. Os milhares de parakanã que se espalhavam entre o Tocantins e o Xingu se restringem hoje a poucas centenas, se muito” (FLAVIO-PINTO, 2017, grifo do autor).

Segundo o etnólogo Terence Turner (1992) a autodenominação “Mebengokre” significa “gente do espaço dentro da(s), ou entre a(s) águas”, considera a possibilidade do interflúvio entre os rios Tocantins e o Araguaia, representar o *espaço entre as águas*. Discute o autor, que partindo da tradição Kaiapó, após a derrubada da árvore do milho, apareceram brancos e os atacaram, sofreram várias perdas, e por isso migraram para oeste, atravessando o Araguaia, então a fronteira da penetração colonial. Também retrata o autor ataques Kaiapó aos Jurunas e Mundurukus²⁷ nos afluentes do Xingu e Tapajós desde o século XVIII, registrados por viajantes. A vida comunitária Kaiapó, portanto, deve ter se concentrado nos campos gerais do Araguaia, possibilitando a realização de expedições guerreiras na direção da floresta a oeste, até os interflúvios florestados dos rios Xingu e Tapajós.

A grande nação Jê conhecida como Kaiapó é dividida na literatura, entre Kaiapós meridionais que habitavam o Planalto Central do Brasil²⁸, e os Kaiapós setentrionais, referenciados no Baixo Araguaia desde o século XVII. Este estudo trata da trajetória dos Kaiapós setentrionais, aqueles que então migraram definitivamente na direção oeste no começo do século XX. Compreende-se que tanto as migrações como as fissões são influenciadas também pela situação geográfica colonial aonde ocorrem²⁹.

A fissão do grupo ancestral Goroti-Kumrem no final do século XIX e início do XX deu origem a dois grandes subgrupos, os Gorotire e os Putkarôt. Os Putkarôt se dividiram dando origem aos atuais Xikrín do Cateté e Xikrín do Bacajá. Outro povo daí originário foi o Kaiapó Pau d’arco, aldeados na localidade de mesmo nome na área dos campos do Araguaia nos primeiros anos do século XX. Diante de sucessivos conflitos com colonos e afetados por epidemias, em quarentas anos de convivência com a população local foram todos mortos (TURNER, 1992).

²⁷ Ouvi certa vez de Jairo Saw Munduruku, importante sábio e interlocutor de seu povo: havia um determinado pássaro que ao ser visto próximo à aldeia sinalizava a presença Kaiapó, os pássaros acompanhavam a expedição Kaiapó e assim serviam de mensageiros aos Munduruku da presença dos inimigos, os quais vinham na intenção de saqueá-los. O que indica, portanto proximidade entre os espaços de ocupação dos dois povos.

²⁸ Os Kaiapó meridionais são mencionados ocupando o Sul de Goiás (ao longo de tributários superiores dos rios Araguaia e Parnaíba); Sul do Mato Grosso; Norte de São Paulo; Oeste de Minas Gerais (entre rio Parnaíba e Rio grande) (ONOFRIO, 1995).

²⁹ Durante o século XVII há o *boom* da atividade de mineração no estado de Goiás, o que representou instalação de núcleos urbanos, assim como a intensificação da penetração colonial e estabelecimento de fazendas nos campos para a pecuária.

Enquanto a unidade conhecida como Kaiapó Pau d'arco cessava o movimento se estabelecendo nas proximidades do povoado dos “brancos”, a unidade Gorotíre tomou a direção oeste, sentido da margem esquerda do Xingu. De lá outras fissões originaram novas sociedades Kaiapó, como os Mekragnotí, Kubenkrankreng, Kararaô, entre outras. Estas novas unidades rumaram ainda mais na direção oeste do Xingu, dominando o espaço da margem esquerda do Xingu: entre os rios Iriri e Curuá, chegando à proximidade da bacia do Tapajós.

No aproximar da metade do século XX dois eventos contribuíram para a redinamização da trajetória Kaiapó pelo espaço. A abertura e a colonização ao longo da rodovia Belém-Brasília, iniciada em 1955 e, uma vez instalados na floresta, outro evento tem severa influência no quadro situacional envolvendo os Kaiapó naqueles anos 1950, a frente seringalista.

Em 1937, o subgrupo Gorotíre estabeleceu relação com a tutela do Estado. Os demais subgrupos, inclusive aqueles oriundos do grupo ancestral Gorotíre, como os Xikrin do Bacajá e do Cateté foram “pacificados” nos anos 1950.

O sertanista Francisco Meireles, conhecido pela “pacificação” emblemática envolvendo o povo Xavante, assume em 1957 a chefia da Inspeção do Pará, transferido de Rondônia para Belém, a vinda de Meireles foi uma exigência dos seringalistas do estado às autoridades políticas, diante da situação de guerra envolvendo os Kaiapó (FREIRE, 2008). Ao instalar as expedições de atração, Meireles convidou Júlio Camiranga e Afonso Alves da Cruz para serem intérpretes da língua Jê:

[...] viviam todos os Kaiapó, juntos às margens do Riosinho, afluente do rio Fresco; tinham as aldeias próximas à Cachoeira da Fumaça. Viviam ali os Gorotire, como se chamam de uma maneira só os índios Kaiapó. Depois de desavença que tiveram, separaram-se, tomando as diversas denominações pelos quais são conhecidos hoje: Gorotire; Kubenkrankrein, Menkronontire, Kararaôs, Kokraimôro, e Mentutires. Os índios Xikrin, também Kaiapó, já estavam separados quando os grupos viviam ainda na Cachoeira da Fumaça; tinham as aldeias na região de campos, de Conceição do Araguaia (SPI, 1962, grifo nosso).

4.3 Os Gorotire

Em 1937 os Gorotíre estabeleceram comunicação com ribeirinhos da margem do rio Fresco, segundo o relatório redigido por Meireles (SPI, 1962), os índios dirigiram-se ao local denominado Pimental, atual Nova Olinda, e se comunicaram com alguns castanheiros. Meireles considerou que o povo Gorotire decidiu cessar fuga e conviver com os “brancos” diante do conselho do jovem Vicente, raptado pelos Kaiapó, ainda criança, no seringal Bom

Futuro - rio Curuá. Júlio Camiranga mencionou a convivência com aqueles, por ele denominado de “prisioneiros dos kaiapó”:

[...] uma vez eles quiseram furar meu beijo, eu não deixei não. O Isauro furaram a orelha dele, negro Isauro. O Vicente passou dez anos nos Kaiapó. Ele tinha o beijo e as orelhas furadas. Esse Vicente foi seqüestrado criança pelos Kaiapó, Kubenkrainkrein. O Vicente e o Isauro eram prisioneiros deles. Quando eu cheguei eles já estavam lá (CAMIRANGA, 2017).

Nas expedições guerreiras realizadas pelos Kaiapó, além do saque de armas, alimentos, redes, entre outros, uma missão levada com importância pelos índios era o rapto de crianças e mulheres. Esta incorporação de não índios à sociedade Kaiapó não se fazia de maneira neutra, por conseguinte incorporavam-se também valores e costumes, prova disso é a influência dos “civilizados” na tomada de decisão de busca pela convivência com os brancos.

Prosseguindo o relato de Meirelles sobre o “contato” dos Gorotíre, o sertanista narra que os acompanhava além do “civilizado” Vicente, duas mulheres “civilizadas” também raptadas ainda crianças:

Chamavam-se Juliana a mais velha e Madalena a mais moça: acompanhavam-na ainda um irmão menor. Ambas já se achavam casadas com índios, sendo que Juliana era casada com o cacique do grupo e a outra com um índio já velho, porém pessoa muito influente na tribo. Foram esses índios aldeados pela primeira vez, pelo SPI, no lugar denominado por Sobreiro no rio Frêsko, afluente da margem direita do rio Xingu no ano de 1938 (SPI, 1962).

Embora no relato de Meirelles “civilizado” seja um termo utilizado para diferenciar a presença dos não-índios, ao que tudo indica tanto Vicente, quanto as duas mulheres, eram participantes da sociedade Kaiapó, inclusive com influência na vida política. Portanto, trata-se de uma situação a qual a sociedade Kaiapó não possui dentre seus membros apenas aqueles cujo laço é consanguíneo, mas diante da situação colonial daquele espaço entre águas, sua dinâmica muda de acordo com as relações do momento. Rompe-se a “fronteira” étnica, os “brancos” da “tribo” já se portavam e de fato, viviam como “índios”. E, por outro lado, os “índios” também se amalgamaram aos desejos dos “brancos” e não por inocência, mas pela própria existência em relação, a qual é sempre designadora de um novo “nós”.

Ao apresentarem – se nas margens do rio Fresco, em 1937, em busca de convivência pacífica, os Gorotíre constituíam população de 800 indivíduos; em 1947, tutelados e habitando uma aldeia nas proximidades de colocações de seringueiros, onde se instalara o posto do SPI, a população caiu para 89 indivíduos (ARNAUD, 1971). Continua Arnaud, depois de acentuado declínio populacional, o SPI, comandado por Cícero Cavalcanti, retornou o grupo Gorotíre para áreas de campo. O inspetor Cícero Cavalcanti, na época, se posicionou perante o SPI e a sociedade regional na defesa peremptória do retorno dos Kaiapós para as

áreas de campo. Mais tarde, Cavalcanti, acusado pelos seringalistas de omissão no trabalho de pacificação, além de fornecer armas aos Kaiapó foi substituído por Francisco Meirelles. Júlio Camiranga e Afonso Alves da Cruz são contemporâneos de Cícero Cavalcanti no Posto Gorotíre durante os anos 1940.

“Eu fui pro Gorotire por terra, andando, lá é muita serra, ainda me lembro bem. Foram nove dias de viagem subindo serra pra sair no Gorotire. Ficava em cima da serra” (Júlio Camiranga, 2017). Em três anos Camiranga já falava fluentemente a língua Kaiapó. Pela descrição, a aldeia referida por Camiranga era o local retomado de campos e serras, longe da agitação da margem do rio e onde “a população Gorotíre voltou a crescer”.

4.4 Uma pausa entre as “Aldeias grandes”- Menkragnotí do rio Curuá

Durante a escuta/diálogo com a *história de vida* de Júlio Camiranga, um “caso” relatado e expresso sob perspectiva mais lúdica do que formal foi o contato com as “aldeias grandes”. Ouvindo a gravação da entrevista e depois de ter lido os relatórios do SPI, dentre outras fontes referente às “atrações” Kaiapó, percebi três aldeias presentes naquele mesmo “bloco” de memória. São elas: Mekragnotí do rio Curuá, contatada em 1957; Mekragnotí do rio Iiriri, contatada em 1958; e Kubenkrankêng da Cachoeira da Fumaça, contatada em 1952, nesta o sertanista responsável foi Cícero Cavalcanti, antecessor de Francisco Meirelles.

As três aldeias possuem silimilaridades importantes. Tentarei enumerar algumas delas: a primeira e mais evidente, é o fato de serem populosas, com mais de 500 habitantes cada; quanto à localização, a aldeia grande Kaiapó do rio Curuá, estava localizada “na cabeceira do igarapé Bom Futuro, ao sopé de uma pequena serra aí existente” (SPI, 1962), já a aldeia do Iiriri localizava-se nas cabeceiras do Iiriri e a aldeia contatada em 1952 por Cícero Cavalcanti estava localizada na chamada Cachoeira da Fumaça. Todas elas estão refugiadas no “centro da terra”: nas serras e cabeceiras, distante da margem dos rios principais. Outro ponto em comum é a presença de “prisioneiros”: mulheres, homens e crianças sequestradas das comunidades ribeirinhas. Também é traço comum, a presença de armas de fogo, aproximações afoitas com estas aldeias eram temidas inclusive pelos demais Kaiapó.

A aldeia da Cachoeira da Fumaça era formada por mais de 1000 habitantes, a do rio Curuá, segundo o relatório de Meirelles (SPI, 1962) por cerca de 700, a população da aldeia do rio Iiriri também superava o número de 1000 pessoas.

Considerando a estrutura espacial Kaiapó cuja estratégia consiste na combinação estabilidade/movimento, o último contido principalmente em expedições guerreiras. E ainda, considerando a migração definitiva, desde o leste para o Xingu, e o direcionamento Kaiapó no sentido cada vez mais a oeste, talvez seja possível considerar que tal direcionamento tenha representado a busca por espaços aonde fosse possível estabelecer as “aldeias grandes”. Em outras palavras, o estabelecimento da estrutura da estabilidade e movimento só demonstrava ser possível à oeste, no espaço entre as águas do Xingu e Tapajós.

Os Kaiapó são citados, perante a memória ribeirinha do Médio Xingu, como exímios nadadores e mergulhadores, capazes de atravessar rios largos, dominando técnicas bastante desenvolvidas. Desta forma, ao migrarem em definitivo desde o leste para o Xingu, estabeleceram a estrutura de “aldeias grandes” na “terra” da margem esquerda do Xingu. Enquanto os Tupi encontravam-se estabelecidos na “terra” da margem direita.

4.4.1 As aldeias grandes: a política

No Mekragnoti que era uma aldeia grande tinha muita roça, tinha bananal, mandioca, macaxeira, batata, milho. Eles têm o milho deles que é uma espiga mais comprida, chamam milho de *baü kobreint*, agora *ukaroro* é o milho nosso. Eles gostam muito de milho os Kaiapó. Eles viviam bem (CAMIRANGA, 2017).

Sobre as aldeias grandes dos Kaiapó no período que antecede os contatos oficiais, o etnólogo Terence Turner (1992) refere-se como aldeias chamadas pelos índios de *aldeias bonitas*. Explica o etnólogo: a presença de uma grande população evidenciava a totalidade social harmoniosamente integrada daquela aldeia, capaz de reduzir o conflito entre seus grupos formadores, “beleza conotando a afirmação de uma totalidade capaz de abarcar e conter as partes que a constituem” (TURNER, 1992: 326).

Tratava-se de uma formação social no meio da floresta cuja estrutura não só demonstrava a soberania na manutenção física da vida, tendo em vista a numerosa população como também política, sendo estes aspectos complementares. Em seu aspecto externo, marcado pela guerra empreendida em defesa do espaço [espaço entre águas], o qual refletia e garantia o aspecto interno: a convivência harmônica entre seus grupos familiares formadores. A conclusão de Júlio Camiranga é ilustradora: “eles viviam bem”.

Descrevendo o contato com os Mekragnotire do rio Curuá no ano anterior, Francisco Meirelles não foge ao tom de admiração às “aldeias grandes” e se depara com a conclusão, então atualizada pelo colega Camiranga. Abaixo reproduzida:

Tratava-se de uma grande aldeia de Kaiapó, o varadouro chefe bem cuidado conduzia à maloca, tinha pontes nos diversos igarapés e outras benfeitorias, tais como, grandes roçados de mandioca, milho, batata, e extensos bananais que se estendiam ao perder de vista, demonstrava viver aí um grande reduto de índios. [...] Em seguida, o velho cacique pediu-me que mandasse buscar o restante da expedição, ocasião em que/toda a expedição foi fartamente servida com bananas, batata doce, beju, carne assada de várias caças, numa demonstração patente da vida farta e feliz que levavam até então (SPI, 1962, grifo nosso).

4.5 Os Kararaô

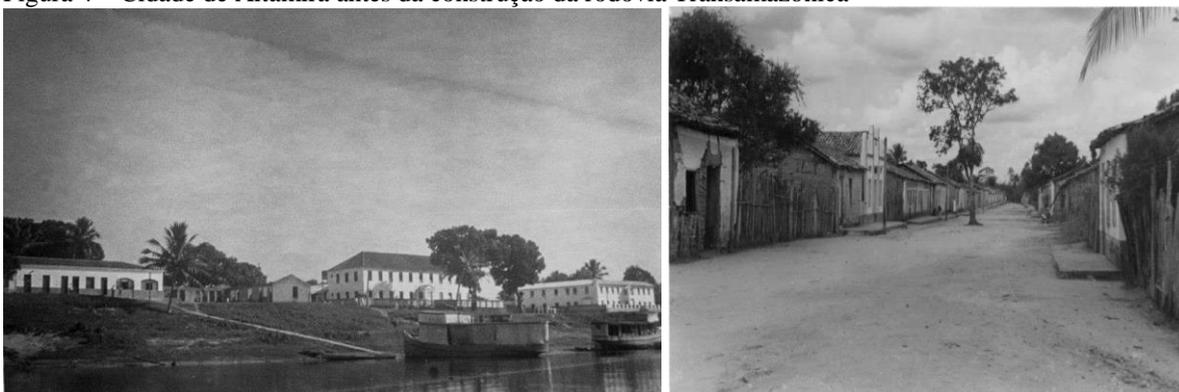
Porque os Kararaô eram divididos em dois grupos, esses que o Afonso contatou estavam por baixo de Altamira, próximo a Porto de Moz, lá o Afonso contatou com o Seu Chico Meireles. Esses do Limão fui eu que pacifiquei eles. E por último foi o contato do grupo do Curuá (CAMIRANGA, 2017).

Camiranga se refere às pacificações dos subgrupos Kararaô, sociedade fissionada da nação Kaiapó. Atualmente o povo Kararaô vive numa terra indígena de 331 mil hectares entre o encontro de águas do rio Xingu e Iriri e sua população total compreendida em 58 indivíduos (FUNAI, 2018). A formação da unidade Kararaô a partir de fissão dos Gorotire ocorreu no início do século XX, quando então o subgrupo se diferencia, e diante da trajetória tomada sofrem um assombroso enredo de violências e massacres. Considerado como um povo numeroso pelo sertanista Francisco Meirelles, e ocupando áreas no Baixo Xingu, Médio Iriri até afluentes do Tapajós, foi reduzido e quase extinto; são motivos, desde episódios de massacres a processos desastrosos de contato e aldeamento pelo Estado.

Antes da abertura da Transamazônica em 1971, o único acesso terrestre a Altamira se fazia pela estrada que leva ao porto de Vitória do Xingu³⁰. O transporte era predominantemente hidroviário. Por este motivo, segundo informantes, até 1970, havia na cidade de Altamira apenas três caminhões.

³⁰ Vitória do Xingu localizada no curso Baixo do rio, permite acesso à foz no rio Amazonas, cuja navegação leva à capital Belém, Manaus e Macapá.

Figura 4 – Cidade de Altamira antes da construção da rodovia Transamazônica



Fonte – Acervo Prelazia do Xingu

O sertanista Meirelles (SPI, 1962) dá notícia dos Kararaôs, já que os “contatos” quase todos, ocorreram no período em que estava como inspetor e chefe responsável pelas atrações. Meirelles os classifica como um povo numeroso o qual vinha sofrendo sucessivos massacres. Relata um episódio de massacre no extremo da estrada Vitória - Altamira, quando ao procurar comunicar-se para a convivência pacífica, o grupo Kararaô foi covardemente metralhado por moradores locais. Ainda segundo o sertanista, os membros sobreviventes ao massacre foram mais tarde contatados e aldeados no igarapé Limão, afluente do rio Curuá. Este massacre na estrada que ligava Altamira à Vitória ocorreu no início dos anos 1950, e ficou conhecido na região, tendo em vista a tamanha atrocidade.

Pelo relato de Meirelles, os sobreviventes deste massacre na estrada Vitória – Altamira seguiram pelo Xingu no sentido do rio Iriri, penetrando cada vez mais a mata, e por lá até o afluente do Curuá, aonde sofreram um novo massacre encomendado pelo seringalista Anfrísio Nunes. Em 1957 Júlio Camiranga atuando como intérprete da equipe de Francisco Meirelles realizou aproximação com o grupo de Kararaô sobrevivente:

[...] nessa época, o Anfrísio, pai do Frisan ainda era vivo, foi ele que juntou o pessoal pra ir atacar os índios lá no Igarapé do Riozinho, porque atacaram na maloca, aí escapou esse resto que saiu dentro do Limão. Eu contatei eles, foi eu, Nazareno e Françuá, eles eram seringueiros, se ofereceram para ajudar. Seu Chico Meireles ficou na lancha, na beira do rio, a lancha era do Antônio Meireles, seringalista [...]. Trouxemos os que sobreviveram do massacre, tinha 35 índios, entre homens, mulheres e crianças. Aí Seu Meireles veio pra ver os índios, pedi ao Joaquim para ir atrás do Seu Meireles, ele foi num dia e no outro dia Seu Meireles veio lá no Limão. Aí tiramos eles tudinho de lá e levamos lá pra cima no Bonfim, lá era colocação do Rubem Aranha. Lá foi onde nós fundamos o posto na boca do Igarapé Baü, aí os índios ficaram tudo lá (CAMIRANGA, 2017).

O grupo de Kararaôs contatados por Camiranga, primeiro foi transferido para uma aldeia dos Kubenkrantí, também “pacificados” naquele mesmo ano, e de lá transferidos para outro posto do SPI, próximo a colocação do seringalista Rubem Aranha. Segundo os

etnólogos Aranud & Alves (1974) a transferência para o posto próximo a colocação de seringueiros e da via de navegação desencadeou nova mortandade; os índios em situação de má nutrição e expostos a contágios foram atingidos por um surto de gripe e pouco tempo depois por um surto de sarampo, ficando então reduzidos a dez indivíduos.

4.6 Política de proteção e a extinção dos Kararaôs do Baixo Xingu: “Eu, Capitão!”

Diferente das sociedades Kaiapó estabelecidas em aldeias grandes, combinando permanência e movimento em seu domínio espacial, a sociedade Kararaô possuía outro tipo de estrutura. Fragmentada em subgrupos menores, o que quiçá os possibilitava maior movimentação, além de representar uma estratégia de sobrevivência perante os massacres de armas de fogo, o povo Kararaô, dentre as sociedades Kaiapó, foi aquela quem rumou em direção ao Baixo Xingu.

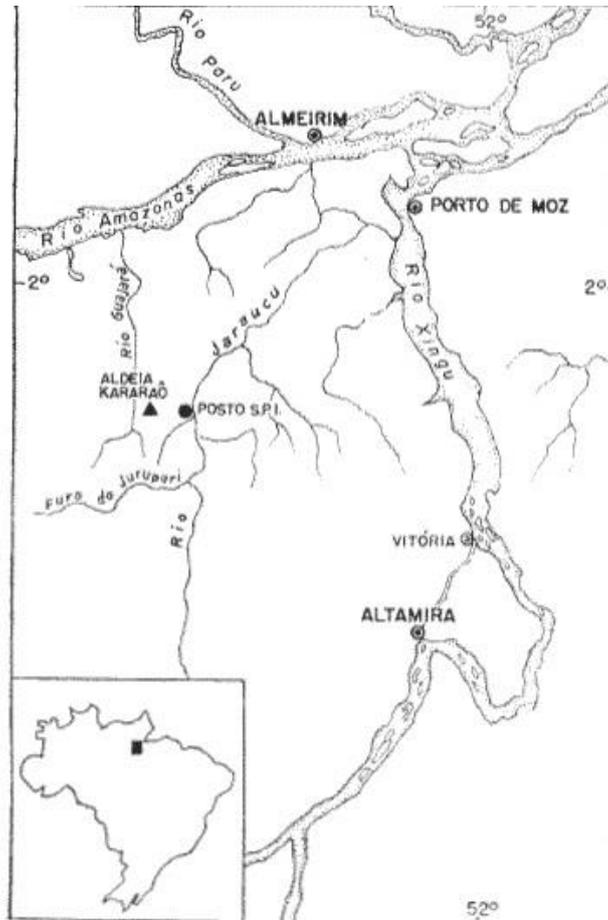
Ao migrarem desde o Araguaia, os Kaiapós se direcionaram com maior proximidade do Alto Xingu, estabelecendo aldeias nas áreas de transição entre campo e floresta. As “aldeias grandes” foram mais adiante concentradas entre o Xingu e o Tapajós, nos rios tributários: Iriri e Curuá - áreas de floresta densa. Os Kararaôs ocupavam o espaço entre Xingu e Tapajós, mais precisamente, o Médio e Baixo Iriri, tal localização lhes permitiu acesso tanto a afluentes do Tapajós, quanto ao Baixo Xingu, aonde se situam os municípios de Vitória do Xingu e Porto de Moz. As sedes destes municípios encontram-se na desembocadura do Xingu no rio Amazonas, o que as caracteriza como cidades de ocupação antiga devido à navegação e estrutura portuária.

Após as violências sofridas ao tentar aproximação com os moradores de Vitória e Porto de Moz, aqueles que permaneceram no Baixo Xingu refugiaram-se na mata em direção ao rio Guajará, afluente do rio Amazonas, numa aldeia localizada entre o rio Guajará e rio Jaracu, da qual o SPI se aproximou em 1965. A expedição foi financiada pelo governo do estado do Pará, diante da emergência da situação de denúncia de que os Kararaô haviam assassinado três “cristãos” dias antes.

Afonso Alves da Cruz foi o intérprete da equipe de atração. Em entrevista ao jornalista Rubens Valente (2017), Afonso relatou o contato com o grupo Kararaô no rio Guajará em 1965. Segundo o sertanista, diante do encontro com um grupo de índios na mata, teria imediatamente começado a falar em idioma Kaiapó e por conhecer outros Kararaôs devido ao

“contato” com o subgrupo no Igarapé Limão, Afonso mencionou nomes de possíveis conhecidos. Teria sido esse o fator convincente da intenção amigável da expedição, diante do temor dos Kararaô de represálias por parte dos moradores regionais.

Figura 5 – Localização dos índios Kararaô – Baixo Xingu



Mapa da localização dos índios Kararaô — Baixo Xingu, Pará (Des. G. Leite).

Fonte – ARNAUD; ALVES, 1974.

Em 1974, os etnólogos Expedito Arnaud e Ana Rita Alves, do Museu paraense Emílio Goeldi, publicaram o artigo intitulado “A extinção dos índios Kararaô (Kaiapó) – Baixo Xingu, Pará”. Trata-se do único documento sobre o povo, no mais é possível sabê-lo através da memória oral de quem vivenciou ou ouviu dizer. Acima está reproduzido o mapa elaborado por estes autores expressando a localização da aldeia Kararaô entre as proximidades das cabeceiras do rio Jarauçu e do rio Guajará, afluente do rio Amazonas.

Os etnólogos entrevistaram os sertanistas responsáveis pelo contato e posterior aldeamento, as entrevistas foram realizadas entre 1967 e 1973, período próximo ao episódio.

Foi alarmado pelos autores como “caso singular”, pois além do rápido desaparecimento o grupo demonstrara “vários aspectos aculturativos, mesmo antes da pacificação³¹”. Na visão destes autores, constou como “aspecto aculturativo”, por exemplo, a resposta ao sertanista quando no instante do contato havia perguntado ao grupo quem era o “benadiore³²” e ao contrário do esperado o idioma usado, naquele ano de 1965, foi um claro português: “Eu, capitão!”

Abaixo seguem reproduzidos trechos do artigo, o qual narra o contato do SPI com os Kararaôs no interflúvio do rio Guajará:

O grupo compunha-se de 48 indivíduos, sendo 12 homens e 11 mulheres e os restantes menores de 15 anos. Entre eles encontrava-se a mulher Maria Moraes [...] falando melhor o Kaiapó que o português, com indumentária idêntica a das demais mulheres do grupo – nua, pintada, cabelos compridos e raspados [...]. Possuía dois filhos, sendo o primeiro com cerca de dez anos, do marido anterior, já falecido; e o segundo, com 4 anos, do atual marido de nome Tiburu, um filho do líder do grupo. [...] Vários componentes do grupo já conheciam algumas palavras do idioma português, sendo que, quando o intérprete do SPI perguntou em Kaiapó quem era o benadiore, um índio respondeu: “eu, capitão” [...]. Os Kararaô realizavam uma festa – “Krareremeit”, que se estendia por muitos dias, segundo um de nossos informantes, para comemorar qualquer evento que lhes proporcionassem alegria: um nascimento, uma colheita, um casamento, etc.. Dançavam soltos, homens e mulheres e sempre cantando acompanhados de maracá [...]. Costumavam intercalar as canções tradicionais com trechos de modinhas brasileiras aprendidas por intermédios das mulheres que tiveram em seu meio ou ouvidas quando acampavam nas proximidades de povoações regionais, conforme disseram. Entre outras nos foram mencionadas – A mulher rendeira, Jardineira, Zé Pereira, O gafanhoto deu na minha roça..., Jacarepaguá, Chiquita Bacana, Carneirinho – Carneirão, Cadê a Margarida, Mandei buscar lá na Bahia³³, etc. (ARNAUD & ALVES, 1974, grifo dos autores).

Chama atenção, quando comparados aos demais Kaiapó, esta forma solta, descrita, em que homens e mulheres cantam e dançam acompanhados de maracá. As danças e festas

³¹ O antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (2000) preferiu considerar estas *situações de contato* do ponto de vista do *conflito* e das *representações de dissenso*, diante disso propôs o conceito de *fricção interétnica* em contraposição às abordagens que focalizavam os processos de “aculturação”, estas inspiradas nas teorias funcionalistas norte-americanas ou britânicas. O autor reconheceu a necessidade da diferenciação do “fazer-antropológico” do que chamou de periferia, frente à hegemonia das “antropologias centrais” (aquelas surgidas no fim do século XIX na Inglaterra, França e nos Estados Unidos). Às “antropologias periféricas”, como aquelas desenvolvidas nos contextos da América Latina, havia um componente em comum: o colonialismo interno. Diante disso a noção de *situação colonial* foi apropriada pelo autor por via do uso da categoria *fricção interétnica*, ou *situação de contato*, o qual continha como objeto de observação sistemática a interação entre a sociedade nacional e as etnias indígenas. E de acordo com o interesse do presente trabalho, o autor elucida tendo em vista o diálogo entre as “antropologias periféricas” desenvolvidas no contexto da metade do século XX, a estreita relação entre o conceito de *fricção interétnica* com o conceito de *regiões de refúgio*, desenvolvido pelo médico e antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán, especialmente em seu livro “Regiones de refugio”, publicado em 1967 (CARDOSO-DE-OLIVEIRA, 2000).

³² Benadiore em idioma Kaiapó quer dizer “chefe”. É um termo bastante utilizado nas relações com a FUNAI e demais instituições dos “brancos”.

³³ “[...] duas tesouras de ouro, uma pra cortar ciúme outra pra cortar namoro” – continuação da letra. Canção de domínio público entoada por grupos de cultura popular do Brasil, como o Coral das Lavadeiras do rio Jequitinhonha, no Nordeste de MG.

Kaiapó costumam seguir toda uma rígida organização em que inclusive homens e mulheres possuem cantos e danças distintos. A presença das mulheres “brancas” representava a oportunidade de aprendizado do idioma português, além de costumes dos brancos os quais pudessem ser de interesse. Ademais, é interessante notar a incorporação das modinhas brasileiras na vida cotidiana Kararaô. O fato da incorporação da musicalidade dos “brancos” indica apreço, além de um modo de vida festivo, porque não. A inserção das modinhas brasileiras, pudera quiçá tornar os “festejos” tanto mais divertidos para as mulheres brancas, tanto para as/os indígenas. As mulheres e crianças inseridas na vida aldeã eram de origem ribeirinha, e assim imergiam no “mundo” Kararaô, tornando-se um (a) deles. Desvencilhando de “lentes” colonialistas de interpretação, e partindo do quadro interativo – da situação, pode-se supor que não representasse um “fardo” viver entre os índios, isto porque se tornavam “índios”, ao passo que a vida e sociedade Kararaô era também atualizada diante da presença dos novos agentes. Perante o desenvolvimento do conceito de *fricção interétnica*, característico das *situações de contato*, Cardoso de Oliveira (2000) chama atenção para as proporções “totais” a que se conduzem os aspectos conflituais deste tipo de relação, a proporção é total porque envolve toda a conduta interna e não-interna de dada etnia.

Embora protagonistas de uma intrigante trajetória, os Kararaô do Baixo Xingu, contatados oficialmente no ano de 1965, tiveram um destino atroz e, sua história omitida pela FUNAI. Em entrevista ao jornalista Rubem Valente, o sertanista Afonso Alves da Cruz relatou que passados três anos após o contato “as coisas começaram a sair do controle”:

Um Kararaô de nome Borai brincava com uma arma de fogo quando, por acidente, feriu um trabalhador da base. Como castigo, o chefe substituto da FUNAI na área decidiu levá-lo para um rancho que ficava rio abaixo. Mas ele não sabia que no rancho havia sarampo. O índio, sem saber que estava doente, conseguiu voltar por conta própria para a maloca dos Kararaô (Afonso Alves in VALENTE, 2017: 19).

Em 1967, os índios Arara haviam assassinado e ferido topógrafos que realizavam medições na área aonde seria implantada uma estrada ligando Altamira a Santarém, e aonde mais tarde se instalaria a Transamazônica. Diante do fato, o Ministro do Interior convocou uma expedição composta por sertanistas renomados, como Cláudio e Orlando Villas Bôas, Francisco Meirelles, e o também sertanista e intérprete Afonso Alves. A expedição saiu de Porto de Moz e sua finalidade era atingir o baixo curso do rio Penetecáua cujo acesso se daria através do rio Jarauçu, tributário do rio Amazonas, onde esperavam encontrar com os Arara. Além dos sertanistas, participaram desta expedição o documentarista britânico Adrian Cowell e o repórter belenense Roberto Guedeville. A área de ocupação Kararaô, assim como o espaço de domínio Arara, compreendia interflúvios de afluentes do rio Amazonas, sendo possível o

trajeto indígena a partir do curso médio e baixo do Iriri. Está disponível na internet um relato do jornalista Roberto Guedeville a respeito da “expedição Jaraucu”, afluente do encontro de águas Xingu - Amazonas:

No quarto dia de subida, de 200 em 200 metros com uma grande árvore caída, bloqueando nossa passagem e que era abatida na base do machado [...]. O cheiro de podridão tomava todo o ambiente. Podridão de carne de bicho grande. Subimos o barranco e tropeçamos em vários corpos de índios mortos, já em decomposição. Orlando me pediu pelo amor de Deus para não fotografar. Atendi-o. O chefe do posto retornou com uma forte gripe que dizimou 80% dos Kararaôs, subgrupo Kaiapó (GUEDEVILLE, 2017).³⁴

Figura 6 - Expedição aos rios Jaraucu e Penetecáua



Fonte: GUEDEVILLE, 1968.

Na foto acima, é possível identificar, da esquerda para a direita Cláudio Villas Bôas e ao lado o cinegrafista britânico Adrian Cowell³⁵, Orlando Villas Bôas, Afonso Alves da Cruz, de boné verde, e detrás de Afonso, Francisco Meirelles.

A referência do jornalista à causa do extermínio do grupo é duvidosa, pois deve ter sido feita com base naquilo que ouviu no local. A versão de Afonso, intérprete da frente de contato, como apresentada acima, é outra. Na referida entrevista quando Afonso comenta o

³⁴ Jornalista da cidade Belém, participou da “Expedição Jaraucu” em busca dos índios Arara em 1968, quando depararam-se com os corpos dos Kararaô do Baixo Xingu. Disponível em: <http://www.gentedeopinia.com.br/mobile/noticia/em-busca-dos-indios-cabeca-pelada/51740>

³⁵ Adrian Cowell começou a filmar a Amazônia em 1957 aos 23 anos. Dentre os 30 documentários por ele deixados, doados à PUC de Goiás, estão “sagas” como a do povo Uru-Eu-Wau-Wau diante da rápida colonização do estado de Rondônia, e da luta social ecológica dos seringueiros e do líder Chico Mendes no Acre. Ainda segundo o relato de Guedeville, Cowell durante a expedição detinha uma infecção por *leishmania* na perna direita, por isso o curativo, de acordo com a foto.

caso deste povo Kararaô, foi questionado pelo jornalista sobre o motivo de não haver registro algum nos arquivos do SPI ou da FUNAI. Revelou Afonso: perante a ordem de Orlando Villas Bôas, não fora feito nenhum relatório, alegava Orlando “respeito à carreira de Francisco Meirelles”. Julgou que o acontecimento poderia prejudicar o colega sertanista por ter sido o responsável pelas pacificações Kararaô no período.

O retorno do membro Kararaô, contaminado por sarampo, perante um “castigo” dado pelo funcionário da FUNAI ocasionou o alastramento da doença. A população composta por 48 indivíduos foi totalmente dizimada. Segundo relatos de informantes, restaram sete pessoas as quais estavam vivendo na época num distrito de Porto de Moz. Mais tarde, os sobreviventes levados pela FUNAI para viver na aldeia dos Xikrim, no rio Bacajá, por motivos de brigas e doenças num curto período foram mortos.

Com apenas três anos de tutela pelo órgão estatal, os Kararaô do Baixo Xingu foram exterminados, levando Arnaud & Alves (1974) a concluir em seu artigo:

Ainda que a despeito de lutas internas e confrontos com as frentes de penetração, enquanto isolado, pode o grupo sobreviver durante longo tempo, todavia, extinguiu-se em consequência de uma deficiente ação protecionista.

Os relatórios do SPI sobre as pacificações Kaiapó limitam-se aos detalhes do contato, pouco ou nada falam do pós-contato e menos ainda acusam surtos epidêmicos, mortes e extermínio de povos. Assim definiu Fanon (1968): “o colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. É a violência em estado bruto [...]”.

A trajetória do povo Kararaô do Baixo Xingu impele ao mergulho no processo de *existir* indígena, fluido e atual, condicionado então a atribuir a rebeldia como componente estrutural. Trata-se da atualização da *existência* diante de um *dever* marcado pela violência colonial o que então denota a ação coletiva da resistência. A existência imersa à rebeldia, ao que tudo apresenta é o caminho para a definição do conceito *de resistência indígena*, neste presente plano de análise. Assim, (r) existência e, seja a mais simples atribuição ao termo, quando se trata da história das sociedades indígenas: é “palavra” inerente.

4.7 Kararaô do divisor de águas Xingu – Iriri

O contato da FUNAI com o derradeiro subgrupo Kararaô ocorreu em 1971 em função da construção da rodovia Transamazônica tendo Júlio Camiranga³⁶ como sertanista. O Boletim informativo da época trazia a notícia: “o sertanista Camiranga que atraiu umas das últimas tribos Kaiapó ainda isoladas, parte agora, para localizar e atrair possivelmente o último ramo arredio desse grupo indígena [...]” (FUNAI, 1971).

A aldeia Kararaô estava situada entre os Igarapés Mossoró e Bem Bom, afluente do rio Iriri. Também participou da equipe de Camiranga, Benigno Pessoa Marques, na época como assistente de enfermagem. Adiante a narrativa de Benigno sobre o contato com o povo Kararaô do divisor Xingu - Iriri:

O índio Kamaiurá estava com a gente nesse contato, ele era um índio muito conhecido por isso foi levado. Mas no caminho o Kamaiurá sofreu um acidente e eu tive que ficar com ele na mata, eu tinha pouca experiência. Nosso acampamento estava há uns 3 km da aldeia, o Camiranga então voltou para buscar mantimento. Foi quando o primeiro índio chegou lá onde nós estávamos. Só estava eu, e foi uma agonia danada. Voltamos com Kamaiurá que estava ferido. Esses Kararaô já estavam bem diferentes, já cortavam o cabelo de qualquer jeito, usavam a cabeça raspada, a língua também era diferente. Quando o índio Kaiapó viu eles disse que eles não eram do pessoal dele porque tinham a cabeça raspada. Camiranga então foi até a aldeia, lá ele viu uma índia com um bebê cantando uma música e aí ele disse que era Kararaô mesmo, ele conheceu a música. E aí foi quando a índia disse que era Kararaô mesmo. No contato eles estavam bem no divisor da água do Xingu e Iriri, onde eles estavam tinha uma nascente de água cristalina com muita água. Já havia tempo que estavam lá, tinha roça, a mangueira já estava dando, uma mangueira pra produzir são 5 ou 6 anos. Eles estavam há uns 30 km da margem do rio, adentro da mata (MARQUES, 2017).

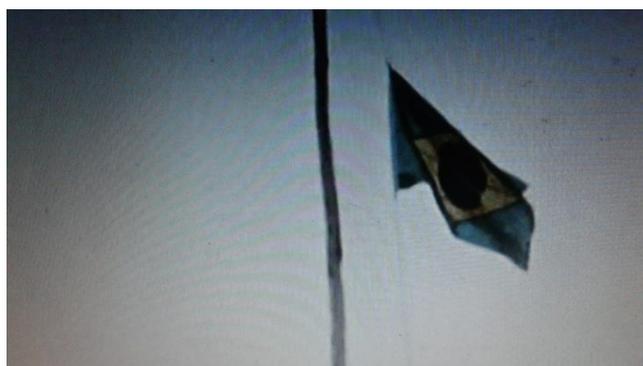
Benigno, assim como outros trabalhadores do sertanismo da época, reconhecem o povo Kararaô como um povo massacrado. O derradeiro subgrupo Kararaô contatado já se diferenciara dos demais, chamou atenção o fato do grupo ter como porta-voz uma mulher idosa. Além disso, “onde eles estavam tinha uma nascente de água cristalina com muita água. Já havia tempo que estavam lá, tinha roça...”, a aldeia, portanto, fora instalada próximo à cabeceira, no centro da mata. A presença da mangueira, frutífera exótica à Amazônia, indica também a contigüidade da comunicação regional, da qual os índios participavam.

Em 1970, o cineasta francês Yves Billon registrou cenas de contatos com povos indígenas ao longo da abertura da Transamazônica. Dentre as cenas captadas pelas lentes do “cinema-verdade” de Billon, estão os contatos com os Parakanã orientais e com os Kararaô no ano de 1971. Os registros culminaram no filme documentário intitulado: “A Guerra da Pacificação na Amazônia”.

³⁶ Tanto Camiranga quanto Afonso Alves, assumiu o cargo de sertanista diante do Plano de Pacificações da FUNAI devido ao *evento* de construção da Transamazônica.

Abaixo está reproduzida uma seqüência de imagens recortadas do documentário. Após o contato com o grupo de Kararaô houve a fundação daquilo que o representante da FUNAI chamou: Posto de Atração Indígena. Um tiro para cima anuncia a haste da bandeira nacional, seguindo a tradição patriótica daquele período de governo civil-militar, o inspetor ao lado de Júlio Camiranga então sob uma fala demasiado formal declara a aldeia Kararaô agora um “posto de atração”.

Figura 7- Sequência de imagens retiradas do filme: “A Guerra da Pacificação na Amazônia”



Fonte: BILLON, 1973.

A fala do inspetor segue acompanhada pelo hasteamento da bandeira. Do outro lado os Kararaô assistem a cena, alguns atentos à bandeira, ou, ao objeto gradualmente erguido que toma a forma do vento, enquanto outros simplesmente se perdem pela curiosidade diante do objeto que os olha freneticamente: a câmera. O inspetor então anuncia o nome do Posto, uma homenagem - a qual, argumenta, não poderia ser diferente – àquele que há mais de vinte anos dedicara-se à pacificação dos índios arredios: “o posto vai se chamar Júlio Camiranga”. O homenageado em nada se manifesta. O inspetor comenta sobre o termo “pacificação”, diz preferir dizer “proteção”. No entanto, o cineasta Yves Billon preferiu dizer “guerra”.

Na quarta imagem está a mulher anciã, a qual foi lembrada por Benigno Marques como a liderança do grupo. A anciã dança e canta sozinha em uma das cenas. Estão todos

usando chapéus com um “K” desenhado ao centro, além de miçangas, objetos presenteados pelos sertanistas. Durante a entrevista a Júlio Camiranga na cidade de Santarém em fevereiro de 2017, apesar da “homenagem”, nada do acima descrito foi lembrado/mencionado pelo sertanista.

Billon reflete em textos curtos apresentados entre as cenas do filme, sobre o “problema moral” envolvendo as pacificações. A partir da experiência do contato com os Parakanã no leste do Pará, área onde além da Transamazônica instalou-se em 1974 o Projeto de mineração – “Programa Grande Carajás”, perguntava o cineasta: “é uma cultura mais importante que uma mina de ferro?”.

Uma das partes do filme foi dedicada ao etnólogo e cineasta Jean Rouch, também francês e um dos criadores do “cinema verdade”. “Tributo a Jean Rouch” trata de uma entrevista a Rouch após este ter assistido “A guerra da pacificação na Amazônia” no Rio de Janeiro, sobre as cenas que acabara de ver comentou a Yves Billon:

Você estava certo em chamar isso de uma guerra de pacificação. Eu chamaria isso de uma guerra de desenvolvimento. Qualquer desenvolvimento, qualquer que seja a ideologia em que se baseia, destrói a cultura e as formas de pensar das populações envolvidas. Nós impomos uma dominação unidirecional ao mundo, e isso não deixa espaço para os outros³⁷ (JEAN ROUCH in LA... 1973, tradução nossa).

Jean Rouch é considerado um dos fundadores do *cinéma vérité*, corrente francesa de pensamento cinematográfico experimentada e divulgada por filmes-documentários de Rouch desde os anos 1950. Envolvido com a pesquisa etnológica, Rouch é tido como aquele quem renovou a etnografia através do cinema e o cinema através da etnografia. Seus registros no continente africano e sua crítica e luta contra o colonialismo foram marcantes durante os acontecimentos mundiais no desdobrar do século XX. O “método” do cinema de Rouch, o qual teve também como parceiro o filósofo Edgar Morin, constava-se principalmente no que chamavam “encontro”, a “câmera”, sabia-se, trava-se de uma intervenção. A presença do objeto e documentarista, compreendida como provocadora de uma nova realidade. Por isso Rouch dizia que mais lhe interessava provocar a realidade pela presença da câmera, do que filmar a realidade tal como ela é.

Assistir as cenas do filme “A Guerra da Pacificação na Amazônia” produz certo modo um constrangimento, o filme em si não demonstra uma estética clara, muito menos uma

³⁷ O texto em língua estrangeira é: “You were right to call it a pacifications war. I would call it a war of development. Any development, whatever ideology it is based on, destroys the culture and ways of thinking of the populations concerned. We impose a one-way domination onto the world, and it leaves no room for the others”.

intenção condutora, gerando assim a impressão de um ausente “controle” daquele material bruto. O material “bruto” é o que então é o filme. Descreveu Benigno Marques, quem participou da equipe do contato junto ao chefe Camiranga: a aldeia deste subgrupo Kararaô localiza-se numa área de nascentes, um lugar até então livre de doenças contagiosas que ameaçasse a integridade da população. A localização também garantia a segurança perante a ameaça dos massacres, porque de difícil acesso. O registro cinematográfico do “contato” e da atuação do órgão indigenista oficial, como reconhe o cineasta, representa uma realidade reformulada, porque tem ali uma nova *técnica*: a câmera, cujo *evento* vetorizado é o de mediação ou, da “espetacularização” de um momento. Entre as reflexões de Billon sobre as cenas da “pacificação”, relata seu incômodo com os chapéus marcados com a letra “k” e doados aos índios pela FUNAI, o adjetivo encontrado pelo cineasta para descrever a cena é mesmo o de “ridículo”. Então não é demais dizer que a situação-espetáculo, é configurada, em nível subjetivo, pelo “constrangimento”.

Ao contrário de indicar uma mudança mais profunda de costumes, o adjetivo “pacificado” é historicamente utilizado pela prática colonial para apenas designar comunidades que foram, naquele momento, vencidas militarmente (PACHECO-OLIVEIRA, 2016: 326). Finalmente, o constrangimento encontra-se na contradição de não haver sentido em “pacificar” quem já é pacífico ou, “proteger” por meio de prática invasiva, tanto no aspecto material quanto imaterial. As cenas registradas pelo cinegrafista francês podem ser compreendidas, portanto, nada mais, como o retrato súbito da “vitória” colonial e militarizada sob um povo indígena.

4.8 A guerra na floresta e os Kubenkrankreng da Cachoeira da Fumaça –1952

Outra situação lembrada por Júlio Camiranga no mesmo “bloco de memória” das “aldeias grandes” foi aquela envolvendo os Kaiapó Kubenkrankreng da Cachoeira da Fumaça no interflúvio do rio Fresco. Cícero Cavalcanti atuava então como inspetor e responsável pelas atrações Kaiapó neste período:

Fomos eu o Afonso e o Cícero, foi também os dois repórteres da Revista O Cruzeiro, fazer a reportagem lá na Cachoeira da Fumaça. Fomos pelo Riosinho. Embaixo no Igarapé da Catira nós já escutamos o estrondo da Cachoeira, de lá já dava pra ver a névoa, parecia fumaça, por isso o nome. Lá já é campo (JÚLIO CAMIRANGA, 2017).

Os Kubenkrankreng da aldeia localizada na Cachoeira da fumaça se originaram de fissão desde a grande unidade Gorotire, primeira e maior fissão³⁸ se direcionando ainda mais a oeste. Aproximaram e dominaram áreas de cabeceiras dos rios Curuá e Iriri, além de afluentes do Tapajós. A aldeia da Cachoeira da fumaça foi lembrada por Júlio Camiranga pela sua imponência. A habilidade Kaiapó em percorrer o espaço, incluindo a travessia dos rios principais, possibilitava um domínio amplo. As cabeceiras - o local de morada, onde permaneciam principalmente mulheres e crianças, funcionava como área de refúgio estratégica, onde se resguardavam da ameaça dos massacres. Já o movimento, constituído pelas expedições guerreiras, se estendia até o leito dos grandes rios.

Cícero Cavalcanti estava como inspetor e sertanista do SPI responsável pelas pacificações Kaiapó. Embora Cícero já visitasse a aldeia, o sertanista não cumpriu o “protocolo” da pacificação, tal qual seria feito por Francisco Meirelles tempos depois. Cícero, por outro lado mantinha relação de amizade com os Kaiapó da Cachoeira da fumaça, o que é expresso na atitude de não apenas freqüentar a grande aldeia, mas também de levar até lá repórteres de importante veículo de comunicação da época, com o devido consenso dos indígenas. Ainda que bem recebido pelos Kubenkrankreng, o contrário não aconteceu em relação aos seringalistas, quem o acusavam de fornecer armamento aos indígenas. A presença de armas condicionava, principalmente, maior possibilidade de enfrentamento à permanente ameaça de massacres encomendados pelos patrões da seringa. Por isso o desagravo dos seringalistas em relação àquilo que condenavam como “passividade” do inspetor.

A participação dos repórteres da *Revista O Cruzeiro* foi desta maneira um fato marcante envolvendo o presente cenário. O fotógrafo José Medeiros ao lado do repórter Arlindo Silva, citados por Júlio Camiranga durante a entrevista para esta pesquisa, são considerados os primeiros jornalistas a registrar o povo Kaiapó. Numa extensa matéria intitulada: “Homens brancos na aldeia dos Caiapós” publicada em junho de 1952, descrevem a viagem e a estadia na grande aldeia:

Os repórteres de O Cruzeiro são os primeiros homens brancos a saírem com vida de uma aldeia caiapó – Uma das mais sensacionais aventuras jornalísticas até hoje vividas – Guerra aberta entre os cristãos e os silvícolas – Em lugar de arco e flechas os caiapós usam rifles e carabinas, roubados aos brancos - Quando deixará de correr sangue nas selvas do Xingu? (Revista O Cruzeiro, 1952).

Durante a viagem pelo rio, a qual se estendia por dias, a equipe pernitoou em colocações e casas de ribeirinhos, relataram na reportagem terem sido ali aconselhados pela população seringueira a abandonar a missão de penetrar a aldeia dos Kubenkrankreng sob o

³⁸ A partir da Cachoeira da fumaça é que ocorreram novas fissões, originando novas unidades Kaiapó, diferenciadas.

alerta de que provavelmente seriam todos mortos. Por isso mesmo o eloquente título: “os primeiros brancos a sair com vida da aldeia dos caiapós”.

No Xingu devido à dinâmica internacional provocada pela segunda guerra mundial, a extração da seringa foi intensa desde os anos 1940, declinando na década de 1960. Naquele período também é marcante o avanço tecnológico e o desenvolvimento da indústria automobilística.

Ao longo do chamado “beiradão”, referência ao modo de vida nas margens do Xingu ou do Iriri, o assunto dos ataques Kaiapó é ainda hoje bastante comentado. Muitos seringueiros foram mortos em “tocaiais” em que os Kaiapó lhes atacavam a golpes de borduna. Por outro lado, também se comenta das *correrias*, organizadas pelos patrões da seringa para massacrar aldeias inteiras. O Banco da Amazônia S/A, na época Banco de Crédito da Borracha, financiava a compra de armas e munição através de empréstimos aos seringalistas para o fim de guerra contra os índios. Nas *correrias* participavam mais de vinte seringueiros, além de especialista em rastrear, quase sempre outro indígena, inserido no sistema colonial. Rastrear consistia: identificar o rastro, o cheiro, entre outras pistas dos índios pela mata.

Os indígenas da etnia Juruna, Kuruaya e Xipaya, povos numerosos, habitantes do rio Xingu e afluentes, passaram por um processo violento de aproximação colonial, ainda no século XIX, durante o primeiro *boom* do extrativismo da borracha. Período classificado por Benigno Marques como “abertura do Xingu”:

Naquela época os seringalistas usavam os índios Kuruya, Xipaya e Juruna. Que eram os índios que tiveram contato com os seringueiros na ‘abertura do xingu’, eram índios que navegavam, tinham suas canoas, e conheciam o rio. Todo seringalista tinha de uma a duas famílias indígenas que ficavam perto do barracão e que faziam trabalho como mateiro, para abrir as estradas de seringa. E na hora que aparecia índio eram chamados para identificar os locais e organizar os massacres (MARQUES, 2017).

No relato abaixo, concedido a Milanez (2015), Afonso Alves remonta o massacre sofrido pelos Kararaô a mando do seringalista Anfrísio Nunes ocorrido na localidade denominada Praia na margem do Riosinho³⁹ naqueles anos 1950:

O massacre aconteceu no Riosinho do Anfrísio, mas eu não sei o ano. Conheci duas seringueiras que os índios tinham raptado. Uma de Porto de Moz e a outra eu não sei [...]. As duas escaparam do massacre. Eu conversei muitas vezes com elas lá no posto. Elas contaram que só ouviram o pessoal atirando, se esconderam, entraram no mato quando ouviram o barulho dos tiros. Quando voltaram viram um horror de gente morta. Esse que eu conheci escapou, escaparam nove, entre eles o Tronto, que era um cacique da aldeia. Ele falou que não conseguiram enterrar todos os corpos. Ficaram dois dias enterrando os corpos, começaram a apodrecer, a feder, e teve que deixar a aldeia [...]. Conheci um homem que participou e me contou que mataram

³⁹ Nos dias de hoje o Riosinho é chamado de Riosinho do Anfrísio, assim como a Reserva Extrativista criada nos anos 2000 levam o nome do seringalista mandante do massacre descrito.

noventa e poucos índios nesse ataque. Eram também 25 homens [...] (Afonso Alves da Cruz in MILANEZ, 2015, grifo nosso).

Os seringueiros, camponeses sem – terra, levados a migrar do sertão do Ceará, Paraíba, Rio Grande do Norte, entre outros, e instalados na “selva” não possuíam escolha a não ser a de servir ao patrão. Ao arrendar áreas junto ao governo do estado⁴⁰, o qual possuía o domínio legal sob as “terras públicas”, o seringalista adquiria o poder local como “dono”. O perfil dos seringalistas era de sujeitos pertencentes à aristocracia da capital Belém, os quais possuíam influência política regional. Quanto mais se avançasse o domínio da extração da seringa, maior a área de apropriação seringalista, ao mesmo tempo em que o avanço do seringueiro no espaço da floresta era também a afronta ao espaço de domínio Kaiapó.

“Soldados da borracha” foi o termo utilizado pelo Estado, em programas de rádio encorajando famílias do Nordeste a migrarem para a Amazônia, como um ato patriota, além da promessa de que lá teriam total assistência governamental. Porém, na *escala do acontecimento*, tratava-se de uma guerra, apesar de o motivo mais nobre da luta do soldado fosse, a princípio, o de não morrer de fome:

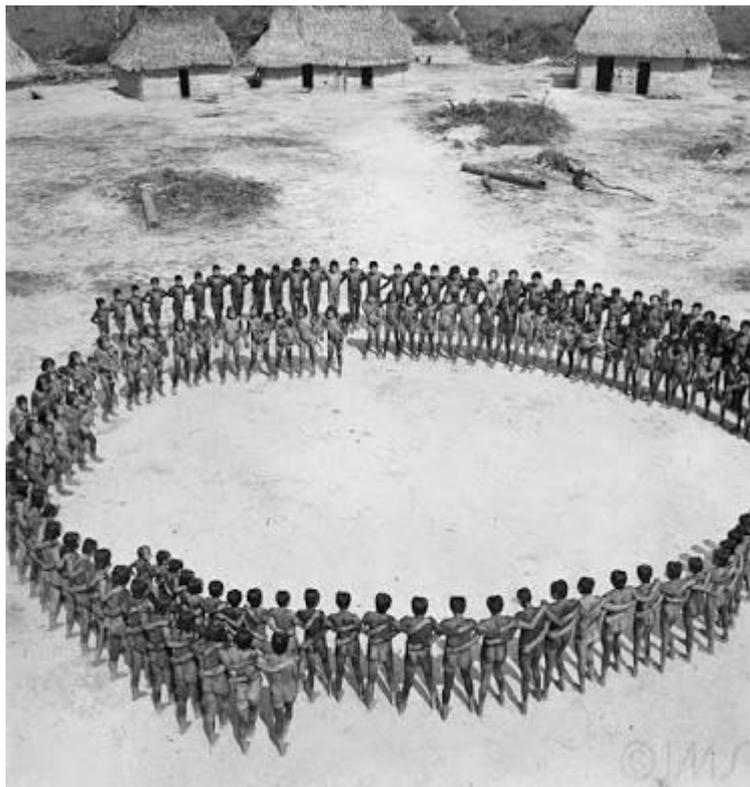
Na situação atual [...], inclusive os magnatas da seringa e da castanha culpam os índios pelo decréscimo da extração desses produtos, quando na realidade é o sistema de escravização que eles estabeleceram para o Xingu que faz com que os trabalhadores do mato fujam de lá, e os de fora não tenham coragem de se embrenhar naquele inferno (Revista o cruzeiro, 1952: 112).

A guerra entre seringueiros e indígenas vista diante da situação de servidão nos seringais, foi em verdade uma guerra entre aqueles sujeitos postos à margem pelo sistema colonial. A narrativa conduzida pelos repórteres produz um novo entendimento da guerra. Não parece mais dicotômica, entre estes e aqueles, há, porém, um sujeito em comum, trata-se do mesmo “protagonista” das pacificações, sujeito interpretado então como o mentor do conflito:

Na realidade, os pobres seringueiros e castanheiros vivem em condições piores que os selvagens. [...] O seringueiro e o castanheiro labutam a vida toda a troco de alguns trapos, comida e remédios, pois o regime sob o qual mourejam, entra ano e acaba ano, é o de uma verdadeira escravidão. Ricos senhores da cidade – os tubarões da “jungle” – arrendam do governo dezenas de léguas de mata-virgem para a extração da seringa, do caucho e da castanha [...]. Como estão sempre devendo aos patrões, os seringueiros e castanheiros procuram produzir o mais que podem, penetram cada vez mais dentro da floresta, e vão acabar morrendo nas mãos dos caiapós (Revista O Cruzeiro, 1952: 26, grifo nosso).

Figura 8 – Grande círculo no pátio da aldeia dos Kubenkrankreng

⁴⁰ A partir dos anos 1970 o controle político das “terras públicas” da área de influência da rodovia, antes condicionado aos estados são subsidiadas ao controle federal.



Fonte: MEDEIROS, 1952.

As atrações dos subgrupos Kaiapó, chefiadas por Francisco Meirelles durante os anos 1950 possuiu como fato característico a influência dos seringalistas enquanto financiadores e mentores das expedições de atração. Desde barco, alimentação, cartuchos e homens foram fornecidos. As denúncias feitas pelos seringalistas configuravam como principal “fonte” do SPI, além disso, as transferências dos determinados povos atraídos eram em seguida pensadas em função da distribuição das *colocações e barracões*, estrutura da *frente seringalista*. Em situações de contato como com o povo Kararaô houve financiamento direto do Governo do Pará, da prefeitura de Porto de Moz, além de expedições de “caça” aos índios, feitas a revelia do órgão indigenista oficial, realizadas pela polícia militar.

A instalação da aldeia pelo SPI representava a instalação do “Posto” onde passava a residir o funcionário. Este tornava então responsável pela tutela daquela comunidade, passando a controlar e a ditar a vida individual e coletiva⁴¹. Após a instalação do Posto a principal tarefa era transformar o indígena num trabalhador dependente do “sistema de barracão”, cuja relação deveria então ser mediada pelo servidor do SPI⁴².

⁴¹A Comissão Parlamentar de Inquérito - CPI instalada durante os anos 1960 para investigar o SPI trouxe à tona casos de violência, estupro, assassinatos e esbulho de bens dos indígenas por parte de funcionários do órgão. O que culminou com a extinção do SPI e o surgimento de outra agência em 1967, a FUNAI.

⁴²Francisco Meireles foi adepto da ideia de “integração do índio”, via nesta estratégia a maneira de sobrevivência do índio à expansão colonial (FREIRE, 2005), no entanto esta estratégia foi criticada por outros

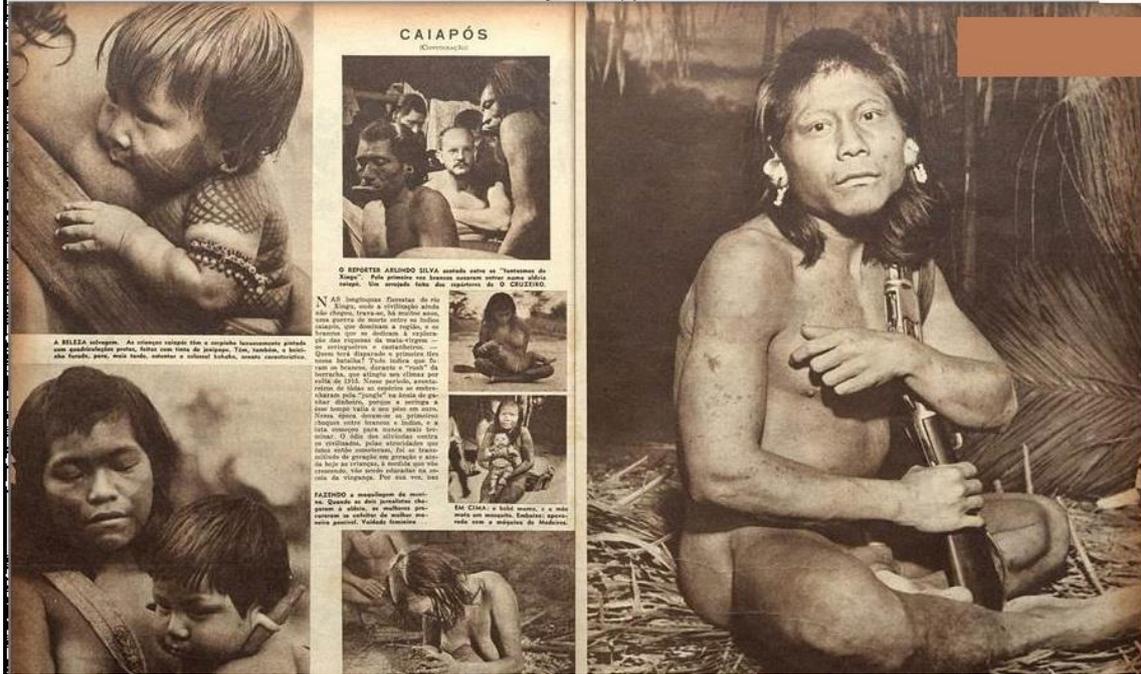
As estruturas da *frente seringalista* tinham como ponto central o Barracão. Tratava-se do local de comércio gerido pelo seringalista, aonde o produto do trabalho dos seringueiros era trocado pelas mercadorias (sal, açúcar, querosene, entre outros), desta forma representava a materialidade principal do poder do seringalista, e as casas das famílias de seringueiros eram posicionadas distribuídas nas proximidades do barracão. De acordo com os relatos, nestes anos entre 1940 e 1950, a estrutura morada-barracão se estabeleceu nas Ilhas, estratégia pensada para a proteção da ameaça Kaiapó. A “terra” estava tomada pelos Kaiapó, e era assim o local de trabalho dos seringueiros. Os seqüestros de mulheres e crianças ribeirinhas pelos Kaiapó costumavam ocorrer em ocasiões em que os homens estivessem ausentes, ocupados com o corte da seringa. As investidas Kaiapó ocorriam assim quando as mulheres envolvidas com afazeres domésticos costumavam estar na beira do rio junto de suas crianças. Por isso, ainda hoje, a memória das mulheres ribeirinhas no que se refere ao “tempo da seringa” está principalmente ligada ao temor de estarem sozinhas, podendo assim ser surpreendidas e junto aos filhos, raptadas pelos Kaiapó.

A “pacificação”, no presente quadro situacional, imbricava-se desta maneira, fundamentalmente, no objetivo de integrar os povos indígenas à economia regional. Em outras palavras, consistia na transformação das sociedades indígenas de soberanas e de ocupação plena do espaço em indivíduos inseridos na sociedade majoritária em seu substrato mais marginal. Logo, seriam “vencedores” os seringalistas, os quais se apropriariam de mais áreas para expansão livre do extrativismo comercial e de mais mão de obra em condição vulnerável, tendo ainda o apoio e a tutela disciplinar do SPI.

Abaixo página da matéria da Revista O Cruzeiro (1952) sobre a aldeia dos Kubenkrankreng. Nela, em página inteira, a foto de um jovem Kaiapó com uma arma roubada dos “cristãos”. A imagem demonstra a opulência Kaiapó - admirada pela lente do fotógrafo - perante o enfrentamento a ameaça colonial e defesa de um programa de existência!

sertanistas contemporâneos, como os Villas Bôas, e que por outro lado eram vistos por seus críticos como “isolacionistas”, quando na verdade o objetivo mesmo seria evitar o contato e proteger o espaço indígena. Esta estratégia de conduta, gestada pelos irmãos Villas Bôas, hoje reflete a política de proteção dos índios isolados adotada pelo Estado brasileiro, a qual teve como expoente a partir do final da década de 1970, o sertanista Sydney Possuelo, indicado ao cargo de sertanista, nos anos 1970, por Cláudio e Orlando Villas Bôas.

Figura 9 – Página da reportagem sobre visita a Aldeia dos Kubenkrankreng da Cachoeira da Fumaça, 1952
Ano 1952|Edição 0034 (1)



Fonte: Revista O Cruzeiro, 1952.

5 A ABERTURA DA TRANSAMAZÔNICA E OS ÍNDIOS

5.1 A escala do “plano”: um espaço vazio?

A intenção da criação da Transamazônica era proteger o território brasileiro, porque os militares eram carrascos. Era na época dos "subversivos", invasão de terroristas, que teve muito lá na Serra das Andorinhas, por detrás de Marabá. Para os militares, os subversivos estavam entrando por aqui, pela Amazônia e aí foi criada a Transamazônica para proteger o território nacional. Eu sempre conversei muito com o coronel Bloisi, ele gostava de mim, ele me contou isso: que a construção da Transamazônica era para proteger o território brasileiro da invasão dos subversivos. Por isso foram criadas as bases do exército, como em Altamira, Santarém, Marabá, para proteger nossas fronteiras (CARVALHO, 2017).

No dia 1º de abril de 1964 ocorreu no Brasil o golpe político militar, tratava-se de contraposição radical ao governo de João Goulart em exercício, e às reformas estruturais de base então anunciadas. O regime ditatorial militar instaurado na metade do século XX toma o poder do Estado assumindo seu controle político-territorial. O fim da segunda guerra havia gerado uma disputa ideológica pela hegemonia dos modelos político-econômicos dos Estados - nacionais do além mundo. Uma disputa principalmente entre os países “pólos”, perante o paradoxo ideológico: Estados Unidos e União Soviética. Os países colonizados como da América do Sul e América Central, possuíam experiências de Estado – nacionais frágeis se comparados aos países europeus, de onde se origina o modelo hegemônico de Estado – nação. Desta maneira, a “entrada” na modernidade do século XX, naquele pós - guerra representava entre outras coisas, o “aparelhamento” a um modelo político e econômico de um país central da economia e do controle político mundial.

Naquele atual mundo moderno, o avanço tecnológico associado à disputa de controle territorial levou o conflito ao lócus militarista tanto no Brasil como em outros países colonizados. A partir de 1964 a política dos militares é orientada pelo que chamaram “Doutrina de Segurança Nacional”, formulada pela Escola Superior de Guerra⁴³ das Forças Armadas Brasileiras com base no conceito de “guerra total”. Consistia, principalmente, a defesa de pontos estratégicos do território nacional da “ameaça comunista”. Desta forma, o golpe militar esteve atrelado aos ideais gestados pelos Estados Unidos lhe sendo ainda de caráter substancial o controle do território nacional.

⁴³ Fundada em 1949 após a participação de militares brasileiros na II guerra mundial.

Entre 1967 e 1974 ocorria nas proximidades de Marabá o movimento conhecido como Guerrilha do Araguaia. A eclosão de um movimento revolucionário armado na Amazônia, além da posição estratégica em relação aos países sul-americanos, onde também eclodiam movimentos de resistência armada, contribuíram para um pujante plano de controle geopolítico de caráter militar da região.

Se no viés político figurou a tomada militar do poder do Estado, tendo a geopolítica como tática deste poder, no econômico tem-se o aparelhamento das políticas de Estado aos planos e empréstimos de organismos internacionais sediados nos Estados Unidos. Machado (1992) retrata a influência das teorias econômicas da Cepal⁴⁴ criada pela ONU em 1948 refletidas na reestruturação espacial da região amazônica durante o século XX. Segundo a autora a adesão ao chamado “Plano de Desenvolvimento Nacional” nos anos de 1955 até 1960 reflete esta influência. O Plano previa a expansão do sistema de rodagem para doze mil quilômetros no país em cinco anos, sendo a abertura da rodovia Belém – Brasília a primeira destas.

A “cólera” do desenvolvimento moraliza então os processos de violência contra o índio, trata-se de uma renovação da racionalidade colonialista, agora sob a roupagem modernizadora. Havia se criado um novo mensurador universal de modernidade, onde as classificações passavam por “desenvolvido”, “subdesenvolvido”, outrora “em desenvolvimento”. Tanto financiamento quanto técnica faziam parte de um mesmo “pacote”.

Ao lado do ufanismo desenvolvimentista reinou outra espécie de mito, reproduzido pela mídia da época, trata-se de uma concepção da Amazônia como imenso vazio demográfico. A expansão colonial sob o espaço amazônico na segunda metade do século XX esteve então balizada por um par simbólico ideal, composto pela narrativa do “vazio” ao lado da de “subdesenvolvido”. Um exemplo ilustrativo deste imaginário é o discurso do repórter da Agência Nacional em 1970 ao apresentar a abertura da Transamazônica. Dizia o sujeito tratar-se de “um passo imenso na ocupação racional de uma área caracterizada por um vazio demográfico só comparável ao das desoladas regiões polares”.

⁴⁴ “A Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL) foi estabelecida pela resolução 106 (VI) do Conselho Econômico e Social, de 25 de fevereiro de 1948, e começou a funcionar nesse mesmo ano. Mediante a resolução 1984/67, de 27 de julho de 1984, o Conselho decidiu que a Comissão passaria a se chamar Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe. A CEPAL é uma das cinco comissões regionais das Nações Unidas e sua sede está em Santiago do Chile. Foi fundada para contribuir ao desenvolvimento econômico da América Latina, coordenar as ações encaminhadas à sua promoção e reforçar as relações econômicas dos países entre si e com as outras nações do mundo”. Disponível em: <https://www.cepal.org/pt-br/about> Acesso em: maio de 2018.

Apesar do que afirmava o repórter, ao contrário de tal ingenuidade, o governo militar possuía conhecimento sobre a “demografia” da Amazônia. E não precisou esforços por parte deste, já que os ocupantes se fizeram saber. O episódio do assassinato do topógrafo nos anos 1960 pelos indígenas da etnia Arara deflagrou ação direta do ministro de Estado, então Ministro do Interior. E, quando se deu o anúncio de construção da rodovia, também foi lançado pelo general Bandeira de Melo, quem na época presidia a FUNAI, o *Plano de Pacificações* ao longo do traçado da Transamazônica. Ao conceituar *espaço vazio* Machado (1992) oferece a seguinte definição:

É um conceito elaborado em contraposição à presença indígena efetiva e à sua cultura: os espaços vazios eram espaços não civilizados, quer dizer, aqueles onde não existiam as formas da civilização (MACHADO, 1989: 185).

O espaço vazio provém de uma construção epistêmica desde Turner, quem teorizou sobre o limiar que separa o espaço “civilizado” e “não civilizado”. Foram as formas da civilização: propriedade privada e presença de um poder central – Estado, consideradas pelo teórico aquilo capaz de fornecer o caráter de “existente” a determinada sociedade-espaço⁴⁵.

O discurso do vazio demográfico foi estratégico à colonização, à medida que balizava a passividade dos espaços pré-existentes à apropriação privada e a invisibilização da violência colonial contra as populações nativas. É interessante, neste jogo de discursos eclipsados observar a repaginação do paradigma “civilizado-não civilizado”, já no século XX é o discurso do “não – existente” o que, sobretudo conduz a narrativa colonial.

A noção de desenvolvimento parece, portanto, imbricada à dimensão temporal, já que o tempo está deslocado do espaço, e por isso, das formas de existência que o tornam um “espaço existente”. Em outras palavras, há uma distinção entre a escala onde são pensados os “planos” e a escala de sua realização. À medida que os planos se materializam em dado espaço, este então se torna a dimensão da emergência da diferença. Ou, a dimensão autêntica do conflito.

A imagem abaixo datada de agosto de 1970 retrata a assinatura do contrato de construção da Transamazônica: a “escala do plano”. Nela, estão presentes os Ministros de Estado, Delfim Neto, da economia e Mário Andrezza, dos Transportes. As empreiteiras *Mendes Júnior*⁴⁶ e *Queiroz Galvão*⁴⁷ foram as principais envolvidas na construção da

⁴⁵ Aqui consideramos também a sociedade, já que a sociedade só existe sob um espaço, e o espaço existe porque interpretado por tal sociedade.

⁴⁶ A *Mendes Júnior Trading e Engenharia S.A.* é uma empresa brasileira, fundada em Belo Horizonte, Minas Gerais, no ano de 1953, e desde então atua no mercado de construção no Brasil e no exterior.

⁴⁷ A *Construtora Queiroz Galvão* foi fundada em Pernambuco, em 1953.

Transamazônica, por isso devem também estar presentes sócios destas empresas.

Figura 10 - Assinatura do contrato de construção da Transamazônica: em primeiro plano o Ministro da Economia, Delfim Neto e, o Ministro do Transporte, Mário Andreazza, 06/08/1970



Fonte: O Globo, 1970.

5.2 Tinha que limpar o caminho. Era ordem do Presidente

Quando veio a Transamazônica, tinha que tirar o índio do caminho. Era ditadura militar, se tivesse aldeia no meio o trator ia passar por cima. [...] O trator passou em cima de umas três aldeias, aqui e pro lado de Marabá. A Funai tinha que dar o jeito dela, era a ordem do presidente (CORRÓ, 2017).

Esta foi a mensagem repassada ao auxiliar de sertão Antônio Barbosa, conhecido como Corró em 1970. O Presidente Médici, quem esteve em Altamira naquele mesmo ano dando golpes de machado numa castanheira para simbolizar a chegada do “desenvolvimento”, havia ordenado a “limpeza do caminho”. O transmissor do recado foi o General Bandeira de Melo, presidente da FUNAI. Ao longo do traçado o governo havia mapeado 29 povos, sendo 11 destes considerados “arredios”.

Dentre os demais povos indígenas contatados e aldeados pela FUNAI neste período de abertura da estrada a relação mais conflituosa foi aquela envolvendo o povo da etnia denominada Arara. A Transamazônica passou a menos de três quilômetros de uma aldeia aonde costumavam se concentrar durante a estação de seca, dividindo ao meio o espaço de ocupação indígena. Na segunda metade do século XX, o povo Arara encontrava-se dominando um espaço compreendido entre a confluência dos rios Xingu e Iriri à leste e tributários da bacia do tapajós a oeste, e ao norte pelo rio Amazonas. À medida que a estrada

foi aberta, a tendência de alguns subgrupos foi o refúgio em direção ao rio Iriri e afluentes do Tapajós, sentido Oeste, situação característica, por exemplo, do derradeiro subgrupo Arara só contatado pela FUNAI em 1988. Mesma área de influência direta da rodovia, cuja abertura, estava então concentrada entre Altamira e Itaituba, município situado na bacia do Tapajós. Em meados de 1970 a FUNAI havia então instalado seis “frentes de penetração” em pontos distintos do traçado da Transamazônica. Consistindo num processo de perseguição direta aos indígenas, a intenção era de cessar o movimento e o domínio amplo Arara. O aldeamento representava assim, em primeiro interesse, a contenção indígena, garantindo segurança aos trabalhadores das empreiteiras.

Em 1971 foi instituído o chamado Polígono Desapropriado de Altamira (Decreto nº68.443/1971)⁴⁸, zona prioritária para colonização situada na área de influência da rodovia no estado do Pará. Com área de 6.341.750 hectares, o polígono se estendeu entre a bacia do Xingu, município de Altamira, até a bacia do Tapajós, município de Itaituba. Além do traçado da estrada, imediatamente a colonização era implantada nas margens. Figurava uma nova (des) organização no espaço amazônico, os “lotes” passam a “recortar” a floresta, redefinindo noções de espaço, enquanto a rodagem redefinia noções de tempo.

Chico Teixeira, auxiliar de enfermagem da equipe de atração Arara nos anos 1980, era ainda menino quando o pai ex - funcionário da construtora Queiroz Galvão fora assentado num lote próximo a antiga aldeia Arara, no norte do leito da rodovia:

Na abertura da Transamazônica tinha uma aldeia Arara na proximidade do km 80, com a abertura da estrada eles se dividiram, ficou um grupo no norte e outro no sul. E então quando meu pai pegou essa terra ela era exatamente na área dos índios [...] Quando eu era criança, com uns 12 anos eu passava debaixo dos barraquinhos dos índios, via as panelas encarvoadas, a cinza do fogo, mas aí eles já tinham adentrado a mata, já havia uns três anos, porque com a zuada de máquina eles já começaram a ir mais para o centro (TEIXEIRA, 2017).

Embora, a FUNAI dispusesse de todo um efetivo voltado para “pacificar” o povo Arara, o primeiro subgrupo só foi contatado e aldeado onze anos depois. Divididos, uma parte da população ao norte do leito da estrada, no interflúvio do rio Penetecáua, e outra parte ao sul, direção das cabeceiras do rio Iriri, à medida que a estrada era efetivada a sua travessia tornara-se impossível impedindo a convivência entre as distintas unidades. Primeiro se contatou, em 1981, o subgrupo do norte, considerado o maior.

⁴⁸ “Declara de interesse social, para fins de desapropriação, imóveis rurais de propriedade particular, situados em polígono compreendido na zona prioritária, fixada para fins de reforma agrária” (BRASIL, 1971).

Figura 11 – Trecho de abertura da Transamazônica



Fonte: O Globo, 1975.

Figura 12 - Camiranga e Afonso, sertanistas da Funai



Fonte: FUNAI, 1971.

5.3 A escala da guerra: a FUNAI persegue os Arara

Perante a urgência da obra e junto ao processo de colonização, a ordem era o contato com os índios Arara o mais rápido possível. Por isso, a estratégia da equipe de sertão foi a “penetração”, o que representava a procura incessante até a invasão da maloca:

Andava de quinze dias a três meses até que o rancho acabava e éramos obrigados a voltar. Tentando encontrar pistas: rastros, batidas, quando não se encontrava nada mudava o caminho. A intenção era encontrar com eles (CARVALHO, 2017).

A “penetração” não tratava, portanto, de simples opção do chefe sertanista, uma estratégia própria, mas sim, uma resposta a uma ordem. Foram empregados muitos homens como trabalhadores das frentes de penetração Arara. Há relatos de que os trabalhadores das frentes eram deixados por avião em clareiras no meio da mata, orientados da missão de “encontrar” os Arara. Não por surpresa muitos trabalhadores foram flechados. Antônio Corró, também flechado, conta o número de sete feridos por flechas entre as décadas de 1970 e 1980 no trabalho das frentes de penetração:

Logo depois flecharam o Seu Milton, que era auxiliar. Aí demos uma parada. Flecharam também o Pedro Uai Uai. Da nossa turma foram sete pessoas flechadas. Na equipe chegou a ter vinte pessoas, conforme eles iam ficando mais bravos ia aumentando a equipe. Porque a história do povo Arara é a seguinte: eles moravam no Igarapé Panelas, lá tinham uns ‘tirador de óleo de copaíba’, eles conviviam com os Arara, trocavam as coisas com eles. Até que um dia uns cabra errado atirou e matou alguns Arara e aí eles começaram a ficar bravos, a flechar ‘peão’, e daí em diante foram seguindo o rio Penetecáua (CORRÓ, 2017).

Os índios Arara passaram a sofrer sucessivos ataques desde 1943, quando extratores de óleo de copaíba mataram dois deles (CEDI, 1981). Em 1969, gateiros atacaram e mataram doze índios Arara a tiros de espingarda, além de lhes deixar açúcar envenenado (VALENTE, 2017). Episódios como estes marcam a trajetória Arara e sua relação com os brancos. À medida do avanço da estrada e da colonização mais tensa era relação entre a sociedade dos “brancos” e a dos Arara. Os ataques Arara aconteciam principalmente quando o “inimigo” invadia as proximidades do espaço onde estava a aldeia, e assim a maior parte da população:

Quando a turma foi flechada, eles estavam no mato, estavam indo confirmar denúncia de gente de que os índios estavam em determinado local. Eles iam “na batida” dos índios, onde tinha informação. Mas os índios deixavam sinal, galho quebrado fechando a picada, isso era para dizer que não era pra passar. Por isso eu acho que teve uma imprudência dos sertanistas [...]. Quando a gente acha um pau quebrado impedindo uma parte do caminho, isso significa que “não passe”, porque com certeza eles estão muito perto ali, se você passar eles vão flechar (TEIXEIRA, 2017).

Além de expostos a toda violência por parte da nova população detentora de armas de fogo, os Arara foram induzidos a constante fuga, o que provável lhes custou um modo de vida errante e de escassez, vivendo em permanente estado de guerra. Antônio Corró conheceu a aldeia grande Arara, por isso sabia de sua vida farta, ao mesmo tempo da perseguição por eles sofrida. Corró transmite lucidez ao interpretar os ataques que eles, auxiliares e sertanista, receberam:

Também, tinham razão, a gente num deixava nem eles botar roça, só vivia atrás deles. Eles estavam revoltados. Chegamos num lugar que eles estavam comendo bagaço de coco. Não podiam mais plantar milho, fazer farinha (CORRÓ, 2017).

A primeira expedição oficial em busca dos indígenas da etnia Arara ocorreu em 1968, como visto, envolvendo os irmãos Villas Bôas, Francisco Meirelles e Afonso Alves. As frentes de penetração foram instaladas logo no início dos trabalhos de abertura da Transamazônica, em 1970. O primeiro contato só ocorreu em 1981, mais de uma década depois, sendo o derradeiro subgrupo contatado pela FUNAI apenas em 1988. À medida que a abertura da rodovia foi avançando, os subgrupos Arara eram obrigados a buscar novos espaços, se direcionando cada vez mais ao “centro da terra”.

5.4 A solução é lotear a Amazônia

Os militares não queriam esse "vago", queriam encher a Amazônia de nordestinos e lotear tudo (CARVALHO, 2017).

Em 1970 foi instituído pelo Governo militar, o chamado Polígono desapropriado de Altamira, localizado entre o interflúvio Xingu – Tapajós. A área fora retirada do poder do estado do Pará para o controle federal. O INCRA era o órgão responsável pela discriminação das terras públicas.

Em entrevista realizada em fevereiro de 2017 em Altamira, na sede do INCRA, o funcionário conhecido como Goiano, topógrafo do instituto desde 1976, descreveu como período auge da colonização oficial aquele compreendido entre 1971 e 1972. Neste período o INCRA contava com mais de 300 funcionários, desde topógrafos, encarregados pela confecção de material cartográfico, advogados, técnicos de assistência agrícola e assistência social, entre outros.

A colonização oficial, ou dirigida, desenvolvida entre 1971 e 1972, consistia no deslocamento de famílias de distintas partes do Brasil para tornarem-se assentadas na Amazônia. Muitas foram transportadas em vôos da FAB até a cidade de Altamira. Do aeroporto, ainda improvisado, seguiam para barracões de apoio na agrovila, atual município de Brasil Novo. De lá levadas para lotes demarcados aonde deveriam ter direito à casa, ferramentas de trabalho, dentre outros incentivos para a produção, além do auxílio de cestas básicas nos primeiros seis meses:

As vicinais eram só picadão⁴⁹, e assim os colonos iam abrindo seus lotes. A topografia marcava antes as medidas dos lotes, 100 hectares por família, era 500 m de frente e 2000 m de fundo. Assim a topografia marcava os lotes nos 12 km da margem (TEIXEIRA, 2017).

Cabia à família colona se estabelecer no lote, isto representava, principalmente, a derrubada da mata a golpes de machado, pois o moto-serra ainda não era comum. O desmatamento, perante a visão do INCRA, servia como indício de que aquele determinado colono era capaz de tornar a área “economicamente produtiva”, critério para a titulação definitiva da terra⁵⁰. Em 1972, o INCRA abriu no Km 120 da Transamazônica uma estrada de ligação entre a Transamazônica e o rio Iriri, cortando a área de domínio dos índios Arara. O ramal contribuiu para o aumento da invasão da área por posseiros, além da retirada de madeira de valor comercial, o que, por consequência, aumentou os conflitos entre invasores e o povo indígena.

No processo de colonização oficial o INCRA foi o responsável pela topografia, o que consistia principalmente na demarcação física dos lotes até a sua titulação documental, além de implantar a estrutura do modelo de urbanização militar: abertura dos travessões (estradas vicinais), e instalação de agrovilas (construção de escolas, igrejas, barracões de armazenamento e comércio). Enquanto o processo de abertura da Transamazônica foi terceirizado, sendo as principais empreiteiras Mendes Jr. e Queiroz Galvão, a estrutura da colonização na proximidade de 10 km da margem da rodovia foi de encargo do INCRA.

Durante os anos 1970, havia uma sede do INCRA em Brasil Novo, onde funcionava o chamado Projeto Integrado de Colonização – PIC Altamira, responsável pela colonização. E em Altamira funcionava o Projeto Fundiário, responsável pela regularização fundiária.

⁴⁹ Picada é a forma como são referidas aberturas na mata feitas “à base de facão”.

⁵⁰ Assim, na região desde então é expresso a ocupação do tipo “colônia”, marcada pelo desmatamento, e a do tipo agroextrativista, das populações pré-existentes, à manutenção da mata, esta constantemente subjugada e ameaçada pela racionalidade e ação colonial.

Figura 13 – O Presidente Médici visita a Agrovila Brasil Novo durante a festa dos colonos, 28/09/1972



Fonte: O Globo, 1972.

A partir de 1973 a regularização passou a priorizar então lotes de 3.000 hectares. O perfil do comprador destes lotes eram fazendeiros da região Sudeste, detentores de um capital de investimento, embora tanto a aquisição quanto a produção fossem subsidiadas pela SUDAM. Estes lotes eram voltados exclusivamente para a pecuária, e demarcados a 8 km de fundo da rodovia. Assim, na proximidade da margem da estrada ficou concentrada a colonização cujos lotes mediam 100 hectares, e de fundo os lotes de 3.000 hectares. Segundo o entrevistado, o espaço entre pequenos e grandes lotes fora ocupado por distintas ordens de perfil de posseiros e como alternativa, o INCRA demarcou lotes de 500 hectares, voltados ao perfil de *médio produtor*, usando a definição do Instituto.

Em 1974 o Ministro da Agricultura aprovou a concessão de terras públicas, num total de 396.150 hectares à empresa Cotrijuí, originária do Sul do país. A Cotrijuí se instalou como empresa responsável pelo processamento da cana de açúcar cultivada pelos colonos. A gleba concedida à Cotrijuí, na verdade consistia parte do espaço de domínio do povo Arara, aquela localizada entre os municípios de Medicilândia e Uruará, do Km 120 da Transamazônica. Estas eram consideradas pelo INCRA através de pesquisas da Embrapa, como “terras roxas”, de maior fertilidade. Por isso, a proposta inicial do INCRA foi a de produção de cana de açúcar pelos colonos, a qual seria processada na usina, inicialmente gestada por uma cooperativa.

Segundo o informante, a Cotrijuí foi então convidada pelo INCRA a assumir a usina. No contrato firmado entre o INCRA e a empresa estava aquisição de uma gleba de terra pública cujo solo fosse de “terra roxa”. A posse da empresa só foi desfeita no final dos anos 1980 por intervenção da FUNAI quem declarou a área como de ocupação indígena. Porém,

retirada a posse, houve um afluxo de famílias posseiras para a área. A empresa foi responsável pela abertura de estradas secundárias e extração ilegal de grande quantidade de madeira de interesse comercial o que contribuiu para atrair um contingente de população pobre e sem terra que acabou se instalando por definitivo na área e deflagrando um sério conflito. A abertura de travessões na gleba contou com o apoio de estrutura e mão-de-obra do INCRA. Vale destacar que, o procedimento na época de concessão de terras exigia uma “certidão negativa” declarando a não-presença indígena, o que passava pela comunicação com a FUNAI. Portanto, é questionável do ponto de vista de que os índios Arara no ano de 1974 eram conhecidos regionalmente, e inclusive já estavam instaladas as frentes de contato em decorrência da abertura da rodovia, assim não faz sentido que ambos os órgãos afirmassem desconhecer o espaço de ocupação Arara. Nos anos 1980, quando o sertanista Sidiney Possuelo assumiu a chefia do processo de atração Arara são lançadas novas estratégias, a demarcação de um determinado espaço de ocupação indígena torna-se prioridade. Desta maneira, a relação com a Cotrijuí e a expulsão de posseiros foram ações presentes neste novo plano da Frente de Atração. O que se deve também a uma nova conotação da própria política indigenista, a influência da criação do Parque Indígena do Xingu e a idéia de garantia de uma “reserva” que permitisse aos povos indígenas a reprodução do seu modo de vida ganhou força frente à outra perspectiva integracionista. O sertanista Sidney Possuelo representava então a linha de pensamento a qual teve os irmãos Villas Bôas como precursores. Também com a criação do Parque Indígena do Xingu, e como parte da estratégia lançada por estes sertanistas, os povos indígenas recém contatados na Amazônia cada vez mais foram registrados pela mídia nacional e internacional, o que tornava a situação dos índios parcialmente conhecida pela opinião pública, colaborando assim para constranger o Estado e obrigando-o a rever alguns de seus posicionamentos.

5.5 Os índios Arara cada vez mais bravos

Eu fui enviado para Altamira em 1977, porque eu falava Parakanã e queriam ver se a língua dava certo na atração dos grupos Arara. Os Arara estavam matando muito. Quem entrava na área deles eles matavam, tiravam a cabeça, os pés e as mãos, essas partes eram levadas para a Aldeia, para mostrar. Eram índios perversos. Eram corajosos porque não eram tão numerosos. Iam no rastro do colono, matavam e carregavam as ferramentas. Eu cheguei em 1977 e o primeiro contato só ocorreu em 1981 (CARVALHO, 2017).

Há na experiência do contato Arara um diferencial: o idioma - pertencente à família lingüística Caribe. Os sertanistas e auxiliares integrantes da equipe, até então falavam a língua Kaiapó, povo considerado como inimigo pelos Arara. E mesmo os falantes de línguas pertencentes ao tronco tupi pouco resolviam, já que se tratava de idiomas muito distantes. Embora aqui a referência seja principalmente aos sertanistas e auxiliares não-índios, devido à própria pesquisa de campo, como identificado, a equipe foi composta por indígenas de distintas etnias cuja função também foi o de elaborar as estratégias de contato, além de atuação como intérpretes.

A dificuldade da comunicação tornava o contato cada vez mais complexo para a FUNAI, além disso, o ato de cortar a cabeça e exibi-las como troféus representava um “assombro” não só para os colonos recém-chegados, mas inclusive para os sertanistas. Gerson, auxiliar de sertão os classificou como *índios perversos*:

Tinha que fazer o contato porque era a construção da estrada e vinham as empresas abrindo as vicinais e assentando, o INCRA construía aqueles armazéns da COBAL, que armazenava os mantimentos e fornecia a sesta básica para o colono. E a Funai tinha que impedir que o índio não batesse de frente com o colono. Depois, foi feita uma rede de proteção nos Arara. Até que mataram os geólogos, e levavam as cabeças. Tinha a empresa Cotrijuí que já estava abrindo os ramais. A Funai recebia pressão por causa das terras, e pressionava a gente. A primeira vez que entramos na aldeia fizemos uma penetração, foi flecha pra caramba. Flecharam o finado Milton, depois disso ele não teve tanto tempo de vida. Depois sofremos outro ataque. O Afonso confiava muito porque já tinha experiência com grupo Jê, mas lá no caso era grupo Caribe que já vinha de massacre em massacre, todo mundo para eles era inimigo, era pra matar mesmo (MARQUES, 2017).

Fevereiro de 1976. Seis funcionários da CPRM⁵¹ fazem pesquisas geológicas na região de Altamira, entrando por uma picada aberta no Km 100 da Transamazônica, na direção do rio Iriri. Após ignorarem os sinais que os índios deixavam pelos caminhos (jabutis estraçalhados, flechas fincadas, amarrações de embira), três pesquisadores são capturados e mortos, três conseguem fugir (TEIXEIRA-PINTO, 1997: 28).

Os cadáveres dos três funcionários da CPRM foram encontrados sem cabeça, sem mãos, sem pés, sem vísceras. As mesmas características presentes no episódio do topógrafo morto em 1967. Se, tratava-se de um recado, o governo, desde os mais altos escalões, havia compreendido.

O antropólogo Teixeira-Pinto (1997), quem conviveu com os Arara pouco depois do contato e aldeamento pela FUNAI, comenta que os Arara até por volta dos anos 1950 possuíam relações de amizade com os brancos: “Já teriam vivido brancos entre os Arara e, segundo as referências dos próprios índios, jamais foram tomados como cativos de guerra ou

⁵¹ A Companhia de Pesquisa de Recursos Minerais - CPRM é uma empresa governamental brasileira, vinculada ao Ministério de Minas e Energia, que tem as atribuições de Serviço Geológico do Brasil.

vítimas rituais” (TEIXEIRA-PINTO, 1997: 227). No pé da página, o antropólogo relata a confirmação pelos Arara de histórias de brancos vivendo entre eles: “não são raras na região do Iriri”. O derradeiro caso teria sido por volta de meados dos anos de 1950, ressalta-se o fato destes brancos terem vivido entre a sociedade Arara voluntariamente. E, diferente da narrativa da situação de brancos entre os Kaiapó, sequestrados e feitos “prisioneiros”, a narrativa da presença de brancos entre os Arara refere-se a experiências voluntárias, caracterizada na época como algo comum no Iriri⁵². Também num pé de página comenta este autor sobre um caso em que um Arara fora tornado escravo numa colocação de seringueiros do rio Iriri. Tendo sido liberto por guerreiros Arara, a memória da escravidão e da violência teria então tensionado em definitivo a relação com os brancos (TEIXEIRA-PINTO, 1997:226-227).

A partir dos anos 1970, os “brancos” tornaram-se, definitivamente, o principal inimigo do povo Arara. Não se tratava desta maneira, simplesmente, de um inimigo inato. Os inimigos eram aqueles “brancos” sujeitos da violência, de um potencial de destruição. Ou, os brancos sujeitos e detentores da técnica colonial, representada então principalmente, pela arma de fogo e pela estrada.

Os entrevistados quando falam da história do contato Arara referem-se à experiência gradual da hostilidade: “foram ficando bravos”. Partindo de outras lentes, é possível identificar a guerra, envolvendo a sociedade indígena – Arara e a estrutura do “desenvolvimento”, da implantação da *técnica colonial*.

A princípio, a *técnica* por si, não possui “inimigos”, ela desperta conflitos no/pelo espaço, mas não propriamente acarreta uma situação de guerra envolvendo uma sociedade *outsider* à colonização, neste caso, as sociedades indígenas. Ao atingir o espaço indígena, a técnica alienígena violenta a totalidade nativa, sua estrutura sociedade - floresta. É a perturbação desta estrutura o que representa o corolário da técnica colonial sob o espaço. A situação é por isso, de guerra. Do lado indígena, a guerra envolve assim a luta pelo espaço e pela existência.

Após o contato e convivência com o primeiro subgrupo Arara, alguns componentes da equipe de sertão duvidaram se aqueles eram mesmo os “temidos índios Arara”. Visto ser gente tão doce, algo muito distante do imaginário construído acerca dos índios esartejadores de corpos de seus inimigos. Sobre tal dualidade comentou o etnólogo:

⁵² É comum encontrar não-índios abrigados pelos indígenas no Médio Xingu. Portanto, não seria novidade que antes do contato oficial isto já ocorresse.

O contraste entre a docilidade dos índios, a pax comunitas que impera na convivência com e entre eles, e as ações brutais e cruéis cometidas no passado [...] Ali, envoltas pelo terno aconchego da partilha da cerveja nativa, a delicada cortesia dos índios no dia-a-dia aldeão, gestos cotidianos não parecem pertencer ao povo que matava e esquartejava, que colecionava cabeças e ossos humanos, e que provavelmente se divertia em bailes medonhos em torno de postes em que sacrificavam seu cativos (TEIXEIRA-PINTO, 1997: 29).

Entre doces e cruéis, os Arara quando descritos pelos sertanistas no período posterior ao “contato” são lembrados pela tranqüilidade na convivência. Ainda durante a oferta de presentes referente ao processo de aproximação da FUNA, também costumavam os Arara deixar presentes para os sertanistas. A oferta da bebida fermentada nativa simbolizava uma cortesia para quem vinha lhes ofertando ferramentas, panelas, dentre outros objetos.

Antônio Corró ao lembrar a convivência com os Arara após o contato mencionou a experiência de poder conversar sobre a forma com que interpretavam os “brindes”. Algo que pareceu uma antiga curiosidade. Relembrou um acontecimento narrado por uma mulher Arara sobre quando levaram uma lanterna para a aldeia. Sem saber da sua função, num dado momento o objeto passou a transmitir uma luz, todos impressionados e temendo imediatamente o destruíram a pauladas.

Por outro lado, os sertanistas, não-índios, não se encorajavam a experimentar a bebida Arara, receosos de conter veneno propositalmente. A desconfiança, portanto, existia de ambos os lados, embora a cordialidade também estivesse presente.

5.6 Vingadores, inimigos da técnica

Se na vida interna, aldeã, compartilhavam os Arara de um cotidiano comunitário harmônica, perante a defesa de seu programa de existência foram capazes de atos, diante da visão colonial, da maior crueldade. Uma “crueldade” processual, síntese da experimentação da violência, balizada pelo racismo, inerente aos processos de invasão colonial e que naquele século XX havia se transfigurado na promessa da “modernização”.

Rever a “história” Arara e a relação com a construção da rodovia Transamazônica a partir principalmente do olhar dos auxiliares de sertão, amparada por outro tipo de interpretação fez emergir a “ação indígena”. A ideia de uma passividade indígena é então abandonada já que tal interpretação se faz porque esvaziada de história. Compreende-se assim, a ação indígena sustentada em referenciais próprios e conjunturais, cuja dimensão é material e imaterial.

Eric Hobsbawm, considerado um dos mais importantes historiadores do século passado, se empenhou no estudo das lutas sociais, por ele denominadas “formas primitivas de movimentos sociais”, registradas e observadas por este autor com surgimento apoteótico entre o século XIX e XX, desde Europa, Ásia e América do Sul. O historiador publicou então *Primitive Rebels*⁵³ em 1959, e depois *Bandidos*, edição em língua portuguesa de 1976. A tese defendida foi a de que as lutas sociais deste período, em distintos “rincões” de mundo, possuíam traços comuns, o que possibilitava defini-las como *banditismo social*. Tratava-se na definição do autor, de um fenômeno universal envolvendo sociedades de economia não capitalista ante a violenta invasão pela moderna sociedade capitalista:

Do ponto de vista social, parece ocorrer em todos os tipos de sociedade humana que se situam entre a fase evolucionária da organização tribal e de clã, e a moderna sociedade capitalista e industrial, incluindo, porém as fases da sociedade consangüínea em desintegração e transição para o capitalismo agrário (HOBSBAWM, 1976: 11).

O século XIX até o XX são definidos como o período de maior eclosão do banditismo social no mundo. Hobsbawm partindo de distintas experiências de levantes rebeldes define alguns tipos característicos de banditismo social. *O vingador*, ou, “aquele que semeia o terror” é definido como o “bandido” cuja marca é a violência excessiva:

Dos exemplos mais notórios de violência excessiva, vários estão associados a grupos particularmente humilhados [...] ou à situação ainda mais penosa de minorias oprimidas por maiorias. Talvez não tenha sido acidental que o criador do bando nobre, mas também extraordinariamente cruel de Joaquim Murieta, defensor dos mexicanos da Califórnia contra os gringos invasores, fosse ele próprio um índio cheroquee, ou seja, um membro de um grupo minoritário, ainda mais espoliado. Lopez Alujar, que descreveu o banho de sangue que assolou as comunidades dos índios de Huanuco, no Peru, percebeu com rara felicidade a ligação (HOBSBAWM, 1976: 60).

Pensando a história envolvendo o povo Arara, a partir do conceito do *vingador*, podemos interpretar o uso do terror como uma maneira de comunicar revolta, não se tratava, portanto, de práticas rituais macabras deslocadas da situação de violência em que estavam inseridos. Para isso continua explicando Hobsbawm: “no fundo, esses ‘bandidos’ roubavam, queimavam e matavam em represália contra a rapacidade insaciável de todos aqueles que não pertenciam à sua raça, isto é, os brancos” (HOBSBAWM, 1976: 60, grifo do autor).

O contexto do banditismo social é, portanto, o de expansão geográfica do capitalismo, cujo motor é a acumulação privada do capital, o que, como identificado, não acontece sob espaços “vazios”, mas espaços habitados por povos diversos. Noutras palavras, é mesmo, a “rapacidade insaciável”, o roubo sem fim do “imperialismo” às sociedades nativas. E diante

⁵³ “Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries”

de tudo isso, nas palavras de Hobsbawn: “se os bandidos têm realmente um programa, será tal programa a defesa ou a restauração da ordem de coisas tradicionais, como devem ser”.

Figura 14 - Meninos Arara



Fonte: CARNEIRO, 1981.

5.7 Memórias dos contatos

Abaixo seguem os relatos daqueles que participaram como funcionários da FUNAI, lotados nas frentes de atração Arara. Em 1979 a estratégia de pacificação Arara é redesenhada, assume a coordenação o sertanista Sidiney Possuelo, ao lado de Welington Figueiredo. Os dois representam uma nova geração no sertanismo, tendo por vista desde os trabalhos do SPI à criação do PIX orientada pela ação sertanista dos irmãos Villas Bôas. A ação anterior, coordenada por Afonso Alves era a de penetração nas aldeias, além do que denominam como a estratégia dos “brindes”, o que correspondia na distribuição de presentes aos índios em locais de sua passada. Um costume já existente entre os distintos povos indígenas, como uma forma de respeito ao espaço do outro e aplicado como estratégia nas frentes de atração por via de participação dos indígenas intérpretes. Ao contrário dos contatos com os Kaiapó, os quais a penetração na *maloca* se dava por via do diálogo em língua indígena, com os Arara isto não foi possível, por isso lançaram mão dos brindes.

Diante da nova conjuntura, as frentes passaram a adotar a estratégia da atração e não mais de penetração. São construídos os postos de atração dentro da mata, e distribuídos os

presentes, além da interdição da área Arara. Agora o trabalho da equipe sertanista era, sobretudo, esperar, e proteger a área delimitada como de ocupação indígena.

Figura 15 – Acampamento da Frente de Atração Arara



Fonte: MARIZ, 1980.

Figura 16 – O chefe sertanista Sidiney Possuelo e a equipe da Frente de Atração Arara no acampamento: exposição de brindes



Fonte: NAMBA, 1981.

5.7.1 Subgrupo Arara - norte da Transamazônica

Frente de Atração do km 120 da Transamazônica, primeiro subgrupo pacificado, no ano de 1981.

Por Antônio Corró:

Em 1970 a Funai instalou o acampamento no Km 75, já em 1976 mudou o acampamento para o Km 120. A partir de então os índios, que antes estavam fugindo, começaram a enfrentar a Funai, foi aí que flecharam o Seu Milton e o Pedro Wai-Wai. A Funai deu uma parada então. Depois disso, mudamos a estratégia de fazer contato, o acampamento foi para o Km 143, e começamos colocar os presentes, os brindes. Colocava farinha, banana. Eles estavam pegando bem. Um dia um índio que compunha a equipe viu os índios pegando, eram dois índios adultos e um menino. Nisso esse índio da equipe falou: Rapaz eles não querem brigar não, quando eles andam com menino eles não querem brigar. Fizemos o acampamento mais lá pra dentro, andava quase um dia pra chegar lá, fizemos um barracão, abrimos clareira pra helicóptero. No dia 13 de julho, dia do meu santo, Santo Antônio, fomos para o mato, a intenção era só andar mesmo, só que os índios estavam era esperando a gente. Eu o Afonso e o Gerson. Fomos andando no mato, percebemos que tinha gente perto. Afonso disse que parecia uma carreira de gente, duvidei do Afonso. Logo depois atacaram a gente. Flecharam eu e o Afonso, só não flecharam o Gerson porque ele se escondeu atrás de uma árvore. Nisso vinha outra equipe com o João Carvalho, foi quando também flecharam o João Carvalho, o intestino do Seu João chegou a ficar exposto. O Afonso foi uma no peito e outra na costela. Éramos três flechados, na mesma hora, o Afonso e o João Carvalho estavam em uma situação pior. Fomos para o acampamento, o barracão era bem fechado, seguro. Nessa época conseguiram um avião da empresa CENEC, que fazia os estudos da barragem na região. Os dois foram levados pra Belém e eu fiquei em Altamira porque a minha só atingiu a pele. A Frente então ficou parada por um ano. Depois veio o sertanista Sidney Possuelo e o Wellington Figueiredo. A Frente foi reativada e o acampamento foi instalado novamente no Km 120. Ficamos colocando os brindes, durante muito tempo. Tudo o que eles precisavam eles comunicavam, quando eles queriam uma faca pequena desenhavam num pau e a gente levava, quando queriam um facão desenhavam uma faca maior. Eles deixavam presente pra gente também, deixavam a bebida deles, Yamicô, tirada do pé da “Najazeira”. Tinha o Ananô que era Arara que bebia que só, já a gente ficava desconfiado. E assim, começamos a trocar. Nesse tempo eles tinham vindo na nossa cozinha e flechado a gente. Flecharam pela brecha da parede. Flecharam o (áudio ruim), e não entrou mais por causa da dentadura dele, e flecharam o Evandro na mão. Nessa época o Afonso tinha ido para a Frente do Cachoeira Seca. Num dia a gente tomando café um dia e o índio pegando o brinde. Eu tinha levado um menino, ele tinha 12 anos, que não estava se dando muito bem com a madrastra. Meus filhos sempre foram acostumados com aldeia, esse já tinha convivido lá no Bau com os Kaiapó. Foi quando o índio apareceu de novo, a terceira vez. Eu disse pro meu menino: você tem coragem de chamar o índio com essa bacia na mão? Ele disse: tenho. O menino então levantava a bacia e chamava os índios. E aí pronto, o índio não correu mais. Aí foi quando veio o Yakitô, que também era menino. Trocamos os brindes. Vieram uns 5 ou 6. Foi quando passou um pedaço, eles conversaram entre eles, pediram mais brinde, porque tinha mais gente, que estava nas proximidades. É assim, se chegar um grupo de mulher com menino perto, eles (os Arara) estão para a paz e não pra guerra. Tive um probleminha com Wellington Figueiredo. Ele me chamou e disse: É Corró, tá tudo muito bom, muito alegre, mas você levou uma suspensão de 10 dias. Fui para a Altamira, e aí para agradecer eles me deram mais 10 dias para ficar em casa. Só que quando eu voltei lá tinha dado um surto de gripe danado. Na nossa primeira conversa, com os Arara, eu vi que já tinha gente escorrendo o nariz. O que mais mata o índio no contato é a gripe e o sarampo.

Trabalhamos muito, foi muita gente pra ajudar, tiramos índio da mata pra ser medicado. Mas não morreu muito, porque teve muita assistência, helicóptero, médico, tudo. Porque em outros contatos morreu muito, mas nesse não. A equipe entendeu que ali no km 120 não era bom pra eles, não tinha muita caça e nem peixe, e aí transferiram para a margem do rio Iriri, para o Posto do Laranjal (CORRÓ, 2017).

Figura 17 - Aproximação da equipe da Frente de Atração com um homem Arara



Fonte: CARNEIRO, 1981.

5.7.2 Subgrupo Arara - sul da Transamazônica

Frente de Atração do km 80 da Transamazônica, subgrupo pacificado em 1983.

Por Chico Teixeira:

Quando o grupo do km 80 foi contatado em 1983, levamos eles para a Aldeia na ponta da Cachoeira Grande do Iriri. A outra aldeia do grupo Arara já pacificado em 1981, ficava abaixo. Um grupo não quis aceitar o outro. Eu não sei se foi só devido a Transamazônica, a separação, porque com a abertura um grupo atravessou e outro não conseguiu. Ficaram de 1970 até 1983 separados, 13 anos. Mas penso que tem também uma questão antropológica, interna, de briga deles. Depois de fundada a aldeia, fiquei no Iriri entre esses Arara. Durante essa época recebi uma ordem de serviço para trabalhar na Frente de atração Parakanã, no Igarapé Bom Jardim, em 1987 (TEIXEIRA, 2017).

5.7.3 Subgrupo Arara Cachoeira Seca

Eles andavam até Rurópolis. A área deles era até lá, eles pensavam assim: vou olhar minha área (CORRÓ, 2017).

A Frente Arara II estava sob chefia de Afonso Alves da Cruz. O terceiro subgrupo Arara foi aquele que se refugiou mais a oeste, por isso se aproximaram da bacia do Tapajós. A área em que se encontravam no fim dos anos 1980 corresponde à localização do atual município de Rurópolis. O grupo conhecido como Arara da Cachoeira Seca, tornou-se enigmático para os sertanistas porque se diferenciavam muito dos outros Arara, sobretudo pelo aspecto físico. Composto por apenas um núcleo familiar, causou estranhamento aos sertanistas o fato dos homens serem muito barbudos, o que pareceu não ser comum entre outros índios já conhecidos. Por Chico Teixeira:

Nesse mesmo ano fui para a Frente de Atração Arara 2. Em 1988 conseguimos contatar esse terceiro grupo Arara, isso foi no rio Iiriri no Igarapé Liberdade. Ficava um acampamento na margem direita do rio Iiriri, além disso, fizemos outro acampamento no centro da mata, que ficava a 7 horas de viagem adentro do Igarapé Liberdade. Lá fizemos roças grandes, um barraco de palha, a idéia é que lá seria mais fácil de contatar os índios. Pelo menos de 3 em 3 meses íamos lá zelar das roças. No caminho fazíamos os tapiris onde eram pendurados os brindes, de dois em dois km havia um tapiri com os brindes. Nesse mesmo ano, 1988, conseguimos ter contato com eles lá no acampamento no Igarapé Liberdade (TEIXEIRA, 2017).

Como foi:

Chegamos no acampamento, no início do inverno, entre o fim de janeiro para começo de fevereiro de 1988, já havia mais de 3 meses que ninguém ia lá, estava tudo meio abandonado. Éramos por volta de uns 10 homens. Quando chegamos e tiramos o Jamanxin das costas, eu olhei e vi uns paus enfiados na batata e umas folhas da mangueira puxada, e aí pensamos que os índios pudessem ter andado ali. Pensamos: rapaz, esses índios são muito pobres mesmo, porque o pau que eles usaram para arrancar a batata era um pau quebrado com o dente, roído assim para virar uma ponta. Ficamos apreensivos de ser flechados por eles. Então, fomos cuidar do acampamento. De repente olhamos para o rumo do barraco de brindes e vimos 3 deles lá. O Afonso que era o nosso sertanista, falava muito bem a língua kaiapó, ele falou kaiapó com eles e eles não responderam nada. Um outro colega, o Lourival falava muito bem o Assurini, ele também falou e os índios não responderam nada. Eu já tinha um pouco do Arara porque tinha trabalhado lá na enfermaria com eles, sabia o básico, como "qual o seu nome", "tudo bem", "onde dói", "tá com fome", essas coisas básicas. O Chico que estava com a gente, já tinha trabalhado com Arara não conseguiu falar porque teve uma crise de pressão alta nessa hora, passou mal. Os índios carregavam pedaços de pau, mas sabíamos que não eram casseteiros, porque esses são lá pro rumo do Amazonas. Eles eram uns índios muito diferentes, eram barbudos, barba fechadona, pareciam um Fidel Castro. Ficamos pensando se era índio mesmo, por um instante, eram muito peludos. Como o Chico não conseguia falar eu fui e falei: *Arep k morot* (vem cá você), nisso o velho que estava atrás passou para frente. E o Afonso então disse: fala Chico, fala. Eu disse então:

Ura monim (Eu sou irmão), *Ura Kourep* (eu sou pessoa boa). Nesse momento os outros dois passaram para frente e vieram marchando, eram por volta de 50 metros de distância. Vieram marchando na minha direção. Eu tinha uma bacia na mão, pensei que a usaria para me defender se eles tentassem me agredir com o pau. Fui para o centro do terreiro, com a bacia na mão e chamando eles: "Arep cam, e eles vinham dando risada. Perguntaram meu nome, eu disse: Chico. Eu disse pra ele que deixasse o pau: *Inhek tep pine*. Eles deram risada. Ele deixou o pau, o outro detrás pegou o pau e botou em pé. Tínhamos armas, estavam encima do Jirau fiquei com medo que o que vinha em minha direção visse as armas. Pedi para Afonso que escondesse as armas, o índio já estava olhando pro Jirau. Afonso jogou um plástico encima do Jirau. Porque havia o medo deles verem as armas e depois nos atacar pra roubar as armas, porque ninguém sabia quantos eram, não se sabia quantos estavam na mata, podiam estar rodeando o acampamento. O índio veio na minha direção e entrou dentro do barraco. Ele viu a panela no fogo, e perguntou o que era, disse: *pauê*, que significa mutum. O outro veio e rasgou uma folha da bananeira e fez como se fosse um prato. Disse que queria comer. Pediu *nhacarachu*, que queria colher, ele disse *morocupê*: tu pega. Eu servi a carne do mutum na folha de bananeira e ele foi levar lá pro outro índio, e voltou para pegar mais. O outro, que estava mais longe já se aproximou também, e sempre dando risada, o nome dele era *Djagat*, ele dava risada e falava coisas que eu não entendia. Eles viram um saco com semente de milho e disseram *anat*, *anat Kourep*, "milho é bom", eles ficaram muito alegres, chamaram o terceiro gritando *anat*, *anat...* porque já não tinham mais semente para plantar. Juntaram-se os três nesse momento e ficaram conversando entre eles enquanto pegavam o milho. Logo depois perguntei onde estavam as mulheres. Responderam que estava longe, muito longe. Perguntei quantos eles eram, responderam *atac* - que eram quatro. E então perguntei onde estava o outro, eles então disseram que havia três dias que o quarto havia morrido no mato, porque era velho e o caminho muito longo, o velho adoeceu e morreu. Com o milho ficaram muito alegres para voltar à aldeia. Eles então nos explicaram que iam para longe e que voltariam, diziam *nunã* (lua), *nunã*, *atac atac*, entendi que eram 4 meses, porque *titi* é dia. Aí fui entender porque quatro meses, porque era o tempo de plantar e colher o milho. Depois disso voltariam ao nosso acampamento. Seguiram muito alegres, o que puderam levar levaram, nós ajudamos. O que mais precisavam era de ferramentas, andavam com um pau afiado na cintura. Na nossa cabeça não era Arara, a fisionomia era muito diferente, só a língua que era Arara. Depois que eles saíram, o Afonso disse que achava que era Kaxinauá. Os Xipayá também diziam que era Kaxinauá. Mas ficou como Arara mesmo. Sabíamos que era Arara pela língua, não pela fisionomia. Afonso ficou dizendo que eles voltariam em 4 dias, e insistiu que ficássemos no acampamento mais 3 dias e saísse no quarto de meio dia para a tarde. Eu disse ao Afonso que entendi que eram meses, e não dias. A dúvida foi porque entre os índios eles ficaram debatendo, o velho dizia 3 meses, o outro dizia 4. Então ficou entre 3 e 4 meses o retorno, a base era o plantio do milho, porque com 3 já dá para colher. Mas tinha outra, eles me contaram que não poderiam vir porque os igarapés no inverno enchem muito, não ia dá pra passar. Voltariam em junho, no verão. Depois disso o pessoal da Funai deu uma parada, quando foi com 3 meses e 10 dias voltaram ao acampamento na margem do Iriri. Eu estava no Koatinemo como assistente de enfermagem, nesse tempo lá estava tendo muita doença. Logo quando chegaram no acampamento, no dia seguinte a equipe estava se arrumando para ir para o acampamento na mata, foi quando foram surpreendidos pelos índios chegando no acampamento na beira do Iriri. O que aconteceu: os índios chegaram no acampamento, lá dentro, e não viram ninguém, nisso pegaram nosso caminho e foram bater lá na beira. Eu havia previsto isso, porque eles me disseram que quando voltassem iriam trazer mulher e menino (TEIXEIRA, 2017).

Figura 18 - Homem Arara da Cachoeira Seca



Fonte: GURAN, 1987.

Figura 19 - Família Arara da Cachoeira Seca



Fonte: GURAN, 1987.

6 O MONOPÓLIO DA TERRA

6.1 Segunda fase do PIN: da Transamazônica ao Xingu

O Sul e Sudeste do Pará compreendem regiões para onde se direcionou com bastante intensidade a expansão capitalista a partir da segunda metade do século XX na Amazônia. A expansão estava dirigida desde o Planalto Central para a bacia Araguaia-Tocantins e de lá para o Xingu. A conclusão da abertura da BR Belém-Brasília no início dos anos 1960 e em 1969 da rodovia PA-70⁵⁴, que ligou a cidade de Marabá à Belém-Brasília, são *eventos* que reconfiguraram drasticamente o Sudeste do Pará. A abertura da PA-70 deflagrou uma desenfreada invasão colonial rumo aos “centros da mata” com o surgimento espontâneo de núcleos urbanos, além da instalação de fazendas em função da expulsão de posseiros (VELHO, 1972).

Em 1976, estabelecendo a rede rodoviária direcionada ao interesse privado foi inaugurada a PA-279 ligando Xingua até São Félix do Xingu. Esta estrada propiciou a interligação entre o Sul do Pará e o Norte do Mato Grosso, regiões que concentraram adiante dos anos 1960 os maiores projetos de pecuária financiados pela SUDAM. No trajeto de abertura da PA-279 houve concessão pública de glebas para implantação de projeto de colonização particular. Estes projetos deram origem a núcleos urbanos, como é o caso da cidade de Tucumã. Fundada em 1981 pela empresa *Andrade Gutierrez*⁵⁵ o projeto previa o assentamento de 3000 famílias, devido ao avanço da extração ilegal de madeira e atividade de garimpo em menos de uma década a população residente saltou para quase 30.000 pessoas.

Perante tal contexto envolvendo o Sul do Pará, Becker (1982) identificou a “logística do avião” como fundamental para garantia da chegada do capital antes mesmo da estrada e dos posseiros. Tratava-se do período em que as terras foram compradas a “olho” e ocupadas através de picadas abertas por mão-de-obra deslocada para o local de avião. Desta maneira, a colonização oficial esteve concentrada na margem da rodovia entre os anos de 1970-1973, sendo que a partir de 1974 prepondera a colonização empresarial. Foi, portanto, a *logística do*

⁵⁴ A rodovia PA – 70 “cortou” ao meio a aldeia dos índios Gavião Parkatêjê.

⁵⁵ Andrade Gutierrez é uma construtora de porte multinacional fundada em setembro de 1948 em Belo Horizonte, Minas Gerais, pelas famílias Andrade e Gutierrez.

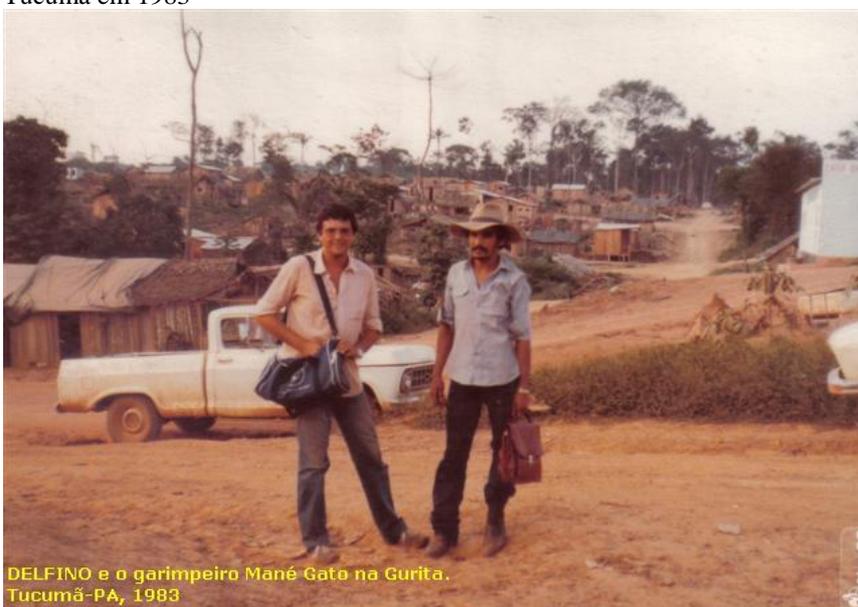
avião o que propiciou a expansão da fronteira no vale do Xingu a partir do Sul do PA e Transamazônica após a segunda metade dos anos 1970 (BECKER, 1982).

Figura 20 – Pista de pouso em Tucumã, Sul do Pará, 1983



Fonte: AVENTUREIROS DO AR, 1983.

Figura 21 – Piloto e garimpeiro na vila do Projeto de Colonização particular que deu origem ao município de Tucumã em 1983



Fonte: AVENTUREIROS DO AR, 1983.

As imagens retiradas de um blog especializado em memórias sobre a aviação de garimpo denotam a incoerência entre a estrutura urbana do projeto de colonização particular, concedido à empresa Andrade Gutierrez e o poderio da aviação, voltada principalmente para o desenvolvimento das atividades de garimpo e extração madeireira.

Adiante dos anos 1970 e 1980, com a abertura de rodovias principais, o fluxo atraiu um grande contingente de migrantes e de especuladores de terra. O filme *Bye Bye Brasil* de Cacá Diegues, produzido em 1979, conta a história de uma caravana de artistas mambembe a qual empreende viagem até a Amazônia, desde o Nordeste brasileiro pela Transamazônica chegando a Altamira. A *Caravana Rolidei* é tentada a seguir rumo a “Floresta Amazônica” depois de um diálogo entre o personagem Lord Cigano e um caminhoneiro o qual havia conhecido a cidade então por ele considerada o “centro da Transamazônica”. Diz o caminhoneiro ao Lord Cigano:

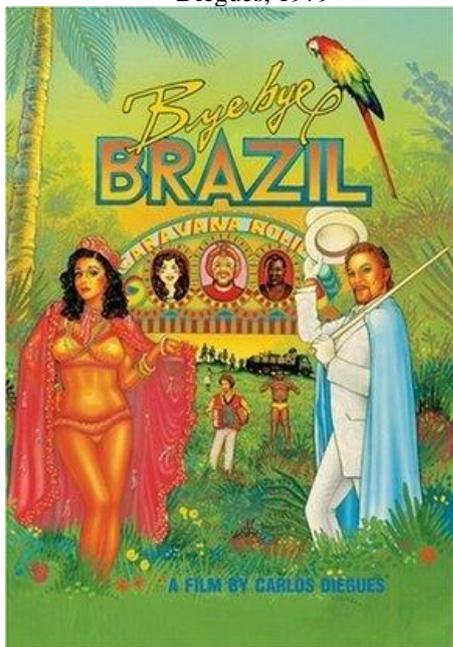
Altamira é o centro da Transamazônica. Tem gente do Brasil inteiro indo pra lá trabalhar na estrada e depois comprar terra. As árvores são do tamanho de arranha-céus, o abacaxi lá é do tamanho duma jaca; tem minério, pedra preciosa, tudo ali à flor da terra (BYE... 1979).

A ideia transmitida pelo caminhoneiro é de um verdadeiro eldorado aberto a exploração. Lord Cigano então quer saber sobre os índios: - “Tem muito índio lá?” E responde o caminhoneiro:

Tinha, mas a maioria o pessoal já acabou com eles. Tinha vez que o pessoal enchia o saco. Perdia mesmo a paciência. Aí pegava o avião jogava umas bananas de dinamite em cima da Aldeia dos índios aí a caboclada saía toda pro meio do mato, mão na cabeça, pensando que era o fim do mundo [...]. Depois que fizeram a estrada, aquilo lá virou lugar de branco. Dinheiro pra todo mundo, todo mundo é rico (BYE... 1979).

O cartaz de apresentação do filme invocava o imaginário entorno do eldorado amazônico produzido durante a década de 1970. Personagens míticos como o mágico, a dançarina e o acordeonista em um cenário tropical então devastado. Além destes, um índio solitário, uma estrada e um caminhão seguido por uma fileira de gente: a colonização. Os nomes americanizados: “Caravana Rolidei” e “Bye Bye Brazil” representam uma reverência irônica ao contexto da modernização contraditória do país, quando na prática só era mesmo novo, o “nome”. O “espetáculo”, o imperialismo cultural sob ares de novidade, encobria então a violência longeva por detrás da expansão imperialista de sempre. A modernização que se desdobrou no Brasil no século XX, além de contar com a “mão” dos militares, funcionou também à base do “espetáculo”, tal qual a *Caravana Rolidei*.

Figura 22 – Cartaz do filme *Bye bye Brazil* do cineasta Carlos Diegues, 1979



Fonte: BYE, 1979.

A terra outrora dos índios, a partir da visão do “caminhoneiro” de *Bye Bye Brasil* tornara-se “lugar de branco”: aonde reina o dinheiro. Naquele ano de 1979 era algo bem próximo o que ocorria nas matas do vale do Xingu, desde o Sul e Sudeste do Pará. Esta fase foi marcada pela apropriação de imensas glebas por grandes companhias construtoras nacionais e por empresas multinacionais como *Andrade Gutierrez*, *Camargo Corrêa*, *Liquigás*, *Nestlé*, *Goodyear*, *Ultra*, *Volkswagen* (MELLO, 2006: 37). A partir de 1974 com a criação do Programa de Pólos de Desenvolvimento Agropecuário e Agrominerais da Amazônia (POLAMAZÔNIA) a colonização oficial passa a um segundo plano. Atestou Becker (1982: 81) de que o caráter predominante neste período foi “a busca do monopólio da terra em que o Estado cumpre o papel de recriação do espaço a partir do interesse privado”.

O ufanismo propagandeado pelo Governo militar acerca da abertura da Transamazônica despertava a sanha de migrantes interessados em fazer fortuna no *eldorado*. Ao chegar a Altamira e deparando-se com um cenário recente de devastação provocado pela abertura da estrada, a *Companhia Rolidei* pouco permanece, e o que encontram de oferta é algo muito semelhante a trabalho escravo, numa suposta fábrica em Santarém: “coisa de gringo”, além da oferta de prostituição às mulheres. Pelos relatos das cenas, a Transamazônica havia sido aberta há aproximadamente sete anos.

A partir de 1970, a região amazônica, em sua totalidade, sofre uma reestruturação bastante rápida e intensa⁵⁶, com a abertura das estradas se intensificou e generalizou a migração para o Sul do Pará, Mato Grosso, Rondônia, Acre, Roraima. Estava em curso, o que Ianni (1979: 12) identificou como *reforma agrária espontânea*, representava então “o crescente afluxo de posseiros para as terras de domínio indígena, ou consideradas devolutas”.

O contexto da Amazônia como *fronteira de recursos*, associada à capacidade tecnológica do século XX, representou um período macabro de violências contra os povos indígenas. A invasão e o desmatamento em tempo recorde ocasionaram choques entre invasores e indígenas, o que deflagrou episódios de violência e terror dos primeiros contra os nativos. A exploração mineral e extração de madeira provocaram uma onda intensa de invasão rumo aos “centros da mata”, então espaços de refúgio dos povos indígenas. Massacres pela distribuição de alimentos contaminados por arsênio provocando o envenenamento em massa e ataques de dinamites às aldeias, desde em cima de um avião, então figuravam o processo de violência contra as sociedades indígenas naqueles anos 1970.

O percurso da rodovia PA-279, aberta em 1976, atingiu os atuais municípios de Água Azul do Norte, Tucumã, Ourilândia do Norte e São Félix do Xingu, chegando até a PA-150 na cidade de Xinguara. A PA-150 permitiu acesso a Marabá e de lá à Belém – Brasília. Xinguara está a leste do Pará, na proximidade da confluência Araguaia-Tocantins. A instalação da PA-279 dirigiu a colonização na direção oeste, para o Sul do Pará, dando acesso às matas do Médio Xingu, então aonde, neste período, encontravam-se povos Tupi, como os Parakanã e Araweté:

Há poucos dias estive em Brasília, segundo noticiaram os jornais, um funcionário daquela empresa (Andrade Gutierrez) para informar às autoridades que o processo de desmatamento para implantação do projeto de colonização e implantação de estradas já está avançado e de que há o temor de que os posseiros encurralados na região Sul do Estado invadam o Xingu (MARTINS, 1980: 81).

Martins adianta a situação caótica de invasão na direção do Médio Xingu a partir da segunda metade da década de 1970. O processo envolvendo a colonização particular nos anos 1980 em São Félix do Xingu e Tucumã, ou ainda, no percurso da PA-279, modificou bruscamente a demografia da região. O INCRA também instalara projetos de colonização o que aumentava o afluxo em direção às matas do Xingu. No caso das localizações dos povos Tupi: Parakanã e Araweté, o Igarapé Bom Jardim, derradeira referência da presença Parakanã

⁵⁶ Principais estradas construídas na Amazônia durante a década de 1970: Transamazônica (Picos/PI - Lábrea/AM); Perimetral Norte (implementado AM - RR); Cuiabá - Santarém (MT - Sudoeste do Pará); Manaus - Pacaraima (Manaus - RR).

é o mais próximo do contingente colonial ao sul, ainda mais ao sul estão o Igarapé São Sebastião e Igarapé São José, entornados por fazendas e área de exploração mineral.

A situação dos posseiros durante o século XX na Amazônia foi especialmente retratada por Martins (1980), definiu o autor o papel de “amansador da terra” desempenhado tradicionalmente pelos posseiros. “O posseiro foi freqüentemente utilizado para deslocar os povos indígenas, à medida que avançavam sobre as terras deles, porque foram antes, desalojados pelo capital” (MARTINS, 1980: 67). E ainda, perante o “jogo” dialético entre os sujeitos em sua relação com o espaço, para os posseiros e migrantes pobres na Amazônia, não houvera possibilidades de escolha. Por isso, uma vez atraídos, foram comumente submetidos às condições mais vis de exploração e violência.

Desta maneira, algo elementar a ser considerado neste processo é a relação entre a expansão do grande e médio capital ao mesmo tempo em que a atração de um contingente de migrantes pobres. Isto porque, sem a presença dos “peões”, ou mesmo dos posseiros, quem cumpria o papel de “amansar a terra”, o médio e o grande capital não se realizam no espaço de Floresta. O desmatamento de grandes áreas, o que origina “fazendas”, envolveu a força de trabalho de muitas pessoas, sendo comum a morte de trabalhador durante o processo de derrubada. A extração de madeira também requer todo um efetivo de mão-de-obra, e de acordo com o curso d’água as toras de madeira costumam ser jogadas rio-abaixo, ou deslocadas por jangadas improvisadas em viagens que levavam dias.

É comum se ouvir na região do Médio Xingu o termo *guacheba*, trata-se do sujeito matador de aluguel, sempre ligado aos nomes de patrões da grilagem e/ou da extração madeireira. Os *guachebas* eram, principalmente, uma espécie de “mediador” da relação do grileiro com os posseiros da área. Quem vivenciou este período, refere-se à frase de oferta, uma ironia comumente dita pelos pistoleiros aos posseiros: “*ou vende, ou a viúva vende*”. Um fato recorrente na relação dos patrões, ou de seus “mediadores”, com os peões, trata do não pagamento ao trabalhador seguido de seu assassinato. Há relatos, de queima proposital do interior da mata com gente dentro trabalhando, além de perseguição e assassinato por *guacheba*, principalmente quando determinado trabalhador pedia as contas. Vale dizer, eram estes os métodos de “criação” da propriedade privada na região.

Acercava-se assim do Xingu a partir do leste, sentido do Araguaia – Tocantins, a colonização, tendo como pólo a cidade de Marabá, a qual já estava interligada ao Centro – Sul do país pela PA-70 e Belém-Brasília. Na seqüência, o Sul do Pará e o vizinho Norte do Mato Grosso concentravam as maiores fazendas subsidiadas pela SUDAM, onde se formaram os mais extensos latifúndios do Brasil. Ademais disso, são instalados projetos de colonização

tanto particular, quanto do INCRA, atraindo distintos perfis de sujeitos ao jogo desigual e violento pelo espaço.

Explicava Ianni, sobre o contexto da Amazônia no ano de 1979: ao contrário de ler a “fronteira” como “porta aberta de recursos” aonde *o pioneiro* fazia a “oportunidade”, o autor reconheceu a acumulação primitiva de capital como processo estrutural da situação. “O monopólio da terra pelo latifúndio e a empresa, como ‘reserva de valor’, ou para exploração, acontece a partir de movimentos de expropriação de índios, caboclos, sitiantes e posseiros” (IANNI, 1979: 24, grifo do autor).

O Estado brasileiro então agia em favor do monopólio da terra, dando proteção política e econômica às empresas. Por outro lado, marginalizava os posseiros ao expulsá-los, encerrando sua autonomia de trabalho, enquanto ao índio, a ação do Estado, era o de cessar o movimento de quem através disso, possuía amplo domínio espacial por meio de estratégias impensadas pela colonização. O espaço indígena, amplo e fluido é substituído assim, por delimitações. Trata-se de um pacto, entre a ação e sobrevivência daquela coletividade indígena e o poder do Estado, tão inclinado a satisfazer a realização do capital.

6.2 Os povos Tupi

Os povos Tupi hoje habitando Terras Indígenas da margem direita do curso médio do rio Xingu: povo Parakanã, Araweté e Assurini foram contatados pela FUNAI diante do contexto dos anos 1970 nos afluentes do Xingu, localizados naquilo que denominam, “centro da terra”. A terra firme da margem esquerda do Xingu estava então dominada pela presença Kaiapó. A opção em reunir estas histórias e a não abordagem individual deve-se à própria tradição oral. A maneira de relato de quem vivenciou costuma sempre associar uma à outra. Como por exemplo, a “terra” da margem direita do rio Xingu é conhecida regionalmente como “terra dos Assurini”, embora, muito provável seja esta uma designação para todos os povos Tupi. E também os Assurini tenham habitado historicamente o interflúvio Tocantins-Xingu; os Araweté e Assurini guerrearam mais de uma vez entre si; os Parakanã habitaram historicamente a leste, circulando entre o Tocantins e o Xingu, e em sua trajetória são presentes episódios de guerra contra os povos Assurini e Araweté. Ainda que os episódios de guerra tenham preponderado na narrativa devido a sua intensificação no período que antecede aos contatos oficiais, há relatos de que em momentos anteriores ao da dinâmica de invasão

colonial do século XX, até por volta do final do século XIX estes três povos tupis tenham convivido de maneira harmônica num espaço contíguo⁵⁷.

O primeiro contato oficial foi com os Assurini, mediado por “gateiros”. Um grupo de ribeirinhos, caçadores de felinos selvagens, os quais já freqüentavam a aldeia, levaram padres salesianos em 1971 para conhecer a *maloca* do Igarapé Ipiaçava. Os padres se dirigiram a FUNAI, a qual se tornou responsável pelo processo de posterior aproximação e instalação do Posto. O contato oficial da FUNAI com os Araweté ocorreu em 1976.

O contato oficial com o povo Parakanã foi aquele mais duradouro, os Parakanã da Apyterewa compreendem a sociedade originada a partir da fissão da unidade maior Parakanã a leste. Enquanto os Parakanã orientais foram contatados durante a fase de abertura da Transamazônica, entre 1971 e 1976, o grupo que rumou em definitivo para oeste, a partir dos anos 1960, por mais de vinte anos manteve uma ocupação em movimento, entre o Xingu - Tocantins, só “entregando-se” um derradeiro subgrupo ao contato oficial em 1984.

“Os índios que melhor nadavam o Xingu eram os Kaiapó, não tinha lugar no Xingu que eles não atravessavam. Os Assurini, Araweté e Parakanã eram povo do meio da terra, por isso ficaram daquele lado, já os Kaiapó atravessavam” (COUTINHO, 2017). O que Afonso Coutinho crescido no Igarapé Guaribas - afluente do Xingu menciona é a diferença de terra firme entre a ocupação dos Kaiapó e dos Tupi. Por serem os Kaiapós bons nadadores foram capazes de atravessar o Xingu, já os povos Tupi, localizados há muitos anos no “centro da terra”, entre grotas e pequenos igarapés, não estavam habituados aos cursos maiores. Assim como os Kaiapó, que migraram definitivamente a oeste no início do século XX, os povos Tupi também foram obrigados a migrar em sentido oeste. A migração definitiva dos Kaiapó re-dinamiza a configuração de ocupação espacial dos povos Tupi e Arara, o que então deflagrou novo quadro de inimigos e episódios de guerra.

Um elemento apontado tanto por sertanistas quanto por estudiosos das sociedades Parakanã e Araweté, principalmente, é o fato dos conflitos intertribais não terem ocorrido propriamente por espaço. O principal argumento é de que a disputa por mulheres seria o motivo impulsionador destas guerras, isto porque na compreensão indígena, quanto mais mulheres, mais numeroso seria o povo, o que contribuía entre outros benefícios, para a capacidade de enfrentamento bélico.

De acordo com o tecer de interpretação desta pesquisa presume-se que os motivos da guerra sejam situados perante o quadro histórico-geográfico no qual o episódio está inserido.

⁵⁷ Situação a que se pretende prosseguir investigando.

Adiante dos anos 1970 no vale do Xingu a colonização tratara de encurralar todos os três povos tupis na terra da margem direita do Xingu, entre os Igarapés Ipiaçava ao norte, e Bom Jardim ao sul, sendo que a leste, o rio Bacajá, estava ocupado pelos Xikrim. A sobrevivência, desta maneira, passou a depender do domínio sob um espaço. No novo quadro, a guerra intertribal consistida na expulsão e apropriação de aldeias e roças de outro povo.

Ao norte a pressão vinha da Transamazônica e do crescimento exponencial da cidade e da população de Altamira. Ao sul, a pressão vinha da abertura da PA-279 e da conseqüente extração madeireira, mineração e instalação de fazendas de gado. E na terra firme da margem esquerda - a oeste, o domínio Kaiapó, além da presença das comunidades ribeirinhas, antes dedicadas ao extrativismo da seringa, também pressionavam para o encurralamento dos Tupi.

6.3 Os Parakanã Apyterewa

O povo Parakanã pertence ao tronco lingüístico Tupi e habitam tradicionalmente o interflúvio Tocantins – Xingu. Os Parakanã Apyterewa, objeto desta abordagem, compreendem uma sociedade cuja fissão ocorreu entre o fim do século XIX e início do XX. Parakanã não é, porém, auto-denominação, consideram-se *Awaeté* - gente verdadeira. São descendentes dos Apyterewa, denominação de um dos grupos étnicos o qual compunha “um sistema local multialdeão no interflúvio Pacajás – Tocantins” (FAUSTO, 1996) e segundo este mesmo autor, o grupo já não mais existia no final do século XIX. *Apyterewa* quer dizer *aqueles de cabeça boa* (FAUSTO, 1996) embora, também já tenham me traduzido partindo da relação *cabeça e centro*⁵⁸.

Mantiveram-se isolados da convivência perene com os brancos e, desta maneira, preferiram apenas “visitar” o Posto de Atração. Porém, na virada da década de 1950 para a de 1960 a colonização alcançou o espaço ocupado e até então preservado da invasão colonial. A partir dos anos 1960 os Parakanã-Apyterewa são assim levados a migrar definitivamente para oeste, fugindo da colonização. A migração pode ter sido instigada pela busca de amplos espaços, onde pudesse ser estabelecido seu sistema de apropriação do espaço – Apyterewa: multialdeão, em movimento. Este espaço foi desde então, principalmente, o interflúvio Xingu – Bacajá.

⁵⁸ *Pyte* – centro.

Com o fim dos anos 1970 e início dos anos 1980, os Apyterewa passam a deparar-se ao sul com abertura de fazendas, além de instalações de garimpo. Ao se direcionar ao norte, a presença dos Xikrim, principalmente, passa a representar novas dificuldades para o estabelecimento do seu modo de vida, baseado na expansão e contração no espaço. Os povos inimigos já não lhes atacavam com arcos-flechas ou bordunas, mas estavam armados de espingardas, e muitas vezes subsidiados, como aconteceu nos ataques dos Xikrim contra um grupo de Parakanã, por patrões da madeira e do garimpo. Neste episódio, garimpeiros e madeireiros ao explorar as matas do Bacajá forneceram aos índios Xikrim armas e munição para o combate aos Parakanã, sendo estes temidos por aqueles “brancos”. O massacre financiado pelos garimpeiros e madeireiros e executado pelos índios Xikrim resultou na morte de 27 índios Parakanã:

Os Parakanã não tinham mais território, já tinham sofrido o massacre dos Xikrim, depois daquele massacre os Xikrim deram outro massacre, mataram vinte e sete Parakanã, esses vinte e sete corpos foram contados pelo pessoal da Funai. Isso foi num afluente da margem esquerda do Bacajá. Um Parakanã flechou um Xikrim, depois os Xikrim armaram tocaia e fizeram esse segundo massacre. Os Parakanã tiveram que fugir na direção do Ipixuna, esse resto que veio entrou em atrito e empurrou os Araweté (MARQUES, 2017).

A migração Apyterewa para o Oeste implicava assim, no confronto com outros povos já contatados e aldeados pela FUNAI, como o povo Xikrim do Bacajá, subgrupo Kaiapó de fissão mais antiga, contatados em 1959 pelo SPI. Desta forma, os Xikrim, Assurini e Araweté durante os anos 1980, quando os Parakanã ainda viviam “arredios”, já se encontravam convivendo com a sociedade nacional sob a tutela da FUNAI. Por isso, o ultimato aos Parakanã também partia da consideração de serem os únicos a não possuir arma de fogo, este fato os tornava frágeis diante dos ataques tanto da colonização, quanto de outros povos inimigos, ou, tornados inimigos.

O ataque Parakanã “empurrou os Araweté” a procurar contato com os brancos, por mais de uma vez, sendo a derradeira em 1976 quando os índios Araweté aproximaram da localização de uma família ribeirinha no Xingu, próximo ao Igarapé Jatobá. De lá foram conduzidos pela FUNAI a aldeia aonde os trabalhadores do órgão instalaram o posto e plantaram roças, localizada no Alto Ipixuna, próximo às antigas aldeias Araweté. A caminhada por terra, num percurso de 100 km e duração de 17 dias matou um terço da população. Contaminados por um surto de conjuntivite, adquirida após a convivência com uma criança ribeirinha, cegos e fracos, muitos não puderam chegar e morreram pelo caminho.

“*Os Parakanã não tinham mais território*”. Adiante será discutida a relação da resistência deste povo com uma concepção própria de sociedade-espço, esta apropriação

inclui permanente movimento, levando a perceber uma concepção ao mesmo tempo técnica, e ainda que, aparentemente fluida, situada em referenciais fixos. Ao longo de 1976 a colonização aproximou-se do Igarapé São José, limite sul da atual Terra Indígena Apyterewa, os Parakanã devem, diante disso, ter buscado refúgio na direção norte, contrária à pressão da colonização e onde se chocaram com povos cujo modo de vida era mais assentado. Ao serem massacrados pelos Xikrim no Bacajá retornaram ao Ipixuna, pressionando a “saída” dos Araweté para a beira do rio, onde estavam os “brancos”.

Muito embora o Igarapé Bom Jardim tenha tornado-se uma referência da localização dos grupos da unidade Apyterewa, não fora, modo algum, o único lugar de circulação e permanência. O sistema de apropriação espacial dos Parakanã inclui uma área muito maior, resguardada, e diga-se, inclusive pela ação de defesa dos Parakanã ante a ameaça sabida da colonização. Ao longo do século XX estiveram habitando as cabeceiras no interflúvio Xingu – Tocantins, sob um sistema multialdeão com alcance a áreas de caça, as mais interiorizadas, e implantação de roças por longos percursos circulares servindo de apoio ao movimento e à marcação do espaço.

Durante os anos 1980 Tucumã se transformara num pólo regional de comércio de madeira e ouro. A valorização do mogno no mercado internacional impulsionou naqueles anos um verdadeiro saque às matas do Médio Xingu. As picadas abertas em vários pontos da mata de terra firme do interflúvio Xingu-Bacajá permitiam escoamento da madeira até a cidade de Tucumã. Além da extração madeireira implantara-se a atividade mineraria, a qual também tivera como aparato técnico, naquela metade do século XX, o avião. No início dos anos 1980, portanto, já havia fazendas na margem esquerda do igarapé São José, ao mesmo tempo a atividade garimpeira penetrava no sentido das cabeceiras do rio Bacajá e do igarapé Bom Jardim.

Figura 23 – Pista de avião aberta nas matas do Xingu para exploração de garimpo, Tucumã – Sul do Pará, 1983



Fonte: AVENTUREIROS DO AR, 1983.

Entre 1980 e 1981, os Parakanã promoveram saques à Fazenda Cajazeira, situada no Igarapé São José, e em outubro de 1982 abordaram e aprisionaram uma equipe de topografia contratada pela Fazenda Cajazeiras, vizinha da São José, estas fazendas estavam em fase de implementação (FAUSTO, 1996). Em janeiro de 1983 a equipe de atração chefiada pelo sertanista Fiorello Parise realizou o contato com um grupo de 44 indígenas entre o Igarapé São José e um afluente de sua margem direita, conhecido como igarapé Cedro. A área do Igarapé Cedro tornou-se, anos posteriores o foco maior das invasões, por outro lado, o grupo de 44 indígenas foi transferido de aeronave para a TI Parakanã, em Tucuruí e nos primeiros seis meses, 11 morreram por epidemia (FAUSTO, 1996).

Os Apyterewa não-contatados rumaram no sentido norte, fugindo das fazendas, e em maio de 1983 saquearam dois garimpos localizados nas cabeceiras do Bom Jardim e do rio Bacajá tomando armas, ferramentas, redes e farinha dos garimpeiros (FAUSTO, 1996). Em dezembro de 1983, o maior grupo com 106 pessoas foi contatado entre as cabeceiras do Bom Jardim e do Bacajá pela equipe de atração chefiada por Luis Moreira, e em março de 1984, encerraram-se os contatos, quando o grupo de 31 pessoas se juntou àqueles já contatados (FAUSTO, 1996). A área considerada como de derradeira ocupação dos Parakanã ocidentais, representava a borda limítrofe da invasão colonial, localizada nas margens dos Igarapés São José e São Sebastião, sul da atual Terra Indígena Apyterewa.

No período em que se deu o contato, os Apyterewa haviam adotado a estratégia de divisão em grupos menores, evitando massacres e epidemias que pudessem eliminar toda a população. Além disso, a presença espalhada dos grupos garantia o resguardo das matas. O contato com a FUNAI foi naquele momento desastroso, a transferência forçada e a doença que matou boa parte, deixou debilitados aqueles sobreviventes, culminando na detenção dos Apyterewa e diante disso na liberação das matas ao sul para a invasão colonial:

A transferência forçada do primeiro grupo contatado e o deslocamento do grupo maior para o baixo curso do igarapé Bom Jardim deixou desguarnecido o divisor de águas Xingu – Bacajá e permitiu o avanço da fronteira econômica sobre esta região. Durante os quatro primeiros anos após a “pacificação”, a situação de saúde dos índios foi muito delicada, como só acontece nessas ocasiões. Isto levou-os a uma menor mobilidade e a um controle menos efetivo do território. Foi neste espaço de tempo que a exploração madeireira ganhou corpo (FAUSTO, 1996, grifo do autor).

As madeireiras exportadoras Perachi (atual Juruá Florestal), Impar, Banach e Araguaia - MAGINCO são as principais responsáveis pela destruição das matas então habitadas e defendidas pelos Apyterewa, assim como das terras habitadas pelos demais povos do Médio Xingu. Estas empresas retiraram enormes quantidades de madeira de valor comercial, principalmente depois do momento da “pacificação” dos Parakanã-Apyterewa. Após a extração de madeira muitas áreas tornaram-se fazendas, objetos de especulação onde o desmatamento e implantação de pasto serviam para balizar a apropriação ilegal. Entre 1986 e 1987, foi empreendida abertura de uma estrada “varando” desde Tucumã às cabeceiras do rio Bacajá, área de concentração de enorme quantidade de árvores de mogno, identificadas por sobrevôo. Além da exploração madeireira, a vila Taboca, uma vila garimpeira, já configurava um núcleo populacional nas proximidades do Igarapé São Sebastião:

Quem subia o Igarapé São Sebastião até a cabeceira, lá pega um afluente, a direita de quem subia o São Sebastião era tudo habitado. Teve uma época que os Parakanã foram lá e mataram algumas pessoas. A Taboca – mineração - construiu muita estrada e o pessoal aproveitou para invadir. Havia a estrada construída pela madeireira Perachi, saindo de Tucumã. Foi construída pelo Idacir Perachi, a ideia dele era construir essa estrada de Tucumã até Altamira. Ele era fazendeiro e madeireiro. [...] O Sebastião pé de cobra era sócio do Idacir, ele era topógrafo. Era ele que fazia a fazenda ser ‘fazenda’, ou seja, grilagem. O Pará e Mato Grosso são onde tem mais grilo. Compram Ibama, compram governador...compram tudo. Esses eram os vizinhos dos Parakanã. Eu era o chefe de posto lá. Os Parakanã foram lá, mataram o gado do Idacir, começou a polêmica, ele teve que tirar o gado (CARVALHO, 2017).

A estrada de mais de 200 km referida pelo ex-chefe de posto da Aldeia Apyterewa, Gerson Carvalho, é denominada *Morada do Sol*, ela abriu o interior das matas do Xingu-Bacajá para a exploração madeireira logo após o contato e aldeamento oficial dos Parakanã. A

Morada do Sol foi acompanhada da abertura de ramais de ligação aumentando ainda mais as invasões no interior da área que hoje é a Terra Indígena Apyterewa⁵⁹.

Os antepassados Apyterewa praticavam o sistema de múltiplas aldeias e apropriação de amplos espaços. Deste modo, é visível a diferença da sociedade Apyterewa com os Parakanã do leste, habitantes do atual município de Tucuruí. Os últimos são referidos pela FUNAI, por exemplo, como mais assentados e de agricultura desenvolvida. Ao que parece, “esperavam” uma agricultura semelhante entre os Apyterewa. Diante de tal possível expectativa, a prática espacial Apyterewa, bastante complexa, foi dada como mera perambulação, instigada por um desejo inato de guerra, cuja compreensão é também do contexto histórico-geográfico. Ora, se Apyterewa quer dizer aqueles que têm a cabeça ao centro é possível deduzir que a guerra não represente um desejo puramente genuíno, por outro lado, a relação “cabeça-centro” possa sim representar um código definidor da relação sociedade-espaço, fator central da diferenciação do subgrupo Apyterewa.

⁵⁹ Homologada em 2007, apenas 20% da superfície de 773.470 hectares da Terra Indígena Apyterewa está sob a posse plena dos indígenas, 80% dela é invadida. Em 2017 foi proposto pelo Deputado Federal Pastor Josué Bengston do PTB do Pará um projeto de lei que solicita suspensão do Decreto Presidencial de homologação da TI Apyterewa, emitido em 2007. Link do Projeto: <http://www.camara.gov.br/sileg/integras/1550097.pdf>. Em 2010 a Comissão Pastoral da Terra noticiou a prisão do filho do referido deputado, Marcos Bengston pelo assassinato de sem-terra no município de Santa Luzia do Pará. <https://www.cptnacional.org.br/publicacoes/12-noticias/conflitos/393-filho-de-josue-bengtson-e-presos-por-morte-de-sem-terra>

7 A NATUREZA É TERRITÓRIO

7.1 A travessia do Araguaia – Tocantins

Todos os grupos vieram de lá, da região do Araguaia-Tocantins. Vieram por cima do Tocantins. Essa mata do estado do Goiás⁶⁰ para cá é muito grande. Parakanã talvez seja o mais fixo da área, ficavam perambulando entre Altamira e Tucuruí. Tinha um outro grupo Assurini que era aliado dos Parakanã, depois eles brigaram e se separaram, mas era a mesma língua, alguns costumes diferentes, mas muito parecidos [...]. Do outro lado do Araguaia estavam grupos muito numerosos e valentes, como os Guajajara, Karajá (que tinha uma tatuagem no rosto), Gavião. Os mais fortes vão botando os mais fracos pra correr. Assim os grupos menores vão descendo o Tocantins, correndo (CARVALHO, 2017).

7.1.2 O Dilúvio

Ficou só água, o mundo se acabou! No Paranatinga eu ouvi muitas histórias dos velhos, eles me chamavam de "meu neto" e me contavam as histórias. Eles diziam que havia atravessado um rio muito largo, que eu acho que é o Tocantins, que o único rio que tinha de lá pra cá. Do outro lado do Tocantins havia muitos grupos indígenas, numerosos, um começa a tocar o outro. Eles estavam brigando com os Guajajara, com os Guajá. Na travessia, os velhos diziam que tinham feito balsas grandes para atravessar, diziam que era o pai e o avô deles que contavam que tinham atravessado o rio largo. Eu perguntava por que, eles diziam que era porque lá tinha muita briga (CARVALHO, 2017).

O relato de Gerson Carvalho, filho e sobrinho de sertanistas que atuaram junto às frentes de atração Parakanã em Tucuruí, remete ao mito do dilúvio, em quê, segundo a tradição Parakanã o “mundo” havia se acabado. Gerson, falante da língua Parakanã ouviu o depoimento de ancião da Aldeia Paranatinga ainda nos anos 1970. Outro fato apontado pelo indigenista é a presença dos povos Timbira e Jê no arco que precede a entrada para a Floresta, nos campos gerais do Araguaia. A presença dos povos Timbira e Jê não só influenciaram na detenção da expansão colonial, mas também devem ter influenciado assim, o processo de migração para Oeste de outros povos, como os tupis, de populações menos numerosas.

Os Araweté também possuem em sua tradição a travessia de um rio largo. Sob sentida confiança relatou-me certa vez um interlocutor Araweté na Aldeia *Takaci*, uma história contada pelos “velhos”, diziam-lhe que os Araweté já haviam habitado “um rio muito largo, de rebojo grande”.

⁶⁰ Refere-se na verdade ao atual estado do Tocantins, emancipado em 1988, antes Norte do estado de Goiás.

Algo neste aspecto é relatado por Castro (1986: 166), e escreve o autor: “eles sempre apontam o leste e o sudeste como a direção de suas aldeias ancestrais. É para lá que fica o “centro da terra” (*iwipite*), que hoje é domínio dos inimigos”. O autor então continua à medida que interpreta como: “uma tradição algo obscuro diz que os Araweté, antes de atingirem as cabeceiras do Bacajá, atravessaram dois grandes rios, largos como o Xingu, a leste. Não tenho elementos que me permitam afirmar serem eles o rio Pacajá, ou o Tocantins” (CASTRO, 1986). No pé de página o autor explica que os Araweté costumavam mencionar a presença a leste do rio de nome *Takaci*, o mesmo que Tocantins. Há em comum entre as histórias dos dois povos a ação de fuga perante a presença de “inimigos”. Além disso, o relato sobre o “rio largo” me foi narrado na Aldeia *Takaci*, aldeia chefiada e nomeada por um importante guerreiro da sociedade Araweté falecido em 2016.

7.1.3 Migração tupi para o Xingu

Vieram andando, mudando daqui para acolá, brigando. Quando eu cheguei para morar no Igarapé Guaribas com 13 anos de idade já havia Araweté lá. Já tinha eles todos, Araweté, Parakanã (COUTINHO, 2017).

Este tópico é apoiado na memória e biografia de Afonso Coutinho de Araújo, ribeirinho do Xingu, morador do Igarapé Guaribas, atualmente comunidade Pedra Preta da Resex Rio Xingu. O contato com Afonso foi feito por via de outro ex - caçador de gato: Pedro Lopes. Foi a partir de uma entrevista em que indagava sobre as localizações dos povos indígenas que Pedro recomendou o amigo Afonso quem poderia dizer melhor sobre os povos tupi, de quem desde a infância fora vizinho no Xingu.

Afonso Coutinho de Araújo nasceu em 1941 no seringal Triunfo do Xingu, localizado no estado de Mato Grosso. Filho de pai indígena Munduruku e mãe maranhense, Afonso é um dos membros de uma numerosa família que se instalou no Igarapé, na época, conhecido como Guaribas, à margem direita do Xingu, vizinho do Igarapé Ipixuna, onde encontravam-se os Araweté. A mudança para o igarapé Guaribas ocorreu por volta de 1954, nessa idade Afonso cortava seringa ao lado do pai. Com o fim da frente seringalista, a baixa do produto no mercado e conseqüente retirada dos patrões, a caça ao gato selvagem tornou-se a principal atividade monetária dos moradores do “beiradão” do Xingu. Tratava-se de caça ao gato maracajá e à onça pintada. Retirada a pele, esta era comercializada junto aos patrões locais e

daí revendida a atravessadores. O final era a sua exportação para Europa, onde eram transformadas em casacos de pele.

Com a caça ao gato, a penetração na mata se intensificou. Se antes os seringueiros estavam restritos às estradas, “varadouros”, e geralmente as árvores seringueiras são localizadas mais próximas à margem dos grandes rios, na nova atividade quanto mais se penetrasse o centro da mata, mais chances de sucesso, principalmente no período de inverno amazônico. Isso porque, durante o verão amazônico os animais, mamíferos terrestres, com a seca de grotas e pequenos igarapés, tendem a se aproximar da beira do rio ou de igarapés maiores. Já durante o inverno, com água correndo no centro da mata tendem a permanecer no centro, aonde naqueles anos, se concentrava a ocupação indígena.

Foram nestas penetrações na mata em busca do “gato” que Afonso conheceu os Araweté vivendo em aldeias na cabeceira do Igarapé Ipixuna. Afonso se admira ainda hoje com a fartura que possuíam. Uma “fartura de inverno”, como definiu, a qual consistia na prática de armazenamento de parte da colheita de verão para o consumo durante o período de chuva, que é quando se realiza novo plantio. “Barracões de 80 pés cheios de mantimento”, “roças que não tinham fim”, relembra. Os Araweté construíam pontes sob grotas e igarapés, pois não eram navegadores. Afonso lembrou pontes com que eles, os gateiros, deparavam na mata: pontes bem feitas e bem arquitetadas. Refletimos juntos o fato de que os índios pareciam tornar a floresta – “cidade”.

Diante da memória sobre as roças Araweté, Assurini e Parakanã no Médio Xingu, avistadas nas excursões à mata pelos gateiros, quis saber de Afonso sua opinião sobre a origem das sementes utilizadas pelos índios. Respondeu de início que eram roubadas das roças dos cristãos, segui meu questionamento: - mas e aquelas, deles mesmos, como das variedades de milho preto, vermelho, branco dos Araweté e dos Assurini? Afonso então foi para uma dimensão de “mistério”: - “Isso aí eu não sei não, isso aí vem desde o começo do mundo. Porque não são eles, os brasileiros legítimos”? Abaixo apresento a transcrição da conversa com Afonso.

7.2 Extrativismo do gato

Desde a idade de 13 anos que eu cortava seringa. Já estava terminando a seringa, foi quando terminou entrou no gato. Cortava seringa no triunfo, ficava mudando assim, de um padrão pra outro, de um seringal pra outro. Mudamos do Triunfo pras

Guariba. O único serviço que tinha era o gato. Era gato maracajá e onça. Eles gostavam porque comprava baratinho aqui e vendia caro pra lá, pra Europa, dizendo eles que era pra fazer negócio de roupa. Nesse tempo do gato começamos a encontrar com os índios. E foi o tempo também que a Funai começou a andar lá. Depois a Funai tomou de conta. A Funai diz que foi ela quem amansou os índios, amansou foi nada, quem amansou foi nós que vivia lá com eles, a Funai já pegou eles mansos. Pode perguntar pros velhos índios. Eu morava bem pertinho do Igarapé onde eles (os Araweté) moravam. Era gateiro, por isso encontrava com eles. Eles sempre queriam mercadoria. Cheguei a ir na Aldeia deles quando estavam no mato, era aldeia grande. A gente ia ver, conversar com eles. A gente ia mais era ver, as vezes eles davam aqueles colar da miçanga deles (semente de *cînã*), aqueles brincos grandes que eles usam. Também davam panelinhas de barro que eles faziam. [...] Quando proibiram o gato os Parakanã não gostaram, porque os trabalhadores não iam mais para a mata, pra levar as coisas pra eles. Os Araweté também não gostaram. Porque a gente estava sempre lá com eles dando as coisas pra eles e aí não tinha mais. [...] Os Araweté tentaram atravessar pra outra terra do Xingu. O rio é muito largo, eles não sabiam nadar, por isso ficaram com medo de morrer todos afogados (COUTINHO, 2017).

7.2.1 As cidades Tupi

Eles tinham roças grandes de mandioca e de milho. Tinham muita fartura no mato aí! Se você chegasse numa aldeia no mato, antigamente, num inverno bravo você ficava besta de ver a fartura, tambores e tambores de farinha feita por eles aí. Eles tinham as casas próprias, só de guardar mantimento, era tudo dentro de barracão grande que eles faziam. Eram 80 pés, 90 pés de comprimento, usavam aqueles esteios de 6 a 8 palmos de roda, era esteio que nunca se acabava. As casas eram próximas umas das outras. Não deixavam qualquer um entrar por ciúmes das mulheres, as mulheres Araweté eram doidas por homem. Era muita gente na aldeia, era menino que só, eita lugar para ter menino. Porque o negócio deles é aumentar o grupo, por isso casam cedo já pra ter filho. Eles faziam muitas pontes, dentro do Igarapé quase tudo tinha ponte para atravessar de um lado e para o outro. Quando o igarapé estava cheio faziam pontes grandes, eram coisas medonhas, bem feitas. Quando não, eles derrubavam uma coqueirona grande, derrubava pra um lado e pro outro e atravessava por cima deles. Esses índios são inteligentes, quer ver gente inteligente é índio. A roça quase não se via o fim. Os Assurini também tinham roça grande, muito milho, muita mandioca. Parakanã também tinha. A farinha dos Assurini era melhor do que a de muito cristão. As roças ficavam pertinho da aldeia. Aí na mata o que mais tem é roça velha de índio, tem muito lugar descampado deles aí, ainda hoje tem, o descampado não se acaba, ainda hoje tem aí pau seco. Tinham semente de quase tudo, de amendoim, algodão. Eles roubavam sementes da roça dos cristãos (COUTINHO, 2017).

Perguntei a Afonso, hoje com idade de 76 anos, - mas e as sementes, deles mesmo, como as de milho e algodão Araweté, como adquiriram?

Isso aí eu não sei não. É coisa do início do mundo, porque os brasileiros legítimos são eles né! Já vem do começo do mundo isso aí, vai passando dos velhos para os novos, nunca se acaba (COUTINHO, 2017).

Ao contrário de distantes olhares, Afonso, também filho de índio e apesar de não se identificar como um, reconhece a pré-existência de um Brasil, aonde já residia estes a quem chama brasileiros legítimos. A interação com aquele que foi “caçador de gatos”, seringueiro,

barqueiro, causou certa comoção. Demonstrou-me muita sabedoria e interesse pela vida dos índios e pela “preservação das florestas”, utilizando seu termo. Afonso foi piloto da FUNAI por muitos anos, esteve sempre envolvido com os índios que conheceu ainda “no mato”. Trazer sua biografia faz parte também da tentativa de reconhecimento do sujeito detentor da memória, e, além disso, sujeito da construção de uma narrativa. Havia um interesse da parte de Afonso, uma curiosidade. Sobre a visão de Afonso é interessante notar que percebia os índios como sujeitos históricos, até porque ele próprio fazia parte daquele mesmo quadro histórico - geográfico. Não havia diferença de escala, nem no sentido físico nem subjetivo, entre os então sujeitos do diálogo. Tratava-se de uma interlocução co-existencial: existências horizontais, contíguas, numa mesma escala de acontecimentos.

7.2.2 Os Tupi no Itacaiúnas

Eles (Araweté) vieram da banda daí de Marabá. Eles falavam sempre de um Igarapezão pra gente: Itacaiúnas! Era lá onde eles mais viviam era lá. Aí tinha um homem lá, que eles diziam que tinha um homem lá que ele era quem freqüentava com eles lá. Esse homem é quem ia lá, ele quem levava mercadoria para eles lá, botava dentro de um barco, num rebocão, e ia levar na aldeia lá pra eles nesse Itacaiúnas. Aí foi o tempo que parece que o homem morreu, que eles falaram, aí eles foram debandando, saindo pra um canto saindo pra outro. Até que debandaram aqui pra banda do Xingu. Os Araweté, Assurini e Parakanã viviam tudo junto, bem dizer, aí começaram a brigar por causa de mulher e a separar. Mas viviam tudo junto, moravam juntos. No Itacaiúnas eles comunicavam mais com os castanheiros, porque Marabá, você sabe, era o pólo da castanha. Comunicavam com os castanheiros dentro do Igarapé. Esse patrão que tinha lá levava pra eles açúcar, café, machado. Era uma troca para que os índios não mexessem com os castanheiros (COUTINHO, 2017).

7.3 O Itacaiúnas

O rio Itacaiúnas nasce na Serra da Seringa, atual município de Água Azul do Norte, sul do Estado do Pará, e é formado pela junção dos rios Água Preta e o rio Azul. A cidade de Marabá surgiu a partir da instalação do chamado Burgo do Itacaiúnas, uma colônia implantada no fim século XIX, durante o “auge da castanha”, onde foi marcante a presença de um barracão comercial denominado Casa Marabá, cujos produtos do extrativismo, eram comercializados. Embora, principalmente o Alto Itacaiúnas não fosse atraente para o interesse

colonial, naquele período, em que a economia estava voltada ao extrativismo, havia também a busca pelos campos do Itacaiúnas, com a finalidade de desenvolver a atividade pecuária. O viajante francês Henri Condreau percorreu todo o Itacaiúnas no final do século XIX, ao que recomendou o autor, segundo os interesses da colonização, que:

Na ordem dos cursos d'água que porventura mereçam, do ponto de vista dos incentivos à colonização, beneficiar-se de um tratamento especial por parte do Estado, esse Itacaiúnas está colocado numa das derradeiras posições entre os rios das últimas fileiras (CONDREAU, 1980: 91).

Se para os interesses da colonização o Itacaiúnas “não servia de acesso a lugar algum”, como escreveu na época o viajante, para as sociedades indígenas pode ter representado um verdadeiro refúgio, entre o século XIX e o começo do século XX.

Importantes indícios apontam a presença Tupi no Itacaiúnas: o Itacaiúnas é um rio tributário da margem esquerda do Tocantins, durante o verão os cursos formadores deste rio secavam, deixando de ser navegável, o que facilitava a travessia, e implicava no não avanço da colonização, para a qual a navegação era o único meio de transporte; o rio Itacaiúnas deságua a leste no Tocantins e nasce a oeste, na direção do Xingu, é assim um caminho entre os dois rios maiores; o percurso seguido deve ter sido desde o Baixo ao Alto Itacaiúnas, à medida que buscavam atingir os “centros da terra”; a Serra da Seringa, local de nascentes destes formadores do Itacaiúnas foi também apontada pelo auxiliar de sertanismo Benigno Marques como referência de localização dos povos Tupi, Araweté e Parakanã, antes da migração definitiva para o Xingu.

Figura 24 - Localização Serra da Seringa



Fonte: GOOGLE, 2018. Adaptado pela autora, 2018.

A literatura (CASTRO, 1994; FAUSTO, 2014) indica a presença dos Parakanã e Araweté nas cabeceiras do Pacajá desde o começo do século XX. Localizações de “centro da terra” que se aproximam das cabeceiras do Itacaiúnas. O que leva a crer que estes povos percorreram desde o final do século XIX o espaço marcado entre o Alto Itacaiúnas, ao sul, até cabeceiras de afluentes do Xingu e Amazonas, ao norte. Os chamados *campos* do Itacaiúnas estendiam-se do Alto Parauapebas ao Alto Itacaiunas, e deste em direção ao Xingu. Eram considerados *campos isolados*, à medida que os *campos gerais* considerados limitados à bacia Araguaia – Tocantins. Estes campos do Itacaiúnas estão na transição entre o biomas Cerrado e a Floresta.

Os Parakanã são citados dentre povos que já habitaram o Cerrado brasileiro, junto, por exemplo, aos povos: Bororo; Karajá; Kaiapó; Canela; Krahô; Xavante e Xerente (OLIVEIRA & MARQUIS, 2002: 74). Ademais, são “parentes” de língua de povos como Avá Canoeiro, Guajajara e Tembê, localizados antes da faixa que delimita o Cerrado da Floresta.

O Itacaiúnas deve ter sido também uma espécie de “caminho” do Araguaia-Tocantins para o Xingu, tanto para os povos pertencentes ao tronco Jê, Kaiapó, quanto para estes povos Tupi. A referência de direção dos povos Jê indica o Araguaia, enquanto a dos Tupi, o curso do Tocantins, este mais próximo da cabeceira do Pacajá.

Outro fator a ser considerado é o de que a pecuária, assim como a urbanização que ela atraía limitou-se até início do século XX às áreas dos campos gerais na bacia Araguaia – Tocantins, não expandindo, até aí, para a bacia do Amazonas, cujo primeiro tributário está o Xingu.

A partir da observação do mapa acima é possível perceber entre o Tocantins e o Xingu o rio Itacaiúnas, o qual pode ter representado o “caminho” dos povos migrantes. No mapa estão esquematizadas as localizações de determinados povos antes do processo de territorialização. Os Parakanã, por exemplo, são referenciados desde muito antes no rio Vermelho, afluente do Itacaiúnas, cuja cabeceira se encontra em áreas de transição entre o bioma de Cerrado e de Floresta equatorial. Os Araweté são citados habitando cabeceiras do rio Pacajá; enquanto também os Parakanã – Apyterewa faziam seu trajeto desde o leste do Pacajá e Bacajá, atingindo assim o Xingu. Os Xikrim, sociedade originada da nação Kaiapó, são referenciados até a I metade do século XX percorrendo os campos localizados na cabeceira de formadores do Itacaiúnas, este povo foi territorializado numa área ao norte daquela dos campos do Itacaiúnas a partir dos anos 1950. Os Kaiapó habitaram os campos desde o Araguaia, deslocando – se para as proximidades do rio Fresco e de lá para oeste, atingindo as matas do interflúvio Xingu – Curuá. Os Kararaô, sociedade também dissidente Kaiapó, habitaram o rio Guajará, atingindo a partir do Iriri e do Baixo Xingu, até o Amazonas e o afluente Guajará.

7.4 Itche Ka’a

Ao início da convivência com os Parakanã da Apyterewa no ano de 2012, fui levada a compreender seu sistema alimentar, através da busca por informações das atividades de agricultura e de caça. E, das mudanças entre o “tempo do mato” e os tempos atuais em que estava em curso uma intensa transformação do sistema alimentar e, por conseguinte, da dinâmica destas atividades. Os indigenistas da FUNAI que conheciam de longa data os Parakanã-Apyterewa costumavam se referir a este povo como “caçadores” (a caça representa a atividade primordial na economia), já os povos Assurini e Araweté são citados como “agricultores”, o que entre outras coisas, identifica povos mais assentados.

Adiante do contato oficial e da presença do chefe de posto na aldeia, a atividade de agricultura foi modificada conforme os conhecimentos e valores do funcionário da FUNAI. Portanto, na nova situação colonial, o conhecimento a respeito das práticas agrícolas e espaciais da sociedade Parakanã foi gradualmente subalternizado até adquirir o caráter de “não existente”. Tal fato reflete na subalternização conseguinte da tradição sociedade – espaço Apyterewa.

“*Parakanã andava em círculo*”, relatou Tamakuaré, liderança da aldeia Paranopiona do Igarapé Bom Jardim⁶¹. Seu cacique Tamakuaré é um dos mais velhos chefes Parakanã-Apyterewa e é, portanto um “guardião” da memória e por isso, também, importante agente da atualização da identidade de seu povo.

Em um percurso circular os Parakanã implantavam roças aonde se estabeleciam temporariamente. Essas roças dispostas no que denominam *Ka'a-rapé* (*Ka'a* – Floresta; *rapé* – caminho ou estrada), serviam de apoio ao movimento pelo espaço à medida que permitia acesso às áreas de caça, sempre localizadas mais ao centro do grande círculo. Desta forma, num período de um ano, tempo da maturação da mandioca, percorriam todo o grande círculo, em que havia a garantia alimentar das roças ali dispostas:

Eles eram muito andarinos, eles faziam uma aldeia como daqui a um dia de viagem, e lá faziam uma roça. O percurso era como se fosse uma rotatória. Ia e daqui a pouco havia uma outra aldeia. Porque o grupo grande quando sai é uma estratégia de ter comida [...]. Andavam um dia, ou um dia e meio, porque o grupo é grande e andam com criança, param no caminho para aprontar a comida. Passam uma semana, quinze dias e vão andando, passando por essas aldeias. Porque o Parakanã não parava definitivamente numa aldeia só, eles passavam 15 a 20 dias numa aldeia e seguiam, por causa da comida, porque ia distanciando a caça, o alimento para eles e assim procuravam outro destino. Tinham aquelas roças, que eram as roças deles andarem. E aí tinha muita caça. Nessas aldeias eles faziam mais roça, plantava batata doce, banana, mandioca para fazer a farinha (CARVALHO, 2017).

A contagem de um ano, de um inverno ao outro, equivalia ao “tempo da mandioca”, e assim o motivo de retorno a aldeia, ou a roça, era o fabrico do estoque de farinha, capaz de subsidiar a próxima partida. Diferente de outros povos, como os Kaiapó cujas excursões incluíam apenas grupos de guerreiros, o “movimento” Apyterewa incluía toda a população.

Fausto (2014), etnólogo que conviveu com os Parakanã da Apyterewa pouco depois do contato com a FUNAI na Aldeia do Bom Jardim assegura que antes da migração para oeste o sistema de movimento centrífugo pelo espaço já fazia parte do modo de vida dos Apyterewa. Fausto ainda reconheceu como uma “estratégia de subsistência” a adoção da prática de expansão e contração no espaço. Segundo o autor:

A partir da invasão do território a leste, os ocidentais se sentiram particularmente ameaçados, pois o lugar onde plantavam a mandioca funcionava como um porto seguro, que permitia o movimento centrífugo do trekking⁶², na medida em que localizava a comunidade em um ponto do território (FAUSTO, 2014: 87).

Ao contrário de uma dualidade, as atividades de agricultura e caça se revelam como complementares. Tratava de um tipo de ocupação espacial, o qual combinava estabilidades

⁶¹ Caderno de campo, 2014. A aldeia Paranopiona é localizada no Igarapé Bom Jardim.

⁶² Este autor optou por denominar o “movimento centrífugo” dos Parakanã com o termo da língua inglesa *trekking*. Na pretensão de compreender a relação Apyterewa com o espaço e diante da situação histórico-geográfica analisada, a proposta é identificar nova chave de interpretação partindo da interação entre o conceito nativo e o quadro situacional.

temporárias, esta assegurada pela disposição das aldeias/roças alternadas no grande círculo, com o movimento centrífugo, à medida que permitia atingir áreas ricas em caça. Ao centro da mata há maior concentração de mamíferos terrestres, como também de grotas e lagoas cujos peixes são dali característico, além de frutas e mel.

O formato circular do percurso lhes oferecia ademais disso, uma idéia panorâmica da ocupação geográfica, e a localização da aldeia funcionava como marcador geográfico referenciando tanto a linha da circunferência: o *Ka'a rapé*, quanto o centro: a “área de caçar”. Comentou um jovem Parakanã, quando juntos buscávamos a memória sobre a ocupação do espaço: “os velhos têm um GPS na cabeça”.

O *Ka'a rapé*, a estrada da floresta, é acompanhado do *iga rapé*, a estrada da(e) água. As capoeiras, roças velhas, abandonadas, são parte do *Kaa rapé*. Objetos espaciais, que marcam a presença de coletividades humanas pela floresta. As capoeiras são também um banco de armazenamento de sementes. O povo Araweté, por exemplo, denominam *Awi Ka pe*, as capoeiras, ou roças velhas dos inimigos. Um povo era capaz de reconhecer outro pela forma de organização da “roça” e pelos cultivares.

O espaço de realização destas sociedades é deste modo, a Floresta, ao mesmo tempo em que ela resulta desta interação. Embora caçadores especializados em animais terrestres, a localização e presença das roças são aquilo que afirmavam o espaço de apropriação Parakanã. *Iche Ka'a* (meu espaço)⁶³ são aqueles marcados pela agricultura, a área de caça ao contrário não era considerada como *iche ka'a*, tidas assim como “livres”.

Atingir os centros da mata significava atingir zonas de refúgio de animais terrestres, o que possibilitava uma maior oportunidade de selecionar a “comida”. A dieta dos Apyterewa tinha então a carne de animais terrestres como alimento principal e a farinha de mandioca como complemento, enquanto as excursões ao centro da mata proporcionavam coletas de frutos variados e mel, o qual é também relatado como importante componente de “remédio⁶⁴”. As árvores frutíferas quase sempre são associadas à presença de caça, animais que também se alimentam de determinado fruto. As áreas de caça, portanto, tidas como área de uso comum, enquanto as de roça, como aldeias, ou espaço apropriado, que tem dono. É interessante destacar o referencial ecológico da organização no espaço. Os centros da mata são como um lócus de reprodução de espécies animais, à medida que esta reprodução também se associa à

⁶³ A tradução aqui como “meu espaço” se dá devido a forma que me foi explicado, por anciãos Parakanã em diferentes oportunidades de conversa. Estas quase sempre, mediadas por jovens, que não só contribuía na tradução, como também eram interlocutores no processo de reconstrução da memória.

⁶⁴ O mel contém todos os elementos vitais necessários para fortalecer o sistema imunológico, além de proteção do fígado e do sistema nervoso (WERNER, 1994).

vegetal, pela própria dispersão e cadeia alimentar das espécies no ecossistema da floresta. Portanto, diante da relevância de manutenção da vida, não eram, na visão Apyterewa, passíveis de apropriação, mas tidas como “livres”.

Fausto (2014) considerou que a roça de mandioca aberta a cada ano talvez fosse menos importante do ponto de vista alimentar do que para marcar a continuidade da unidade dispersa. Deslocando-se em grupos menores a roça representava o local de retorno e reencontro dos grupos dispersos pelo *Ka'a*. Fausto (2014) ainda considerou que a manutenção desta unidade dispersa, do ponto de vista de referência no espaço, dependia tanto do movimento centrífugo associado à caça como de um ponto de referência comum, neste caso, a roça.

Além de oferecer estrutura para coesão dos grupos, as roças dispersas pelo círculo: *Ka'a rapé* representavam ao mesmo tempo a unidade territorial Parakanã: *Iche Ka'a*. Explicava Tamakuaré⁶⁵ que, as roças serviam para “marcar”, admitindo uma função dupla, tanto de referencial de localização espacial quanto de apropriação. O “meu espaço” é aonde o *outro* precisa pedir permissão para entrar.

Fausto (1996) transcreve um radiograma do SPI, enviado pelo encarregado do Posto Pucuruí em novembro de 1962, descrevendo um recado dos Parakanã-Apyterewa, em que: [...] “pediram assim para evitar desconhecidos em áreas por eles habitadas. Disseram que querem paz, mas respeito suas terras”. O recado dá conta da relação limitadora do que seria o *iche ka'a* no decorrer da metade do século XX, o espaço de domínio do povo Parakanã-Apyterewa, acatado, inclusive pelo SPI.

7.5 Concepção do *Ka'a*

Medições se tornam mais e mais problemáticas quando nos movemos em direção a um mundo de espaço-tempo relacional (HARVEY, 2012).

Ka'a é traduzido pelos Apyterewa como “Floresta” e não como “terra”, e menos ainda como uma porção delimitada do espaço.

Apesar de traduzirem *Ka'a* como floresta é bem sabido que o fazem por simplificação. Aqui é necessário de nossa parte perceber a Floresta como *estrutura* do *mundo* Parakanã.

⁶⁵ Caderno de Campo, Aldeia Paranopiona, 2014.

Desta maneira, o conceito nativo vai além da concepção de “floresta” abarcado pela sociedade ocidental. E, a fim de reconhecer a complexidade da concepção Parakanã é preciso antes o desmembramento do ponto de vista da *natureza*, calcado em referenciais positivistas o qual a elabora como “fonte inesgotável de recurso”, base de parte da produção científica moderna.

Em busca da “tradução” do conceito, perante a consideração da *existência* Apyterewa, o *Ka’a* pode ser interpretado assim como o espaço-total da referida sociedade indígena. Uma totalidade composta por distintas formas de existências, aonde o (s) *objeto* (s) é (são) produto e produtor de ações dos sujeitos. O *Ka’a* deve corresponder ao conceito de *espaço*, ou: à totalidade estrutural e estruturante da sociedade Apyterewa.

O movimento, combinado à marcação do espaço, possibilita a apropriação indígena. No entanto, adiante da apropriação privada da floresta no decorrer do século XX, ocorre novo processo de cisão da totalidade Apyterewa, num novo momento, o *Ka’a* deve tomar nova proporção. Perante a nova situação, aonde a terra torna-se “dinheiro” a Natureza, ou, o Espaço indígena - a *Estrutura* -, sofre uma delimitação, o que corresponde à *Conjuntura*. O que é o mesmo que dizer: dá-se o processo de territorialização. Desta maneira, o *Ka’a* representa a estrutura do projeto político existencial desta sociedade, atualizado perante a conjuntura.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa cujo objetivo fora desvelar a presença e mobilidade indígena no espaço colonial do Médio Xingu durante o século XX, partindo da circunscrição de *eventos* tidos como vetores de novas *situações coloniais*, então consideradas ambiente da trajetória indígena, admitiu de modo central em sua estrutura metodológica a ação de sujeitos. Esta, observada desde a convivência pregressa da autora com os povos aqui investigados, até a interlocução com as memórias e biografias dos auxiliares de sertão e dos “gateiros” na pesquisa de campo.

Ademais, a busca por desvelar a “presença” invocou a *existência*. O contraste entre boa parte da bibliografia analisada e as memórias dos sujeitos, desde a *escala do acontecimento*⁶⁶, levou a pensar a “existência” enquanto condição epistemológica. O uso da “situação” enquanto método em Geografia, combinada à contribuição de uma Antropologia histórica subsidiou a busca e interpretação dos dados de modo a tornar o “espaço” pleno de existência e sob permanente atualização. E, ao desvelar a ação, outras “versões” do espaço emergiram na escala dos conceitos.

A pesquisa também evidenciou a relação entre a *geografia histórica do capitalismo* e os espaços indígenas. Os espaços de refúgio indígena têm sido ao mesmo tempo em que condição prévia, obstáculo aos movimentos da acumulação. Isso leva a dizer que a expansão do capital ocorre historicamente sob espaços ocupados por sociedades indígenas e não sob “espaços vazios” e, a “conquista” colonial representou na verdade uma guerra contra as populações pré-existentes, o que configura a semântica do termo “pacificação”.

O “território” enquanto conceito da teoria e da prática está associado à noção de domínio por determinado grupo sob determinada área. Sendo o “poder”⁶⁷ o que preconiza o domínio, e o domínio, ou, o exercício do poder, aquilo o que delimita a área. Este poder/domínio deve representar uma dimensão centralizada. Assim também o é em seu

⁶⁶ A escala da ação é aquela aonde se desdobra: “a existência em potência”, utilizando a definição do filósofo Jean Paul Sartre, ou, aquela onde se avista o “movimento da totalização”, utilizando a definição do geógrafo Milton Santos.

⁶⁷ O debate envolvendo o conceito de território na disciplina geográfica perpassa pelo enquadramento na escala de Estado – nação, até sua virada quando são assumidas outras possibilidades de escalas, tal como desenvolveu Rafesttin (1986). A influência na teoria social da abordagem multidimensional de poder, nos termos do filósofo Michel Foucault e, também, da evidenciação do espaço em detrimento do tempo, proporcionam à Geografia abordagem multi-escalar de “poder” e assim de território, o que é notório principalmente a partir do século XX quando os processos de globalização do capitalismo se intensificam em todo o mundo.

aspecto material, de espaço delimitado. A ação de “domínio” é avocada em situações de conflito, e ao que cabe ao plano de análise desta pesquisa, o domínio se relaciona assim, como contra-poder perante a expansão geográfica do capitalismo e, da “guerra” aí inerente. Para as sociedades indígenas, o “território” surge então no conflito hierárquico das escalas de poder. É diante da dimensão da escala do Estado e da investida econômica capitalista, que num jogo político, enquanto condição de sobrevivência as sociedades nativas se envolvem em uma re-estruturação de seu espaço. Tais influências externas ocasionam os “processos”, transmitidos pelo efeito catalisador das relações sociais. Neste percurso Pacheco-Oliveira (1999; 2002; 2016) à medida que estabelece um campo de observação da ação histórica, prefere referir-se aos movimentos de re-estruturação do espaço indígena como “processos de territorialização”, e ainda, sobre a consideração de uma dimensão espacial indígena esclarece este autor:

Embora algumas vezes antropólogos e indigenistas tenham falado em “território de tal ou qual sociedade indígena”, é importante perceber que o estudo da dimensão espacial da população indígena brasileira não pode ser realizado de modo naturalizado e simplificador. Os embates com as frentes de expansão da sociedade nacional, associados ao caráter não centralizador das estruturas de poder das próprias sociedades nativas das terras baixas da América do Sul, acarretaram uma distribuição espacial descontínua e diversificada daquelas populações (PACHECO-OLIVEIRA, 1999: 157, grifo do autor).

A complexidade que envolve a dimensão do espaço para as sociedades indígenas, nas suas múltiplas formas e possibilidades de “ser”, portanto denota uma fragilidade de ordem epistêmica, no que se refere à capacidade de sua tradução para os códigos e entendimento da ciência moderna. Tratam-se, pois, de duas escalas, uma caracterizada pela ação/ideologia do Estado junto da ciência e, a outra escala a da ação/cosmologia das sociedades indígenas. Embora, a segunda esteja influenciada pela primeira, todavia, a escala “oficial” ainda é pouco reativa ao que está “fora de si”.

Deste modo, a ordem da controvérsia deve estar para além de quem é o informante de dada localização indígena. Ela deve estar sim, antes de mais nada, no sentido filosófico do que é o espaço para as distintas matrizes de pensamento de dada sociedade:

Eu andei com uma antropóloga para “criar” o território Parakanã, aí para isso tinha que fazer uma pesquisa na área. Andamos com os índios, andamos que cansamos! Eles iam mostrando: ah, bem aqui a gente enterrou fulano de tal; bem aqui tínhamos uma casinha; bem aqui era um acampamento do meu avô. Aí no quarto dia a antropóloga desistiu. Ela falou: rapaz, vamos embora porque não vamos chegar no final. Os Parakanã, não tinham morada fixa. Na cabeça da antropóloga eles tinham um territóriozinho por eles ali demarcado, mas para eles não tem isso. Ele vão andando, vão andando, onde se dão bem vão ficando. O território dele é aquele local onde ele sobrevive ali, onde é bom de caça, de pesca, enquanto tá bom pra ele fica ali. Quando encontram esse lugar lá fazem a roça. Daí quando acontece de morrer duas, três pessoas, assim seguidas eles, na superstição deles, já vão dizer que aquele local não presta e vão em busca de outro (CARVALHO, 2017).

O episódio narrado pelo auxiliar de sertão e intérprete da língua Parakanã Gerson Carvalho ilustra bem o desencontro entre os padrões de conceitos. O procedimento técnico de definição de “território” indígena pode ser que assuma uma matriz de pensamento engendrada em: centralização de poder e delimitação de uma área. Enquanto para a cosmologia indígena, esta aqui analisada, a relação com o espaço perpassa por outros referenciais, onde, por exemplo, a situação de saúde dos indivíduos deve funcionar como condição definidora da estabilidade em dada localização.

No ano de 2012, numa estadia na Aldeia Apyterewa, investigando a situação alimentar entrevistei Koria Parakanã. Koria era então o mais velho Parakanã-Apyterewa vivo. Em conversa mediada por seu neto, Kaworé Parakanã, Koria compartilhou suas memórias sobre o “tempo do mato”. Assim como na experiência de Gerson Carvalho o “velho” Parakanã tratou de estabelecer comigo um parentesco adotivo, dizia-me que a partir de então iria me considerar como sua filha. Foi Koria quem explicou-me a relação *Pyte* – “centro” com a *palavra* Apyterewa, seu núcleo familiar era o designador dos “caciques”. Não só a mim as memórias e a sabedoria do ancião Parakanã surpreenderam, mas também ao próprio neto, quem no momento da entrevista se deparava com palavras do idioma Parakanã não mais usadas. O *tempo do mato* descrito e vivenciado por Koria foi aquele em que os Parakanã viveram no *centro da terra*, e a justificativa mais imponente por ele dada foi a de que: “no centro da terra não havia doença”.

Ao entrevistar os auxiliares de sertanismo procurando entender a noção de espaço, ou de território indígena, a seguinte afirmativa foi comumente mencionada: “índio muda de lugar quando adoecer”.

Ao longo desta narrativa utilizou-se a expressão “domínio”, caracterizando o poder de determinado povo num dado espaço numa relação de conflito. Também se utilizou a expressão “refúgio”, ou *zonas de refúgio*, caracterizando o isolamento e estabilidade de determinado povo numa determinada porção do espaço. Diante da meta-geografia estabelecida, tanto “domínio” quanto “refúgio” são conceitos inscritos em uma dada *situação (subtotalidade concreta)*. Os eventos os quais configuram esta situação são aqueles de inserção da *técnica colonial*, marcada pelo conflito entre a colonização e as sociedades pré-existentes. Portanto, ao longo da segunda metade do século XX, as sociedades indígenas no interflúvio Araguaia-Tocantins-Xingu são levadas a estabelecer “domínios” sob determinado espaço. Logo, não é demais afirmar que “domínio” e “guerra” representam uma unidade de conceitos.

Também as *zonas refúgio* estão incluídas neste mesmo quadro de situação, o que arranja o conceito ao lado do movimento de fuga. Portanto, se o espaço-total dos povos indígenas corresponde à *Estrutura*, o *domínio*, assim como o *refúgio* são dados da *conjuntura*, esta compreendida pela *situação de contato*, ou, pela invasão das frentes de expansão capitalista sob os espaços de ocupação indígena.

Ao contrário da apropriação privada, como visto, a dimensão espacial indígena não parte necessariamente da centralização de poder e da delimitação homogênea e perene do espaço. Valores positivistas, tal como a homogeneidade, fundamentam a apropriação privada e justificam seu caráter métrico. A contraproposta à apropriação privada é então a insurgência da *diferença espacial*, a qual sucede em detrimento da *situação colonial* substanciada pelo uso extremo da violência.

O que posteriormente foi admitido como “território” ou Terra indígena trata-se de uma porção do espaço muito menor do que aquela de uso e ocupação histórica destes povos. As *zonas refúgio* foram estabelecidas à medida do avanço da colonização, além disso, a pesquisa também evidenciou a não existência, até a territorialização definitiva, de unidades étnicas e territoriais inexoráveis. Pois, como visto houve período da história, como aquele provável do século XIX, que antecede a expansão colonial do século XX, em que distintas etnias podem ter convivido num mesmo espaço. E em quadro histórico distinto, depois da segunda metade do século XX, foi intensa a guerra e disputa intertribal envolvendo a sobrevivência numa determinada *zona refúgio*.

Desta maneira, a fuga para os *centros* deve indicar experiências pregressas em que o contato com a população colonial tenha desencadeado surtos epidêmicos e mortandade generalizada. A posterior divisão em subgrupos menores, como é o caso dos Parakanã-Apyterewa, representa também uma medida de proteção contra a contaminação geral da população. O risco dos contágios adquiridos no contato com a colonização tornava frágil a sobrevivência, o que quem sabe explique a guerra intertribal motivada pela disputa por mulheres em detrimento da guerra por espaço. A guerra por mulheres, pode ter se iniciado adiante do final do século XIX, quando a colonização a leste se aproximava devido ao advento da *frente extrativista* da castanha e da seringa. Isto porque a colonização estava ainda estacionada nas margens dos rios maiores, o que permitia aos povos indígenas um acesso amplo aos “centros da terra”. Ao mesmo tempo em que, os encontros com a população regional ocorriam de forma esporádica. A partir do século XX a construção das rodovias atinge então os interflúvios florestados: os *centros*, recriando a *situação*, assim como a *significação* do espaço e dos conflitos intertribais.

Por fim, ao contrário de se perseguir uma métrica precisa que estabeleça unidades territoriais rígidas, aos moldes do conceito de “propriedade privada”, o estudo demonstrou uma evidente necessidade de compreensão de conceitos de sociedade-espço com base no conhecimento do uso e significação indígena, perante o movimento histórico do espaço-total. Para dar conta de tal complexidade, sugere Pacheco-Oliveira (2015: 196), os instrumentos de análise devem operar “com processos abertos e sistemas em transformação”. Nesta mesma direção, referindo-se às bases da ciência moderna o que inclui as bases da própria Geografia, afirmou Sartre (1978: 185): “a mecânica clássica utiliza o espaço e o tempo como meios homogêneos e contínuos, mas ela não se interroga nem sobre o tempo, nem sobre o espaço, nem sobre o movimento”.

REFERÊNCIAS

- ARNAUD, E. A ação indigenista no Sul do Pará (1940-1970). *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi: série Antropologia*, Belém, n. 49, v.6, p.1-25, out. 1971.
- ARNAUD, E.; ALVES, A. R.. A extinção dos índios Kararaô (Kaiapó) – Baixo Xingu, Pará. *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi: série Antropologia*, Belém, n. 53, p.1-20, jun. 1974.
- AVENTUREIROS DO AR. Aventureirosdoar44. Disponível em: <http://aventureirosdoar44.blogspot.com/2010_04_04_archive.html>. Acesso em: 21 de maio de 2018.
- BACHELARD, G. *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. 316 p.
- BECKER, B. K. *Geopolítica da Amazônia: a nova fronteira de recursos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- BYE bye Brasil. Direção de Carlos Diegues. Rio de Janeiro: Carnaval Unifilm / Gaumont / Aries Cinematográfica Argentina, 1979. P&B
- CAMIRANGA, Júlio. Entrevista concedida a autora. Altamira, Pará, fev. de 2017.
- CARDOSO-DE-OLIVEIRA, R. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 2000. 220 p.
- CARVALHO, Gerson. Entrevista concedida a autora. Altamira, Pará, jan - fev. de 2017.
- CASTRO, E. B. V. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986. 744 p.
- CORRÓ, Antônio. Entrevista concedida a autora. Altamira, Pará, jan. de 2017.
- COUTINHO, Afonso. Entrevista concedida a autora. Altamira, Pará, fev. de 2017.
- CNV. *Relatório da Comissão Nacional da Verdade*. Volume II. Textos temáticos. Texto 5 – Violações de Direitos Humanos dos Povos Indígenas. CNV: Brasília. 2014.
- BOLETIM INFORMATIVO do Serviço de Proteção ao Índio – SPI. *Meirelles fala dos Kaiapó e seus primeiros e últimos contatos com elementos civilizados*. Rio de Janeiro, jun. – ago.1962.
- BOLETIM INFORMATIVO da Fundação Nacional do Índio – FUNAI. Brasília, 1971.
- BOLETIM INFORMATIVO do Centro Ecumênico de Comunicação e Informação - CEDI. *Aconteceu*. Rio de Janeiro, 1981.
- CARNEIRO, Bitá. Socioambiental. Disponível em: <https://img.socioambiental.org/v/publico/arara/> . Acesso em: 21 de maio de 2018.

COUDREAU, H. *Viagem a Itaboca e ao Itacaiúnas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. 177 p.

DAVIS, S. H. *Vítimas do Milagre: O Desenvolvimento e os Índios do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

FAUSTO, C. *Relatório do GT para Estudos Complementares sobre a T. I. Apyterewa*. Brasília: FUNAI. 1996. Relatório Técnico.

_____. *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014. 587 p.

FREIRE, C. A. R. *Sagas Sertanistas: práticas e representações do campo indigenista no século XX*. 2005. 386 f. Tese (Doutorado) - Curso de Antropologia Social, Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

_____. *Vida de Sertanista: a trajetória de Francisco Meirelles*. *Tellus*, Campo Grande, n. 8, p.87-114, abr. 2014

GALUCIO, A. V. A relação entre Linguística, Etnografia e Arqueologia. 2010. Disponível em: <http://saturno.museugoeldi.br/lingmpeg/portal/downloads/publicacoes/Ana_Vilacy_2010_EIA.pdf>. Acesso em: maio de 2018.

GEIGER, P. Industrialização e urbanização no Brasil, Conhecimento e Atuação da Geografia. *Revista Brasileira de Geografia*, IBGE, Rio de Janeiro, ano 50, n. especial, tomo 2, p. 59-84, 1988.

GURAN, M. Socioambiental. Disponível em: <<https://img.socioambiental.org/v/publico/arara/>>. Acesso em: 21 de maio de 2018.

LA GUERRE de pacification en Amazonie. Direção de Yves Billon. Paris: Les Films Du Village, 1973. P&B

HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990. 189 p.

HARVEY, D. *O Novo Imperialismo*. 2º ed. São Paulo: Loyola, 2005. 201 p.

_____. O espaço como palavra-chave. *GEOgraphia*, Niterói, vol. 14, n 28, 2012.

_____. *17 contradições e o fim do capitalismo*. São Paulo: Boitempo. 2016. 297 p.

HOBBSAWM, E. J. *Bandidos*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1976.

IANNI, O. *Colonização e contra-reforma agrária na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1979. 137 p.

LUXEMBURGO, R. *A acumulação do capital: contribuição ao estudo econômico do imperialismo; Anticrítica*. 2 Ed. São Paulo: Nova Cultura, 1985. 416 p.

MACHADO, L. O. *Mitos e realidades da Amazônia brasileira no contexto geopolítico internacional (1540-1912)*. 1989. 2 v. Tese (Doutorado) - Curso de Geografia, Universidade de Barcelona, Barcelona, 1989.

_____. A fronteira agrícola na Amazônia. *Revista Brasileira de Geografia*, Rio de Janeiro, v. 54, n. 2, p. 1 - 120, abr./jun. 1992.

MACHADO, M. S. Geografia e Epistemologia: um passeio pelos conceitos de Espaço, Território e Territorialidade. *GeoUerj*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 1- 16, jan. 1997.

MANZON, Jean. Memorial da Democracia. Disponível em: <<http://memorialdademocracia.com.br/card/belem-brasilia-rodovia-de-integracao>> , Acesso em: 21 de maio de 2018.

MARTINS, J. S. *Expropriação e Violência na Amazônia: a questão política no Campo*. São Paulo: Hucitec. 1980. 181 p.

MARQUES, Benigno. Entrevista concedida a autora. Altamira, Pará, fev. de 2017.

MATTOS, A. L. *Darcy Ribeiro: uma trajetória (1944-1982)*. 2007. Tese (Doutorado) – Curso de Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas - Unicamp, Campinas, 2007.

MELLO, N. A. *Políticas territoriais na Amazônia*. São Paulo: Annablume, 2006, 412 p.

MILANEZ, F. *Memórias sertanistas: Cem anos de sertanismo no Brasil*. São Paulo: SESC, 2015.

MOREIRA, R. *A Geografia do espaço-mundo: conflitos e superações no espaço do capital*. Rio de Janeiro: Consequência. 2016. 240 p.

NAMBA, Carlos. Socioambiental. Disponível em: <<https://img.socioambiental.org/v/publico/arara/>>. Acesso em: 21 de maio de 2018.

NASH, R. Is race prejudice on increase in Brazil?. *The Crisis*, New York, v. 58, n. 4. 1951.

OLIVEIRA, P. S; MARQUIS, R.. Orgs. *The cerrados of Brazil: ecology and natural history of a neotropical savana*. New York: Columbia University Press. 2002. 389 p.

O GLOBO. Acervo O Globo. Disponível em: <https://acervo.oglobo.globo.com/fotogalerias/construcao-da-transamazonica-9406097>. Acesso em: 21 de maio de 2018.

ONOFRIO, J. *Dictionary of Indian Tribes of the Americas*. 2 Ed. Los Angeles: American Indian Publishers. 1995. 1047 p.

PACHECO-OLIVEIRA, J. *A população ameríndia: meio ambiente e perspectivas de transformação*. Ensaios em Antropologia Histórica. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

_____. Ação indigenista e utopia milenarista: As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna. In: ALBERT, B.; RAMOS, A. R. (Org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Unesp, 2002.

_____. Para além do horizonte normativo: elementos para uma etnografia dos processos de reconhecimento de territórios indígenas. In: PACHECO-OLIVEIRA, J.; MURA, F.; SILVA, A. B. S. *Laudos antropológicos em perspectiva*. Brasília – DF: ABA, 2015, 347 P.

_____. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridade*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016, 384 p.

POLANYI, K. *A grande transformação: as origens de nossa época*. 2 ed. Rio de Janeiro: Compus. 2000.

RAFESTIN, C. *Por uma Geografia do Poder*. São Paulo: Ática: 1993.

SANTILLI, J. *Agrobiodiversidade e Direitos dos Agricultores*. São Paulo: Editora Petrópolis. 2009.

SANTOS, M. *A Natureza do Espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. 4. Ed. 7. reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012, 384 p.

SARTRE, J. P. *O existencialismo é um humanismo; A imaginação; Questão de Método*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SILVEIRA, M. L. Uma situação Geográfica: Do Método à Metodologia. *Território*, São Paulo, ano iv, n. 6, 1999.

_____. O Espaço Geográfico: Da perspectiva geométrica à perspectiva existencial. *GEOUSP, Espaço e Tempo*, São Paulo, n. 19, 2006.

SOARES, L. C. Delimitação da Amazônia para fins de planejamento econômico. *Revista Brasileira de Geografia*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p.163-210, abril - jun. 1948.

SILVA, ARLINDO; MEDEIROS, JOSÉ. Homens brancos na aldeia dos Caiapós. *Revista O Cruzeiro*, Rio de Janeiro, edição 0034, ano 1952.

TEIXEIRA, Chico. Entrevista concedida a autora. Altamira, Pará, fev. de 2017.

TEIXEIRA – PINTO, M. *Sacrifício e Vida Social entre os Índios Arara*. São Paulo: Editora da Universidade Federal do Paraná. 1997.

TURNER, T. Os Mebengokre Kayapó: História e Mudança Social, de Comunidades Autônomas para a coexistência interétnica. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras/Fapesp, 1992, p. 311-338.

TURNER, F. J. O significado da História. *Revista de História*, São Paulo, v. 24, n.1, p. 191-223, 2005.

VELHO, O. G. *Frentes de Expansão e Estrutura Agrária*: estudo do processo de Penetração numa área da Transamazônica. Rio de Janeiro: Zahar. 1972, 178 p.

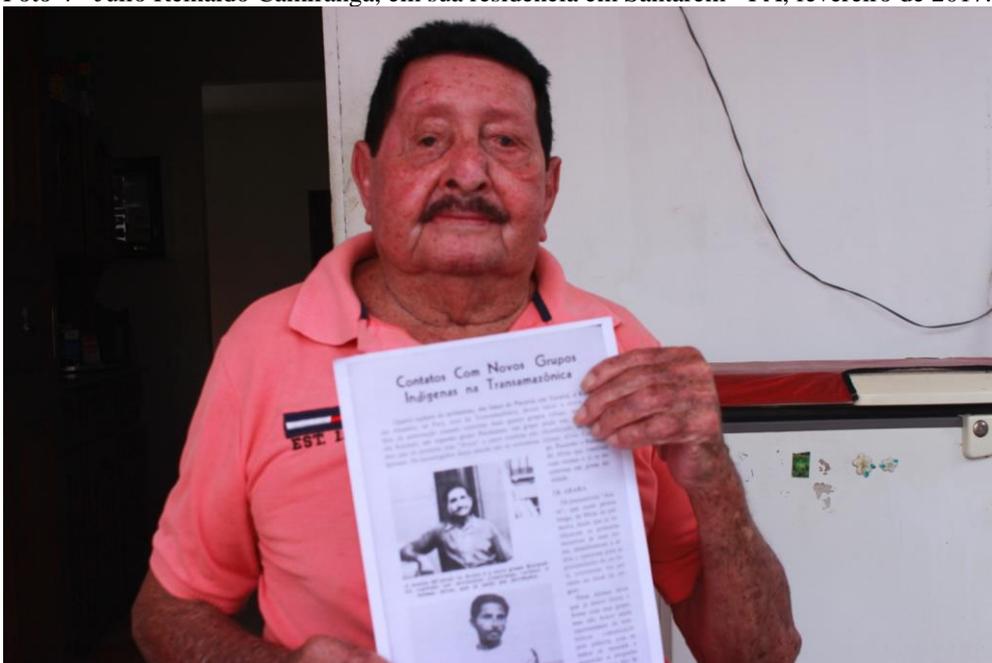
WAIBEL, L. As zonas pioneiras do Brasil. *Revista Brasileira de Geografia*. Rio de Janeiro, ano xvii, n. 2, p. 3-60, 1955.

WERNER, D. *Onde não há médico*. São Paulo: Paulus, 1994. 439 p.

Foto 3 - Afonso Coutinho, em sua residência em Altamira – PA, janeiro de 2017.



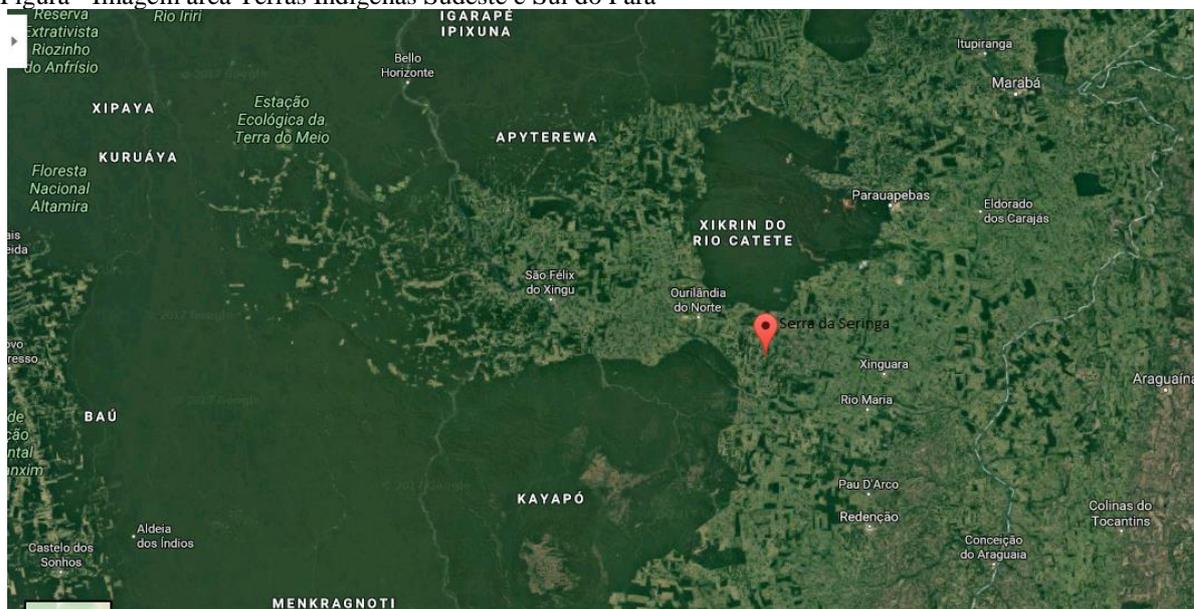
Foto 4 - Júlio Reinaldo Camiranga, em sua residência em Santarém - PA, fevereiro de 2017.



Camiranga segura página impressa do arquivo do Boletim informativo da FUNAI de 1971 que trazia notícias de pacificações lideradas por ele e por Afonso Alves (segunda foto da coluna do impresso) ao longo do traçado da Transamazônica.

Imagem área de Terras Indígenas Sudeste e Sul do Pará

Figura - Imagem área Terras Indígenas Sudeste e Sul do Pará



Legenda: Em destaque Serra da Seringa

Fonte: GOOGLE, 2018.