

AVISO AO USUÁRIO

A digitalização e submissão deste trabalho monográfico ao *DUCERE: Repositório Institucional da Universidade Federal de Uberlândia* foi realizada no âmbito do Projeto *Historiografia e pesquisa discente: as monografias dos graduandos em História da UFU*, referente ao EDITAL N° 001/2016 PROGRAD/DIREN/UFU (<https://monografiashistoriaufu.wordpress.com>).

O projeto visa à digitalização, catalogação e disponibilização online das monografias dos discentes do Curso de História da UFU que fazem parte do acervo do Centro de Documentação e Pesquisa em História do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia (CDHIS/INHIS/UFU).

O conteúdo das obras é de responsabilidade exclusiva dos seus autores, a quem pertencem os direitos autorais. Reserva-se ao autor (ou detentor dos direitos), a prerrogativa de solicitar, a qualquer tempo, a retirada de seu trabalho monográfico do *DUCERE: Repositório Institucional da Universidade Federal de Uberlândia*. Para tanto, o autor deverá entrar em contato com o responsável pelo repositório através do e-mail recursoscontinuos@dirbi.ufu.br.

Trab. Cent
S. 9(c)
3537

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE HISTÓRIA

VANESSA CRISTINA SILVA

FRENTES DE PROGRESSO E SOCIEDADE INDÍGENA

3537
S. 9(c)

UBERLÂNDIA

2007

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE HISTÓRIA
VANESSA CRISTINA SILVA
FRENTES DE PROGRESSO E SOCIEDADE INDÍGENA
2007

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE HISTÓRIA

VANESSA CRISTINA SILVA

FRENTES DE PROGRESSO E SOCIEDADE INDÍGENA

Monografia apresentada à Universidade Federal de Uberlândia para obtenção do título de Bacharel em História do Curso de Graduação.

Orientadora: Prof^a. Dra. Christina da Silva Roquette Lopreato.

UBERLÂNDIA

2007

VANESSA CRISTINA SILVA

FRENTES DE PROGRESSO E SOCIEDADE INDÍGENA

Monografia apresentada á Universidade Federal de Uberlândia para obtenção do título de Bacharel em História do Curso de Graduação.

Orientadora: _____
Prof^ª. Dra. Christina da Silva Roquette Lopreato

2º Examinador: _____
Prof. Dr. João Marcos Alem

3º Examinador: _____
Prof^ª. Mariana Magalhães Pinto Cortes

*Este trabalho é dedicado à
borboletinha e ao peixe que
alegram a minha vida.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Universidade Federal de Uberlândia e ao Instituto de História pelo profissionalismo e o comprometimento com a formação de seus alunos.

Aos companheiros do curso, que compartilharam comigo a experiência fascinante da academia.

Agradeço profundamente a atenção e a confiança da Prof^a Christina da Silva Roquette Lopreato, e estendo o agradecimento a todos os professores do instituto, que a partir da História me ensinaram a perceber os possíveis questionamentos inseridos no nosso dia a dia.

Em especial a Beatriz pelo apoio constante. Minhas queridas amigas Marta e Celida, que com tanto carinho cuidaram da minha filha nos momentos mais corridos.

Aos funcionários do arquivo e da biblioteca da FUNAI, que realizam um trabalho muito atencioso junto ao pesquisador.

À Ângela, Cleide e Fernanda, do Museu Nacional que sempre me orientaram e me receberam com atenção, e hoje me privilegiam com sua amizade.

Aos amigos do Museu do Índio: Gilmar, Ana, Dcarlos, Sofia, Alex e Kênia. Em especial a Eliane que sempre me apoiou, e compartilha comigo a paixão pela arqueologia.

À minha família, em especial a minha mãe, sempre atenciosa.

“Imaginação é mais importante do que conhecimento. Enquanto o conhecimento define o que todos nós sabemos e compreendemos, a imaginação aponta para tudo que pode ser descoberto e criado”.

Einstein

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO I. OS NAMBIQUARA	11
1.1 Narrativa sobre os Nambiquara	21
CAPÍTULO II. ETNOHISTÓRIA NAMBIQUARA	35
CONSIDERAÇÕES FINAIS	58
FONTES	60
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	62
ANEXO	64

RESUMO

A presente pesquisa refere-se aos conflitos vivenciados pela etnia Nambiquara no Estado do Mato Grosso, com “vários agentes” que, apoiados por um projeto nacional de progresso e modernidade, modificaram expressivamente a vida da etnia dentro do seu território tradicional. Ancorada na história da etnia, a pesquisa tenta analisar características do processo de povoamento do território nacional e a atuação dos projetos destinados a sociedades indígenas por parte do Estado. Ademais, transparece, nas análises do trabalho, as peculiaridades da relação indígena e não indígena no decorrer do processo histórico.

INTRODUÇÃO

Um trabalho historiográfico é sempre recheado de possibilidades, de faces que revelam a importância do conhecimento histórico para sociedade e, conseqüentemente, a responsabilidade do historiador. Diante disso, o ato de se produzir um trabalho científico no qual o personagem principal é o homem e suas complexas relações é sempre um desafio.

A monografia representa, de fato, este desafio. Impulsionados pelos questionamentos diários que acontecem dentro da academia, começamos a buscar respostas para diversas situações que nos rodeiam.

A escolha de trabalhar com etnias indígenas partiu da minha aproximação com a temática, proporcionada pelo estágio no Museu do Índio da Universidade Federal de Uberlândia, que me conduziu a alguns questionamentos. Num primeiro momento, percebi uma incompatibilidade existente entre a diversidade de aspectos presentes nas diferentes etnias deste país com a imagem popularizada do indígena no imaginário social de grande parcela da população. Diante das informações, da diversidade de povos e etnias espalhadas pelo território nacional, me ocorreu como teria se dado a ocupação do território indígena pela sociedade nacional. Fortaleceu muito este questionamento o emaranhado de conflitos territoriais entre indígenas e não indígenas que diariamente estão expostos nos meios de comunicação deste país.

A partir disso, o objetivo desta pesquisa é entender, na medida do possível, alguns aspectos do processo de povoação do Brasil, tendo como foco a relação dos indígenas com as diferentes frentes de progresso da sociedade nacional. E, conseqüentemente, como os projetos nacionais destinados a sociedades indígenas foram conduzidos, beneficiando bastante um projeto maior de modernização e progresso, que se figurou no país a partir da instalação república.

Elegi como protagonistas da minha pesquisa a etnia Nambiquara. Esta escolha se deve ao fato da etnia possuir seu território tradicional localizado numa área com muitas possibilidades de exploração. Esta etnia tem atrelado à sua história uma série de lutas e conflitos com diversos agentes, numa busca incessante pela sobrevivência dentro do seu território.

Obviamente, estas características não se enquadram apenas à etnia Nambiquara. Neste mesmo território, registra-se a presença de várias outras etnias. Porém, algumas características me conduziram a escolher a etnia Nambiquara entre tantas outras que também viveram processos de “colonização”. Mesmo possuindo uma cultura material muito singela,

hábitos que remetem ao primitivo, sem estruturas sociais complexas, esta etnia, já na década de 20, era descrita como um povo muito hostil, aptos a práticas de antropofagia. Esta imagem teve o poder de retardar o avanço de muitas frentes de progresso.

O recorte temporal da pesquisa está ancorado na etno-história da etnia a partir da relação com o não indígena, até porque se trata de uma etnia que no começo dos contatos não possuíam escrita, registros anteriores de sua história pertenceram apenas a memória daqueles que a vivenciaram. Pensando este recorte a partir da sociedade nacional, o Brasil entrava assim como vários outros países da América (México, Argentina, Chile etc), em um processo agressivo de expropriação territorial e embate com sociedades nativas.

Em vários momentos, pensei trocar o conceito “frentes de progresso” por “frentes de exploração”, por entender que as modificações físicas que a sociedade não indígena provocou na região do Mato Grosso, buscaram estruturar os meios de exploração. Signos que pudessem conduzir a uma imagem de progresso e tecnologia ficaram sempre mais visíveis nos grandes centros urbanos do país. Ainda assim mantive o conceito, levando em conta o discurso ideológico que vestiu todas estas ações de exploração.

Em busca dos objetivos da pesquisa, faço uso de documentos pesquisados na FUNAI (Fundação Nacional do Índio) onde estive por duas vezes, pesquisa no Museu do Índio no Rio de Janeiro, pesquisa no Museu do Índio da Universidade Federal de Uberlândia. Esta pesquisa foi de extrema importância na constituição do trabalho, já que não tive a oportunidade de realizar um trabalho de campo junto à etnia. Todas as informações referentes aos Nambiquara presentes nesta pesquisa são fruto de pesquisa bibliográfica e documental.

A pesquisa divide-se em dois capítulos distintos. O primeiro tem o objetivo de apresentar ao leitor particularidades que configuram a etnia Nambiquara. Descrevo seu território tradicional, seus hábitos alimentares, suas línguas, práticas lúdicas e etc. Tudo que, na medida do possível, possibilitou ao leitor perceber o que consiste teoricamente “ser um indígena Nambiquara”.

Um segundo momento deste capítulo é dedicado à análise superficial da narrativa de três pesquisadores distintos: Marechal Cândido Rondon, Edgard Roquette Pinto e Claude Lévi-Strauss, que estiveram junto à etnia em momentos diferentes. O objetivo desta análise é tentar perceber que tipo de ideologia está inserido nas entrelinhas da narrativa que cada um constrói sobre suas experiências junto aos Nambiquara.

É a partir da etno-história Nambiquara, entendendo o conceito etno-história como uma forma de designar o processo histórico de uma etnia em particular, que construí o segundo capítulo desta pesquisa. Ao analisar como se deram os efetivos contatos que a etnia estipu-

lou com a sociedade nacional, busco o cenário de como se deu o povoamento dos sertões do Brasil. E, finalmente, qual foi a atuação dos projetos destinados a sociedades indígenas no Brasil, no processo de relações entre indígenas e não indígenas.

CAPÍTULO I

1.0 Os Nambiquara¹

“Na verdade, é de fato numa coluna de formigas que os Nambiquara fazem pensar, andando em fila pelo matagal alto, cada mulher atrapalhada com a sua cesta de vime claro, como as formigas ficam às vezes com seus ovos.”²

O antropólogo Lévi-Strauss, em seu livro *“Tristes Trópicos”*, referiu-se aos indígenas Nambiquara como uma raça gigante de formigas. Surpreendido pela simplicidade de seus hábitos e de sua cultura material, acreditou estar diante de indivíduos pertencentes a uma cultura extremamente primitiva, comparada apenas àquela vivenciada no princípio da existência humana.

Num dos mitos de origem da etnia Nambiquara, eles viviam em uma grande pedra, foram tirados de lá pela “andorinha da mata” e espalhados por diversas partes. Por este motivo, dividem-se em grupos e possuem a capacidade de sobreviver à diversidade da natureza e aos inimigos que por ventura encontrem pelo caminho.

Os elementos que diferenciam a etnia Nambiquara de outros povos indígenas são basicamente: o fato de serem donos de uma cultura material singela, tendo por princípio acumular o necessário para sua sobrevivência imediata, carregarem literalmente tudo que possuem dentro de seu cesto cargueiro, andarem nus, furarem os lábios e o nariz fixando tembetás (no caso dos homens) e principalmente por dormirem no chão. Nas noites mais frias, os Nambiquara costumam dormir amontoados sobre as cinzas da fogueira a fim de se aquecerem. Deste modo, estão quase sempre com marcas de carvão sobre o corpo, sendo chamados por alguns autores como “povo das cinzas”.

Atualmente, os Nambiquara tem seu território fixado no Estado do Mato Grosso, área do Chapadão Mato Grossense (Chapada dos Parecis), seguindo por afluentes dos rios Juruema e Guaporé, e pelas cabeceiras do rio Roosevelt e Ji-Parana passando por parte do Estado de Rondônia, Vale do Guaporé, Serra do Norte e Chapada dos Parecis. Essa divisão não é apenas geográfica, ela também identifica diferenças expressivas (alimentação, língua,

¹ Optei por utilizar a grafia Nambiquara, em detrimento da Nanbikuara, sugerida pela Associação Brasileira de Antropologia- ABA, por ser mais comum entre os estudos específicos sobre a etnia.

² STRAUSS, Lévi. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 pág 261.

adornos etc.) entre os grupos. A partir disso, a terminologia Nambiquara engloba todos os grupos habitantes destas áreas culturais distintas.³

De acordo com os estudos recentes de Ana Maria Ribeiro⁴, os Nambiquara da Serra do Norte são representados pelos grupos Sabanê, Tawanté, Lacondê, Idalamerê, Mamaindê, Negarotê, Latundê e Nesu (Manduca). Já os Nambiquara do Cerrado (Chapada dos Parecis) trata-se dos Halotesu (povo do cerrado), Sawentesu (povo da floresta), localizados próximos a nascente do rio Juína, os Kitaulhu, um pouco a oeste denominados também como (povo marmelo). Os Nambiquara do Vale do Guaporé constituem-se dos grupos Katitauru, Kualitisu, Kaluhwaisu, Whailatisu (Sayulikisu), Wasusu (povo da flauta), Alukiwatesu, Hahaintesu, Yotdunsu, Kualisatesu, Nantesu, Aikatesu, Yuwaroatesu, Aikisu, Alantesu (povo do pequi), Erihitaunsu (povo do buriti), Hoskokosu, Waikatesu, Alakatesu e Waikisu (povo do amendoim).

Segundo Price⁵, estes grupos representariam pequenas unidades políticas independentes e “economicamente” auto-suficientes. Até sua denominação estaria relacionada a uma determinada região, de ocupação tradicional do grupo que ali habita. Estes diversos grupos que formam a etnia estabelecem relações amistosas ou não.

“Neste contexto, os nomes dos bandos podem ser considerados como marcadores das diferenças entre os grupos de regiões distintas, mais do que reveladores de uma identidade grupal. Price observa, assim, que o bando nomeado é um conceito do antropólogo mais do que dos índios e acrescenta que “o bando não se refere a uma entidade social determinada, mas a grupos de pessoas que vivem em uma mesma região”. Assim, apesar do esforço deste autor para determinar grupos socialmente definidos e os diferentes níveis de identidade étnica que os une ou os separa, os dados por ele analisados parecem escapar às suas próprias definições de modo que ele é sempre obrigado a reconhecer os limites dos conceitos que utiliza para compreender a natureza da organização social dos sub-grupos Nambiquara”⁶. Apesar disso, Price critica o trabalho do antropólogo Lévi-Strauss que, ao relatar as relações sociais dentro dos grupos Nambiquara, constatou que,

³ Esta divisão foi estipulada através dos estudos feitos junto à etnia Nambiquara pelo antropólogo Paul David Price.

⁴ COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da. *Senhores da memória: uma história do Nambiquara do cerrado*. Cuiabá: Unicem, 2002. pág 21

⁵ AYTAI, Desidério. *A caderneta do Antropólogo*. Publicações do Museu Histórico de Paulínia (PMHP) nº 34.p.88-89.

⁶ MILLER, Joana. *Etnografia do Mamaindê – um grupo Nambiquara do Vale do Guaporé (MT)*. Pesquisa de Doutorado. Orientadora: Aparecida Vilaça.

*“a estrutura social Nambiquara vive em estado fluido. Onde o bando se forma e se desorganiza, cresce e desaparece, no intervalo de alguns meses. Sua composição, seus efetivos e sua distribuição tornam-se por vezes irreconhecíveis. Intrigas políticas dentro do mesmo bando e conflitos entre bandos vizinhos impõem seu ritmo e essas variações, e a grandeza, a decadência dos indivíduos e dos grupos se sucedem ao modo muitas vezes surpreendentes”*⁷

Na opinião dele, os trabalhos de campo junto a pequenos grupos nômades não foram suficientes para que Lévi-Strauss tivesse dados para analisar a estrutura social da etnia Nambiquara.

Existem hoje no Brasil cerca de 220 povos indígenas de diferentes etnias, com 180 formas de comunicação incluindo línguas e dialetos. A maioria dessas línguas descende dos troncos lingüísticos Tupi e Macro-Jê. O restante, incluindo os Nambiquara, possui uma língua alófila, de família independente, ou seja, não possui ligações com outros troncos lingüísticos. Além disso, entre os grupos que compõem a etnia Nambiquara existe uma expressiva diferença no mecanismo de comunicação, a língua falada pelos grupos do Norte é incompreensível para os demais grupos.

Até aqui, temos grupos de uma mesma etnia habitando uma região geográfica próxima, onde a distinção de ecossistema impulsiona uma diferenciação de hábitos entre eles, as formas de comunicação também se diversificam em grupos específicos, e existe tensões e conflitos nas relações intergrupais. Ainda assim, é possível visualizar um reconhecimento expressivo entre os grupos, o que proporciona flexibilidade nas relações. Um exemplo disso seria o ato do casamento, que para os Nambiquara é essencial para a continuidade da etnia. Antes dos contatos com as sociedades não indígenas, não havia casamento entre indivíduos de grupos diferentes, os sujeitos apenas casavam-se dentro do grupo que habitava. Com a queda no número de indígenas, ocasionada por doenças trazidas pelo contato com o não índio, as possibilidades de laços matrimoniais foram alongadas, e estes laços, mais do que opção de perpetuação e sobrevivência da etnia, começaram a representar alianças políticas entre os grupos.

Ainda assim, com diferenças tão expressivas, o que leva estes grupos a se reconhecerem como pertencentes a uma etnia comum?

Entretanto, os Nambiquara acreditam que todos esses grupos constituem uma unidade maior e até homogênea, apesar das diferenças regionais e dialetais. Entendem que ser um Nambiquara é diferente de ser Paresi ou Cinta

⁷ LÉVI-STRAUSS, 2001, op. cit, p. 291

*Larga. Paul David Price relatou que, ao indagar ao índio Lourenço, um Kithaulhu, se o grupo Sabanê era Nambiquara, já que os dialetos são tão distintos, respondeu que esse fato não era relevante, já que os homens Kithaulhu e Sabanê têm como hábito perfurar o lábio superior e o septo nasal. Isso os identificava como sendo Nambiquara.*⁸

É importante, neste sentido, tentar refletir sobre a dimensão do conceito grupo étnico. No trabalho de Roberto Cardoso de Oliveira⁹, ao citar as análises de Frederick Barth, o autor vai determinar grupo étnico como “uma unidade portadora de cultura, que se perpetua por meios biológicos e compartilha de valores culturais comuns”.

Por possuírem uma esfera de comunicação que promove sua interação, isto faz com que se identifiquem e sejam identificados pelos outros. Esta especificação não seria resultado da constituição do indivíduo no grupo, mas requisito primário para tal. Neste sentido, Barth coloca o conjunto de itens ou traços culturais como definidor importante na conjuntura do estudo de grupos étnicos.

Outra definição levantada por Cardoso seria a dada por Daniel Glaser¹⁰ em que, “identificação étnica refere-se ao uso que uma pessoa faz de termos raciais, nacionais ou religiosos, para se identificar e, deste modo, relacionar-se aos outros. Este conceito vai conduzir a análise para a noção de identidade e identificação étnica, conseqüentemente em duas esferas, pessoal (indivíduo) e a social (coletiva)”.

Neste sentido, o uso do conceito “social” remete a inevitável questão das relações entre grupos. Cardoso fornece um sentido de reconhecimento da organização grupal, utilizando o conceito de identidade contrastiva, que, segundo ele, parece estar presente na essência da identidade étnica.

*“...implica a afirmação do nós diante dos outros. Quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrota. É uma identidade que surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente. No caso da identidade étnica ela se afirma “negando”.*¹¹

O indivíduo define-se a partir do outro, ou seja, “eu sou Nambiquara porque eu não sou Paresi, ou eu sou Nambiquara porque não sou Terena, assim por diante”. O mesmo

⁸ COSTA, 2002. *op. cit.*, p. 40

⁹ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1976, p.02,

¹⁰ CARDOSO, 1976, *op. cit.*, p. 04

¹¹ CARDOSO, 1976, *op. cit.*, p. 06

raciocínio serviria para analisar o auto reconhecimento dos sub-grupos como formadores da nação Nambiquara.

As diferenças existentes não são negadas, porém os signos em comum (hábito de dormir no chão, o uso do adorno masculino no septo nasal etc) promovem a identificação em comum. Isto também está explícito no mito de origem da etnia, que explica a distribuição do povo Nambiquara pelo território tradicional.

*“Um espírito mau, possuidor de muita força e poderes foi responsável pela transformação ocorrida em seu território. Começou a fazer buraco, ligando um córrego a outro, sem parar. Encontrou um companheiro que o ajudou. Tudo aconteceu rapidamente. As águas iam se encontrando, formando um único rio, largo e fundo. As aldeias inundaram, o fogo apagou, tudo se perdeu. Além disso, fenômenos estranhos ocorriam no firmamento e nos astros. O sol não apontou e a lua não surgiu. O céu caiu sobre a terra, que ficou em trevas. Homens, mulheres e crianças morreram afogados e suas almas transmutaram-se em anta. Incólume ficou um imenso morro de pedra, onde vivia um povo alegre. Não conhecia a doença. Era imortal. Algum tempo depois, o sol voltou a brilhar como outrora. A lua apontava clareando as noites. Próximo a grande pedra de cor preta, o japuca escutava vozes. Muito curioso, passava a maior parte do seu tempo a esperar que alguém resolvesse sair. Mas isso não acontecia. Sol a sol, ali permanecia insistentemente, chegando a ficar com o lombo avermelhado. Pediu a cutia para roer a pedra com seus dentes afiados. Ela acabou quebrando os dentes. Chamou a anta, que com sua força tentou quebrar a pedra inutilmente. O tatu-canastra começou a furar a pedra, com uma lixa e se machucou. O urubu dava vôos em direção a pedra, batendo o bico, querendo perfurar aquela rocha. Todas as tentativas foram em vão. Estavam desistindo quando uma andorinha-da-mata se aproximou daquele alvoroço. Tomando conhecimento do que se tratava e também curiosa em saber quem residia dentro daquela imensa pedra, tomou a frente, empunhando uma lança de madeira, com a extremidade afiada. Os animais que ali estavam, resolveram se afastar um pouco, receosos do resultado. Voou longe, longe para pegar embalo, adquirindo uma velocidade incrível. Direcionou o voo e com a lança perfurou a pedra que nem um raio. Rachada em duas partes, bem no centro, e para a surpresa dos animais que ali estavam, viram gente sair da pedra. A andorinha-da-mata retirou um casal e apontou um lugar para morar, constituir família; chamou outro casal e encaminhou-o para outra direção. E fez assim com muitos casais. Dessa maneira, ocuparam a região do cerrado, ocasionando o surgimento de diversas aldeias”.*¹²

A partir destas reflexões, parece contraditório pensar a formação destes bandos totalmente desvinculada da idéia de identidade social como sugere Price. E tampouco, que os signos que determinam a união dos grupos sejam tão frágeis como cita Lévi-Strauss.

¹² COSTA, Anna Maria Ribeiro F.M. da e Costa, José Eduardo F.M. da. **Nambiquara, os do cerrado**. FUNAI. 1992. pág. 7. Mito da etnia Nambiquara referente ao surgimento de suas aldeias.

É muito comum algumas etnias definirem para si algum adjetivo no intuito de se diferenciar de outras. Na maioria das vezes, esta denominação está relacionada a uma atividade que seja rotineira para etnia.

Os Nambiquara não possuem uma auto definição única, assim como povo agricultor, povo guerreiro ou povo ceramista. Suas atividades em busca da sobrevivência dividem-se em práticas de agricultura, caça, pesca e coleta, incluindo confecção de objetos para uso rotineiro, atividades lúdicas e de guerra. Uma característica muito peculiar desta etnia, que poderia de alguma forma caracterizá-la a partir de uma prática específica, seria o conhecimento extenso do poder das ervas, principalmente as venenosas. Os Nambiquara são exímios envenenadores. Duas divisões bem distintas conduzem a vida do povo Nambiquara, as duas estações do ano que a região Central do Brasil conhece: época da chuva e época da seca. É a partir destas orientações e do meio ambiente que eles se organizam e utilizam seu espaço territorial. O calendário, como em outras sociedades, caracteriza a contagem do tempo, que é relacionada às fases lunares (meses) e a posição do sol serve para orientar o período do dia. As fases da lua também orientam o plantio: durante a lua cheia preferem o plantio da mandioca, milho, batata-doce e leguminosas. Na minguante, banana e abóbora entre outras.

“... os Nambiquara do cerrado nomeiam a lua do modo como se segue: a lua Perdida (lua nova), a lua Pendurada (lua Quarto-Crescente), a lua redonda (lua Cheia) e a lua incompleta (lua Quarto-Minguante). Assim ‘daqui a uma lua’, ‘daqui a duas luas’ são empregados comumente para significar ‘daqui a um mês’, ‘daqui a dois meses’.”¹³

As moradias das aldeias são edificadas próximas a córregos ou rios onde as terras apresentam maior fertilidade. O manejo rudimentar de roças nestas áreas mais férteis oferece o sustento em épocas de chuva complementado pela caça, pesca e coleta que consistem nos únicos meios de sobrevivência em tempos de seca, período em que muitos grupos tornam-se provisoriamente nômades.

“Dada a fertilidade natural do solo. A capacidade de suporte da terra do Vale do Guaporé difere, e muito, da Chapada do Parecis. Uma vez que os solos do cerrado são menos férteis, a sobrevivência ali exige uma área de abrangência bem maior (...) movimentando-se bem mais e dedicando um tempo maior para proverem seu sustento face a parca disponibilidade de recursos naturais, em especial a caça.”¹⁴

¹³ COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da **Irmãos do Chão**. (Monografia em História) – Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), 1998 pág. 24.

¹⁴ COSTA, 1998, **op. cit.**, p. 26

As roças, em geral, são familiares e visam suprir as necessidades alimentares de uma ou mais famílias, sendo franqueada a toda aldeia se necessário. O ato da partilha é bem visto pela etnia, a avareza é uma atitude que compromete de certa forma a sobrevivência do grupo, desta forma é repudiada. A base alimentar da etnia difere de acordo com o ecossistema de cada grupo. Os grupos fixados nas matas possuem uma diversidade maior de caça. Já os grupos do Cerrado têm a necessidade de se dedicar mais à coleta (insetos, mel etc) e à pesca.

Em geral, o alimento proveniente das roças são os tubérculos e leguminosas (mandioca, abóbora, milho, batata-doce, feijão, tabaco, amendoim, cara entre outras). Atualmente, o contato com o não índio inseriu na cultura Nambiquara o cultivo de diversas árvores frutíferas (banana, laranja etc), todas as espécies que se adaptaram bem ao ambiente do cerrado foram inseridas na dieta.

A alimentação na etnia Nambiquara possui uma relação estreita com as práticas lúdicas. Na época do cultivo, os homens entoam suas flautas em homenagem ao menino Nambiquara¹⁵ que há muito tempo atrás virou alimento para o seu povo, este ritual proverá uma boa colheita. Apesar da dificuldade principalmente em relação aos grupos do cerrado de conseguir alimentos, existem algumas restrições em relação ao consumo de alguns animais.

A ingestão de carne de ariranha não é permitida, podendo levar à morte o indivíduo que consumi-la. Segundo a mitologia Nambiquara, o espírito que acompanha a ariranha é muito furioso. O mesmo acontece com a arara vermelha, crêem que reside submersa na lagoa uma arara vermelha que simboliza um espírito maligno, sendo assim a morte é o destino de quem se aventura a comer este animal.

As atividades de subsistência possuem uma divisão de trabalho relativamente flexível dentro da etnia. As mulheres e as crianças são responsáveis pelas plantações e pela atividade de coleta, e os homens pela caça, pesca e proteção do grupo. Porém, isto não é determinante. Os homens participam da coleta sem que com isto rompam com a divisão sexual do trabalho dentro das normas pré-estabelecidas pela sociedade Nambiquara.

A atividade coletora possui uma importância impressionante na subsistência da etnia, principalmente em épocas de seca. Ela também exerce um papel “educativo” para os mais jovens da etnia. Durante a coleta, uma série de informações são transmitidas às crianças, que sempre acompanham suas mães nas longas caminhadas feitas em busca de “tudo” que possa ser ingerido.

¹⁵ Ver anexo no final.

A respeito das relações que os indígenas estabelecem entre si, Lévi-Strauss, identifica um comportamento muito afetuoso dos pais para com as crianças. Chega a dizer que as crianças não são castigadas, “às vezes uma criança chora porque se machucou, brigou ou está com fome, ou até porque não quer que lhe catem os piolhos”¹⁶. Para o antropólogo, as relações entre os casais dentro da etnia funcionam como uma unidade econômica e psicológica por excelência.

Entre os Nambiquara, a lógica da vida estaria centrada em dois momentos distintos que organizam sua existência. De um lado, o período sedentário em que a etnia se fixa na aldeia e a rotina consiste na prática agrícola, baseada no trabalho do homem que se dedica também à construção das casas. O outro período é o nômade durante o qual a subsistência é assegurada principalmente pela atividade coletora das mulheres.

O primeiro está relacionado a um período de segurança e euforia alimentar, o outro com insegurança e fome. Os homens são tidos como personagens principais da primeira e as mulheres da segunda. Isto expressaria, para Lévi-Strauss, um dos motivos da superioridade masculina dentro da etnia. As mulheres são vistas como bens preciosos e delicados, todavia de segunda classe. É comum atribuir às mulheres, assim como com às crianças, um comportamento ingênuo, desamparado. Elas não compreenderiam a dimensão total das coisas como os homens compreendem. Nas concepções metafísicas da etnia “*Após a morte, as almas dos homens encarnam-se nas onças; mas as das mulheres e das crianças são levadas para a atmosfera, onde se dissipam para sempre.*”¹⁷

Não existe, na rotina da etnia, um tempo pré-estabelecido para o descanso. Ele, muitas vezes, está vinculado às práticas lúdicas, que estão presentes no interior de todos os grupos Nambiquara. Um destes rituais é o da menina-moça¹⁸ em que, no momento da primeira menstruação, a menina vai permanecer reclusa em uma casa construída exatamente para este fim durante “uma lua”. Lá, só poderá sair para dançar nas festividades com padrinhos pré-escolhidos, além disso, fica proibida de exercer qualquer atividade que requer esforço. Nesta casa, a menina-moça receberá muitos ensinamentos que serão importantes para a sua vida adulta. O acesso das mulheres à casa é livre, sendo, porém, terminantemente proibido aos homens. Quando a cerimônia termina, a casa é destruída. E, na maioria das vezes, a menina volta para casa dos pais, acompanhada por um noivo.

¹⁶ LÉVI-STRAUSS, 2001, *op. cit.*, p. 266.

¹⁷ LÉVI-STRAUSS, 2001, *op. cit.*, p. 273.

¹⁸ Referente ao ritual de iniciação a puberdade feminina, consultar COSTA, Anna Maria R.F.M. da. **A Menina-moça**: ritual Nambiquara de puberdade feminina. In: PMMP. N^o 51.1991, pp. 90-95;

Quando do nascimento de uma criança também há um período de “licença” das atividades normais. O casal passa por um período de resguardo não podendo realizar atividades que dependam de força física, e são proibidos de consumir certos alimentos.

Da mesma maneira, os homens, ao entrarem no período da puberdade, diante a perfuração do septo nasal e do lábio superior, passam por uma rígida dieta alimentar, aguardando em repouso a total cicatrização.

No período menstrual, as mulheres não podem realizar certas atividades, principalmente relacionadas ao preparo de alimentos. Isto pode provocar doenças no estômago de quem comer a comida feita por elas.

Os momentos de atividade que não se relacionam com a busca do alimento não significam necessariamente ficar sem fazer nada, pode simplesmente ser a realização de uma atividade que necessite um pouco menos de esforço físico, como confeccionar adorno corporal, cestos, instrumentos musicais, brincar ou catar piolhos, atividade muito comum entre os Nambiquara. Ao observar este comportamento Lévi-Strauss escreve:

*“a despiolhagem parece encantar o paciente, tanto, pelo menos, como diverte o autor, e, de resto, considera também um sinal de interesse e afeição. Quando é preciso ser despiolhada, a criança – ou o marido – pousa a cabeça nos joelhos da mulher, apresentando sucessivamente os dois lados desta. A operadora procede dividindo a cabeleira por riscos ou olhando para as madeixas a transparência. O piolho apanhado é imediatamente trincado.”*¹⁹

As aldeias Nambiquara possuem um pátio compartilhada por todos, que comporta o cemitério. É a partir da existência deste cemitério que se determina que uma aldeia é fixa ou já foi fixa. É neste pátio que grande parte da vida material, cultural e social da etnia se realiza. Atividades diversas ocorrem, danças de guerra, festas, ritual da flauta sagrada e de iniciação a puberdade feminina, partos, fabrico de armas, utensílios, adornos todos os tipos de práticas lúdicas. É também no pátio central que os indígenas tanto homens como mulheres se reúnem para beber chinha²⁰, quando há a visita de convidados.

O número de moradias existentes em cada aldeia está relacionado ao número de indígenas que residem nela, podendo em uma casa viver mais de uma família. A partir do contato com não índios, os métodos de construção das casas tradicionais sofreram, gradualmente, algumas transformações, desde a matéria prima empregada até a morfologia das construções. Se anteriormente as casas eram construídas com madeira, folhas secas de palmeira,

¹⁹ LÉVI-STRAUSS, 2001 *op. cit.*, p. 278

²⁰ Bebida fermentada feita de mandioca ou de pequi muito apreciada pelos indígenas.

sem divisões interna, com uma única entrada, hoje, é comum a visualização de casas construídas com madeira beneficiada cobertas com telhas de alumínio ou amianto. Com duas ou mais portas, janelas e divisões internas. À frente do pátio central da aldeia, as casas ganharam uma área coberta, reservada ao preparo de alimentos, confecção de artesanato, práticas de pajelanças. Ocupa, de certa maneira, o papel do pátio central. O espaço anteriormente público para realização destas atividades torna-se assim um pouco particular

“O pátio central, caracterizado por ter uma vida pública e exercer influência direta no cotidiano, perdeu parte do sentido a partir do surgimento de aldeias lineares. Assim, cada casa passa a possuir um espaço próprio, a sua frente, individualizando e privatizando um pouco os hábitos.”²¹

As mudanças nestas edificações influenciaram as relações sociais dos indígenas. As casas com novas estruturas oferecem maior posição a quem as possui. No caso de morte, não mais destroem e queimam a habitação do morto como faziam outrora. Quando muito, transferem-na de lugar, isto devido ao custo da matéria-prima que não está disponível para todos, como as que construíam as casas tradicionais.

Os utensílios para uso doméstico também sofreram modificações. O contato com os sertanistas, pesquisadores, religiosos e órgãos institucionais inseriram cobertores, painéis de alumínio, machados etc. Esta inserção acarretou uma forte dependência econômica cultural, segundo Ana Maria Ribeiro, pois eles ficam dependentes de recursos financeiros para continuar possuindo estes utensílios.

Outra edificação que compõe a estrutura da aldeia Nambiquara é a casa da Flauta sagrada e destinada a cerimônias referente ao ritual do menino que, no passado, foi atraído pelo som mágico e encantador de uma flauta e transformou-se em alimento para seu povo. Caracteriza-se por ser uma cerimônia exclusivamente masculina. Quando as festividades da Flauta Sagrada realizam-se ao ar livre, ou seja, no pátio central, as mulheres ficam retidas em suas casas até que seja finalizada e as flautas guardadas. Todas as edificações da aldeia possuem suas entradas voltadas para o pátio central onde se concentra toda a atividade realizada a nível coletivo.

“É também neste espaço, no centro geométrico do círculo, que estão enterados os mortos, tornando-se, por isso, um local sagrado. Aí, onde estão situadas as sepulturas subterrâneas, não pode, de modo algum, ser utilizado

²¹ COSTA, 1993., op. cit. p. 21

*como travessia de um lado a outro do pátio. São imperceptíveis e o desvio se dá naturalmente, sem que haja qualquer impedimento físico aparente.”*²²

As primeiras referências sobre o povo Nambiquara datam do século XVIII. Por volta de 1797, Ricardo Franco de Almeida Serra, em sua descrição geográfica no Estado do Mato Grosso, menciona a presença de índios denominados por ele como os Cabixi, na região da Chapada dos Parecis até as cabeceiras dos rios Guaporé e Sararé.

Já no século XIX, Francis Castelnau²³, nos relatos de suas expedições, refere-se a indígenas habitando uma extensa região próxima a dos índios “Pareci” (Chapada dos Parecis), diferenciando-se deles por andarem nus, dormirem no chão e terem um comportamento extremamente arredio. Já em 1972, David Price, ao se referir a etnohistoria dos Nambiquara, relata que os mesmos se tratam dos Cabixi bravos, sendo os Kozarini, os Cabixi mansos, ambos nomeados assim no intuito de diferenciá-los dos Pareci, tendo em vista que habitavam regiões muito próximas.

Os “Pareci”, que possuem o costume de dormir em redes, denominaram por muito tempo os Nambiquara pelo termo Uaicocorê, que significa aquele que dorme no chão.

Segundo o autor Vincent Carelli²⁴, a denominação Nambiquara vem do Tupi-Guarani e significa orelha furada, e teria sido dada aos indígenas pelos sertanistas que serviram como guias na Comissão Rondon (1910). Este nome consiste em um dos aspectos adquiridos pela etnia a partir do convívio com o não índio; na língua Nambiquara não existe esta palavra.

*“(…) com exceção dos grupos do Cerrado, que aceitam parcialmente a denominação nambiquara, a maioria dos grupos locais não se identifica como tal, uma vez que o termo é de origem tupi (...) Além disso, a posição relativa dos grupos locais em relação as frentes pioneiras no Brasil em diferentes épocas históricas também concedeu a cada uma das regiões Nambikwara uma história bastante peculiar.”*²⁵

À medida que os contatos foram se tornando mais efetivos, sendo recebidos em cada grupo de maneira e intensidade diferente, a terminologia Nambiquara foi ganhando faces na história da sociedade não indígena, assim como os “brancos” adquiriram seu espaço também de formas diversas na história da sociedade Nambiquara.

²² COSTA, Anna Maria Ribeiro F.M. da **Nambikwara do Cerrado Cultura Material**. Mato Grosso, 1993. pág. 12.

²³ CASTELNAU, Francis. **Expedição às regiões centrais da América do Sul**. Editora Nacional, Série Brasília-na 266, Rio de Janeiro, 1949, pág. 167.

²⁴ CARELLI, Vicent e SEVERIANO, Milton. **Mão Branca Contra o Povo Cinza**. Brasil Debates. Centro de Trabalho Indigenista. 1980.

²⁵ FIORINI, Marcelo. Uma antropologia do sensível. **Revista Cult**. São Paulo: v. 10, p.37. março 2007.

1.1 Narrativa sobre os Nambiquara

A imagem popularizada do indígena na sociedade brasileira está vinculada à construída no decorrer da história nacional: nus, caçando e pescando com arcos e flechas pelas matas virgens do país, como no “descobrimento”. Esta imagem eternizada alimenta um imaginário popular que produz modelos pré-concebidos, além, é claro, de desconsiderar totalmente a diferença entre as diversas etnias, produzindo arquétipos que os desumaniza. Assim, é muito comum visualizar nos comentários populares a idéia do indígena como um sujeito preguiçoso, incapaz de se adaptar à vida de trabalho da sociedade nacional. Numa sociedade em que a esfera do trabalho é tão valorizada e constituída por modelos padronizados, o não enquadramento nestes modelos produz uma exclusão considerável do sujeito.

Em outras vertentes, o indígena também é colocado como um ser que deve ser preservado no seu ambiente de origem como qualquer animal em extinção. Indígenas que não se enquadram nesta configuração normalmente são visto com estranhamento. Atualmente, a maioria das sociedades indígenas possui um estreito relacionamento com as sociedades não indígenas, a maioria das etnias usa roupas, principalmente quando está nas cidades. A vestimenta que eles utilizam faz com que sejam vistos com dúvidas sobre sua identidade indígena.

A intensa relação de contatos e mudanças que o indígena teve no decorrer do tempo não o popularizou de forma expressiva como sujeito dinâmico e formador da sociedade nacional como muitos outros sujeitos. Apesar da integração entre as culturas caminhar numa troca recíproca e constante, e os sujeitos pertencerem a um contexto comum em que a absorção de signos é mútua, o não entendimento das diferenças produz uma distância imaginária entre os sujeitos.

Os primeiros relatos “institucionais” sobre os contatos dos indígenas com não índios partem da atuação (catequese) dos Jesuítas, uma relação baseada numa ideologia religiosa e evolucionista. Os indígenas eram vistos por eles como crianças, mergulhados na ignorância e no pecado do paganismo, necessitando de cuidados e instruções a fim de saírem da barbárie e tornarem-se cristãos civilizados. A Cia de Jesus (Jesuítas) colaborou bastante para que os indígenas não fossem totalmente enquadrados como principal mão de obra do sistema escravocrata em períodos de colonização. Além disso, possuíam pouca resistência ao trabalho braçal, conheciam bem as matas fugindo com relativa facilidade, o que os tornavam, de certa forma, inviáveis para os interesses dos colonizadores.

Ainda no império e com o apoio do imperador Dom Pedro II, a figura do indígena participou expressivamente de um projeto nacional em prol da construção da cultura e da identidade brasileira. Este projeto esteve muito presente no âmbito da literatura nacional.

*“O projeto literário toma forma já em 1826, quando Ferdinand Denis e Almeida Garrett chamavam atenção para a necessária substituição dos motivos clássicos e convenções em favor do aproveitamento das características locais. Os brasileiros deveriam se concentrar na descrição de sua natureza e costumes, dando realce, sobretudo ao índio, o habitante primitivo e o mais autêntico...”*²⁶

Por volta de 1832, a inserção do movimento literário do romantismo reforçou o projeto de cunho nacionalista, resgatando para o indígena brasileiro o modelo do “bom selvagem” de Rousseau. O conhecimento em relação a etnias indígenas era muito escasso, todavia na literatura ferviam os romances épicos passados em grandes florestas naturais com grandes chefes e heróis indígenas. Em muitos deles, o índio apresentava uma postura de resignação diante à derrota de sua cultura pela inevitável civilização.

*“O índio despontava assim como um modelo de honra a ser seguido. Diante de perdas tão fundamentais, o sacrifício em nome da nação e o sacrifício entre os seus, surgia a representação idealizada, cujas qualidades eram destacadas na construção de um grande país.”*²⁷

É importante também considerar a expressiva contribuição da iconografia na construção da imagem do indígena no Brasil e no exterior, associada à literatura, ela alimentou a imaginação de leitores por várias partes do mundo.

Comissões científicas formadas por naturalistas, médicos, botânicos acompanhados por escritores e artista, que utilizando pinturas, desenhos e gravuras registraram a natureza e os tipos humanos da forma mais minuciosa possível. Estes eram os chamados “pintores viajantes” ou “pintores-etnógrafos”²⁸. O uso da ilustração acompanhando o texto era visto com peculiar interesse pelos cientistas, mas, acima de tudo, popularizava a ciência, conquistando um público maior ávido a satisfazer suas curiosidades em relação ao “mundo selvagem”.

²⁶ SHCWARCZ, Lília Moritz. *Um monarca nos trópicos*. São Paulo. Companhia das Letras. 1998. pág. 128.

²⁷ SHCWARCZ, 1998, *op. cit.*, p. 13.

²⁸ Entre os pintores-viajantes que estiveram no Brasil, no século XIX, destacam-se os alemães Wied (1815-17), Ender (1817), Spix e Martius (1817-20), Rugendas (1821-25), Poeppig (1827-32), Planitz (1831-44), Adalberto da Prússia (1842), Burmeister (1850-52), Hagedorn (1852), Appun (1860-68), Keller-Luzinger (1874) e W. Von den Steinen (1886); os franceses Debret (1816-31), Adrian Taunay (1616-1824), Florence (1825-29) e Biard (1858-60); os ingleses Koster (1789-1845), Mawe (1807-11), Chamberlain (1815-20), Graham (1821-23) e Bates (1848-59) e os italianos Raddi (1816-18), Osculati (1847-48) e Boggiani (1898).

*"De imediato, constata-se que a união entre esses elementos (escrita e imagem) transformou os relatos sobre o Brasil de tal forma que a ilustração penetrou a narrativa e o artista se sobrepôs ao pesquisador, como testemunha dos dramas da expedição."*²⁹

Após o projeto de formação da identidade nacional, já em tempos de república, a ocupação dos territórios tidos como desocupados em prol ao progresso direcionam um novo projeto político que tem na presença indígena não mais um construtor, mas um empecilho. A busca pela modernização do Brasil vai colocar em questão a possibilidade de exploração territorial configurando aos indígenas uma imagem de retardadores do progresso nacional.

Afastando-se um pouco do senso popular, na esfera acadêmica muitos estudiosos (antropólogos, etnólogos, médicos...) buscaram, movidos por objetivos diversos, o contato com os indígenas. Muitos destes estudos, já mencionados anteriormente, desenvolvidos a partir destes contatos serviram para articular políticas de relacionamento e exploração do Estado com estas sociedades, servindo aos projetos de modernização, colaborando muito pouco para modificar a imagem do indígena no imaginário popular.

Mais especificamente em relação aos Nambiquara, o primeiro contato de cunho científico que registrou dados sobre a etnia foi em 1906 com a Comissão Rondon. A comissão foi responsável pela construção de linhas telegráficas que estabeleceu comunicação entre os centros urbanos do país e o sertão. Além disso, foi propulsora de uma intensa pesquisa nas áreas de cartografia, no intuito de identificar o território nacional, botânica e zoologia na catalogação de diversas espécies, antropologia e etnologia identificando dados sobre diversas sociedades indígenas e sertanejas. Estudos extraordinariamente valiosos levando em conta a realidade de um país com dimensões continentais cujas regiões ao norte eram praticamente desconhecidas.

É relevante afirmar que existiu uma comunhão de interesses entre as pesquisas científicas e o projeto civilizatório presente nestas diferentes missões que tiveram como foco a incorporação dos sertões brasileiros na virada do séc XIX para o séc XX. O estreito contato destes trabalhos com a busca do progresso nacional pode ser visualizada no ano 1922, nas comemorações do Centenário da Independência no Rio de Janeiro. Estas comemorações foram marcadas por uma extensa divulgação de livros, álbuns fotográficos e documentos referentes a pesquisas e projetos de modernização realizada em território nacional. Sem contar a

²⁹ ALEGRE, Maria Sylvia Porto. **Imagem e representação do índio no século XIX**. In: **Índios do Brasil**. Global. São Paulo. 2000.pág. 60.

organização de uma exposição internacional destinada a mostrar ao mundo o progresso e a civilização do Brasil, naquele momento apresentado como uma nação em construção.

A comissão Rondon estava presente na exposição com apresentação de relatórios sobre os trabalhos de construção de linhas Telegráficas nos Sertões do Brasil e um extenso álbum de fotografias intitulado “*Photographias da construção, expedições e explorações desde 1900 a 1922*”.

“As fotografias são utilizadas como testemunho das transformações provocadas por duas décadas de atuação da comissão, construindo uma narrativa visual que exaltava a mudança e o progresso (...)

*Por meio da seleção e da organização sequencial de fotografias, o álbum divide o tempo entre um suposto “antes” e um “depois”, reafirmando o poder da civilização e da técnica.”*³⁰

Muito além da importância e repercussão das descobertas, o maior dos feitos da comissão foi a criação de um herói, um verdadeiro e poderoso mito republicano que vem sendo alimentado e revigorado ao longo do tempo. Cândido Mariano da Silva Rondon³¹, o Marechal Rondon, aclamado como o amansador de índios e pacificador dos Sertões, militar encarregado de incentivar a ocupação dos territórios nacionais e estabelecer uma solução referente aos constantes conflitos entre indígenas e agentes de expansão nacional, alcançou o mais alto posto na hierarquia do exército e se tornou o propulsor de uma nova política indigenista no país.

Sua trajetória de pacificador começou em 1896 quando foi designado para trabalhar no Estado do Mato Grosso, sua terra natal como ajudante da Comissão Construtora de Linhas Telegráficas de Cuiabá ao Araguaia. Primeiramente, sob o comando do General Gomes Carneiro, e depois com autonomia de comando, foi nestas missões que Rondon teve seus primeiros contatos com populações indígenas, apesar dele mesmo se dizer descendente dos Bororo.

As linhas telegráficas passavam por territórios que vivenciavam constantes conflitos entre sociedades indígenas e sertanejos. Na tentativa de apaziguar os sangrentos conflitos, o General Gomes Carneiro instituiu que puniria severamente qualquer agressão praticada contra os índios. E Rondon levou adiante esta política, colocando os índios sob proteção das tropas que comandava.

³⁰ MACIEL, Laura Antunes. O sertão domesticado. *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro: v.11, n.01, p.38, ago.2006.

³¹ Para saber mais VIVEIROS, Esther de, *Rondon conta sua vida*, Rio de Janeiro, Livraria São Jose, 1958.

“Em suas entradas pelo sertão, à frente da Comissão de Linhas Telegráficas, Rondon desenvolveu as técnicas de pacificação que seriam, mais tarde, as diretivas do SPI, em empreendimentos semelhantes.

*Consistem em aliciar na população local uma turma de trabalhadores, esclarecê-los sobre as tarefas que lhes serão afetas, alertá-los sobre os cuidados que deverão ter em face da reação violenta dos índios à penetração do seu território e convence-los da justiça e da eficiência dos métodos persuasórios”.*³²

“Morrer se necessário: Matar nunca” foi este lema que direcionou o contato da comissão controlada por Rondon com os indígenas. Lema que expressava a corrente ideológica seguida por Rondon. Positivista, ele acreditava que as raças eram complementares sendo a evolução do indígena e sua introdução na sociedade nacional algo certo e inevitável. Tentava combater assim a idéia de que o indígena era um ser inferior comparado ao branco. E o indígena tratado da maneira adequado, rapidamente assimilaria o modo de vida da sociedade, tornando-se um cidadão brasileiro.

*“Os positivistas brasileiros acreditavam que tanto os escravos como os índios poderiam pular etapas históricas intermediárias (a fase religiosa) e passar direto do “fetichismo primitivo” para o estágio mais desenvolvido da humanidade, o estado positivo.”*³³

Neste preceito, a transformação dos índios não deveria ser imposta e sim espontânea. Com respeito, disciplina e crença em um progresso latente Rondon mediaria os contatos. Ele considerava os indígenas como verdadeiros alicerces da nação brasileira, e tinha a ambição de transformá-los em trabalhadores nacionais, capazes de defender as fronteiras de seu país e reconhecer e respeitar os símbolos da nação. Assim, seu método para pacificar os índios consistia em doar às etnias instrumentos agrícolas e de artesanato ensinando-os como usá-los. Assimilando técnicas, costumes e hábitos da sociedade eles se transformariam, a educação pelo exemplo consistia no caminho para o progresso destas etnias.

O contato com os Nambiquara era esperado com temor e expectativa pela comissão. Receoso com os temores dos sertanistas em relação a um possível ataque dos Nambiquara, Rondon escreve:

³² RIBEIRO, Darcy. *Os Índios e a civilização*. a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Petrópolis. Vozes, 1986.pag.151.

³³ KURY, Lorelai. Marchar com fé. *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro: v.11, n.01,p.27.ago.2006.

*“Estamos invadindo suas terras, é inegável! Preferiríamos pisá-las com o assentimento prévio dos seus legítimos donos. Havemos de procurar todos os meios para lhes mostrar quanto almejamos merecer esse assentimento e que não temos outra intenção senão a de os proteger. Sentimo-nos intimamente embaraçados por não podermos, por palavras, fazer-lhes sentir tudo isso... Eles nos evitam; não nos proporcionam ocasião para uma conferência, com certeza por causa da desconfiança provocada pelos primeiros invasores que profanaram os seus lares. Talvez nos odeiem também, porque, do ponto de vista em que estão, de acordo com a sua civilização, todos nos fazemos parte dessa grande tribo guerreira que, desde tempos imemoriais lhes vem causando tantas desgraças, das quais as mais antigas revivem nas tradições conservadas pelos anciãos.”*³⁴

Nos relatos sobre a etnia Nambiquara, figura seu posicionamento ideológico e sua intenção política claramente, seguem-se de maneira pouco aprofundada informações sobre costumes e características da etnia. Em uma de suas conferências dadas, após o contato com os Nambiquara Rondon fará questão de “inocentar” a etnia da suspeita de serem praticantes de antropofagia. Relata que não visualizou nenhum indício de tal prática enquanto esteve com os Nambiquara, e, de certa forma, vai desconstruir a imagem que os mesmo, possuíam de hostis, descrevendo-os como um povo simples e gentil.

A postura humanística de Rondon influenciou toda uma geração de profissionais que acreditaram no sucesso dos métodos pacificação das nações indígenas. O antropólogo Darcy Ribeiro, ex-funcionário do extinto SPI, assim definiu o trabalho de Rondon:

*“Difícilmente se encontrara em toda amarga história das relações entre povos tribais e nações civilizadas um empreendimento e uma atitude que se compare a de Rondon. Mesmo os missionários mais piedosos que evangelizaram os índios do Brasil quinhentista jamais abriram mão do braço secular. Ao contrário, sempre apelaram para ele como o único remédio para a subjugação do gentio, condição para sua catequese. Em Rondon, era o próprio braço secular, era o próprio Exército que, em marcha pelos territórios indígenas, abria mão de sua força para se tornar ternura e compreensão. Por isto sua legenda ‘Morrer se preciso for, Matar nunca’ é, também, o ponto mais alto do humanismo brasileiro.”*³⁵

A influência de Candido Rondon não se limita apenas à estipulação de uma nova política indigenista, ele também foi personagem importante de uma complexa teia de projetos políticos no Brasil. Em 1913, o presidente dos Estados Unidos Theodore Roosevelt (1858-1919) esteve no Brasil para participar juntamente com Cândido Rondon de uma Expedição Científica pelo Estado do Mato Grosso e da Amazônia. Mais do que possibilidades de desco-

³⁴ Rondon e os Nambikuara. In: **Os índios e a civilização**. Rio de Janeiro. Vozes, 1986. pp.119.

³⁵ RIBEIRO, 1986, *op. cit.*, p. 11.

bertas científicas, a expedição significou a aproximação política entre Brasil e Estados Unidos. O governo brasileiro acreditou que a expedição seria uma boa publicidade internacional, colaborando para afastar a imagem de país e firmar a imagem de progresso e tecnologia no país.

Os resultados da expedição intitulada “*Expedição científica Roosevelt-Rondon*” em termos de descobertas científicas foram mínimos, porém a expedição serviu para lançar o nome de Rondon no cenário internacional, o que representou mais um passo para a materialização de um dos seus mais ousados projetos, a criação em 1910 do SPILTN (Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais) vindo depois a perder o objetivo de localizar trabalhadores nacionais, se firmando apenas como SPI (Serviço de Proteção ao Índio).

A vasta produção escrita, fotos, vídeos realizadas por intelectuais ligados de alguma maneira aos trabalhos da Comissão Rondon e posteriormente ligados ao SPI possibilitou a construção da imagem de bravura, altruísmo e patriotismo em volta a figura de Rondon.

*“(...) Roosevelt defende os resultados da expedição nos Estados Unidos e na Europa. Em Londres, apresenta estes resultados na Royal Geographical Society, considerada o templo dos exploradores. Em Nova York, faz uma incansável propaganda dos feitos de Rondon (...) e mostra ao público filmes feitos pela comissão das linhas telegráficas.”*³⁶

Em 1911, o médico Edgard Roquette Pinto conhece no Museu Nacional o ainda Tenente Cândido Rondon. Muito interessado por trabalhos na área de antropologia, foi convidado por Rondon a participar de uma das viagens da Comissão. O resultado de suas experiências vai posteriormente compor o livro *Rondônia* (1912). Neste trabalho, além de exprimir e narrar detalhes sobre os costumes culturais de várias etnias, o autor busca definir e relatar um contexto sócio-regional específico captado por sua experiência junto aos indígenas.

*“Dormir, excitado por aquele quadro de mágica, desenrolado a meia-noite? Dormir naquela noite inesquecível em que a sorte me tinha feito surpreender, vivo e ativo, o homem da idade de pedra, recluso no coração do Brasil, a mim que acabava de chegar da Europa, e estava ainda com o cérebro cheio do que a terra possui de requintado, na diferenciação evolutiva da humanidade!
Que gente é essa, que fala idioma tão diferente das línguas conhecidas, tão diferente da língua dos seus mais próximos vizinhos; que tem costumes tão estranhos aos que vivem perto;*

³⁶ ENDERS, Armelle. Um presidente americano na selva. **Revista de História da Biblioteca Nacional**. Rio de Janeiro: v.11, n.01,p.33.agos.2006.

*De onde veio? Por onde passou, que não deixou rastros?
Quando chegou aquelas matas, onde vive há tanto tempo? Que ligações tem
com os outros filhos do Brasil?"*³⁷

Assim, o livro apresenta sutilmente uma análise sensível da formação do ser humano a partir de suas experiências. Para ele, a diferença entre o europeu e os indígenas estava apenas no “verniz da cultura”. Os indígenas não seriam inferiores aos homens brancos, o que contradizia e muito a literatura antropológica vigente no fim do séc XIX. Apesar da postura em prol da defesa do indígena, existe nos relatos de Roquette Pinto em relação aos Nambiquara a utilização de termos bastante pejorativos. Quando ele analisa a cultura e o comportamento Nambiquara em comparação com a cultura e o comportamento dos Paresi, a cultura Nambiquara é colocada como primitiva e inferior (em plena idade lítica). Em contraposição, os Paresi seriam um exemplo de “transição” do índio para o brasileiro. A valorização expressiva da imagem do “sertanejo” em *Rondônia*³⁸ vai além da idéia positiva da miscigenação entre as raças.

O conceito “Sertanejo” representa para Roquette Pinto mais do que o indivíduo inserido naquela realidade rústica do sertão. Consiste num estágio sociocultural, ligado ao processo de construção do brasileiro. Diante disso, o objetivo de dominação sobre as etnias fica muito claro dentro da narrativa dele. Os Paresi apresentam uma abertura maior referente ao contato com o não índio, contribuindo mais para os planos de expansão nacional de que Roquette Pinto também era conivente.

A etnia Paresi, “inimigos” tradicionais dos Nambiquara, foram os primeiros indígenas que fizeram contato com a Comissão Rondon no Estado do Mato Grosso. Eles já possuíam um histórico de violência nos contatos com as sociedades não indígenas. Os bandeirantes e os primeiros povoados do Estado utilizavam a etnia como mão de obra escrava. O fato de serem índios lavradores e possuírem larga experiência em tecer fios para confecção de redes tornava esta etnia útil para as necessidades da comunidade.

³⁷ ROQUETTE-PINTO, Edgard. **Rondônia**. Companhia editorial nacional. Biblioteca Pedagógica Brasileira. Série V. Brasileira. Vol. XXXIX. 1935. Anotações sobre os primeiros contatos com os Nambiquara.

³⁸ ROQUETTE-PINTO, 1975, *op. cit.* A primeira edição de *Rondônia* foi publicada em 1916, onde recebeu o prêmio “Medalha de Ouro Pedro II”, do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, em 1917. Vale ressaltar as impressões de Darcy Ribeiro, em relação a figura de Roquette-Pinto na obra publicada **Confissões**, Editada pela Cia das Letras. São Paulo. 1997, p. 120: “O mais completo antropólogo brasileiro do passado foi Roquette-Pinto. Seus interesses ecumênicos abrangiam antropologia física e os debates sobre raças e mestiçagens, em que ele representou um importante papel. Interessou-se também vivamente pela etnologia de campo. Devemos a ele a melhor das monografias etnográficas brasileiras: *Rondônia*. E o relato de sua viagem e de suas observações sobre os índios Nambikwara, do Norte do Mato Grosso. Ele foi um dos muitos cientistas brasileiros levados por Rondon a estudar a Amazônia e é dele a obra mais bela resultante desses esforços”

A beleza das mulheres da etnia também despertou interesse dos primeiros exploradores de ouro. Neste contexto, quando a Comissão chegou os indígenas possuíam uma estreita relação com os sertanejos tendo muitas vezes suas aldeias fixadas próximas aos povoados e estavam engajados na economia regional, sofrendo um alto grau de exploração.

*“De nada lhes valia serem de gênio dócil e inofensivo; muitas vezes foram perseguidos e trucidados a tiros de carabina e perderam as suas aldeias devastadas e incendiadas por civilizados que assim procediam para ficar com o monopólio da exploração de seringais em que eles se achavam estabelecidos desde tempos imemoriais.”*³⁹

A partir desta constatação de exploração, Rondon se aproximou das lideranças das tribos e convenceu os chefes Paresi que seria bom para etnia mudarem a aldeia para terras mais afastadas do povoado. Fixando o assentamento dos Paresi em terras mais próximas das construções das linhas telegráficas proporcionaria a possibilidade de empregá-los nos trabalhos de construção das linhas, e protegê-los das práticas de violência. A comissão organizou também escolas para alfabetizarem os Paresi e formá-los trabalhadores. Os índios Paresi, a partir daquele contato, eram protegidos pelas tropas da comissão. No mesmo “sentido”, os Paresi serviram de guias eficientes para Comissão em um território que eles conheciam bem.

Em comparação com os Paresi, o comportamento arredo e muitas vezes hostil dos indígenas nambiquara foi responsável por retardar contatos mais efetivos com as sociedades não indígenas. Figurou, assim, na visão de Roquette Pinto que o comportamento da etnia Nambiquara era incivilizado, fruto de sua condição bárbara. Por este motivo, a cultura nambiquara, para ele, era constituída de características inferiores não apenas pela singela cultura material e técnica, mas também pela resistência hostil que estipulavam no contato com os não índios.

Longe de desmerecer a obra, que é um clássico da etnografia e tem uma grande importância na identificação de cultura material de várias etnias, a narrativa de Roquette Pinto em *Rondônia*, principalmente referente aos Nambiquara é a expressão um pouco mais romantizada dos ideais e objetivos pregados por Rondon e compartilhada por ele “da ideologia positivista”, que lhe fazia acreditar que a educação⁴⁰ era o meio mais eficiente de transformar os

³⁹ RIBEIRO, 1986, *op. cit.*, p.125.

⁴⁰ Edgard Roquette Pinto, em uma outra etapa de sua vida cívica e profissional, participou, ao lado de Fernando de Azevedo e Anísio Teixeira, das primeiras tentativas de reformas estruturais da educação brasileira, processo durante o qual Roquette Pinto criou, em 1936, o INCE (Instituto Nacional do Cinema Educativo), instituição por meio da qual disseminou projetores e fitas educativas por dezenas de escolas públicas do então Distrito Federal, no que pretendia fosse uma campanha nacional. Em abril de 1923, fundou a primeira emissora de rádio do Brasil.

indígenas, tirando-os da condição de índios para se tornar cidadãos brasileiros.

E os meios de comunicação que o progresso tecnológico trazia seria um eficiente meio de divulgar a educação em diversas sociedades por todo território nacional. Foi durante esta expedição com Rondon que Roquette-Pinto manifestou, pela primeira vez, seu fascínio com as coisas da comunicação. A construção das Linhas Telegráficas e o método humanista de contato com os indígenas tocaram significadamente o pesquisador. Em película, ele registrou as primeiras imagens dos Nambiquara, documentário pioneiro que doou, em 1912, à recém-inaugurada cinemateca do Museu Nacional, no Rio de Janeiro.

Uma das narrativas que mais eternizaram a figura dos Nambiquara foram os escritos de Lévi-Strauss em *"Tristes-Tropicos"* já citado anteriormente. O etnólogo Claude Lévi-Strauss, nascido em Bruxelas no ano de 1908, formou-se em Filosofia e Direito na universidade de Paris. Porém, foi com seus estudos de etnologia que ele se consagrou como um dos maiores antropólogos do século XX. É percussor de alguns temas clássicos do estruturalismo, como o dualismo, a hierarquia subjacente, simetria e a reciprocidade dentro da divisão espacial e social das sociedades do Brasil Central.

Veio para o Brasil em 1935, com uma comissão Francesa que participou da criação da universidade de São Paulo (USP). Atuou como professor desta Universidade de 1935 a 1938, período em que realizou viagens por regiões consideradas cenário das frentes pioneiras da expansão nacional, em busca dos trabalhos etnológicos.

Foram nestas expedições que teve contato com os Kaingang no Estado do Paraná, os Karajá em Tocantins, e no Estado do Mato Grosso com os Bororo, os Kadiwéu e os Nambiquara.

Na expedição (1938) que realizou para o Mato Grosso, o país se encontrava sob a opressão do Estado Novo de Getúlio Vargas. Devido o controle de informações, não obteve a mesma liberdade que tivera para organizar expedições anteriores. O resultado foi a indicação do pesquisador Luis de Castro Faria para acompanhá-lo e supervisioná-lo em seu trabalho de campo, trabalho este que foi o mais extenso de sua carreira, ficando entre os indígenas por mais de quatro meses. As experiências vividas nesta expedição vão compor, anos mais tarde, o livro *"Tristes Trópicos"* (1955). Tido como um clássico da etnologia, intitulado pelo próprio autor como um romance, a passagem que Lévi-Strauss dedica aos Nambiquara consiste nas páginas mais belas do livro.

Em comparação com outras etnias, nenhum antropólogo anterior à expedição de Lévi-Strauss organizou um estudo específico e sistemático sobre a etnia Nambiquara. Deste modo, Lévi-Strauss apoiou-se nas vagas informações que conseguiu a partir dos relatos de

Rondon e Roquette Pinto, assim como das histórias que ouvia dos sertanejos no decorrer da expedição. Numa entrevista (2007) dada recentemente ao antropólogo Marcelo Fiorini, Lévi-Strauss relata: *“Eu fui avisado e prevenido sobre eles. Disseram-me em Cuiabá que minha vida seria ameaçada, que eles eram pessoas difíceis e perigosas...”*⁴¹

Nos primeiros momentos dos relatos do etnólogo são freqüentes afirmações que transparecem a idéia de decepção, principalmente quando se refere à descrição das características sociais dos indígenas. Pode-se atribuir este comportamento ao fato de anteriormente Lévi-Strauss ter tido contato com etnias, que possuem uma organização social mais complexa, os Bororo e os Kadiwéu. Em comparação com estas etnias, os Nambiquara mostravam-se em complexidade social e cultura material demasiadamente simples o que é citado na narrativa pelo o autor e conceituado como “falso arcaísmo”.

Apesar disso, a narrativa possui um movimento muito peculiar. O aparente descontentamento⁴² inicial do etnólogo perante a ausência da complexidade social na etnia, buscada com fervor pela maioria dos antropólogos, é substituído por uma admiração contida, fruto daquilo que o etnólogo consegue captar de mais sutil do comportamento humano. Esta expressão da narrativa de Lévi-Strauss é o que o antropólogo Marcelo Fiorini vai chamar de “antropologia do sensível”. Uma antropologia que aborda o imaginário social de um grupo no contexto da personalidade do indivíduo.

*“Segundo ele a cultura Nambiquara só seria eventualmente iluminada por meio do entendimento da música, da mitologia e dos sentimentos compartilhados entre os indivíduos.”*⁴³

Mesmo com algumas colocações pejorativas da obra de Lévi-Strauss se assemelhar às de Roquette Pinto, não há em seus relatos indícios de um posicionamento ideológico conduzido por ideais de ordem política. Na excursão de Lévi-Strauss, a etnografia é a esfera

⁴¹ FIORINI, Marcelo. Uma antropologia do sensível. **Revista Cult**. São Paulo: v. 10, p.41. março 2007.

⁴² **Trecho da entrevista de Lévi-Strauss** concedida a Boris Wiseman, que ocorreu em Paris 28 de novembro de 2003, dia do 95º aniversário do antropólogo e publicada pela *Folha de São Paulo*, Caderno Mais! Em 22/maio/2005^a. A experiência que teve com os indígenas no Brasil foi definitiva para o etnólogo que você se tornou? **Lévi-Strauss** - Não quero dar a impressão de dar importância demais ao meu trabalho de campo. Fiz mais do que pretendem certos críticos, mas serei o primeiro a reconhecer que no total continua sendo uma proporção muito modesta. A experiência com os nambiquaras foi em certo sentido decepcionante e, em outro, muito lucrativa. Ela foi decepcionante porque eu vinha dos bororos, que têm uma cultura de uma riqueza e complexidade notáveis, e lá me encontrei entre pessoas extraordinariamente desprovidas e, na verdade, praticamente inatingíveis. Como eles levavam uma vida semi-nômade, nunca estavam lá quando devíamos encontrá-los. Do ponto de vista da antropologia clássica, eu diria que não valeu a pena. Sob um outro ângulo, valeu enormemente, porque foi, digamos, o trabalho de campo levado a seu limite negativo. Era preciso tentar fazer alguma coisa com pouco material, levando-se em conta as dificuldades da pesquisa nessa época. Fazemos melhor desde então.

⁴³ FIORINI, 2007, *op. cit.*, p.38.

que conduz o trabalho. A colocação de Darcy Ribeiro explica, de certa forma, a origem deste comportamento.

Em relação ao trabalho etnológico na Europa, no final do século XIX, Darcy Ribeiro reflete:

*“A atitude do etnólogo, em geral era da mais completa indiferença pelo destino dos povos que estudava. O índio, olhado sobranceiramente das alturas da civilização européia, orgulhosa de si mesma, era visto como ser exótico, discrepante, cujas ações de fósseis vivos só interessavam enquanto pudessem lançar luz sobre o passado mais remoto da espécie humana”*⁴⁴

Propulsor do estruturalismo como paradigma teórico, o trabalho com os Nambiquara, na opinião de alguns críticos, deixou a marca da ambigüidade na metodologia de Lévi-Strauss. Descritos pelo antropólogo como um protótipo de organização social simples e igualitária, todavia uma sociedade sem estruturas sociais estáveis. Em entrevista dada à revista “Les Temps Modernes”, em Outubro de 2004, coloca que escreveu “*Tristes Trópicos*” com uma mistura de raiva e impaciência. Achava que deveria ter escrito outra coisa. Afinal, depois de ter tratado das estruturas elementares do parentesco deveria ter escrito trabalhos referentes a estruturas mais complexas. Apesar das críticas ao próprio livro, Lévi-Strauss responsabiliza sua estada com os indígenas no Brasil como direcionadores de toda sua carreira como antropólogo.

Independente das contradições metodológicas e conclusões generalizadas em relação à etnia, a narrativa de Lévi-Strauss transporta o leitor para o mundo da descoberta do antropólogo. Não é aparente na narrativa o questionamento sobre a inferioridade do indígena, em relação ao não índio, apesar do etnólogo classificar a cultura Nambiquara como “a infância da civilização”.

“A fluidez e o caráter efêmero de certas instituições nambikwara fizeram com que Lévi-Strauss procurasse desenvolver uma metodologia que nos conduz além das análises estruturais mais ‘frias’, historicamente falando, que o etnólogo desenvolveu para outras sociedades ameríndias”.⁴⁵

O que transparece, ao meu ver, na narrativa sobre os Nambiquara é o fascínio do etnólogo pela etnia. No decorrer do trabalho, ele aplica em algumas observações, principalmente quando fala sobre a estrutura social dos grupos, seus pressupostos metodológicos. Ele

⁴⁴ RIBEIRO, 1991 *op. cit.*, p. 141.

⁴⁵ FIORINI, 2007 *op. cit.*, p. 38.

apresenta a descrição de uma organização social mais simples e igualitária baseada quase exclusivamente no contrato social. Quando escreve *“Tristes Trópicos”*, escreve sem amarras, deixando transparecer seus medos, desejos, receios e paixões: “(...) devo dizer que nenhum outro povo indígena que conheci me seduziu da forma como os Nambikwara o fizeram.”⁴⁶

Além da narrativa, as fotografias tiradas dos indígenas por Lévi-Strauss que compõem o livro impressionam pela riqueza de expressão, e causa no leitor uma empatia imediata. É importante ressaltar em relação a isto, que a fotografia é representada como trabalho antropológico visual. Para Lévi-Strauss, ela não é capaz de recriar ou alimentar o sentido do estudo de uma sociedade. Ela expressaria apenas um traço de memória visual. Além disso, elas exprimem algo que a narrativa insiste em realçar, a sutil sensualidade da etnia que visivelmente mexe com o antropólogo.

*“...em suas fotografias dos Kadiwéu, o etnólogo concentrou-se nas formas assimétricas dos desenhos faciais das mulheres e crianças e, entre os boro-ro, na expressão de suas danças funerárias. Dessa forma, Lévi-Strauss expressou visualmente a ambigüidade inerente a essas culturas. Entre os Nambiquara, Lévi-Strauss prioriza o foco sobre o corpo: suas posturas, o modo de sentar ou caminhar das mulheres, as formas de brincar, as expressões de sensualidade, de afeto, e o suporte e a assistência aos entes (...) além das técnicas de confecção de objetos e extensão entre corpo e objeto.”*⁴⁷

Apesar dos Nambiquara não ser uma das etnias mais estudadas da etnografia brasileira, muitos pesquisadores se dedicaram a construir trabalhos focados em algum aspecto da vida Nambiquara. Biólogos, antropólogos, cientistas sociais, religiosos, jornalistas, entre outros, buscaram o convívio junto a esta etnia e movidos por interesses diversos divulgaram informações sobre eles após os trabalhos de Lévi-Strauss.

Um dos estudos mais recentes e completos sobre a etnia Nambiquara são as pesquisas já citadas de Ana Maria Ribeiro. Historiadora formada pela Universidade do Mato Grosso passou alguns meses com grupos do Vale do Guaporé, período em que pode estudar hábitos, costumes e a história da etnia. Destes trabalhos de campo aliados à pesquisa em livros e documentos resultaram uma série de pesquisas nas quais a historiadora expressa percepções da convivência continua junto aos indígenas.

Seu trabalho concentra-se em descrever detalhadamente os hábitos, mitologias, estrutura social, organização geográfica da aldeia etc. Em um de seus últimos trabalhos, descre-

⁴⁶ FIORINI, 2007 *op. cit.*, p.43 .Lévi-Strauss, em entrevista quando perguntado quais eram as melhores lembranças que guardava do convívio com os índios no Brasil.

⁴⁷ FIORINI, 2007, *op. cit.*, p. 39.

ve a partir da memória Nambiquara, a relação dos indígenas com os seringueiros que habitaram suas terras. Em alguns momentos da narrativa de Ana Maria Ribeiro, o trabalho ganha um sentido de denúncia. E o indígena é colocado na posição de vítima, mesmo em alguns trechos a autora relatando a convivência dos indígenas junto a seus exploradores.

CAPÍTULO II

2.0 Etnohistória Nambiquara⁴⁸

A história da etnia Nambiquara é condicionado por muitos conflitos em diversos períodos com intensidades diferentes, e com sujeitos diversos. Tendo seu território situado em uma área de grande potencial de exploração, a sua história está atrelada a conflitos com empresas, fazendeiros, seringueiros, governo, religiosos etc, o que resultou em uma expressiva perda de seu território tradicional e diminuição da população Nambiquara no decorrer da ocupação do sertão brasileiro.

A partir do século XVIII, o contato com os Nambiquara se tornou freqüente nos relatos de diversos viajantes. Estima-se que nos últimos anos da década de 70 todos os grupos que compõem a etnia Nambiquara já possuíam algum tipo de relação com os não índios.

Por razões plausíveis à época, um recenseamento sistemático da população Nambiquara nunca foi possível. Fatores como a hostilidade da etnia, seu extenso território tradicional e sua característica semi-nômades tornavam a tarefa dificultosa e inviável. Somente por diferentes estimativas, tem-se o número aproximado da população Nambiquara durante os primeiros anos de contato.

Cândido Mariano Rondon estimou em 20.000, na ocasião da implantação das linhas telegráficas. Em 1938, Lévi-Strauss conhecendo as estimativas de Rondon calculou cerca de 2.000 Nambiquara. Diante a estimativa de Rondon, Lévi-Strauss comentou:

“Rondon tinha calculado em vinte mil, o que era, provavelmente, exagerado; mas nessa época os bandos chegavam a atingir varias centenas de membros e todas as indicações recolhidas na linha sugeriam um declínio rápido: há trinta anos, a fracção Sabané compreendia mais de mil indivíduos; quando o grupo avistou a estação telegráfica de Campos Novos, em 1928, recensearam cento e vinte sete homens, alem de mulheres e das crianças. Em novembro de 1929, no entanto, declarou-se uma epidemia de gripe, na altura em que um grupo acampava no local chamado Espirro. A doença

⁴⁸ Dados cronológicos. Pesquisa FUNAI. Junho 2007. Ver também COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da. **Senhores da memória** : uma história do Nambiquara do cerrado. Cuiabá : Unicem, 2002. 200 p. (Coleção Tibanare de Estudos Mato Grossenses).

evoluiu até uma forma de edema pulmonar e trezentos índios morreram em quarenta e oito horas

O grupo inteiro debandou, deixando para trás os doentes e os moribundos. Dos mil Sabanes, outrora conhecidos, apenas subsistiam dezenove homens em 1938, com as suas mulheres e os seus filhos.”⁴⁹

Nos relatos de Roquette-Pinto, a estimativa populacional da etnia Nambiquara, é colocada da seguinte maneira “Somam alguns milheiros. Quantos? Não sabemos. Qualquer estimativa seria invaliosa. Cerca de uma dúzia de aldeias visitadas ou por apenas ouvir falar, calcula-se para cada qual 100 habitantes.

Já em 1972, Paul David Price, em um estudo sistemático sobre os Nambiquara, relatou a dificuldade de apresentar com precisão o número populacional. No início do séc XX, acredita que havia um de 5.000 índios Nambiquara. Segundo Ana Maria Ribeiro,

“Em 1969, os Nambiquara estavam reduzidos a 550. Hoje somam aproximadamente 1000 índios, em decorrência das violências sofridas e das doenças adquiridas.”⁵⁰

A baixa expressiva da população foi sumariamente proporcional à perda de território tradicional que abrange um total aproximadamente de 50.000 km². De acordo com o STI (Sistema de Terras Indígenas), órgão vinculado a FUNAI (Fundação Nacional do Índio), os Nambiquara possuem hoje uma área total de reserva de 281.703 ha, e duas reservas em processo de demarcação, onde a informação sobre o tamanho da área indígena ainda não está disponível.

Em relação ao número populacional da etnia, o órgão declara que as últimas informações são de 1999 e foram identificados 1.145 indígenas Nambiquara⁵¹. Estes dados, em primeiro momento, podem ser entendidos como demonstradores da agressividade do contato dos indígenas com os não índios. Tem que se considerar também que a presença dos indígenas nestas terras direcionaram e modificaram também a sociedade não indígena.

No intuito de descobrir maneiras de se lidar com a presença do indígena nas terras que se desejava explorar, fosse para eliminá-los, ou transformá-los em trabalhadores nacionais, interferiu e modificou também a história da sociedade não indígena. É impossível falar de uma história indígena separada da história da sociedade não indígena.

⁴⁹ LÉVI-STRAUSS, 1979 *op. cit.*, p.290.

⁵⁰ COSTA, 1998, *op. cit.*, p. 35.

⁵¹ Pesquisa realizada na FUNAI 13/03/2007.

A partir disto, percebe-se que a relação dos Nambiquara com agentes que adentraram suas terras não pode ser vista em todo seu conteúdo como fator externo à vida tribal, mas sim integrante do cotidiano dos grupos locais. Por mais agressivo que tenha sido estes contatos, eles não foram fatores desintegradores da sociedade indígena. A relação caminha para uma junção de elementos que apontam uma via de mão dupla, em que modos de viver ganham outras significações a partir do contato em ambos os lados. Neste sentido, a etnohistória Nambiquara, que intitula este capítulo, é colocada apenas no sentido de determinar um ponto específico de referência, no caso os “Nambiquara”, mas poderia tranquilamente se intitular “História do Estado do Mato Grosso” ou História dos desbravadores do sertão mato grossense ou até “História do progresso no Estado do Mato Grosso”, enfim, o processo histórico é constituído das relações de todos os sujeitos.

A história Nambiquara possui uma dinâmica própria, em permanente inter-relação com outras sociedades, como por exemplo os Paresi, os Rikbaktsa, os Enauenê-Nawê, os Cinta Larga e outros, vizinhos ao seu território, e com os não índios, trazendo elementos culturais estranhos ao seu sistema, submetidos aos seus esquemas e categorias. Esses novos elementos, inseridos no universo Nambiquara, permitem a reestruturação de sua visão sobre a sua própria cultura. São processos permanentes e ininterruptos de contato de tradições culturais distintas.

“Como afirmou Edmund Leach, as sociedades humanas reais são sistemas abertos sem fronteiras, ou seja, são capazes de interagirem com outras, em constantes ações recíprocas. A intrincada tapeçaria trançada com as linhas tortuosas das trilhas dos seringais, com a linha descontínua da escrita trazida pelos missionários e com a linha que, em 1968, “definitivamente” delimitou seu território, encurralando-os, determinou elementos culturais incorporados à cultura Nambiquara. A seleção desses elementos, a forma pela qual passaram a fazer parte da sociedade Nambiquara e como foram imbricados às práticas cotidianas, propiciaram a manutenção de seus costumes, principalmente no que se refere aos seus hábitos alimentares. Passado e presente mesclam-se e produzem práticas que são reproduzidas nos ritos, nos mitos e nas atividades corriqueiras do dia-a-dia. Eles reinterpretaram seus mitos, emblemas, Sinais.”⁵²

Por volta de 1731, ocorreu a descoberta de ouro na região compreendida entre a Chapada dos Parecis e o Rio Guaporé, nas então denominadas Minas do Mato Grosso, área de ocupação tradicional dos índios Nambiquara. Diante da prosperidade da produção de ouro proveniente dessas minas, a Coroa Portuguesa, em 1748, criou a Capitania de Mato Grosso, até então vinculada à de São Paulo, a fim de que pudesse estabelecer um controle eficaz sobre

⁵² COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da . **Senhores da memória: uma história do Nambiquara do cerrado**. Cuiabá: Unicem, 2002. pág 53.

os interesses dessa produção, além de reafirmar o domínio português na região. Nessa mesma época, iniciou uma política de entendimento com os espanhóis, a fim de regularizar os limites e fronteiras entre a Capitania de Mato Grosso e as colônias espanholas. Frente à penetração castelhana, bem como o desenvolvimento das atividades mineradoras, sob o governo do Capitão-General D. Antonio Rolim de Moura, foi ordenado o estabelecimento da sua capital, estrategicamente fundada às margens do Rio Guaporé, como ponto avançado do domínio português, o povoado de Vila Bela da Santíssima Trindade, na antiga localidade denominada Pouso Alegre. Anterior à criação de Vila Bela já existia vilarejos voltados para a extração de minério. Os arraiais de Pilar, São Francisco Xavier da Chapada (1736), São Vicente e Santa Anna (1754), situados às margens dos rios Galera e Guaporé, já sofriam constantes ataques de índios Paresi e Cabixi.

Não há relatos de indígenas Nambiquara trabalhando como escravos nas minas. Houve uma pequena parcela de índios Pareci, escravizados para tal função. De certa forma, o comportamento hostil dos Cabixi (Nambiquara) e sua característica semi-nômade os protegeu de uma atuação mais consistente proveniente dos exploradores das minas.

Devido à dificuldade de capturar os índios, a fim de empregá-los como mão-de-obra no trabalho das minas, foi necessário importar escravos oriundos da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão. Forçados a trabalhar nas minas dos arraiais, os escravos, quando podiam, fugiam para as matas do Guaporé, indo se aquilombar em território Nambiquara.

Para o provimento de alimentos, os escravos saqueavam as aldeias indígenas e raptavam suas mulheres. A existência de quilombos possibilitou o contato entre os escravos negros, índios Cabixi, Paresi, crioulos e caburés.

Os contatos existentes na região eram mediados por conflitos e disputas, os indígenas saqueavam os arraiais, os escravos moradores dos quilombos saqueavam as aldeias. Neste contexto, os relatos de violência e mistificação de diversos sujeitos foram se codificando e os sertanistas viam os indígenas como antropofágicos e perigosos. E os mesmo os viam como invasores.

No começo do século XIX, tornou-se lucrativa também a exploração de paoia (*Cephaelis ipecacuanha*), assim como madeira, peles e penas de animais silvestres, atraindo uma gama maior de exploradores. Parte do território Nambiquara foi cenário desta exploração e os contatos com os poaieiros tornaram-se mais freqüentes. A prática de saquear aldeias a fim de obter alimentos continuou sendo um dos marcos destes contatos. Um ambiente de guerra a fim de sobreviver em um ecossistema com pouquíssimas possibilidades.

Diante desta gama de conflitos, a Diretoria Geral dos Índios da Província de Mato Grosso cria, em 1852, a aldeia Santa Ignez. Entre os objetivos estava o de atrair e fixar os índios Nambiquara em um único lugar, medida que não teve êxito, pois eliminava as características de ocupação territorial que são tradicionais da etnia.

*“A política de colonização no final do século XIX demonstra a preocupação de ocupar espaços não habitados” no território nacional, a partir da legislação: “(Lei Nº 102, de 10.07.1895) concedia terras devolutas, medida que atraiu diversos migrantes para a região intensificando ainda mais os conflitos e conseqüentemente prejudicando os objetivos de expansão das fronteiras agrícola do Mato Grosso.”*⁵³

Ainda no império, em 1880, o batalhão de engenheiros do exército já vinha trabalhando na construção de estradas de ferro e linhas telegráficas no Mato Grosso. Com a implantação da república, foi criada a comissão construtora de linhas telegráficas, que ligaria Mato grosso a Goiás, cujo o objetivo era a comunicação com regiões isoladas nas fronteiras com o Paraguai e a Bolívia, especificamente a interligação das linhas telegráficas já existentes no RJ, em SP e em MG com aquelas que seriam construídas entre Cuiabá e o Araguaia, atravessando o território Nambiquara.

Em 1907, sob o governo de Afonso Pena (1906-1909), foi criada a comissão construtora de linhas telegráficas de Mato Grosso ao Amazonas, comandada por Mariano Cândido Rondon, cujo objetivo era ligar o Rio de Janeiro aos territórios do Amazonas e do Acre (cedido ao Brasil pela Bolívia a partir do Tratado de 1903), do Alto Purus e do Alto Juruá através da capital de Mato Grosso, região conceituada como “o grande sertão do Noroeste”.

Muitos indígenas Nambiquara chegaram a trabalhar na instalação dos postes, e mesmo aqueles que não participaram das frentes de trabalho, estipularam uma relação comercial de troca com os telegrafistas, ou foram atendidos nos Postos fundados pela Comissão⁵⁴.

“A trajetória da Comissão deixa claro que não eram distantes as investidas de cunho científico e os propósitos de incorporação e povoamento do território. Quando foi criada, a Comissão Construtora de Linhas e Telegráficas de Mato Grosso ao Amazonas estava vinculada à Secretaria dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas do Ministério da Indústria, dirigido pelo engenheiro Miguel Calmon du Pin e Almeida entre 1906 e 1909. Atribui-se a ele a indicação de Rondon para liderança dos trabalhos, assim como o apoio na realização de atividades científicas pelo projeto. Os rela-

⁵³ RIBEIRO, 2002, *op. cit.*, p. 33.

⁵⁴ Sobre Linhas Telegráficas ver **BIGIO**, Elias dos Santos, **Linhas telegráficas e integração de povos indígenas: as estratégias políticas de Rondon (1889-1930)**. Universidade de Brasília. Brasília, 1996. Dissertação de mestrado.

tórios de viagens, muito documentados e especialmente detalhados, com ênfase no mapeamento dos produtos extrativos da região, seriam também expressão do acordo entre Calmon e Rondon.”⁵⁵

A Comissão Rondon criou várias estações telegráficas em território Nambiquara: em Mato Grosso as de Pontes e Lacerda, Nambikuáras, Utiariti, Juruena (Major Amarante) e Pyreneus de Souza, e em Rondônia as de Vilhena e José Bonifácio. Em Campos Novos, também em terras dos Nambiquara do Cerrado, foi criada uma internada que consistia em uma espécie de fazenda, com casas, currais, gado e pastos cercados, destinada a refazer as tropas que vinham do Juruena, tornando-se, segundo Roquette-Pinto, no maior centro de atração para os Nambiquara. Também foi criado, em 1925, o Posto de Atração Urutau, localizado onde a linha telegráfica atravessava o rio Juína. Foi desativado em 1931.

O Major Antonio Pyreneus de Souza publicou notas sobre o tempo em que trabalhou como engenheiro militar na comissão de linhas telegráficas. Desta maneira, de 1911 a 1912 estipulou constantes contatos com indígenas Nambiquara, chamados por ele de grande nação Nambiquara. O engenheiro que trabalhou em Campos Novos na Serra do Norte era responsável pela fazenda que dava apoio as frentes construtoras das linhas telegráficas. Muitos indígenas visitavam constantemente as fazendas para trocar arcos, cestos e flechas por machados, facões e miçangas. A partir da convivência ora nas aldeias, ora na fazenda, ele relata características e experiências que viveu com estes grupos. As notas publicadas foram transcritas tal como tinham sido escritas em campo, segundo o autor,

“(...)sem influencia de leitura de trabalhos publicados sobre os Nambiquara, por parecer que dar-lhes arranjo mais metódico seria prejudicar a impressão de naturalidade selvática que consiste em seu único valor.

“Quando eu pernoitava com os índios, também eu dormia no chão, ouvindo histórias e registrando estas notas e as palavras cujo significativo entendia.” (...)

Por mais de uma vez pesquei com os Anonzes nos rios Nambiquara e Doze de Outubro- a bomba de dynamite- de que tem muito medo. Quando eu atirava a dynamite n'agua elles corriam para longe, só se aproximando depois da explosão. Ao reventar a bomba davam gritos de alegria e cahiam n'agua- homens, mulheres e meninos- para apanhar os peixes no fundo. Não perdiam nenhum, nem ainda os menores. Nadam e mergulham muito. Não tem medo de mergulhar nos poços mais fundos, enraizados e de águas escuras. Pesquei também com anzoas e os ensinei a prepará-los, iscalos e puxar o peixe, mas elles apreciam menos o anzol do que a dynamite.*

São muito hospitaleiros: quando eu chegava aos seus ranchos offereciam-me mel com água e tudo o que tinham. Muitas vezes porem, encontrei-os em completa miséria, famintos. Pobres velhas, já sem dentes, chupando torrão

⁵⁵ LIMA, Nísia Trindade & Miranda de Sa. No rastro do desconhecido. **Revista de História da Biblioteca Nacional**. Rio de Janeiro: v.11, n.01,p.21.ago.2006.

de barro torrado, como se fora doces bonbons!"⁵⁶

Os resultados técnicos das Linhas Telegráficas construídas no decorrer da história da comissão Rondon foram quase nulos tendo em vista que o telégrafo foi rapidamente substituído pelo rádio por volta de 1922. Assim, menos de dez anos depois de sua implantação, as Linhas Telegráficas se encontravam em total abandono, como relata Lévi-Strauss:

*"Quando lá cheguei, fazia vários anos que não recebiam qualquer abastecimento. Ninguém se atrevia a fechar a linha, mas ninguém se interessava por ela. Os postes podiam ser derrubados, os fios, enferrujar, quanto aos últimos sobreviventes dos postos, sem coragem de partir e sem meios de fazê-lo, extinguíam-se lentamente, minados pela doença, pela fome e pela solidão"*⁵⁷

No dia 07 de Setembro de 1910 foi criado o já mencionado SPILTN (Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais). Segundo a versão oficial sobre a história da criação do SPILTN, presente também nos trabalhos do antropólogo Darcy Ribeiro, de acordo decreto n 8072, de 20 de Julho de 1910, previa-se a inauguração de:

"núcleos de atração de índios hostis e arredios, passava a ser povoações destinados a índios, já em caminho de hábitos mais sedentários, daí, a centros agrícolas onde, já feitos ao trabalho nos moldes rurais brasileiros, receberiam uma gleba de terras para se instalarem, juntamente com sertanejos.

*Esta perspectiva otimista fizera atribuir, a nova instituição (SPILTN), tanto as funções de amparo aos índios quanto a incumbência de promover a colonização com trabalhadores rurais."*⁵⁸

Por este motivo, a função do órgão, além de promover a proteção aos indígenas, era de transformá-los e inseri-los como trabalhadores nacionais ao lado dos Sertanistas. Alguns anos depois, a função da instituição foi revista. Concluiu-se que ao encarregar a instituição da função de formar os indígenas como trabalhadores a partir do convívio e do referencial dos sertanistas reafirmava-se a idéia de que os indígenas seriam um tipo de matéria bruta para formação de sujeitos civilizados sendo aceito apenas pela perspectiva de no futuro não ser mais índio, e chegou-se a conclusão em 1914, alegando a necessidade e a complexidade de se concentrar todas as ações ao trabalho referente aos indígenas, que o Serviço passaria a tratar

⁵⁶ PYRENEUS DE SOUZA, Antonio. *Notas sobre os costumes dos índios Nhambiquaras*. s/d pp.392-397. Não há referencia nas notas que estão organizadas como um pequeno livro, de editora ou cidade. A obra faz parte do quadro de pesquisa da biblioteca da FUNAI (Fundação Nacional do Índio).

⁵⁷ LÉVI-STRAUSS, op. cit., p.246.

⁵⁸ RIBEIRO, 1993, op.cit., p.138.

exclusivamente dos indígenas, direcionando a função de localização dos Trabalhadores Nacionais para uma outra repartição governamental. Assim, torna-se apenas SPI (Serviço de Proteção ao Índio).

A figura de Rondon está ligada inteiramente à criação do órgão. A versão oficial do que teria levado o governo brasileiro naquele momento a partir dos esforços de Rondon fundar o SPI foi o fato de em 1908 o naturalista alemão Hermann Von Ihering que tinha relações estreitas com o próprio Rondon, e foi diretor do Museu Paulista. Ao ser perguntado sobre uma solução para os conflitos dos indígenas Kaingang com os pioneiros da Estrada de Ferro Noroeste de São Paulo, sugeriu que os indígenas fossem exterminados já que se colocavam como um obstáculo para o progresso do país.

Esta proposta teria provocado o descontentamento dos positivistas principalmente Rondon, e nos intelectuais do Museu Nacional figuras que tinham muito prestígio no recém criado Ministério da Agricultura Indústria e Comércio (MAIC), reivindicando uma solução em prol a proteção dos indígenas. Nesta versão, os motivos da criação do SPI teriam sido a indignação de uma certa parcela (muito pequena) da sociedade brasileira em defesa dos direitos dos índios do Brasil, no qual a figura de Rondon era norteador.

Até porque sua experiência de pacificação com indígenas no processo de Construção das Linhas Telegráficas provava que era possível a incorporação destes sujeitos na sociedade nacional, e Rondon era a figura mais indicada para isto.

O etnólogo Antonio Carlos de Souza Lima⁵⁹ defende uma outra versão que teria conduzido a criação do SPI. Ele propõe uma análise menos voltada para o debate entre a catequese ou o extermínio. Propõe analisar os interesses, alianças e projetos políticos por trás da criação do órgão como também da própria figura do próprio Rondon. O primeiro ponto levantado é tentar entender a origem da ligação de Cândido Rondon com o MAIC. O planejamento de se criar um serviço nacional que atendesse os indígenas já estava presente no decreto de criação do MAIC do ano de 1906. Este planejamento se organizou como projeto e se materializou em 1910. Segundo Lima, teria sido Domingos Sérgio de Carvalho o responsável pelo convite a Rondon para implementar o SPI. Domingos era ex-diretor da Seção de Antropologia do Museu Nacional e diretor da SNA (Secretaria Nacional da Agricultura).

Em 1910, ano da criação do SPI, tornou-se diretor do MAIC. Além disso, tinha uma relação estreita com Edgard Roquette Pinto, e como ele freqüentava o Apostolado Positivista. Assim como Mario Barbosa Carneiro também positivista, membro do Apostulado e

⁵⁹ LIMA, Antonio Carlos de Souza, Pacificador ou mediador? *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro: v.11, n.01,p.33.ago.2006.

diretor geral de contabilidade do MAIC no período de 1910 até 1930. Fica claro para o autor que havia uma articulação política movida por uma ideologia em comum (positivista) no intuito de um objetivo claro. Tal articulação materializa-se e a gama de sujeitos envolvidos aparecem na campanha presidencial de Hermes da Fonseca. Depois da campanha ocorrem sucessivas obtenções de cargos na união pelos membros envolvidos.

No ano da Fundação do SPI, o país estava sob o comando de Nilo Peçanha (1909-1910), não era positivista, porém era considerado por eles como um “presidente científico”.

*“A criação do Serviço não foi, portanto, fruto da ação voluntarista e extraordinária de um indivíduo exemplar, ainda que tenha sido de fato Rondon o maior símbolo desta criação. Dessa forma o SPI representou a chegada ao governo de um grupo – o dos positivistas ligados ao Apostulado de Raimundo Teixeira Mendes e Miguel Lemos, acima de tudo formadores de opinião.”*⁶⁰

A partir de várias cláusulas presentes no Decreto de Criação do SPI fixou-se uma série de linhas mestras que constituiria a nova política indigenista no país, e o SPI era o órgão executor de todos estes objetivos. Entre os objetivos do SPI estava a de mediar as ações da sociedade para com as nações indígenas a partir de uma compreensão do relativismo cultural de cada etnia não apenas em relação à sociedade nacional, mas também entre as etnias, levando em conta diversificação na estrutura familiar, crenças sobrenaturais e seu contexto histórico. Outro princípio importante era a proteção dos indígenas em seu próprio território, punha-se a cabo a velha tática desde os tempos da colônia de deslocar indígenas de seu habitat para uma vida junto aos vilarejos civilizados.

Esta tática de civilização do índio era utilizada para estabelecer uma desorganização da vida tribal ficando mais fácil a dominação dos grupos tribais. Pelo regimento, ficava proibido o desmembramento da família indígena, nada de separar pais e filhos sobre a justificativa da catequese. Atitude muito comum nas missões missionárias.

*“(...) o sistema jamais dera os resultados que dele se esperavam. Na realidade, só privava o jovem índio da oportunidade de iniciar-se nas técnicas e tradições tribais, as únicas realmente operativas em sua vida de adulto. Na missão o índio era preparado para uma vida de civilizado que não teria oportunidade de viver. Quando voltava a aldeia, via-se lançado à marginalidade, nem era índio eficazmente motivado pelos valores tribais e capaz de desempenhar os papéis que sua comunidade esperava de um adulto, nem bem era civilizado entre os civilizados.”*⁶¹

⁶⁰ LIMA, 2006, op. cit., p.44.

⁶¹ RIBEIRO, 1993, op.cit., p.139.

A atuação de Rondon foi além da criação e formulações das linhas que conduziram o trabalho no SPI. Colocou-se à frente do órgão nos primeiros anos e logo depois de sua saída trabalhou como orientador das ações junto aos indígenas.

Nos primeiros anos de atividade, o Parlamento pressionado pelos conflitos, e pelas reivindicações de “civilizados” propulsores do progresso que tinham seus interesses atrapalhados pela presença indígena, votava prontamente as verbas solicitadas. Desta maneira, o SPI teve seu apogeu durante o período do Estado Novo (1937-1945), quando a proposta de expansão colonial interna sobre o próprio território brasileiro atingiu foros de ideologia governamental sob o nome de “Marcha para o Oeste”.

Para realização dos trabalhos no SPI, Rondon contava com uma equipe formada, em sua grande maioria, por antigos trabalhadores da construção das Linhas Telegráficas. Em termos de autoridade, o SPI contou com extenso trabalho de oficiais do Exército para cumprir as leis de proteção aos indígenas. Porém, toda estrutura de apoio ao órgão funcionou apenas nos primeiros anos de atuação do SPI. Alguns anos depois, teve suas verbas cortadas significativamente, fruto de uma relativa crise econômica que o país enfrentava com a eminência da segunda guerra mundial.

A situação do SPI sempre esteve relacionada ao grau de prestígio do Marechal Rondon. Em 1930, Rondon não participou, por motivos ideológicos, de intensas modificações políticas no país. A partir disso e nos anos seguintes, as verbas caíram atingindo níveis tão baixos, que era difícil até mesmo manter a máquina administrativa da instituição. No testemunho de Darcy Ribeiro:

“O rápido sucesso alcançado na pacificação de tribos hostis mais próximas das grandes cidades aliviou o Governo das pressões que sofrera no sentido de criar e manter o SPI. Ademais o Serviço se revelara muito mais incomodo do que se imaginara, quando de sua criação. Pusera realmente em pratica o seu programa, opondo-se deste modo a centenas de potentados locais, cujos negócios se baseavam na exploração de mão-de-obra indígena, e cujos projetos de riqueza se assentavam em perspectivas de usurpação de terras de índio(...) Por este motivo cada servidor do SPI sabia que não podia contar com os governantes estaduais e locais, quase sempre ligados, política e economicamente, aos interesses dos exploradores dos índios.” (...) Pacificações realizadas a custa de muitas vidas, de esforço heróico para chamar novas tribos a paz, conduziram seus executores a frustração, ao verificarem que a sua vitória era, afinal, a derrota do seus ideais, que nem mesmo a posse da terra era assegurada aos índios e que o convívio pacífico significava para eles a fome, a doença e o desengano.”

Fiéis ao lema de Rondon “Morrer se preciso, Matar nunca”, o SPI cumpriu seu

papel de pacificador de tribos hostis, no processo de expansão da sociedade nacional. Apesar das linhas metodológicas da instituição colocar o indígena como centro das ações, as obras de pacificação atenderam mais às necessidades de expansão da sociedade nacional que aos interesses de proteção aos indígenas. Por volta de 1965, o SPI sofre com a falta de verbas e com várias denúncias de corrupção em sua administração, sendo fechado no mesmo ano. No governo Castelo Branco, com a extinção do SPI, ano de 1967 cria-se a FUNAI (Fundação Nacional do Índio) (Lei 5.371, de 05 dezembro de 1967).

O contato intenso das sociedades indígenas com sociedades não indígenas facilitou sua exploração e ocasionou taxas de mortalidade expressivas entre as etnias pelo contágio de doenças. Na década de 20, alguns grupos Nambiquara, principalmente os grupos da Serra do Norte, receberam assistência do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) (1910-1967). Além da assistência, os Postos do SPI estipularam um contrato de trabalho entre indígenas e seringueiros, a fim de solucionar o problema de subsistência dos índios e amenizar os conflitos dos mesmos com os seringueiros.

Desde o período colonial, há relatos sobre a presença de seringueiros na região do Mato Grosso. Com a crise da borracha em 1870 durante a guerra, a extração de látex no Mato Grosso recebe um grande incentivo e adquire um aspecto econômico importante nacionalmente, baseado na exportação. Os seringueiros travaram contatos com os índios a fim de explorar o látex de suas terras, em contrapartida os indígenas tinham interesse nas trocas e utensílios que os seringueiros ofereciam, e os deixavam se fixar nas terras até que tivessem interesse em sua permanência.

Foram enviados na faixa de 100.000 homens de todas as regiões do país para trabalharem como soldados da borracha⁶². Medidas diretas para a ocupação do oeste mato-grossense foram tomadas, beneficiando a produção e o transporte da borracha, através do incentivo da ida de contingentes populacionais para trabalhar nos seringais.

O governo de Getúlio Vargas, a partir dos anos 1930, iniciou grandes mudanças econômicas, políticas e ideológicas direcionadas à ocupação do Centro-Oeste e da Amazônia. Com o Estado Novo, a ideologia agrária foi incrementada. A Marcha para o Oeste, através da Fundação Brasil Central, levou um contingente populacional para colonizar os “espaços vazios”, a fim de levar a “civilização” ao Leste mato-grossense.

Os governos sucessores apoiaram as medidas em prol ao progresso. Em 1960 começou a construção da BR 364, que ficou transitável em 1963, o percurso da BR 364 foi pra-

⁶² Para saber mais consultar **CABRAL**, Octaviano. **Histórias de uma região**. (Mato Grosso, fronteira Brasil-Bolívia e Rondônia). Editora Himalaya LTDA. 1ª Edição. Rio de Janeiro. 1963.

ticamente o mesmo percurso das Linhas de Telégrafo construídas na comissão Rondon. Foi neste período da construção da BR 364 que a sociedade Nambiquara sofreu muito com epidemias e teve a população dos grupos reduzida significadamente, principalmente pelo Sarampo.

No ano de 1966, o Governo de Castelo Branco dá início o processo de expansão da pecuária no país. O projeto intitulado “Amazônia Legal” consistia em promover incentivos fiscais para que grandes empresas agropecuárias ou mineradoras se fixassem na região do Mato Grosso, Amazônia e Roraima. A atuação destas empresas, principalmente as agropecuárias, vai resultar prejuízos consideráveis principalmente a nível ambiental. Os impactos ambientais vão modificar a fauna e a vegetação desta região, levando conseqüências expressivas ao modo de vida das sociedades indígenas desta região. A derrubada da vegetação natural é intensa, a utilização de desfolhantes químicos⁶³ poluem a água das aldeias dos grupos Sararé. Ocorre a denúncia de utilização do desfolhante Tordon 155-BR, jogada por aviões que contaminam os rios e nascentes. Neste período, é freqüente as epidemias de desinteria nas aldeias próximas, causadas pelo consumo de água contaminada.

Este herbicida conhecido como agente laranja só foi proibido oficialmente no ano de 1977, e foi substituído pelo Tordon 101, igualmente prejudicial à saúde do indivíduo.

A Linha Telegráfica também permitiu que, pela primeira vez, os missionários protestantes, pertencentes a União Missionária em Terras Sul-americanas, chegassem ao território dos Nambiquara. Por sua vez, a Missão Santa Teresinha do Mangabal trouxe os jesuítas, que se instalaram às margens do córrego Mangabal, afluente do Rio Juruena, no território dos Wakalitesu, grupo Nambiquara do Cerrado.

Mais tarde, em 1945, foi transferida para o Utiariti, à margem direita do rio Papagaio. Entretanto, apesar das inúmeras investidas de evangelização, os Nambiquara sempre mantiveram seus rituais de cura realizados pelos xamãs, com o auxílio dos espíritos ancestrais e sua religiosidade.

As epidemias representaram uma das maiores causas da mortalidade entre os Nambiquara. Nos rituais de cura, os xamãs desempenham um importante papel. Através de cantos e da técnica de sucção, são capazes, com o auxílio dos espíritos, de curar as doenças

⁶³ Sobre o desfolhante usado no Vale do Guaporé, consultar CARELLI, 1980, *op. cit.*, p.16 Consultar o impresso editado pela Trópicos – Instituto de Parecer N° 052/86 – Processo N° 3966/86, do assessor Jurídico do IBDF, endereçado ao Administrador Regional da 15ª Administração Regional, de 29/07/86 e Histórico das Comunidades Indígenas do Vale do Guaporé. Ministério do Interior. Fundação Nacional do Índio. Gabinete do Presidente. s/d, p. 06 Este documento consta informações contidas no vasilhame deste desfolhante: “ O Tordon e o 24-D herbicidas de alta eficiência, quantidades mínimas podem causar danos muito sérios em espécies suscetíveis. O herbicida não deve entrar em contato com a água usada para irrigação, água potável ou para fins domésticos. Não deve ser armazenado perto de alimentos, rações, sementes etc”

que tradicionalmente os atacam. Entretanto, por desconhecerem a origem das enfermidades que chegaram após o contato com os não índios, principalmente o sarampo, a gripe e a tuberculose, bem como as plantas medicinais apropriadas a elas, as possibilidades de cura através das técnicas xamanísticas tradicionais foram inviabilizadas.

No ano de 1945, os Nambiquara foram atingidos por uma epidemia de sarampo que causou muitas mortes. Há uma estimativa, apresentada por Paul David Price, de que o número da população Nambiquara foi reduzido a 600 indígenas.

Alem da FUNAI, na década de 70 registra-se a presença de várias instituições, principalmente religiosas atuando entre os Nambiquara. A Missão Cristã Brasileira (com os Waisu, Hahaintesu e grupos Sararé, a South America Indian Mission (entre os Wasusu), Missão Anchieta (com os Halotesu de Tirecatina) e o Summer Institute of Linguistics (com os Mamaindê, Kithaulu, Halotesu, Sawentesu e Wakalitesu).

A política levada a efeito pelo Departamento de Terras e Colonização do Estado de Mato Grosso, a partir da década de 1950, favoreceu a criação de escritórios particulares para a venda de terras ditas devolutas, independentemente de as mesmas serem habitadas por populações indígenas ou não. Esta medida consistiu na entrega de imensas glebas a companhias particulares de colonização, firmando contrato com 18 companhias, onde cada uma delas recebeu, no mínimo, duzentos mil hectares.

O território dos Nambiquara do Cerrado foi, em sua grande maioria, comercializado, entre essas companhias encontravam-se a Industrial Colonizadora Continental S.A. (Decreto Nº 1.822, de 25.03.1954) e a Colonizadora Camararé Ltda. (Decreto Nº 1.671, de 10.09.1973). Na venda de grandes áreas de terras pelo Estado de Mato Grosso, tanto para pessoas físicas como para empresas, não consta informações da utilização de algum critério para venda destas terras.

A Superintendência para o Desenvolvimento da Amazônia- SUDAM criou incentivos fiscais, e financiamentos para implantação de projetos agropecuários na região do Mato Grosso, várias facilidades para interessados em adquirir terras naquela região.

No ano de 1968, a então Fundação Nacional do Índio cria a reserva indígena Nambiquara (Decreto Nº 63.368), localizada entre os rios Juina e Camararé, região tradicional de alguns grupos do Cerrado. A intenção da criação da reserva era transferir grupos Nambiquara que viviam em regiões diversas, (matas) onde os projetos de desenvolvimento estavam mais atuantes. Porém, a reserva mostrou-se uma área muito pequena para uma grande quantidade de indígenas. E era um ambiente totalmente diferente daquele que os grupos estavam acostumados. Eles estavam acostumados a prover sua alimentação das matas, onde as terras

eram mais férteis, e a caça mais farta consistia em um grande desafio sobreviver em um ambiente como o Cerrado.

Antes mesmo de terminar a transferência dos indígenas, já havia alguns grupos, os Alantesu e Wasusu, que não conseguiram se adaptar a região, começaram a retornar à sua região de origem. Logo após a iniciativa da criação da reserva Nambiquara, e da transferência dos indígenas, a FUNAI emite para as empresas agropecuárias e madeireiras certidões negativas de presença indígena nas áreas que as empresas tinham interesse de atuar, independente do fato de serem territórios de ocupação tradicional indígena.

No final do ano de 1974, vários dos grupos transferidos já haviam voltado para regiões de origem, e o conflito com as empresas que se fixaram nos territórios com a autorização dada pela FUNAI negando a existência de índios, foram inevitáveis. Neste período, vários grupos são atingidos por um surto de malária, e a dificuldade de sobrevivência aumento ocasionando mais doenças e fome.

“Em 1980, na Holanda, no Tribunal Internacional Bertrand Russel, é denunciado a situação do Vale do Guaporé, onde 22 empresas agropecuárias ameaçam extinguir os Nambiquara. “Ao final da reunião, esse Tribunal condena o Brasil por genocídio contra os índios.”⁶⁴

No intuito de resolver estas questões que permeavam a etnia Nambiquara, a FUNAI, em 1975, contrata os serviços do antropólogo norte-americano Paul David Price, da Universidade de Chicago, como professor visitante da Universidade de Brasília. O objetivo de sua vinda era a elaboração de um projeto de pesquisa antropológica intitulado “Projeto Nambiquara”. Específico ao povo Nambiquara, tinha o objetivo de buscar uma solução para a situação da etnia. Era necessário formular outras estratégias que garantissem a transferência imediata destes indígenas para as terras demarcadas. Dentro das medidas do projeto, em 1975 a FUNAI, através do Decreto nº 74.515, interdita uma área entre os rios Galera, Sararé e Guaporé, com a finalidade de atrair vários dos grupos do Vale do Guaporé e Sararé.

Em 1981, o governo federal, na época sob o comando do General João Batista Figueiredo, criou o POLONOROESTE, um projeto que tinha a finalidade de aumentar o desenvolvimento dos Estados do Mato Grosso e Rondônia. Estas medidas incentivaram a abertura de mais empresas na região, causando um processo migratório intenso.

Neste período, ainda estava em construção a BR 364, que para suprir os interesses

⁶⁴ PAMINI, Carmela. **Reforma agrária dentro e fora da lei: 500 anos de história inacabada.** Coleção Fermento na Massa. Edições Paulinas. 1990, pp.116.

de várias empresas recentes na região, teve seu percurso alterado, dando segmento a BR 174, que significou acesso a uma parte maior dos territórios Nambiquara. No mesmo ano da abertura da BR 174, a FUNAI registrou atividades de extração ilegal de madeira de lei, proveniente da Área Indígena Sararé, saindo da região pelas estradas em construção. Junto ao projeto de pavimentação destas duas BR, financiados pelo Banco Mundial no ano 1982, o governo previa o assentamento de mais de 5.000 famílias de futuros trabalhadores do Mato Grosso, nos percursos da estrada.

No ano de 1988, a extração ilegal de madeira (o mogno e a cerejeira) em áreas indígenas homologadas torna-se freqüente. Junto à extração ilegal de madeira, neste mesmo ano, são registradas várias invasões, para instalação de garimpos clandestinos. Estradas ilegais são abertas para o escoamento da madeira e dos minérios explorados na região.

No final dos anos 80, os projetos de assistência a comunidades indígenas do Vale do Guaporé, doadas em sua grande maioria pelo projeto POLONOROESTE, ficam escassos, isto ocasiona um período difícil para muitos grupos que eram atendidos por estes programas. No ano de 1989, uma parcela de índios Nambiquara firmou acordos com madeireiros, a fim de comercializar madeira tiradas da reserva. No ano de 1990, algumas mineradoras conseguiram alvará para extração de Ouro.

“Em 1991, os índios Katitaulhu e funcionários da FUNAI constatarem atividades garimpeiras à margem direita do córrego Água Suja, limítrofe à Área Indígena Sararé, com a presença de aproximadamente 1.300 garimpeiros. As águas já se apresentavam barrentas e totalmente poluídas com óleo, graxa e resíduos da lavagem do cascalho, formando alagadiços na margem esquerda do córrego, dentro da Reserva Indígena. Essa situação acarretou extremo problema a subsistência dos índios, destruindo a fauna ictiológica da região, e assim, ameaçando uma de suas principais fontes alimentares. (...) Diversos documentos são expedidos por funcionários da FUNAI, contendo alertas sobre os inúmeros problemas que surgiriam em decorrência da extração mineral, comprometendo flora, a fauna, o solo fértil, ocasionando impactos negativos sob a área em questão, além de comprometer a sobrevivência dos índios, levando-os a perda da identidade cultural em virtude da modificação de suas tradições.”⁶⁵

Deste modo, foi firmado um convênio entre FUNAI, DNPM- Secretaria do Meio Ambiente – SEMA e o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente – IBAMA, Polícia Federal e Coordenadoria de Assuntos Indígenas do Mato Grosso – CAIEMT, no intuito de retirar de terras demarcadas qualquer tipo de atividade de garimpo.

Em 1996, o Governo do Mato Grosso assegurou à Cooperativa dos Produtores de

⁶⁵ RIBEIRO, 2002, *op. cit.*, p. 50.

Ouro de Pontes e Lacerda, expulsos da Área Indígena Sararé, sua intercedência junto a órgãos competentes, para transferi-los para novas áreas.

Neste mesmo ano, a Administração Regional da FUNAI no Estado do Mato Grosso envia um ofício ao Governador do Estado, solicitando providências para garantir que todas as atividades de garimpo sejam proibidas no Estado.

No final da década de 90, a extração de palmito começa a se desenvolver nas matas do Vale do Guaporé. Muitas indústrias utilizam-se da mão de obra indígena. Como conhecedor das espécies vegetais existentes na região, abrem com facilidade trilhas onde encontraram as palmeiras. Após a coleta do palmito, encaminham para cidade mais próxima para a comercialização. Em outros casos, a própria indústria recolhe o material de caminhão dentro das reservas. Aos indígenas é pago um valor irrisório por produção.

Do tradicional território Nambiquara, englobando todos os grupos alguns deles extintos, hoje se encontra dividida em 11 áreas não contínuas: Terra Indígena Pirineus de Souza, demarcada em 1983, homologada em 1984, com 28.212,2761 há; Terra Indígena Nambiquara, demarcada em 1985 e homologada 1990, com 1.011.961,4852 ha; Terra Indígena Vale do Guaporé, demarcada em 1983 e homologada em 1985, com 242.593 ha; Terra Indígena Lagoa do Brincos, demarcada em 1992 e homologada em 1996, com 1.845 há; Terra Indígena Taihãtesu, demarcada em 1995 e homologada em 1996, com 5.362 ha; Terra Indígena Pequizal, demarcada em 1992 e homologada em 1996, com 9.886,8211 ha; Terra Indígena Sararé, demarcada em 1983 e homologada em 1991, com 130.575 ha e Terra Indígena Tubarão-Latundê, demarcada em 1984 e homologada em 1991, com 116.613,36 há; Terra Indígena Piscina e Terra Indígena Morcegal identificadas em 1995 e ainda não demarcadas. Todas estas áreas passaram por intensos conflitos até que fossem reconhecidas como destinadas ao povo Nambiquara.

Por lei, a “terra indígena” tem por objetivo garantir o direito do indígena à sua subsistência a partir de suas técnicas tradicionais, que normalmente são dependentes do território habitado por ele. Ela deve estabelecer a real extensão da posse indígena, assegurando a proteção dos limites demarcados e impedindo a ocupação por terceiros.

A partir da aprovação do Estatuto do Índio (1973), esse reconhecimento formal passou a obedecer a um procedimento administrativo, previsto em lei. Tal procedimento, que estipula as etapas do longo processo de demarcação é condicionado por decreto do Executivo e, no decorrer dos anos, sofreu muitas modificações. Atualmente, o processo de demarcação territorial Indígena funciona da seguinte maneira: a primeira fase para demarcação de um Território Indígena é a etapa dos estudos de identificação. Nesta etapa, a FUNAI é responsável

por nomear um antropólogo com qualificação reconhecida que vai elaborar um estudo antropológico de identificação das terras que estão sendo reclamadas como área indígena. Neste estudo terá atuação profissionais de diversas áreas contendo informações referentes a etnohistória, sociologia, legislação, cartografia e meio ambiente, além do levantamento fundiário com vistas à delimitação da Terra Indígena. O grupo é coordenado pelo antropólogo e composto preferencialmente por técnicos do quadro funcional da FUNAI. Ao final do estudo, o grupo apresentará relatório circunstanciado à FUNAI, do qual deverão constar elementos e dados específicos sobre a etnia, bem como a caracterização da Terra Indígena a ser demarcada.

A segunda etapa do processo é a aprovação do relatório pela FUNAI. Esta aprovação deve ser feita no prazo máximo de 15 dias, e em seguida publicado no DOU (Diário Oficial da União) e no Diário Oficial da unidade federada correspondente à área indígena. Depois destas publicações, as informações devem ser divulgadas pela sede da prefeitura local.

A partir daí, todo interessado incluindo Estados e Municípios poderá manifestar-se contra a demarcação das terras tendo um prazo para isso de 90 dias, apresentando a FUNAI suas razões, acompanhadas de todas as provas pertinentes, com o fim de pleitear indenização ou demonstrar vícios existentes no relatório. Diante da contestação, a FUNAI tem um prazo de 60 dias para elaborar pareceres sobre as razões de todos os declarantes e encaminhar ao ministério da justiça, que julgará cada caso. O Ministro da Justiça terá 30 dias para expedir portaria declarando os limites da área e determinando a sua demarcação física, ou desaprovar sua demarcação publicando em seguida sua decisão no diário oficial. Se a decisão for positiva, a FUNAI realiza a demarcação física da área, e o INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) procede a retirada de eventuais ocupantes não indígenas das terras. Passado todo este processo, o decreto deverá ser homologado pelo presidente da república e o registro das terras feito no prazo máximo de 30 dias, no cartório de imóveis da comarca correspondente e no SPU (Serviço de Patrimônio da União).

A história das políticas indigenistas no país são repletas de contestações e luta, não apenas com a etnia Nambiquara, mas com muitas outras. Os processos que estão explícitos na História da etnia Nambiquara também foram vivenciados por outras comunidades indígenas por várias partes do território nacional. Os conflitos foram muitos, com seringueiros, garimpeiros, empresas entre muitos. Em todas estas narrativas, as sociedades indígenas sofreram um impacto muito maior que as sociedades não indígenas, nem sempre conseguiram defender seus territórios e sobreviver, os números de povos extintos são expressivos. Mas se

adaptaram, lutaram e modificaram seu modo de vida a partir de suas necessidades e dos próprios interesses.

Muitos dos direitos colocados na legislação brasileira em favor dos povos indígenas não foram conseguidas com facilidade, e tampouco são frutos apenas da metodologia positivista de Rondon e seus discípulos e da atuação de instituições religiosas interessadas no trabalho de catequese junto às etnias. No decorrer dos anos, as relações das comunidades indígenas e de suas lideranças com o mundo dos não indígenas se tornaram mais freqüente. Eles passaram a compreender melhor como vivem os brancos e quais são suas leis.

Se anteriormente as qualidades fundamentais do indivíduo dentro da etnia Nambiquara para ocupar o lugar de chefe do grupo consistia em ser bom caçador, ser generoso e ter capacidade de convencer o restante do grupo pela poder da palavra, hoje, entre estas qualidades, o bom chefe deve saber manipular com segurança a moeda e a língua dos brancos. Porém, esta atuação vai além de seu próprio espaço na aldeia junto aos povoados próximos.

Atualmente, vários grupos indígenas vêm se apropriando de formas de representação típicas da sociedade não indígena no intuito de buscar novas maneiras de inserção no cenário político nacional. Nessas organizações, os índios realizam assembléias, votam em diretorias, registram seus estatutos em cartórios e abrem contas bancárias próprias. O surgimento e desenvolvimento das organizações têm promovido ainda o surgimento de líderes e novas formas de aliança. É o caso do indígena Airton Krenak, embaixador dos índios entre os brancos e presidente da UNI (União Nacional dos Povos Indígenas). Estas figuras políticas possuem uma grande representatividade junto a movimentos nacionais, de defesa aos direitos de diversos agentes sociais e também ganharam um espaço significativo internacionalmente, estando presentes em eventos junto a Ong's e instituições de diversos países.

Tais organizações mantêm entre si múltiplas diferenças, seja em termos de mandato, de abrangência de sua atuação ou do espectro de suas alianças. Há organizações indígenas vinculadas a uma só aldeia; outras reúnem vários povos localizados ao longo de um determinado rio; há, ainda, casos de organizações com pretensões de representação política regional.

Todas estas organizações formadas por indígenas influenciam a criação de projetos e leis direcionadas a povos indígenas. Na Constituição Brasileira de 1988, assegurou-se a povos indígenas o direito a conservação de sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições e reconheceu-se o direito originário sobre as terras que tradicionalmente ocu-

pam. Também definiu-se que as terras são bens da união⁶⁶, cabendo apenas aos indígenas a posse e a exploração para sua sobrevivência dos recursos naturais presentes naquelas terras.

Em outros contextos, é de responsabilidade do Estado defender judicialmente os direitos indígenas. Legislar sobre as populações, qualquer questão referente a povos indígenas é de competência exclusiva da União, e cabe a mesma defender as manifestações culturais exclusivas de cada etnia.

Em 1973, entra em vigor no país o “Estatuto do Índio”, no qual vários direitos das sociedades indígenas foram colocados em pauta. Uma das medidas explicitada no Estatuto foi a condição de tutela das comunidades indígenas. A constituição brasileira de 1916 afirma que: “todo homem é capaz de direitos e obrigações na ordem civil”. No entanto, esta lei considera que algumas pessoas não possuem a mesma capacidade de exercer seus direitos. O art. 5º desta lei afirma que “são absolutamente incapazes de exercer pessoalmente os atos da vida civil os menores de 16 anos, os loucos de todo o gênero, os surdos-mudos, que não puderem exprimir sua vontade. E consta na lei que são **relativamente incapazes** para certos atos “os maiores de 16 anos e menores de 21, os pródigos (pessoas que assumem comportamentos irresponsáveis) e os **silvícolas**”, ou seja, os indígenas.

A partir disso, a legislação não considera os indígenas capazes de administrar sozinhos seus direitos e deveres, sendo necessário a tutela de um órgão Federal, no caso a FUNAI, até que estejam aptos a se incluírem na sociedade nacional. Muitos especialistas e defensores dos direitos indígenas apontam que as medidas traçadas no Estatuto do Índio são ultrapassadas, criadas em um momento que a sociedade acreditava que o indígena seria com o decorrer dos tempos absorvidos pelos costumes e hábitos da sociedade sendo conseqüentemente extinto.

Diante da confirmação de que este processo não ocorreu, muitos defendem a mudança na lei, na intenção de colocar o indígena como capaz de exercer todos os direitos e deveres como qualquer “brasileiro”. Está pendente para votação, atualmente no Congresso, duas propostas de lei para a modificação do atual estatuto do índio. Em ambas, o indígena não teria mais a tutela de órgão institucional, porém o Estado ainda seria responsável por dar assistência à saúde e educação do indígena, sendo obrigado a fornecer uma série de direitos que não constam no atual estatuto.

Com relação às instituições indígenas, as propostas de mudança dividem opiniões. Algumas instituições são totalmente a favor das mudanças para que as comunidades tenham

⁶⁶ Disponível em: <<http://www.socioambiental.org.br>>. Acesso em: 04 junho. 2007.

mais autonomia e o indígena seja tratado como qualquer cidadão civil, e outras instituições temem que estas medidas signifiquem o fim da FUNAI, prejudicando muitas comunidades que possuem um grau maior de dependência do órgão. Apesar das discordâncias, todos concordam que a legislação deve ser construída, com a convicção de que os indígenas não serão extintos e absorvidos pela sociedade nacional. E as leis devem colaborar para melhorar a realidade das comunidades.

De acordo com os dados do IBGE (Instituto de Geografia e Estatística), a população nas terras indígenas cresceu em taxas bem superiores à média nacional da população. De acordo com a análises feitas a partir destes dados, este aumento expressivo pode ser explicada apenas pelo fenômeno de auto-declaração nos Censo mais recente. Mas, o que teria incentivado um número maior de pessoas se intitularem como indígenas?

Além do crescimento das populações indígenas, registrou-se também uma alta considerável nos processos para a demarcação de terras junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). A atuação de diversos grupos em defesa de comunidades específicas tem incentivado a formulação de projetos baseados numa política compensatória, o que estaria impulsionando práticas de reafirmação cultural em alguns grupos, no intuito de se beneficiar de alguma maneira pelos projetos.

Em 2005, o governo lançou o “*Plano Nacional de Áreas Protegidas Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais*”. O projeto consiste em unir o interesse em preservar povos tradicionais, possibilitando o sustento e a conservação de suas tradições a partir do desenvolvimento sustentável, dentro de reservas protegidas. Em 2006, a Comissão do projeto levantou estimativas de que existem hoje no país mais de 4,5 milhões de pessoas que estão inseridas em determinados grupos que se intitulam “povos tradicionais”, entre eles estão indígenas, afro-descendentes, ribeirinhos, pantaneiros, caiçaras, faxinalenses, geraizeiros, seringueiros, quebradeiras de coco babaçu, ciganos entre outros. As atividades de preservação da tradição de povos andam de mãos dadas com a preservação do meio ambiente dentro destes projetos. A crença em unir preservação da natureza, desenvolvimento sustentável e preservação de tradições naturalmente brasileiras exposta nestes projetos, levanta também muitas críticas. O ecólogo Fábio Olmos⁶⁷ coloca que muitos povos tradicionais são responsáveis por diversos prejuízos ambientais.

“O que determina de fato a sustentabilidade de uma sociedade são sua densidade populacional e o aparato tecnológico disponível para acessar os re-

⁶⁷ Pesquisador da Universidade de São Paulo e colunista do site www.eco.com.br.

*ursos naturais. A partir do momento em que se melhora a qualidade de vida de um “povo tradicional” que obtém seu sustento à custa da natureza, é muito provável que população cresça até o ponto em que os recursos comecem a escassear.(...) O esgotamento dos recursos naturais está na origem de boa parte dos problemas humanos, inclusive entre grupos primitivos.”*⁶⁸

O que estes intelectuais defendem é que a implementação deste tipo de projeto consiste numa solução imediatista e ineficiente para os problemas sociais de exclusão do país. Privilegiar determinados grupos a partir de critérios de descendência, acreditando estar pagando uma dívida adquirida no decorrer da história, produz uma outra leva de excluídos que não se encaixam nestes padrões. O ideal do bom selvagem não está mais limitado apenas à imagem do indígena, ele está sendo alimentado e difundido para outros sujeitos denominados como “povos tradicionais”.

O processo de identificação destes grupos também é colocado em questão. Há o temor de que pesquisadores, na ânsia de definir determinado grupo, falhe na avaliação ou, conduza este mesmo grupo a ter comportamento que seja adequado para o reconhecimento.

A maioria destes projetos está relacionada à questão territorial. Plausível numa realidade social em que a reforma agrária nunca aconteceu, e os principais movimentos de reivindicação (MST) lutam principalmente pela Terra. Uma luta que não é só do pequeno agricultor que perdeu suas terras, mais uma junção de sujeitos marginalizados tanto do meio rural com do meio urbano e pertencente a várias etnias. Neste sentido, a possibilidade de se conseguir o direito à terra, mesmo que seja no âmbito coletivo a partir destes projetos, torna-se uma proposta atraente.

Os projetos também incentivam o trabalho a partir da cooperativa, como dito anteriormente baseado sempre na expectativa de se implantar algo na perspectiva do desenvolvimento sustentável. No ano de 2007, a FUNASA (Fundação Nacional de Saúde), que atualmente é responsável pelos projetos relacionados à saúde nas comunidades indígenas, lançou o programa “*Carteira Indígena*”. Um programa que incentiva a formulação de projetos a partir de práticas de cooperativas dentro das sociedades indígenas. Cabe aos indígenas articular os projetos que sejam incentivadores do artesanato tradicional, da agricultura de subsistência englobando toda comunidade. À FUNASA cabe julgar cada projeto e liberar a verba.

Em relação aos projetos de educação, desde os primeiros contatos dos indígenas com a sociedade não indígena, as atividades de educação indígena tinham o intuito de afastá-los da sua cultura original. Ou por meio da catequese que ainda é muito comum dentro das

⁶⁸ ALDE, Lorenzo, Etnia, pra que te quero. *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro: v.18, n.02, p.22.março.2007.

aldeias, ou por meio da absorção da cultura não indígena, com objetivo de torná-los mais “civilizados”. Apenas em 1999, o Conselho Nacional de Educação, interpretando dispositivos da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional e da Constituição Federal, instituiu a criação da categoria escola indígena nos sistemas de ensino do país. As escolas deveriam ser localizadas em terras habitadas por comunidades indígenas, dando atendimento exclusivo a essas comunidades por meio do ensino ministrado em suas línguas maternas, e contando com uma organização escolar própria.

Assim, apesar da organização dos projetos para educação indígena serem financiados e providos por instituições governamentais, teoricamente os projetos devem priorizar uma organização escolar autônoma, com a participação da comunidade indígena, levando-se em consideração as estruturas sociais, práticas socioculturais e religiosas, atividades econômicas, formas de produção de conhecimento, processos próprios e métodos de ensino-aprendizagem, além do uso de materiais didático-pedagógicos produzidos de acordo com o contexto sociocultural de cada povo indígena.

Desde sua implantação, estes projetos tem sido questionados, em relação ao material para-didático, ele seria construído a partir da realidade de povos que vivem na região norte (Amazônia Legal) por ser a região no país que mais concentra povos fixados em aldeias e, assim, não comportaria a realidade de outros povos que vivem em outras regiões do país. Além de alguns problemas comuns também na educação “tradicional”, oferecida pelo Estado para “todos” os brasileiros como falta de verba, pouca estrutura física, professores pouco preparados etc.

Essa linha política compensatória que tenta de alguma forma realçar as diferenças dentro da sociedade brasileira nunca esteve tão em pauta. O projeto de política de cotas dentro da universidade pública, criado no ano 2004, que consiste em reservar 20% das vagas em universidades públicas para alunos negros, índios e pardos, divide opiniões. Apesar da lei que aprova a adoção desta política ainda não ter sido votada pelo congresso, 36 universidades públicas em todo país já reservam uma cota de suas vagas para indígenas, afros-descendentes e negros que conseguem nota mínima no exame.

Os críticos destas políticas compensatórias colocam que privilegiar as demais “minorias étnicas” consiste numa espécie de racismo do próprio Estado. E perguntam-se como estipular critérios para definir a origem de um sujeito em um país tão diversificado como o Brasil?

Os projetos destinados a “povos específicos” materializam a relação custo-benefício implícita na escolha de definir para si uma identidade específica⁶⁹.

*“Seu Agenor, um dono de pousada em São João das Missões e proprietário de fazenda nas redondezas, diz ficar surpreso ao ver alguns de seus conter-râneos reivindicando terras em nome da etnia Xacriabá. “Sou mais índio do que muitos aí”, costuma dizer. Mas, para ele, a opção não vale a pena. (...) virar índio tem que pagar um preço. Vai ter que viver na reserva e abrir mão de liberdades individuais em função do coletivo.”*⁷⁰

Alguns povos considerados “extintos” estão se fortalecendo por meio destes processos de re-afirmação étnica, e exigindo o reconhecimento de suas identidades por parte do governo brasileiro e conseqüentemente seus direitos. Isto demonstra um lado positivo, no sentido de uma cultura viva utilizada como instrumento de reivindicações do direito social da população, mas também revela a dificuldade de se lidar com a complexidade de uma sociedade formada por diversos sujeitos em um território extenso onde as realidades sociais são diversas.

⁶⁹ ZAKABI, Rosana & CAMARGO, Leoleli. **Revista Veja**. São Paulo: v. 22, edição 2011, abril. 2007, pp.84. Biologicamente as raças são chamadas de subespécies e definidas como grupo de pessoas- ou animais que são fisiologicamente e geneticamente distintos de outros grupos. São da mesma raça os indivíduos que podem cruzar entre si e produzir descendentes férteis. Este conceito biológico, recentemente foi refinado. Pode haver mais variação genética entre pessoas de uma mesma raça do que entre indivíduos de raças diferentes. (...) Em resumo, a genética descobriu que raça não existe abaixo da superfície cosmética que define cor de pele, a textura do cabelo, o formato do crânio, do nariz e dos olhos. Como os seres humanos e a maioria dos animais baseiam suas escolhas sexuais na aparência, a raça firmou-se ao longo da evolução e da história cultural do homem como um poderoso conceito.

⁷⁰ ALDE, 2007, *op. cit.*, p. 19.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da história da etnia Nambiquara, visualizamos a criação e a atuação de diversos projetos no decorrer da História do Brasil, que carregam consigo uma série de questões ideológicas, econômicas e étnicas. Uma peculiaridade é percebida em todos eles: acabam sempre beneficiando uma parcela muito pequena da população, que tem vantagens expressivas mantendo a maioria da população numa faixa marginalizada. Assim, utilizam estes projetos para prover seus interesses, e também convencer a sociedade da possibilidade de uma futura melhora, sempre adiada em detrimento do interesse de poucos.

Em nome da expansão do progresso e da ocupação dos “espaços vazios” do território brasileiro, os Nambiquara testemunharam a atuação de diversos projetos ditos de cunho nacional. Foi a partir da construção das Linhas Telegráficas que os contatos com as sociedades não indígenas começaram a se tornar inevitável. E as formas de exploração aos recursos naturais presentes em seus territórios tradicionais desde a paoia, passando pela borracha, madeira, ouro e por fim a exploração das terras em atividades agro-pastoris, recortou o território Nambiquara e promoveu uma significativa baixa populacional da etnia.

Por meio da atuação do Marechal Rondon e sua metodologia positivista e consecutivamente pela atuação do SPI, houve a tentativa de enxergar o indígena com outro olhar e, de alguma forma melhorar a vida daquelas comunidades as inserindo no processo de modernização do país. Porém, a expectativa do progresso instaurado pelo projeto republicano fez com que a sociedade nacional negasse os elementos reais que compunham o sertão brasileiro. E o resultado disso foi o conflito, tendo em vista que as terras não estavam desabitadas e o interior das matas brasileiras não era o paraíso perdido expresso na pintura dos modernistas da época. Por sua vez, a utilização da metodologia de Rondon junto às comunidades no intuito de diluir os conflitos foi muito útil aos objetivos do Estado. O processo de ocupação se deu com relativa resistência. A assistência e a área territorial que o Estado cedeu às comunidades indígenas foram mínimos se comparados ao impacto que elas sofreram no processo de modernização do país.

Ainda hoje os projetos destinados às comunidades indígenas continuam baseados numa ideologia assistencialista, objetivando resultados imediatos que tornam as comunidades indígenas cada vez mais dependentes do auxílio do Estado.

Qualquer pessoa que visite atualmente a sede da FUNAI em Brasília visualiza a presença de vários indígenas acampados diariamente na porta da instituição vindos de várias partes do país, esperando ajuda de custo, passagens e alimentação para voltar para suas aldeias ou para se manterem na cidade.

Em contrapartida a um avanço considerável, a estruturação de entidades formadas pelos próprios indígenas direcionam os projetos para os reais problemas das comunidades indígenas. E auto consciência da necessidade de lutar por direitos faz com que essas sociedades articulem maneiras criem discursos que sejam eficientes dentro da dinâmica da sociedade não indígena. Exprime-se aí o valor da experiência, não é mais, apenas o não indígena que luta pela defesa e direito das comunidades indígenas, mas eles próprios os mais capacitados para perceber as reais necessidades das comunidades.

Acredito que a diferença da política indigenista de hoje com a política realizada pelos positivistas discípulos de Rondon se diferencia apenas pela falta da paixão ideológica, apesar de muitos profissionais doarem-se junto às etnias em trabalhos de saúde, educação indígena etc, o Estado representado nos mais altos cargos envolve-se muito pouco com as questões indígenas. Até porque o território já está conquistado, as etnias se encontram pacificadas e o interesse do Estado pelas etnias indígenas é hoje igual àquele que ele concede aos marginalizados de todos os tipos no território nacional. Os progressos acontecem a partir da luta, da busca pelo espaço e pelo direito que se acredita ter.

A cultura não é uma esfera estática, ela se adapta, absorve e se desfaz de signos de acordo com ritmo das relações sociais. Neste sentido, é inviável acreditar que o indígena manteria sua cultura intacta, preservando seus hábitos no decorrer da história. Nenhuma sociedade no mundo faz isso. Da mesma maneira, é incoerente exigir que o indivíduo comprove suas origens a partir de signos culturais para que tenha seus direitos cumpridos. A terra e a educação são direitos sociais previstos por lei. Estas incoerências estão presentes nos projetos de assistência no Brasil. Para ter suas terras demarcadas, uma etnia indígena precisa provar sua identidade, apresentar língua própria, âmbitos lúdicos etc.

A ideologia que promove estes tipos de projeto é determinada por questões menos abstratas que a sociedade realmente é. Há uma busca por números e estatísticas e o Estado promove projetos para estas etnias sempre em busca de um número cada vez maior de sujeitos assistidos. A autonomia real destas etnias não tem sido o objetivo principal.

FONTES

1) DOCUMENTAIS:

Fundação Nacional do Índio – FUNAI

- Memorial Descritivo de Demarcação. Ministério do Interior. Diretoria de Patrimônio Indígena – DPI, 21.05..85.
- Relatório de viagem às Áreas Indígenas Nambiquara: Vale do Guaporé. 1983
- Relatório sobre o garimpo próximo à Área Indígena Sararé. Administração Regional de Vilhena. Marcos A. F. P. Oliveira. 09.04.1991.
- Memorial Descritivo de Demarcação. Ministério da Justiça. Diretoria de Assuntos Fundiários – DAF. Departamento de Demarcação – DEM, de 06.02.1996
- Relatório do Posto Indígena Vila Bela., Inspetoria do SPI, Regional 06., Nambikwará do Sararé. 1925.
- Correspondência da Inspetoria Regional 6., Posto Indígena Pirineus de Souza., Alto Madeira (RO)., Rondônia., Guaporé (território)., Nambikwará do Norte.
- Diretoria de Assuntos Fundiários, Processo Demarcatório da área do Pequizal. Processo nº 9887., 05.01.1996.
- Relatório da Inspetoria regional. Posto Indígena Dr. Barbosa de Faria., Mato Grosso., Nambiquara do Sararé. 1946.

2) VIRTUAIS:

MILLER, Joana. Etnografia do Mamaindê – um grupo Nambiquara do Vale do Guaporé. Disponível em: <<http://www.nuti.scire.coppe.ufrj.br/projetos>>. Acesso em: 13 abr.2007.

Pesquisa sobre processo de demarcação de terras indígenas. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org.br>>. Acesso em: 04 junho. 2007.

3) JORNAIS & REVISTAS

Revista de História da Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro: v. 02, n.18, p. 16-27,març. 2007.

Revista de História da Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro: v. 01, n.11, p. 16-27,agosto. 2006.

Revista Veja. São Paulo: v. 22, n.2011, p. 82-88, junho. Julho 2007.

Revista Cult. São Paulo: v. 10, n. 110, p. 34-43, março. 2007

WISEMAN, Bóris. ‘ O antropólogo Lévi-Strauss’. **Folha de São Paulo.** São Paulo 22 março. 2005, Caderno Mais, p. E5.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEGRE, Maria Sylvia Porto. **Imagem e representação do índio no século XIX**. In: **Índios do Brasil**. Global. São Paulo. 2000.

AYTAI, Desidério. **A caderneta de Campo do Antropólogo**. Publicações do Museu Histórico de Paulínia (PMHP). N° 34.

BIGIO, Elias dos Santos. **Linhas telegráficas e integração de povos indígenas**: as estratégias políticas de Rondon (1889-1930). Universidade de Brasília. Brasília. 1996. Dissertação de mestrado.

CABRAL, Octaviano. **História de uma região**, (Mato Grosso, fronteira Brasil-Bolívia e Rondônia). Editora Himalaya Ltda. 1ª edição. Rio de Janeiro. 1963.

CASTELNAU, Francis. **Expedição às regiões centrais da América do Sul**. Editora Nacional, Série Brasileira 266, Rio de Janeiro, 1949.

CARELLI, Vicent e SEVERIANO, Milton. **Mão Branca Contra o Povo Cinza**. Brasil Debates. Centro de Trabalho Indigenista. 1980.

COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da. **Senhores da memória** : uma história do Nambiquara do cerrado. Cuiabá : Unicem, 2002. 200 p. (Coleção Tibanare de Estudos Mato Grossenses).

COSTA, Anna Maria Ribeiro F.M. da e Costa, José Eduardo F.M. da. **Nambiquara, os do cerrado**. Brasília, Fundação Nacional do Índio, Departamento de Artesanato e Departamento de Documentação, 1992.

COSTA, Anna Maria Ribeiro F.M. da. **Nambikwara do Cerrado e Cultura Material**. Mato Grosso, 1993.

COSTA, Anna Maria Ribeiro F.M. da. **Irmãos do Chão**.(Monografia em História) – Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), 1998.

GALVÃO, Eduardo. **Encontro de sociedades**. Índios e brancos no Brasil. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1979.

GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. **A Festa da Moça**. In: **Viagem ao mundo indígena**. Coleção Pawana. Berlendis & Vertecchia Editores. São Paulo. 1997.

JARDIM, Gontran da Veiga. **O Drama dos índios**: os guerreiros já não contam mais. Rio de Janeiro. 1985.

LÉVI STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. São Paulo. Companhia das Letras, 2001.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo. Livraria Pioneira Editora, 1976.

PAMINI, Carmela. **Reforma agrária dentro e fora da lei: 500 anos de história inacabada.** Coleção Fermento na Massa. Edições Paulinas. 1990.

PYRENEUS DE SOUZA, Antonio. **Notas sobre os costumes dos índios Nambiquaras.** s/r. 1911.

RIBEIRO, Darcy. **Confissões.** Cia das Letras. São Paulo, 1997.

RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a civilização.** a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Petrópolis. Vozes, 1986.

ROQUETTE-PINTO, Edgard. **Rondônia.** Companhia editora nacional. Biblioteca Pedagógica Brasileira. Série V. Brasileira. Vol. XXXIX. 1935.

SHCWARCZ, Lilia Moritz, **Um monarca nos trópicos.** São Paulo. Companhia da Letras. 1998.

VIVEIROS, Esther de. **Rondon conta sua vida.** Rio de Janeiro, Cooperativa Cultural dos Esperantistas, 1958.

ANEXO

A Flauta Sagrada

...em Camararé

O sol começa apontar devagarzinho, trazendo um luminosidade carregada de segredos que serão desvendados pouco a pouco, no decorrer do dia. Os primeiros burburinhos, falas em tom baixo começam a ser sentidos. No chão, corpos unidos e ainda meio adormecidos, acham-se ao redor do fogo. Paus ainda em brasa são atiçados com abano e sopros longos e lentos por alguém que se atreveu a enfrentar a brisa matinal. Agachado, colocando as mãos com as palmas abertas, próximas ao calor do fogo, agora já alto, esquentam-se a família. Corpos envoltos com uma mistura homogênea de areia fina e pó de cinza, como parte natural e integrante da composição da pele, dando uma coloração artificial, mas que os caracterizam. Pega o cigarro que está preso ao bracelete. Sobra da madrugada repleta de estrelas que piscaram incansavelmente. Com cuidado para não queimar a ponta dos dedos, leva-o à boca. Solta a baforada de fumaça e, com olhar pensativo acompanha sua trajetória, que sobe e se confunde com a fumaça da fogueira. Ainda dentro da maloca, ouve a algazarra dos pássaros em pleno vôo, o canto tímido dos filhotes à espera do alimento, dos machos chamando as fêmeas.

Agora, todos acordados e encumbidos em atividades diversas, apropriadas à faixa etária e sexo: as mulheres pegam seus balaies e juntamente com as crianças seguem em andanças pelos campos, indo em busca de frutinhas ou insetos – gafanhotos, formigas e outros.

O pai sai à caça, munido de arco-e-flecha. O filho avista-o de longe e corre a fim de alcançá-lo. Os dois juntos seguem em silêncio. Sol alto, o calor abrasador, entram na mata e avistam pegadas de anta. Seguem-nas atentamente durante um trecho. De repente, a atenção do menino é desviada. Um som, jamais ouvido o intriga. Grita pelo pai que já vai longe, não dando importância aos apelos insistentes do menino. Entretanto, percebendo que o filho permanece atônito, procurando de um lado para o outro tentando desvendar tal mistério, o pai não consegue escutá-la. Está preocupado em não perder a pista da anta e voltar à aldeia levando alimento à família. Em vão, pede ao filho que esqueça a tal música e o acompanhe na caçada. Con-

tudo, não há nada que convença o menino. A melodia entrou em seu corpo, penetrando em sua alma. Encantado, explica para o pai, já zangado, que o som é proveniente de uma flauta. Começa a falar de um lugar ideal para uma roça, de plantar mandioca, cará, urucum, milho, feijão e muitas outras plantas que jamais havia escutado. O pai começa a lembrar do filho ainda bem pequenino, com atitudes pouco comuns, diferenciando-o das outras crianças da aldeia. Sim, ele era uma criança diferente: de pouca fala, gostava de caminhar sozinho pelos campos e matas, demonstrando tamanha intimidade com a natureza e seus segredos. Às vezes, seus sonhos revelavam fatos muito importante à comunidade. Voltou a atenção para o menino. Ainda tentou convencê-lo a mudar de idéia. Sua determinação naquilo que ouvia suplantava qualquer apelo, qualquer explicação. Falou ao pai que não o acompanharia à caça e nem mesmo voltaria para a aldeia. Pediu que pegasse pelos seus pés e o rodasse, bem devagar. O menino, com os braços e pernas esticados, formou um grande círculo no chão. Depois, o pai o carregou. Sentiu que não podia fazer mais nada, pois estava completamente envolvido naquela situação. Então colocou-o no chão, no centro da roda. Falou ao pai que só retornasse aquele lugar um tempo depois, não revelando a qualquer pessoa onde estaria. E quando chegasse o momento oportuno não viesse acompanhado de mulheres. Somente seus irmãos, tios, primos, avós. ...retornando sozinho a aldeia.

Ao entardecer, chegando à aldeia, ninguém podia imaginar o que aconteceu naquela tarde. Estavam todos à espera de carne, pois o pai era considerado o melhor caçador e sempre voltava para casa com o balaio pesado às costas. Mas, dessa vez, foi diferente: estava sozinho e com o balaio vazio. Por um instante, um grande silêncio marcou o momento. Apenas olhares interrogativos se encontravam. Em seguida, todos ao mesmo tempo, interrogavam-se a respeito do menino. E o pai, nem sabia realmente o que responder. Que explicação aceitável poderia lhes dar? Era incapaz de acalmar aquela situação. Estava triste, muito triste. Pela primeira vez, a mente foi assolada por um medo profundo de nunca mais poder ver seu filho. Sua explicação não foi convincente.

Não sabia, de verdade, o que dizer a todos. Sentiu-se culpado. Achava então, que deveria ter sido mais determinado, trazendo-o a força para casa. Mas, tudo aconteceu tão rápido e de maneira muito natural, espontânea. À noite, podia escutar o choromingo de sua mulher. Um pranto suave que cortava seu coração.

E os dias iam se passando. A ausência do menino era sentida não por palavras, mas nos olhares de cada um. Ninguém comentava o acontecido, apenas acatavam silenciosamente a grande perda.

Uma lua se passa. Chegou a hora que todos desejavam. Dessa vez, o pai não foi à caça como de costume. Tinha algo muito importante a fazer. Lembrou-se da recomendação do filho em não levar mulheres ao local. Chamou seu pai, irmãos, primos. Foram muitos que o acompanharam. Durante o percurso, ouvia-se somente o compasso harmonioso. Andaram um longo trecho pelos campos e entraram na mata que margeava o córrego de água cristalina. Saciaram a sede usando recipientes improvisados, em forma de cone, feitos de folhas grandes. Prosseguindo ainda um curto trecho, chegaram ao local onde o pai havia deixado o menino. O pai, quase não reconhecendo o lugar, não pode acreditar no que estava à frente: uma enorme clareira no meio da mata envolvia variadas espécies de plantas comestíveis e utilitárias jamais vistas. Todos estavam surpresos e foram tomados por um prazer inesperado. Depois de apreciarem tamanha beleza, penetraram no meio da plantação, cada um para um lado, atrás do menino. O pai lembrou-se de procurá-lo bem no centro do círculo e encontrou apenas uma flauta com um som bonito que só. Sentou-se no chão para pensar melhor em tudo o que estava acontecendo. Assimilou aquele momento com a última vez que esteve com seu filho. Era a tal flauta que ele havia mencionado e a música que o encantou era a mesma que estava ouvindo ali. O som da flauta que o menino tanta quis que seu pai escutasse. Depois, aos poucos, não estava mais só. Todos encontravam-se ali ao seu redor ouvindo aquele som misterioso, indicando fortemente a presença do menino. Contemplando cada uma daquelas plantas puderam desvendar o que realmente aconteceu. Seu filho não havia partido. Estava ali mesmo, em cada parte de uma planta: a cabeça do menino foi transformada em cabaça; seus cabelos, no cabelo, em sementes de fumo; as sobrancelhas, em algodão; suas orelhas, em feijão fava, com sua vagem retorcida; seus olhos, na semente de abóbora; os dentes, em grãos de milho fofo. Suas mãos em folhas de mandioca. Suas costelas, em feijão vara e sua espinha no talo da mandioca. Seu sangue, em urucum; o fígado, em raiz de taioaba; os testículos, em cará; os ossos das pernas, em araruta; e suas unhas dos pés, em amendoim. A carne, em massa e sua urina em chicha de mandioca. (...) a alma, na melodia mágica da flauta.

Anualmente, na época da derrubada, os Nambikwara entoam suas flautas e dançam em homenagem ao menino que se transmutou em alimento para seu povo. Nesta ocasião, executam a derrubada em um, plantas dadas através da transformação sofrida pelo menino, caso contrário, torna-se fraco, fraco, até contrair doença e morrer.

As mulheres, dentro de suas casas, apenas ouvem o som da flauta. São terminantemente proibidas de avistarem os homens tocando seus instrumentos. Há grande risco de contraírem doença e até virem a falecer. Conseqüentemente, a agricultura tradicional deve ser mantida e respeitada, assim como as práticas de cultivo- tão rudimentares, mas perfeitamente em con-

cordância com habitat natural. A introdução de novas técnicas de manejo de solo e de culturas alheios ao seu modo de vida, além de afetar o ecossistema, desestrutura fortemente suas relações sociais. Vez por outra, durante o ritual, ouvem-se gritos. Todos felizes com a fartura de alimento.

COSTA, Anna Maria Ribeiro F.M. da **Nambikwara do Cerrado Cultura Material**. Mato Grosso, 1993, pág. 48. Narrativa mística que originou as cerimônias da Flauta na etnia Nambiquara. COSTA