

Edson Benedetti Ruiz

**HISTÓRIAS DE MANOKI: UM RELATO DA VIDA E DO
COTIDIANO DE UM POVO DURANTE O SÉCULO XX.**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em CIÊNCIAS SOCIAIS (Antropologia), sob orientação do Profº. Doutor Rinaldo Sérgio Vieira Arruda.

HISTÓRIAS DE MANOKI: UM RELATO DA VIDA E DO COTIDIANO DE UM POVO DURANTE O SÉCULO XX.

Edson Benedetti Ruiz

BANCA EXAMINADORA:

Dedicatória

Dedicado este trabalho a meu pai Edson (in memorian); à minha mãe Julia Augusta; a meu padrinho Osvaldo, à minha madrinha Vera Lúcia; e, finalmente, para minha grande amiga Luciana.

AGRADECIMENTOS

Cá estou eu cheio de ansiedade! Confesso—lhes que há tempos venho elaborando mentalmente uma lista com os nomes das pessoas com as quais tive a felicidade de compartilhar as incontáveis histórias que compõem a vida e o cotidiano dos Manoki e, conseqüentemente, essa pesquisa. Entretanto, é difícil aceitar que essa etapa de trabalho chegou ao fim. O lugar das idéias e demandas institucionais gerado a partir desse trabalho foi abruptamente substituído por um imenso vazio. Uma pausa para reflexão, e veio-me à lembrança o alerta dado pelo professor Rinaldo Arruda em julho de 2003: “(...) Toda pesquisa tem que acabar! Um dia devemos parar e apresentar as considerações finais. Embora sempre haverá algo que ainda gostaríamos de complementar (...)”.

Ciente dessa condição, a sensação de vazio foi sendo gradativamente transformada em saudade e gratidão. Razão pela qual desejo marcar a importância de cada uma dessas pessoas para minha vida e meu trabalho.

Agradeço imensamente ao professor Rinaldo Arruda pela orientação, pelo respeito, confiança e amizade.

À Mercedes Settem, Eliete Saragiotto, Maria da Graça Oliveira de Figueiredo, Valmira Ayabe, Viviane Franscischini Fagundes, Edina Silva Reis, Maria do Socorro Perpétuo, Bernadete Gatto e Liá Lima Barbosa pela grandiosa oportunidade de trabalho e convivência que compartilhamos nos tempos do projeto Xamã.

À Tânia Ferreira pela acolhida Fraternal em minha chegada ao Mato Grosso.

Ao amigo Jorge Luiz de Paula pelas Primeiras lições de política indigenista no Brasil e mais especificamente no Mato Grosso em 1997.

Agradeço aos companheiros da OPAN, por todas as oportunidades de convivência e, de modo especial, a Ivar Bussatto, Thélia Pinheiro e Nelson Secchi, por todas as experiências compartilhadas nessa caminhada.

À Irmã Elizabeth Amarante por sua confiança e generosidade que estimulou ainda mais meu interesse pelo Universo Manoki.

Ao Tikiandá Janãxi e toda comunidade da aldeia Japuirá.

Ao amigo Thomas Aquino Lisboa por todas nossas conversas.

Aos amigos do CIMI/MT pelo empréstimo de teses e trabalhos necessários à realização dessa dissertação.

À Daniela Jakubaszko agradeço pela prestimosa revisão do texto.

Para “meu irmão” Pedro Henrique Passos, minha eterna gratidão em retribuição a tudo o que vivemos juntos nesses anos.

Ao Padre José de Moura S.J. pelo acesso aos arquivos da Missão Anchieta.

À professora Lúcia Rangel pelas importantes contribuições dadas no exame de qualificação.

À grande amiga Maristela Souza Torres, o meu muito obrigado.

Para Katiucia Franco de Oliveira todo carinho e minha eterna gratidão pelas horas que trabalhamos juntos na formatação desse trabalho.

Ao amigo Adu Schwade agradeço pelos estímulos iniciais que motivaram o desejo por esse projeto de pesquisa.

Às famílias de João Osvaldo Kanunxi e Lucimar Kamuntsi pela carinhosa acolhida em suas casas.

Aos senhores José Alfredo Jalukali e Alonso Werawali o meu obrigado por todas as histórias que compartilhamos.

Para Xinui e Manoel Kanunxi, eterna gratidão.

A todos os outros que vivem lá pelas bandas das aldeias Manoki, meu eterno carinho e respeito.

Agradeço à professora Carmem Junqueira por toda atenção e incentivo dispensados a esse trabalho.

À Larissa Menendez agradeço por nossa amizade.

Para Vanessa Caldeira minha eterna admiração!

Muito obrigado aos colegas Luís Nunes, Jair Bercê, Taciana Vitti, Aline Motta e Rosângela Praxedes, com quem tive a oportunidade de compartilhar os espaços da PUC/SP.

À Cleacir Sá agradeço pelos exemplos de vida e determinação na jornada que costumeiramente chamamos de indigenismo.

À Osmara Grecco e Douglas Nogueira agradeço pelo apoio e incentivo que possibilitou meu retorno à Cuiabá em julho de 2005.

Para Vovó Fia e sua família pelo acolhimento protetor em suas casas em tantas horas difíceis dessa jornada.

Aos meus padrinhos de batismo Osvaldo e Vera Lúcia Costa de Souza, minha eterna gratidão. Além do incentivo permanente, emprestaram-me uma pequena mas importante quantia monetária que possibilitou a não interrupção dessa pesquisa.

Ao senhor Saturnino de Jesus minha eterna admiração.

Para Lucilo Cabral direi obrigado. Sempre, por toda a vida!

Aos Colegas do DSEI Cuiabá muito obrigado pela compreensão e incentivo durante tantos anos de luta!

Ao amigo Arlindo Leite agradeço por todas as horas de atenção a mim dispensadas ao longo de todos esses anos.

Ao senhor Deoclécio, taxista, meu amigo de todas as horas, agradeço por sua paciência e lealdade.

Ao grande Gonçalo agradeço por nossa amizade motivada por respeito e lealdade.

Ao Menezes e à Jade muito obrigado pela sempre calorosa acolhida em Brasnorte.

Para Sandra Helena Maia obrigado é sempre pouco!

Ao Fabrício digo obrigado por tudo o que fizemos e ainda faremos juntos.

Agradeço à Elizabeth Sampaio por me inspirar com sua força e coragem!

Para minha mãe, amor e carinho sempre! Em retribuição à sua vida dedicada à nossa família.

Para Benedita Yara de Jesus e seus filhos Átila, Luciano e Leandro por existirem em minha jornada.

À Áurea e Darci Secchi agradeço o carinho e a amizade.

Ao meu irmão Humberto por toda sua paciência e amizade.

Para o Gustavão só me resta dizer: obrigado pela força!

Agradeço à Luciana e Emily por terem feito minha vida mais leve durante o último ano!

Ao amigo José Maurício da Silva por me incentivar todo o tempo durante a finalização desse trabalho.

À Claudia Póvoas por cuidar sempre das minhas idas e vindas, buscando mais do que melhor preço nas passagens.

Ao amigo o Uirá Schroeder agradeço por todos os momentos de conversa sempre repletos de alegrias.

Agradeço a Sérgio Pires Lobato por ceder-me todo o seu material de trabalho, sempre com generosidade.

À amiga Ubiray pela tradução do resumo e todo o incentivo ao longo desses anos.

Ao amigo Edison Rodrigues de Souza (bola de fogo) agradeço por seu incentivo e amizade.

À Ajuri, Andréa e Beatriz agradeço o carinho e a atenção.

E, finalmente, ao CNPQ pela Bolsa de estudo concedida entre fevereiro de 2005 e fevereiro de 2007.

Cada uma dessas pessoas que em diversos momentos contribuíram imensamente para a realização desse trabalho. Sem a troca de idéias e sentimentos entre nós compartilhados durante a jornada este trabalho jamais existiria.

RESUMO

O presente estudo tem por objetivo refletir sobre a trajetória de contato percorrida pelo Povo Manoki ao longo do século XX. Esta sociedade indígena de língua isolada vive na porção oeste do estado de Mato Grosso em duas Terras Indígenas localizadas no município de Brasnorte. Relatos históricos indicam que seus primeiros contatos junto aos representantes da frente de expansão que atingiu o território mato-grossense no início do século XX ocorreram de forma violenta. Naquela ocasião, tornaram-se conhecidos da sociedade brasileira pelo nome Irantxe ou Iranche, denominação que nunca teve nenhum significado para eles. Tal denominação provavelmente lhes foi atribuída pelos Pareci e adotada pela Comissão Rondon cotidianamente. Posteriormente, já no início da segunda metade do século passado, viram-se obrigados a viver sob a tutela dos Jesuítas como única forma de garantir sua existência, razão pela qual durante décadas foram reconhecidos como sendo “os índios da igreja”. Na década de 70, um grupo isolado de Manoki foi contatado pela Missão Jesuíta nas proximidades do córrego Escondido. Embora as perspectivas das relações de contato tenham sido estabelecidas de maneira diferenciada, o grupo isolado também foi fortemente rotulado como um produto da ação missionária. Entretanto a partir de 2000, eles assumiram como autodenominação o termo Manoki, que se refere a todos os que compartilham de seus rituais tradicionais. Durante décadas, foram identificados como um bom exemplo de grupo indígena totalmente assimilado pela sociedade brasileira. Todavia, ao investigarmos sua trajetória através da análise de registros históricos e depoimentos pessoais coletados em campo, constatamos que o histórico de contato desse povo evidencia elementos que indicam forte ligação entre o seu universo mítico e de caráter sagrado e o modo como conduziram suas relações com os representantes da sociedade brasileira ao longo da história. De fato, a dinâmica histórica percorrida pela sociedade Manoki é marcada simultaneamente pelas forças de transformação e continuidade que movimentam essa coletividade dotada de uma especificidade cultural e identitária.

ABSTRACT

The present study aims to reflect on the trajectory of contact the Manoki people followed in the course of the 20th century. This indigenous society of isolate language lives in western part of Mato Grosso state (Brazil), on two Indigenous Territories located in the municipal district of Brasnorte. Historical accounts of the event indicate that their first contacts with the members of the national expansion front reaching the state of Mato Grosso territory in the beginning of the 20th century occurred in a violent way. On that occasion, they became known to the Brazilian society by the name of Irantxe or Iranche, denomination which has never represented any meaning to them. Such a denomination was probably assigned to them by the Pareci people and adopted by the Brazilian military expedition called Comissão Rodon ("Rondon Commission" – the Strategic Telegraph Lines Commission of Mato Grosso to Amazonas) whenever referring to them in the everyday situations. Afterwards, already in the beginning of the second half of the last century, they found themselves forced to live under the Jesuits wardship as the only way to warrant their existence, the reason why for decades they have been recognised as the "Indians of the Church". In the 70s, an isolated group of Manoki people were contacted by the Jesuit Mission near the stream called "Escondido" (which means "hidden" in English). Although the perspectives of the contact relations have been established in different ways, the isolated group was also strongly labelled as a product of the missionary action. However, since the year 2000, they have adopted as their auto-denomination the term Manoki which refers to all those who share their traditional rituals. For decades they have been identified as a good example of an indigenous group fully assimilated into the Brazilian society. Nevertheless, as we investigate their trajectory of contact by means of the analysis of historical records and personal accounts collected in fieldwork, we can notice that the history of contact of this people shows elements indicating a strong connection between their mythical and sacred universe and the way they have conducted their relationships with members of the Brazilian society over the course of their history. In fact, the historical dynamics followed by the Manoki society is simultaneously marked by forces of transformation and continuity that move this people endowed with cultural and identity specificity.

LISTA DE ABREVIATURAS

Considi – Conselho Distrital de Saúde Indígena

DOU – Diário Oficial da União

DRP – Diagnóstico Rápido e Participativo

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

GPS – Global Position System

ISAMU - South America Indian Mission

MIA – Missão Anchieta

OPAN – Operação Amazônia Nativa

Pe. - Padre

PDPI – Programa para Projetos Demonstrativos Indígenas

PI – Posto Indígena

PNUD – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

PUC/SP – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

QG – Quartel General

SPIILTN - Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

TI – Terra Indígena

Lista de Fotos, Imagens e Mapas

Foto 1: CL - 102: 14 Manoki visitaram Utiariti, julho de 1948.....	37
Imagem 1: Diário Pe. João Dornstaudter /Arquivo MIA, 1948.....	39
Foto 2: JD – 360: Posto Major Libânio Coluizorecê (Tolosa).....	54
Imagem 2. Autorização.....	55
Foto 3: JD – 273: 63 Manoki em Utiariti, fugitivos dos ataques dos “Ticóli” (inimigos), 13 de agosto de 1948.....	56
Croqui 1: Croqui das aldeias Manoki visitadas em 1953 pelo Pe João Dornstaudter	59
Mapa 1: Localização.....	63
Mapa 2: Território original Manoki.....	64
Imagem 3: Calendário do Povo Myky – O calendário ilustra os alimentos tradicionalmente consumido pelos Manoki/Myky durante um ano.....	82
Foto 4: Ademilson Ezonomaece.....	92

ÍNDICE

Tempo de Campo	14
 Capítulo I	
1.0 . Os Primórdios da Colonização	23
1.1. A Colonização de Mato Grosso	24
1.2. Novos Tempos	26
1.3. A República do Brasil e a Questão Indígena	27
1.4. A Comissão Rondon	28
1.5. Os Trabalhos da Comissão Rondon	29
1.6. Entre a Cruz e a Espada	31
1.6.1. Breves Considerações Sobre a Participação dos Jesuítas na Colonização do Brasil	31
1.7. Jesuítas e Militares Marcharam em Direção ao Oeste Brasileiro	33
1.7.1. A Prelazia Diamantina	33
1.7.1.1. Missão em Terra Indígena	35
1.7.1.2. Utiariti: uma nova ordem rumo ao progresso	37
1.7.2. A Expedição Roncador-Xingu e Fundação Brasil	42
1.8. Contato	46
1.8.1. Irantxe: onde estão eles?	51
1.8.2. A Igreja Católica pelos Irantxe	52
 Capitulo II	
2.0. O Manoki	60
2.1. Território	62
2.2. Território Atual	65
2.3. A Vida e o Cotidiano	66
2.3.1. O Yetá	71
2.3.1.1. Nascimento	76
2.3.1.2. O Primeiro Contato	77
2.3.1.3. Homens e Espíritos Guias	78
2.3.1.4. As Turmas	79
2.3.1.5. A Origem dos Grupos ou Turmas	80
2.3.1.6. A Roça	81
2.3.1.7. O Começo dos Trabalhos	82

2.3.1.8. Morte.....	84
Capítulo III	
3.0. De volta para Casa!.....	86
3.1. Agora é com vocês!.....	89
3.2. Rumo ao século XXI.....	92
Considerações finais	97
Bibliografia.....	102
Anexos	108

Tempo de Campo

Nunca imaginei que o ato de transformar uma idéia em dissertação de mestrado pudesse me colocar diante de um conjunto de sensações e sentimentos até então desconhecidos por mim.

Relutei bastante até aceitar o desafio de dar um formato acadêmico para as informações que fui coletando ao longo dos anos. De fato, a observação e o registro sempre estiveram presentes em meu cotidiano. Contudo, sempre acreditei não ser disciplinado o bastante para desenvolver este tipo de atividade. Entretanto, após sete anos de indigenismo diário, o retorno à academia aconteceu de maneira natural.

Neste momento apresentarei algumas considerações sobre os caminhos que percorri e sobre o modo como fui me envolvendo, ou melhor, sendo envolvido pelo tema dessa dissertação.

Nasci em São Paulo, numa fria madrugada do mês de agosto, no ano de 1972. Tive a infância marcada por um grave déficit motor. Tal fato não tem relevância para a pesquisa em questão, porém, creio que esse “pequeno incidente” acabou definindo os caminhos que me levaram até Mato Grosso. Sempre tive grande interesse por livros, filmes e pessoas que, através de seus relatos, pudessem me transportar para lugares “distantes e diferentes”.

Em fins dos anos 80 tive que enfrentar um grande desafio no momento do vestibular, pois não tinha nenhum interesse pelo grupo de carreiras tradicionais: direito, medicina, engenharia, entre outras. Considerei seriamente a possibilidade de tornar me jornalista. Casualmente, encontrei-me com Ernesto Paglia e durante a nossa conversa ele me contou que havia cursado ciências sociais, por quase dois anos, antes de optar pelo jornalismo. Assim, resolvi estudar Ciências Sociais e ingressei na PUC-SP em fevereiro de 1992.

O momento político era bastante delicado. Denúncias envolvendo o então Presidente Fernando Collor eram apresentadas ao Congresso Nacional e divulgadas através da imprensa. O ambiente na universidade era uma mescla de euforia e indignação. Assim, logo pude perceber que aqueles anos seriam muito mais

intensos do que jamais poderia supor. O curso, por sua vez, dava seus primeiros sinais de complexidade. Aos poucos pude identificar meu interesse particular pelas aulas de antropologia.

Em meados de 1993, durante um curso de teoria antropológica clássica, conheci o Professor Rinaldo Arruda. Durante quinze semanas tivemos a oportunidade de estudar os clássicos e ao mesmo tempo conhecer um pouco da realidade dos índios do Mato Grosso. Rinaldo já havia feito diversos trabalhos na região noroeste daquele estado. A partir dessa ocasião fiquei bastante animado com a possibilidade de conhecer melhor o Brasil, especialmente, o Mato Grosso.

No final de 1994, recebi as primeiras informações sobre a Operação Amazônica Nativa – OPAN. Entidade criada em fevereiro de 1969 com a finalidade de garantir o direito à reprodução física e cultural dos povos indígenas em todo o território brasileiro. Um colega de curso, Pedro Henrique, havia sido convidado a participar do curso de indigenismo oferecido pela entidade.

O curso, realizado anualmente, tinha duração de aproximadamente oito meses. As atividades propostas intercalavam momentos de teoria e prática no campo. Ao analisar o prospecto do curso tive ainda mais vontade de conhecer o Mato Grosso.

Quase um ano depois, encontrei um novo Pedro Henrique. Digo isto pois tinha nos olhos um novo brilho e contava com certo orgulho: seus mais recentes feitos no noroeste de mato-grossense.

Lá se foram mais quase dois anos até chegar a minha vez de conhecer o Mato Grosso e a OPAN. Aquela foi a primeira viagem rodoviária de longa distância da minha vida. Dentro do ônibus, encontrei o tempo necessário para refletir sobre praticamente tudo o que havia vivido até ali. Conforme o ônibus ganhava a estrada fui tomando consciência do verdadeiro tamanho do Brasil. Foram 34 horas até chegar em Cuiabá.

Peguei um táxi e logo já estava em frente ao portão azul da avenida Ipiranga, numero 97. Fui recebido por Pedro Henrique e Andréa, meus velhos conhecidos de São Paulo. Rapidamente, ambos dispararam contra mim uma série de informações

sobre o funcionamento da casa sede da OPAN. Confesso, não prestei muita atenção. Além do cansaço, naqueles primeiros momentos só tive olhos para o terreiro cheio de árvores.

Na segunda-feira tive meu primeiro encontro com os coordenadores da OPAN: Ivar Bussato, Nelson Secchi e Thélia Pinheiro. Senti-me flutuando. Nunca recebi tantas informações ao mesmo tempo. Lá pelo quarto dia de visita conheci o Pe. Tomás Lisboa, com quem conversei longamente sobre as estratégias utilizadas para realizar-se o contato entre o povo Myky e a sociedade brasileira. Num momento posterior pude acompanhar o atendimento de saúde prestado por Cleacir Sá, junto aos Enawene Nawe.

Os Enawene Nawe haviam sido contatados em 1974 e por força das estratégias adotadas mantinham os principais aspectos de sua organização social intactos. Não falavam a língua portuguesa e alimentavam-se basicamente de peixe e maha (uma mistura de água e mel).

Aos poucos constatei que aquele Brasil era totalmente diferente do meu. Tal constatação me fez sentir vontade de permanecer em Mato Grosso. De fato, naquele momento, não havia possibilidades reais de engajar-me nos projetos desenvolvidos pela OPAN.

Na segunda semana, recebi o convite que mudou definitivamente os rumos dessa história. O governo do Estado de Mato Grosso estava organizando uma equipe multidisciplinar com o objetivo de titular 120 agentes indígenas de saúde, como Auxiliares de Enfermagem, em cinco regiões do Estado.

O projeto financiado pelo PNUD – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento com recursos do Banco Mundial contemplou 38 etnias em todo o Mato Grosso.

A equipe era composta basicamente por profissionais de saúde: dezessete Enfermeiros, três Médicos e uma Pedagoga. Todos falaram ao mesmo tempo e com muita propriedade defendiam os “seus índios”.

Depois de uns quarenta minutos de observação intensa, compreendi que cada um dos presentes atuava em uma região do Estado. Fato esse que os

vinculava de modo particular a cada uma das 38 etnias que seriam contempladas pelo projeto. Dados oficiais da época informavam que a população indígena no Mato Grosso somava, aproximadamente, 25 mil pessoas.

A FUNAI – Fundação Nacional do Índio que respondia legalmente por todo o serviço de saúde nas aldeias, contava com apenas cinco profissionais de saúde com nível superior em seus quadros. Ao tomar ciência desse dado pude identificar as razões que motivavam o debate tão acalorado. Dentre eles, a profissionalização dos agentes indígenas de saúde era um anseio bastante antigo entre os profissionais de saúde que atuavam nas aldeias.

O grupo já estava reunido por três dias e o encontro tinha como objetivo principal definir os conteúdos programáticos do curso de maneira a se alcançar o melhor perfil para os futuros profissionais indígenas. Os trabalhos eram coordenados por Mercedes Settem e Eliete Saragiotto, responsáveis pela articulação política e operacional necessárias para implementação do curso de formação nas diferentes regiões do Estado.

Após um pequeno intervalo, fui apresentado ao grupo por Jorge Luis de Paula, antropólogo da FUNAI que coordenava o debate. O fato de ter sido apresentado como um colega facilitou minha integração ao debate instalado.

A reunião, que tinha seu tempo de duração previsto para quatro dias, estendeu-se por dezessete dias muito intensos; ao término do período eu já estava integrado ao grupo.

Inicialmente acreditava-se que atividades do projeto deveriam se iniciar em quarenta e cinco dias. Entretanto, uma série de entraves burocráticos só permitiu o início das atividades sete meses mais tarde.

Particularmente, vivenciei um momento bastante intenso de formação, pois dividia o tempo entre as atividades de formação da OPAN e a organização do material didático a ser utilizado na formação dos Auxiliares de Enfermagem Indígena elaborado pela equipe técnica da Escola de Saúde Pública/MT.

Enfim, em 19 de janeiro de 1998, segui para a cidade de Tangará da Serra onde teve início a primeira etapa do curso de formação profissional para indígenas.

Eram 32 alunos de oito etnias¹. A equipe técnica acreditava que o fato do grupo ser composto por pessoas conhecidas iria minimizar possíveis pontos de conflito. Essa hipótese foi descartada logo nos primeiros dias de trabalho.

O primeiro módulo tratou do tema *Conhecendo a Família Indígena e Promovendo a Troca de Experiências em Saúde*. O clima de ansiedade era generalizado. A primeira semana de atividades foi bastante tensa.

Identificávamos, facilmente, o movimento na disputa por maior espaço. Naquele momento, dominar o discurso representava superioridade sobre os demais. A equipe concentrou seus esforços na busca de estratégias de harmonização do ambiente. Todos os dias surgiram novas questões, as quais fomos superando com auxílio dos próprios cursistas.

Durante o desenvolvimento do processo, pudemos perceber a conduta diferenciada dos Irantxe em relação ao resto do grupo. Eram apenas dois, João Osvaldo e Lucimar, filhos de pais Irantxe² e mães Kayabi e Cinta Larga, respectivamente. Destacavam-se dos demais pelo modo como se aplicavam nos estudos e pelo livre trânsito no espaço coletivo em construção.

Perceberam que nós procurávamos encontrar os melhores caminhos para realização das atividades previstas, por isso, foram gradualmente nos apresentando pistas dos protocolos diplomáticos instituídos no ambiente do curso.

A forte aproximação de João e Lucimar com a equipe fez com que identificássemos que, apesar da motivação para os estudos e a boa convivência, ambos apresentavam sérias dificuldades em refletir sobre a realidade de saúde em suas aldeias.

A problematização da realidade e o movimento pedagógico proposto como exercício de reflexão acerca do presente, passado e futuro, causava a eles grande angústia. Mais adiante observamos que, conforme construíam o discurso sobre o

¹ Aqui estamos falando dos seguintes povos: Pareci, Rikbaktsa, Cinta Larga, Nambikwara, Umutina, Kayabi, Munduruku e Irantxe.

² O nome Irantxe provavelmente lhes foi atribuído pelos Pareci no início do século XX e adotado cotidianamente pela Comissão Rondon. A partir do ano 2000 o Povo Indígena optou por adotar o nome Manoki como sendo sua autodenominação. Ver a esse respeito o artigo de Arruda, Rinaldo – “Quem tem o poder de nomear: comentários a propósito dos Manoki (Irantxe, Menku e variantes)”, no Informativo URUCUM no. 16, nov. 2005. Cuiabá, Operação Amazônia Nativa – OPAN, p. 2 e 3.

momento atual e sua realidade no campo da saúde, iam surgindo as referências ao processo de contato violento com a sociedade brasileira, no início do século XX. Os Irantxe tinham suas aldeias localizadas nas trilhas de passagem para os seringais. Razão pela qual foram irreversivelmente atingidos pelas novas frentes de expansão que trouxeram destruição e morte para o povo.

Registros históricos indicam que, por volta de 1870, época do primeiro ciclo da borracha, empresas privadas organizavam a exploração da hévea na região do rio Cravari. Rapidamente, a exploração econômica das seringueiras substituiu a mineração que apresentava sinais de esgotamento.

Dentre diversos episódios de contato violento, é sem dúvida alguma, o massacre da aldeia Tapuru, promovido por domingos Antonio Pinto no início do século XX, que marca definitivamente a trajetória dos Irantxe.

Quase um século depois, aqueles jovens descendentes de sobreviventes do massacre ainda administravam as consequências das violências promovidas pelos representantes do Estado Brasileiro.

Ao final da segunda semana de trabalho, recebemos a visita de um grupo Irantxe, que tinha como propósito conhecer as instalações e identificar a maneira de funcionamento do curso. Dentre eles estava o velho Celso, pai de João Osvaldo, que passou um sábado inteiro narrando-me histórias da trajetória de contato dos Irantxe desde o início do século XX. A narrativa feita em tom dramático foi concluída com o pedido de um pequeno empréstimo monetário, saldado dias depois. Hoje, estou certo de que o pequeno empréstimo apenas serviu como estratégia de aproximação, pois, dali em diante, Celso e os demais sempre nos visitavam durante as etapas de formação.

Após a conclusão da etapa, cada cursista retornou para sua aldeia de origem. E eu, mais do que depressa, parti em busca de mais informações sobre o Povo Irantxe. Encontrei registros históricos que indicaram apenas o momento de intensificação do contato com os não índios. Pude observar que os Irantxe eram velhos conhecidos de agentes governamentais e não governamentais do indigenismo de Mato Grosso. Mas, o fato de serem conhecidos não quer dizer que

eram devidamente reconhecidos. As referências feitas a esse povo vinham sempre acompanhadas da expressão “os Irantxe são índios da Igreja”.

Diante desse quadro, conclui que era necessário conhecer mais sobre a trajetória desse povo, para que, assim, pudesse compreender quais eram seus principais anseios e desafios no rumo ao século XXI. A idéia de definir os Irantxe apenas como índios totalmente assimilados pela sociedade brasileira, que haviam perdido sua identidade, não me agradava nem um pouco.

Participei da equipe do projeto que titulou os agentes indígenas da saúde como Auxiliares de Enfermagem até janeiro de 2000. Na ocasião, fui convidado pela OPAN para coordenar o Projeto de Atenção à Saúde dos Povos Irantxe, Myky e Enawene Nawe, conforme convênio firmado com a FUNASA – Fundação Nacional de Saúde que assumiu atribuição legal da assistência à saúde dos povos indígenas em todo o território brasileiro, a partir do decreto lei 9.836 datado de setembro de 1999.

Vivenciamos inúmeros desafios diante do compromisso de organizar a atenção à saúde desses povos habitantes da região próxima à cidade de Brasnorte/MT. Lembro-me da nossa primeira reunião de trabalho, realizada em fevereiro de 2000, na aldeia Paredão. O clima era de muita ansiedade, pois, além dos serviços de saúde, a OPAN estava trazendo de volta uma equipe indigenista exclusiva.

Faz-se necessário dizer que as equipes indigenistas da OPAN atuaram de modo sistemático junto aos Irantxe entre 1970 e 1978, mas depois se afastaram do cotidiano, embora a parceria entre o povo e os indigenistas não tivesse sido interrompida.

A frase proferida pelo ancião Irantxe Alípio Xinuli marcou o início dos trabalhos: “É pessoal, quero só ver por quanto tempo vocês vão agüentar sofrer com a gente”.

São tantas histórias que eu poderia transformá-las na peça principal dessa dissertação. Todavia, quero apenas observar que os Irantxe se movimentaram em torno da organização dos serviços de saúde em suas aldeias e da construção de

uma casa feita nos moldes tradicionais, o que não tinha sido realizado há cinco décadas.

Assim sendo, o desejo antigo de conhecer melhor o povo Irantxe ganhou o impulso que faltava para realização da pesquisa que ora apresento.

A metodologia utilizada nesse trabalho foi sendo construída ao longo dos anos. Os dados que fazem parte dessa dissertação estão sendo coletados e registrados desde janeiro de 1998, época dos meus primeiros contatos com os Irantxe.

A partir de 2000, já como coordenador do convênio OPAN/FUNASA, pude compartilhar de modo especial da vida cotidiana dos Irantxe. Essa convivência colocou-me diante de uma questão filosófica importante, pois o mundo ocidental ao longo dos séculos tratou de separar mito e história. Cremos não ser possível analisar a trajetória histórica percorrida pelos Irantxe sem considerar sua cosmogonia (Cosmogonia do grego κοσμογονία; κόσμος "universo" e -γονία "nascimento"). Assim sendo, buscamos captar elementos que identifiquem como a visão de mundo Irantxe se articula com suas práticas sociais e com as dinâmicas de produção e reprodução de sua vida. Daremos um enfoque especial nas relações constituídas entre os Irantxe e os "invisíveis", liderados por Yetá, que habitam cotidianamente os espaços das aldeias Irantxe. Estamos certos de que, ao compreendermos a perspectiva de reciprocidade existente nas relações constituídas entre os Irantxe e seus espíritos guias, estaremos também encontrando elementos que ajudarão na compreensão das estratégias adotadas pelos Irantxe em diferentes momentos do seu contato com a sociedade nacional ao longo do século XX.

Durante todo o percurso afastei-me desse convívio no período de abril de 2004 a julho de 2005, pois estive cursando os créditos para obtenção do título de mestre no Programa de Pós-graduação da PUC/SP. Em julho de 2005 retornei ao Mato Grosso na condição de pesquisador.

Essa nova condução possibilitou-me um tipo de inserção diferenciada entre os Irantxe. Tive a oportunidade de registrar e sistematizar depoimentos, além de checar as informações anteriormente coletadas.

Procurei organizar o presente trabalho privilegiando a versão dos Irantxe no que se refere aos fatos que envolvem sua trajetória de contato com a sociedade nacional. Por essa razão o título dessa dissertação é Histórias de Manoki: Relatos de Vida e Cotidiano de Um Povo Durante o Século XX.

Capítulo I

O processo de Consolidação das Fronteiras no Brasil

1.0. Os Primórdios da Colonização

O Processo de consolidação das fronteiras brasileiras foi marcado pelos ideais de exploração econômica, presentes nos primeiros portugueses que aqui aportaram. O tratado de limites intitulado de Tordesilhas dividiu o mundo americano em duas partes, fixando para Portugal as terras que estivessem até 360 léguas a leste das Ilhas de Cabo Verde. A Espanha, por sua vez, ganhou direitos sobre as terras situadas no lado oeste desses limites. Dois anos após a chegada de Cristóvão Colombo, Espanha e Portugal dividiram as terras do novo continente. Desse modo, os portugueses se fixaram em toda a faixa litorânea do território brasileiro.

Somente no século XVII é que a administração portuguesa vai demonstrar os primeiros sinais de preocupação com o interior do Brasil. Em razão dessas preocupações foram organizadas as expedições Bandeirantes. Tais expedições tinham como principal objetivo transformar indígenas em trabalhadores escravos nas lavouras de cana. O Brasil havia sido partilhado em Capitanias e necessitava-se de mão-de-obra para a produção de açúcar nas regiões nordeste e sudeste. Felizmente, esse projeto não alcançou o sucesso desejado. Ao longo dos tempos fora construído um imaginário bastante complexo sobre o Brasil Central. Mato Grosso era visto como lugar distante e hostil. Os portugueses que haviam ocupado toda faixa litorânea do Brasil, com grande competência, não acreditavam ser possível ocupar o interior do mesmo modo.

Apesar de todas as dificuldades, notícias davam conta da abundância dos recursos naturais, principalmente ouro e diamantes. Tais notícias acabaram fortalecendo o interesse do Rei de Portugal, que fez valer o acordo firmado com a assinatura do Tratado de Tordesilhas em 1494.

1.1. A Colonização de Mato Grosso

Encontramos inúmeros relatos dando conta da colonização dessas grandiosas terras, em diferentes épocas, desde o início do ano de 1700. Talvez devêssemos voltar nossa atenção para o período compreendido entre o fim do Império até nossos dias. Entretanto, observamos que apesar das transformações políticas e sociais ocorridas ao longo de quase três séculos de história é possível identificar nos discursos atuais elementos bastante parecidos àqueles que motivaram a vinda dos primeiros Bandeirantes ao Mato Grosso. Diante de tal constatação decidimos retornar ao início. Certamente nosso trajeto será mais longo, mas não menos interessante.

Durante a ocupação efetiva do Mato Grosso, alguns fatos ocorridos marcam de forma particular a história da região. O primeiro deles, a extração aurífera, predominante nas duas primeiras décadas do século XVIII. Naquela ocasião, a mineração se fortaleceu como atividade econômica.

Contudo, em fins dos anos 1720, o enfraquecimento das minas de ouro na região provocou a migração da população para outras áreas. Dessa forma, o interior foi sendo desbravado. As práticas agrícolas e a pecuária começaram a ser desenvolvidas de maneira extensiva.

Em 1718, Antonio Pires de Campos faz os primeiros registros escritos sobre a porção noroeste do estado. Segundo Pivetta, “O viajante descreve os Pareci, habitantes daquelas ‘dilatadas chapadas’ e muitas outras nações situadas nas imediações da região cujas águas correm para o norte”. (Pivetta,1993:12).

Em 1727, Cuiabá foi elevada a categoria de Vila Real. Na ocasião, Rodrigo César Menezes Montenegro, administrador indicado pela Coroa, chegou ao arraial com aproximadamente três mil pessoas. Os moradores da Vila tinham que lidar cotidianamente com problemas tais como os ataques promovidos pelos índios Coxiponés e as epidemias de gripe, malária e febre amarela. Desse modo, viram-se obrigados a administrar a presença desse enorme contingente de pessoas que chegara de repente na vila alterando ainda mais as condições de vida naquela localidade, e que já não eram boas.

O então governador, D. Rolim de Moura Tavares, incentivou a criação da primeira reserva indígena de Mato Grosso, no ano 1751, em Sant'Ana da Chapada, atual município de Chapada dos Guimarães. Sua administração foi entregue a um Padre Jesuíta que tinha como principal objetivo promover o contato pacífico entre indígenas e garimpeiros.

Vários foram os povoados que surgiram após a criação da Capitania de Mato Grosso. Dentre eles podemos destacar São Francisco Xavier e Nossa Senhora do Pilar, os quais indicam a ocupação da porção ocidental da capitania. A presença espanhola nessa região sempre preocupou Portugal, também por isso, a expansão rumo ao interior foi fortemente aprovada.

No ano de 1752, D. Rolim de Moura Tavares decidiu fixar sua sede em Pouso Alegre³. Embora as fronteiras fossem se consolidando na região oeste, Mato Grosso ainda enfrentava grandes problemas de comunicação e transporte. Tal situação só deu os primeiros sinais de melhora lá pelos anos de 1770.

O Capitão-general, Luis de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, comandou um amplo programa com objetivos claros de incrementar os meios de comunicação através da abertura de estradas e do favorecimento da navegação. Essa política ajudou a fixação dos homens e, conseqüentemente, o desenvolvimento da agricultura.

Mesmo assim, Mato Grosso entra no século XIX com apenas sete importantes cidades. Cuiabá viveu um período de intensas dificuldades, ocasionadas pela febre garimpeira que esvaziou a cidade. Só em 1820 é que a sede administrativa da província retorna para Cuiabá.

1.2. Novos Tempos

O Brasil declara-se independente de Portugal em 07 de setembro de 1822 e, com isso, dá os primeiros passos em busca da tão falada modernidade. É evidente que os ideais de exploração da terra permaneceram nos horizontes do novo

³ Atual município de Vila Bela da Santíssima Trindade.

Imperador. Contudo, já podemos identificar os primeiros sinais da idéia de integração nacional, que vai ganhar força tempos mais tarde.

No século XIX foram realizadas as grandes invenções que vão mudar definitivamente os rumos da humanidade. Dentre elas destacam-se: a locomotiva elétrica de Siemens (1879), o automóvel de Daimler e Benz (1885), o telefone de Graham Bell e Gray (1876), o fonógrafo e a lâmpada de Edison (1877/1879), o cinematógrafo de Lumière (1895), entre outros.

Após séculos de civilização, o homem tinha em seu poder algumas máquinas fascinantes, "verdadeiras flores da ciência", que transformaram sonhos e fantasias em realidade. Como que repentinamente, era possível conversar a longa distância, assistir numa "tela mágica" imagens animadas de coisas e pessoas, transmitir mensagens escritas através de um fio, de um continente a outro instantaneamente, tirar retratos idênticos e perfeitos, como a realidade, e o mais fantástico de tudo, voar! (MACIEL, 1997: 24).

Dentre todas essas maravilhas o telégrafo elétrico (1839) representou o maior símbolo da "civilização moderna". As idéias e ideais já podiam circular livremente, através dos "flúidos elétricos".

No Brasil, a primeira linha telegráfica foi instalada em 1852, e ligava a Quinta Imperial ao QG do Exército, no Rio de Janeiro.

Aos poucos, os Órgãos Públicos foram sendo integrados a essa nova rede, mas é só na década de 60 que o telégrafo vai se popularizar.

Com o advento da Guerra do Paraguai, D. Pedro II encontrou o argumento necessário para promover a expansão do telégrafo por todo o território brasileiro. Em trinta anos de Império foram construídos 10.969 km, ligando o vasto litoral ao outro extremo do país.

O Imperador, D. Pedro II, ciente das dimensões continentais do Brasil, acreditava que a consolidação do telégrafo iria fortalecer o Império, afinal, cada estação de telégrafo podia localizar a presença física do imperador.

Nesse contexto, a integração plena de Mato Grosso representava um enorme desafio para o Império. Desde os fins do século XVI havia esforços para a integração de Mato Grosso. Contudo, as distâncias e dificuldades naturais, impostas pelo meio ambiente, não facilitaram essa tarefa. O Imperador utilizou o projeto como

estratégia para aumentar sua popularidade, pois sabia que seus dias de reinado estavam contados. Por isso, encarregou o engenheiro Francisco Bhering de elaborar o plano de construção das linhas telegráficas em Mato Grosso. Certamente, essa foi uma das últimas demonstrações públicas de força do Império⁴.

Assim sendo, foram iniciados os trabalhos de construção de dois ramais que ligariam Corumbá ao Forte de Coimbra e Corumbá a Cuiabá. Esses trabalhos eram chefiados pelo general Deodoro da Fonseca, que interrompeu as atividades e seguiu para o Rio de Janeiro. Em novembro do mesmo ano, 1889, proclamou a República.

1.3. A República do Brasil e a Questão Indígena

Em 1823, José Bonifácio de Andrada e Silva apresenta projeto para a assembléia Nacional Constituinte propondo mudanças no modo de atuação junto aos povos indígenas do Brasil. Fundamentalmente, a proposta preconizava que o ideal de “civilização” do Império fosse sendo gradualmente substituído por uma política de assimilação e aculturação dos diversos povos encontrados em todo o território brasileiro. Entre 1823 e 1889 o tema foi debatido apenas pelos intelectuais da elite dominante. Somente após a proclamação da República, em novembro de 1889, é que o tema torna-se assunto das camadas médias brasileiras.

Deodoro da Fonseca, cinco dias após sua posse, em 20/11/1889, assinou o decreto nº7, que apresentava o modo como o Estado brasileiro iria comportar-se frente aos povos indígenas. Em especial, o parágrafo 12 dispunha sobre a catequese dos indígenas⁵. Com esse decreto o Presidente Deodoro da Fonseca buscou fortalecer o pacto republicano pela governabilidade.

Os governos estaduais não conseguiram estabelecer relações satisfatórias com os povos indígenas, isto é, a falta de habilidade na construção de linhas de ação prejudicava o projeto de progresso anteriormente idealizado pelos militares.

⁴ Francisco Bhering era engenheiro militar. Formou-se ao lado de Cândido Rondon e Euclides da Cunha. Ao longo de suas vidas propagaram os ideais da Igreja Positivista que marcaram a construção da República no Brasil.

⁵ Entenda-se catequese aqui como educação. O referido parágrafo transferiu essa responsabilidade para os governos estaduais.

Por outro lado, o discurso em defesa das populações indígenas ganhou adeptos. Ainda assim, só em 1910, o Ministro Rodolfo Miranda encaminhou o decreto 8072, que foi sancionado pelo Presidente Nilo Peçanha, em 20/06/1910, data oficial da criação do SPILT - Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais, mais conhecido pela sigla SPI.

Em novembro de 1889, os positivistas assumem o controle político do Brasil com um projeto de poder inspirado nos ideais "Ordem e Progresso".

Na prática, Mato Grosso representava a efetivação do projeto republicano. Ocupar efetivamente o Brasil Central era um sinal de progresso e unidade territorial. Por isso, falaremos um pouco mais da instalação das linhas telegráficas na região.

1.4. A Comissão Rondon

O termo popular, Comissão Rondon, teve origem no plano de 1888, que foi evoluindo e além das linhas telegráficas englobava outras obras, quando Cândido Mariano da Silva Rondon marchou para Diamantino chefe da "Comissão de Linhas Telegráficas de Mato Grosso ao Amazonas", na têmpera da época - Os objetos eram três: levantar uma linha telegráfica, pesquisar cientificamente a região em vista da linha e construir uma estrada no curso da linha (...). (MOURA, 1980: 60).

Há tempos, D. Pedro II sabia da importância de Mato Grosso para o Brasil. Mesmo assim, durante seu reinado não conseguiu desenvolver um projeto adequado para região. Ciente dessa situação, o novo governo deu continuidade ao projeto do Imperador. Em 1891, o Congresso autorizou Deodoro da Fonseca a elaborar um plano de construção das linhas em Mato Grosso.

Feito isso, Gomes Carneiro foi nomeado Major, e reiniciou os trabalhos de construção da linha que ligaria Cuiabá ao Araguaia.

O Major Gomes Carneiro contava com o jovem Cândido Rondon em sua tropa, que ganhou prestígio e tornou-se chefe da comissão em 1900. Anos mais tarde, em 1907, teve sua missão ampliada ao ser nomeado chefe da Comissão Estratégica do Mato Grosso ao Amazonas⁶.

⁶ Tais comissões eram mistas e, normalmente, estavam vinculadas aos Ministérios da Viação e Obras Públicas e da Guerra, por isso, tinham um caráter provisório. Certamente, foi Rondon quem mais lutou pelo bom funcionamento desses trabalhos entre 1907 e 1915. Em razão desses esforços, tais comissões ficaram conhecidas popularmente pelo termo "Comissão Rondon".

No final do século XIX, Mato Grosso tinha extensão de 1,2 milhões de quilômetros quadrados, correspondente a um quinto do território nacional.

Nessa imensa região, segundo dados oficiais que ignoram os grupos indígenas, distribuía-se uma população de apenas 90 mil pessoas. Esta informação foi usada como argumento por representantes do estado no Congresso Nacional, que reivindicaram investimentos federais em transportes e comunicações, a fim de incrementar a colonização e facilitar o escoamento para o Rio de Janeiro e outras regiões. (BÍGIO, 2000: 6).

O trecho acima mostra parte do argumento que garantiu as primeiras verbas para esse trabalho em fins do século XIX.

1.5. Os Trabalhos da Comissão Rondon

O trabalho de instalação das linhas telegráficas em Mato Grosso não foi designado ao Exército apenas por considerar estratégico para o governo brasileiro. De fato, sabia-se que as dificuldades impostas pelo ambiente natural só poderiam ser dominadas através da disciplina imposta aos "soldados".

Cada grupo tinha aproximadamente oitenta pessoas divididas em subgrupos de quinze pessoas, cada qual com uma função bem definida. A turma da frente tinha a função de abrir o caminho e construir um novo acampamento. Um segundo grupo vinha em busca de boa madeira para confecção dos postes. A terceira turma era responsável pela caça e, posteriormente, pela preparação da bóia. Dos outros dois grupos menores fazia parte o pessoal com maior capacidade técnica. Além dos telegrafistas e guarda-fios, a expedição contava com um grupo de profissionais que tinha como principal tarefa registrar o cotidiano da Comissão e suas descobertas. Dentre estes profissionais destacamos: jornalistas, fotógrafos, biólogos, botânicos, médicos, entre outros. Agora, o Rio de Janeiro recebia notícias dos acontecimentos com grande frequência.

Rondon encontrava resistência no Congresso, pois os gastos realizados na execução dos trabalhos eram considerados altos. Porém, a classe média carioca

demonstrava profundo respeito pelos feitos heróicos de Rondon. O bom material de divulgação garantia a manutenção de seu prestígio junto à opinião pública⁷.

O cotidiano em campo era bastante duro. A hostilidade do meio ambiente acabava se transferindo para as pessoas. Faltavam alimentos, pessoas caíam doentes, e a tropa sofria com os ataques promovidos pelos grupos indígenas que tradicionalmente habitavam a região⁸.

A Comissão venceu as adversidades e o material por ela produzido ganhou notoriedade internacional. Durante seus oito anos de funcionamento a Comissão Rondon acumulou muito mais do que 25 estações telegráficas em 2.268 km de fios esticados, 23.107 exemplares de material botânico, zoológico, numismático e antropológico, enviados ao Museu Nacional do Rio de Janeiro.

Conforme Bigio (2000), 30.000 indígenas e seus territórios foram efetivamente vinculados aos espaços controlados pelo Estado brasileiro. A divulgação desses números acabou despertando o interesse do então presidente dos Estados Unidos, Theodore Roosevelt, pela região. O Presidente americano veio ao Brasil em 13 de dezembro de 1913 com a exclusiva finalidade de conhecer Mato Grosso. Foi formada uma equipe mista que viajou por todo o Mato Grosso, até maio de 1914. Na oportunidade, mantiveram contato com alguns grupos indígenas e também catalogaram diversas espécies de nossa fauna e flora para o Museu de História Natural de Nova Iorque.

Após 1915, Rondon não conseguiu mais manter esses trabalhos em regime permanente. Na década de 1920, Rondon ajudou a combater a Coluna Prestes e ainda elaborou o plano para instalação das linhas telegráficas no trecho que ligava Rondonópolis até Santa Rita do Araguaia. A partir da década de 1930 foi se afastando do cotidiano dessas atividades.

⁷ Rondon sabia que a boa divulgação era sua arma mais eficaz. Sua propaganda apontava sempre para o ideal da Integração Nacional. Sobre as estratégias adotadas por Rondon, ver: MACIEL, *A Nação por um fio*, 1997.

⁸ A Comissão Rondon enfrentou inúmeros problemas em seu cotidiano. Principalmente problemas de ordem disciplinar. Mesmo assim, sempre buscou soluções internas. A maior parte do contingente era composta por forasteiros vindos de todas as partes, por isso, o ambiente era marcado pela hierarquização nas relações. Com relação aos indígenas, Rondon preconizava um tratamento o mais amigável possível. Os indígenas estavam num estágio inferior do processo de civilização. Em razão disso deveriam ser respeitados e educados!

Seus diagnósticos foram fundamentais na organização do Serviço de Proteção ao Índio (1910), da Marcha para oeste (Vargas 1940) e para a construção da BR-364 (Militares 1970). Alguns registros deixados pela Comissão Rondon ganharam um caráter definitivo tamanha sua complexidade e precisão⁹. No campo indigenista, os ideais positivistas de Rondon ainda encontram eco, sobretudo nos Órgãos do Governo.

1.6. Entre a Cruz e a Espada

Com a ascensão de D. Pedro I, o debate sobre o modo como o Império deveria lidar com as populações indígenas instaurou-se definitivamente entre os intelectuais que gestaram a independência da Coroa Portuguesa.

Os ideais positivistas que nortearam a consolidação da República no Brasil indicavam que a mediação das relações entre a sociedade brasileira e a sociedade indígena deveria ser feita por atores indicados pelo Estado e não pela Igreja. Naquele momento histórico marcar a distinção entre o Estado e a Igreja significava reconhecer, de fato, a consolidação da nova ordem política vigente no Brasil.

1.6.1. Breves Considerações Sobre a Participação dos Jesuítas na Colonização do Brasil.

Os Primeiros Jesuítas chegaram ao Brasil em 1500, na esquadra comandada por Pedro Álvares Cabral. Por essa razão, sua imagem era fortemente associada ação catequética entre nativos. Faz-se necessário dizer que tal atribuição não lhes foi conferida ao acaso. Portugueses e Espanhóis contavam com jesuítas em suas expedições, pois, em sua essência, eles demonstravam o desejo de trabalhar entre pagãos. Tinham como objetivos principais: levar a palavra e o estilo de vida vivido por Cristo e seus Apóstolos.

Seu período mais difícil foi vivido na segunda metade do século XVIII. Em 1759, foram expulsos do Brasil, por ordem do Marquês de Pombal.

⁹ Exemplo: coordenadas geográficas de terras Indígenas, confirmadas com precisão pelos sistemas G.P.S. (Global Position System).

Hostilizados e perseguidos em grande parte dos países em que atuavam, entraram em atrito com a hierarquia eclesiástica romana. A Companhia de Jesus foi dissolvida em 1773 pelo Papa Clemente XIV e os jesuítas foram incorporados nos ministérios religiosos pelo Breve do Papa Pio VII, de 7 de agosto de 1874. (ARRUDA, 1992: 74).

Logo após a Companhia de Jesus deixar o Brasil, alguns de seus membros foram se instalar na Argentina. Em 1841, atendendo ao convite feito pelo governo do Rio Grande do Sul retornaram ao Brasil.

Verdadeiramente não puderam contar com grande apoio governamental, mesmo assim não desistiram de permanecer naquela porção do país. Tinham sua espera motivada pelo desejo de reativar suas atividades em cidades próximas ao Paraguai visando às antigas Missões.

Os jesuítas não conseguiram afastar completamente sua imagem do episódio de conflito com o Marquês de Pombal em 1759, e, por isso, tiveram de enfrentar um período bastante tortuoso no início dos trabalhos, marcado pela total falta de apoio do governo provincial.

Contudo, em 1848, o governo provincial viu-se obrigado a pedir a colaboração dos jesuítas na mediação das relações com os Kaingang¹⁰. O ambiente na região Norte da Província era bastante tenso. Por isso, sete anos após sua chegada, em 1848, fundaram as reduções de Nonoai, Guarita e Campo do Meio.

Os Coroados foram sendo pacificados e o projeto de colonização e desenvolvimento idealizado para aquela região pôde ser realizado. No ano de 1852, foram acusados em audiência pública na Câmara dos Deputados de luxúria e cobiça. Mesmo alegando que tais acusações haviam sido forjadas pela maçonaria, foram obrigados a entregar as chaves das Missões para o Presidente da Província. Em seguida, o comando dos trabalhadores foi repassado aos Capuchinhos.

Novas negociações, lá pelo ano de 1870, acabaram resultando na criação do Curato de Nonoai. Todavia, relatórios datados de 1891 dão conta do insucesso do

¹⁰ Naquela época os Kaingang eram conhecidos como “índios coroados” em função do seu corte de cabelo em forma de coroa.

trabalho missionário. Atribui-se como motivo principal da falta de eficácia no processo catequético a índole tardia e preguiçosa dos índios¹¹.

Com essa avaliação, os jesuítas deixaram de missionar entre os nativos. O projeto missionário entre indígenas só vai se concretizar no Mato Grosso dos anos 1930.

1.7. Jesuítas e Militares Marcharam em Direção ao Oeste Brasileiro.

Após o término da primeira grande guerra, em 1918, a idéia de transferir a Capital Federal do Litoral para o centro do Brasil ganhou impulso. Algumas empresas imobiliárias chegaram até a negociar grandes áreas de terra na porção Centro-Oeste do país. Curiosamente, na região que anos mais tarde ergueu-se Brasília.

Foi durante a Era Vargas (1930-1945) que se configuram as reais condições para efetivação do projeto desenvolvimentista, há tempos sonhado para Mato Grosso.

A partir desse momento, nosso texto irá fixar-se definitivamente no século XX, tomando dois momentos como referenciais para a construção de argumentação e análise dos fatos políticos relevantes para história do Mato Grosso e, conseqüentemente, para a do Brasil: a Fundação da Prelazia Diamantina e a criação da Fundação Brasil Central.

1.7.1. A Prelazia Diamantina

O motivo de fundar Diamantino foi a miséria reinante em Cuiabá. “A tanta calamidade, veio juntar-se o Capitão-general Rodrigo Cezar, aportado ao arraial em 1726 com 3.000 pessoas a mais do que não sobejava aos que já sofriam tantas privações”. (MOURA, 1980: 4).

¹¹ Sobre o tema ver: Brasil Missionário – Revista Ilustrada do Instituto das Missões Consolata, ano I, Número I, 1963.

No período de sua permanência em Cuiabá (1726-1727), “tudo era morrer, gemer, e chorar”, segundo o bem informado cronista J. Barbosa de Sá, tal a férrea orientação que imprimiu a arrecadação das taxas. (MOURA, 1980: 4).

Foi diante das condições descritas pelo trecho acima, que o bandeirante Gabriel Antunes Maciel deixou Cuiabá em direção ao interior. Buscando melhores condições de sobrevivência, acabou fundando a cidade de Diamantino. Dois séculos mais tarde, em 1929, Diamantino consolidou-se como sede da Prelazia. Diamantino foi elevada a essa categoria, através da Bula Cura Universal Eclesial do Papa Pio XI, em 22 de março de 1929.

A Prelazia de Diamantino constituiu a maior circunscrição eclesiástica do Brasil, abrangendo um território de 354.000 km². (COSTA, 1985: 237).

Seus limites estavam definidos ao norte pelas fronteiras do Estado de Mato Grosso com Amazonas e Pará; a oeste pelo rio Juruena; a leste pelo rio Xingu e Culuene até o Ribeirão das Canoas e, ao sul, numa linha irregular cortando os formadores e afluentes do rio Paraguai, subindo pela Serra do Tombador, rio Cuiabá e o rio Paranatinga até alcançar o rio Culuene.

O território da Prelazia Diamantina era marcado pelo contraste entre sua vasta extensão e o baixíssimo índice de densidade demográfica. Os registros oficiais dão conta que, em 1931, apenas 401 pessoas moravam na cidade Nullius, termo que, em latim, designa terra de ninguém ou devoluta, expressando-se então a principal característica da região norte da Arquidiocese de Cuiabá. Por ironia, porção essa que havia sido palco dos ciclos econômicos da mineração nos anos de 1720 e da borracha em 1870. De fato, contava-se com um conjunto de informações sobre a área, que se caracterizava como terra pagã, em virtude da presença de diversos grupos indígenas. Por isso, em 1925, a Nunuciatura Apostólica ofereceu para CIA de Jesus a administração da Prelazia Diamantina. Havia chegado, afinal, o momento dos jesuítas desenvolverem sua vocação histórica e com apoio definitivo da Igreja e do Estado. Assim sendo, o Mons du Dréneuf tomou posse como 1º Administrador Apostólico e dos jesuítas em 21/12/1930¹². Durante os primeiros quatro anos de funcionamento, a Prelazia Diamantina dedicou-se mais à catequese sertaneja, fazendo apenas algumas visitas aos Bakairi de Santana e Simões Lopes. (PACINI, 1999: 25-26).

1.7.1.1. Missão em Terra Indígena

¹² A cidade de Diamantino não contou com a presença de um Vigário entre 1875-1930, em função de sua decadência econômica. O fato nos faz supor que a organização da Prelazia também foi motivada pelos interesses econômicos e desenvolvimentistas da época.

Em 1935, os jesuítas fixaram-se em Mangabal do Juruena, com vistas à catequese dos Nambikwara e Pareci. Também participaram desses trabalhos as Irmãs da Imaculada Conceição que haviam chegado na sede da Prelazia Diamantina no ano anterior.

O posto localizava-se nas proximidades da estação telegráfica Juruena. O ambiente era hostil, não havia condições adequadas para agricultura, e os missionários não estavam culturalmente adaptados ao novo estilo de vida.

O cotidiano dos trabalhos era marcado por incertezas na formulação de um projeto pedagógico voltado para a realidade local, sem mencionar a concorrência estabelecida com um grupo de missionários protestantes conhecidos pela sigla ISAMU¹³.

Em *Tristes Trópicos*, Lévi-Strauss (1996), relata o episódio da morte de um indígena Nambikwara, que fora atendido pelo ISAMU, em 1930, e veio a falecer. Depois desse evento, os evangélicos, acusados de feiticeiros, não conseguiram manter boas relações na região. Em 1937, estabeleceram-se na região de Utiariti, de lá só saindo em definitivo em 1957¹⁴.

Os jesuítas, por sua vez, ainda continuaram tentando desenvolver suas atividades na região até meados da década de 1940. Numa reunião de avaliação realizada na sede da Prelazia, em dezembro de 1942, decidiu-se que os jesuítas deveriam continuar com os trabalhos em terras indígenas. Contudo, deveriam se mudar para Utiariti, pois o avanço dos seringueiros na região estava ocorrendo de modo desenfreado.

Embora esse argumento possa reforçar a idéia de que os jesuítas se preocupavam exclusivamente com os indígenas que tradicionalmente habitavam a região, na prática, viam os seringueiros com bons olhos. Não podemos esquecer que a Prelazia Diamantina nasceu com a vocação de levar o estilo de vida e a palavra de Cristo em terras de “ninguém”.

¹³A INLAND SOUTH UNION era uma entidade anglo-norte-americana que teve uma existência curta, de menos de 10 anos, posteriormente cindida em dois grupos: New Testament Gospel Union, congregando o grupo inglês, e South América Indian Mission, representativa do grupo norte-americano. (ARRUDA, 2000: 9).

¹⁴ Sobre esse episódio ver também Adalberto Holanda Pereira – *Heróis do Juruena s/d*.

Em 1946 os Jesuítas instalaram-se em Utiariti de modo definitivo. Desde a formação da Prelazia Diamantina, em 1930, os missionários acalentavam o desejo de criar raízes na região. Sabiam que, além da estação telegráfica instalada em 1907, a Comissão Rondon favorecera a organização de um pequeno grupo escolar administrado pela esposa de um dos telegrafistas que opera a estação¹⁵.

Em 10 de dezembro de 1937, o Presidente Getúlio Vargas lança o Programa Marcha para Oeste. Tal projeto tinha como principal objetivo ocupar os “espaços vazios” e levar o progresso para todos os brasileiros.

Conforme Lenharo:

Essa dificuldade pode ser bem uma das fortes razões da estratégia de encaminhar o migrante nordestino para realidade tão diferente, a ponto de quebrar-lhes a resistência cultural, e forçá-los a socialização desejada, fosse no meio urbano, submetidos a uma proletarianização rápida e interna, fosse na Amazônia, transformados em seringueiros, num meio hostil, e amarrados a uma cadeia de trabalho cruel e desumano. (LENHARO, 1986: 60).

Só em 1940, cerca de quatro mil passagens foram doadas pelo LLOYD brasileiro para que nordestinos migrassem para as regiões Centro-oeste e Norte do país.

O projeto de Vargas deixa claro que o Brasil está definitivamente inserido no cenário econômico e geopolítico mundial. Entretanto, continua sem saber como agir diante da diversidade cultural existente em todo o território nacional. Assim sendo, o estado opta por financiar o genocídio e a expropriação das populações tradicionais, buscando construir um tipo homogêneo de cidadão brasileiro.

Dentre os diversos grupos que circulavam pelas bordas de Utiariti, aqui damos destaque para o Povo Irantxe, que mantiveram contato com a sociedade brasileira, pela primeira vez, logo no início do século XX.

O encontro entre os seringueiros e o Povo Irantxe ocorreu de forma violenta. Depois desse trágico episódio, os Irantxe mantiveram contato de maneira intermitente com a sociedade envolvente. Mesmo assim, pode-se perceber que se tratava de um povo de índole pacífica. Tal característica sempre motivou os jesuítas a encontrá-los, pois acreditavam se tratar do tipo “ideal” de povo para a catequese.

¹⁵ Durante o período de funcionamento da escola, não passavam por ali mais que sete crianças em diferentes momentos, conforme relato de Bigio, 2000.

1.7.1.2. Utiariti: uma nova ordem rumo ao progresso



Foto 1: CL - 102: 14 Manoki visitaram Utiariti, julho de 1948.
Fonte: Arquivo da Missão Anchieta

Os jesuítas localizavam sua sede administrativa na cidade de Diamantino, cerca de 550 km de Cuiabá. Instalaram sua sede operacional próxima à antiga sede da estação telegráfica de Utiariti. A estação foi batizada por Marechal Rondon, com palavra retirada da língua Pareci que significa lugar ou morada do sábio. Rondon considerou apropriado dar à estação o mesmo nome do belo salto localizado naquela região, pois sabia que para o povo Pareci o lugar é considerado sagrado.

Os jesuítas, por sua vez, cientes de toda a simbologia que envolve Utiariti, acharam o lugar perfeito para efetivação do seu projeto político de catequese.

A área era situada na margem esquerda do rio Papagaio com uma extensão total de 8.200 hectares e foi cedida à Prelazia Diamantina pelo governo do Estado de Mato Grosso.

Em seu auge, o internato contou com uma população de aproximadamente 300 pessoas; em sua grande maioria crianças, que eram o público preferencial dos jesuítas. Foram sendo trazidas de suas aldeias por serem consideradas órfãs. Hoje,

sabe-se que muitas dessas crianças foram retiradas de seus pais para serem educadas como cristãs pelos jesuítas. Na verdade, seus pais continuavam vivendo em suas aldeias, sem ter como manter contato sistemático com seus filhos.

Há na entrada um belo pátio ladeado por linhas de frondosas mangueiras que transformam o ar que passa em brisa suave e deliciosa de uma frescura indescritível. Em meu primeiro dia de Utiariti, nem consegui dormir de emoção. Passei a noite debaixo de uma daquelas mangueiras. Não fazia frio. A noite toda foi agradável e alguns cochilos foram o suficiente para um sono reparador.

Do lado esquerdo há um caminho que conduz ao rio Buriti, próximo à aldeia dos Nambikwara, seguindo o mesmo caminho da linha telegráfica.

Do lado direito, após a travessia do rio Papagaio, encontra-se a casa dos padres e alojamento dos meninos, tendo um pouco abaixo os banheiros e próximo ao rio Papagaio uma pequena choça com um tabuleiro e próximo para jogar-se ao rio e tomar banho. Segue uma trilha à esquerda que conduz ao local onde é torrada a farinha de mandioca. Passa-se por construção de dois pavimentos, onde estava a máquina de descascar arroz. À frente há oficina mecânica, marcenaria e serraria. Seguindo um pouco à frente há uma trilha ladeada por um canal aberto na margem esquerda do rio Papagaio, que conduz a água para a usina hidrelétrica localizada na margem esquerda do mesmo rio, cerca de 150ms distante do salto de Utiariti. Este canal tem 800ms, executado a partir de instrumentos rudimentares como pá, enxada e picareta. Na metade dessa trilha, que conduz à usina, encontra-se uma digressão que conduz ao local onde se pode observar a imensa queda d'água de 80ms de altura – o salto de Utiariti, tido por Roosevelt como o mais belo da América, exceto o Niágara. É um portento de espuma branca e água que despenca abruptamente provocando um barulho assustador. É um estrondo, que faz o solo tremer esmigalha a imaginação do vidente e o põe diante de sua pequenez, perante esse portento, se considerada a natureza da região, que é povoada de saltos. Observa-se tremendo de pavor e olhos a brilharem de satisfação a paisagem quebrada por pedras imensas que constituem uma garganta estrita por onde se derramam abruptamente os vagalhões, empurrando-se uns ao outros para um abismo rumo ao desconhecido em que só se vê mata verde para acalmar o olhar atônito do expectador. Daí as águas rumam por corredeiras em borbulhos imensos até o Jurueña. Espetáculo de águas tão assombroso, jamais vira vista em toda esta Amazônia em sua face meridional e adjacências.

Retornando deste ponto pela esquerda encontra-se o cemitério – símbolo que oculta a vida dos que se foram, levando consigo seus sonhos, suas experiências e esperanças.

Há cerca de 200ms mais além, está o apiário e mais para cá, perto do pátio há um campo de futebol.

Em frente à casa dos voluntários austríacos (professores técnicos em marcenaria, mecânica), está a escola Zanakwa e o Patronato Santo Antonio. Segue-se um grande conjunto que inclui, casa das irmãs, alojamento de meninas, refeitório, sala de costura e artes, fabricação de redes e artesanatos. Um pouco abaixo está o galinheiro e na seqüência um grande e belo pomar, regado pela água constante que é captada no rio Papagaio por um canal de 600ms, donde também é tirada água potável, que é empurrada nas caixas das construções através de um carneiro hidráulico, que recalca água à medida que a recebe. A válvula de recalque dá uma batida, um pouco mais sonora que o grito de uma araponga, mas que marca a gente pela constância simétrica dos ruídos, durante o dia e a noite. Esta mesma água antes de regar a horta e o pomar, passa por dentro de uma imensa lavanderia, onde as jovens índias lavavam a roupa de todos capitaneadas pelas freiras. (PIVETTA, 1993: 110-112).

No centro de tudo, a igreja, símbolo maior que justificava a presença de todos naquele lugar. O dia começava às 5h40 da manhã com a missa. Depois, todos os horários eram previamente definidos: café, escola, almoço, trabalho, missa e, finalmente, o descanso noturno.

Encontrei nos diários de Pe. João Dornstaudter um manuscrito contendo todas essas indicações para um substituto eventual, na ocasião das suas férias. Recomenda, ali, que o ócio fosse passível de reprimenda, pois um cidadão católico não pode admitir a preguiça para si, ou entre os seus.

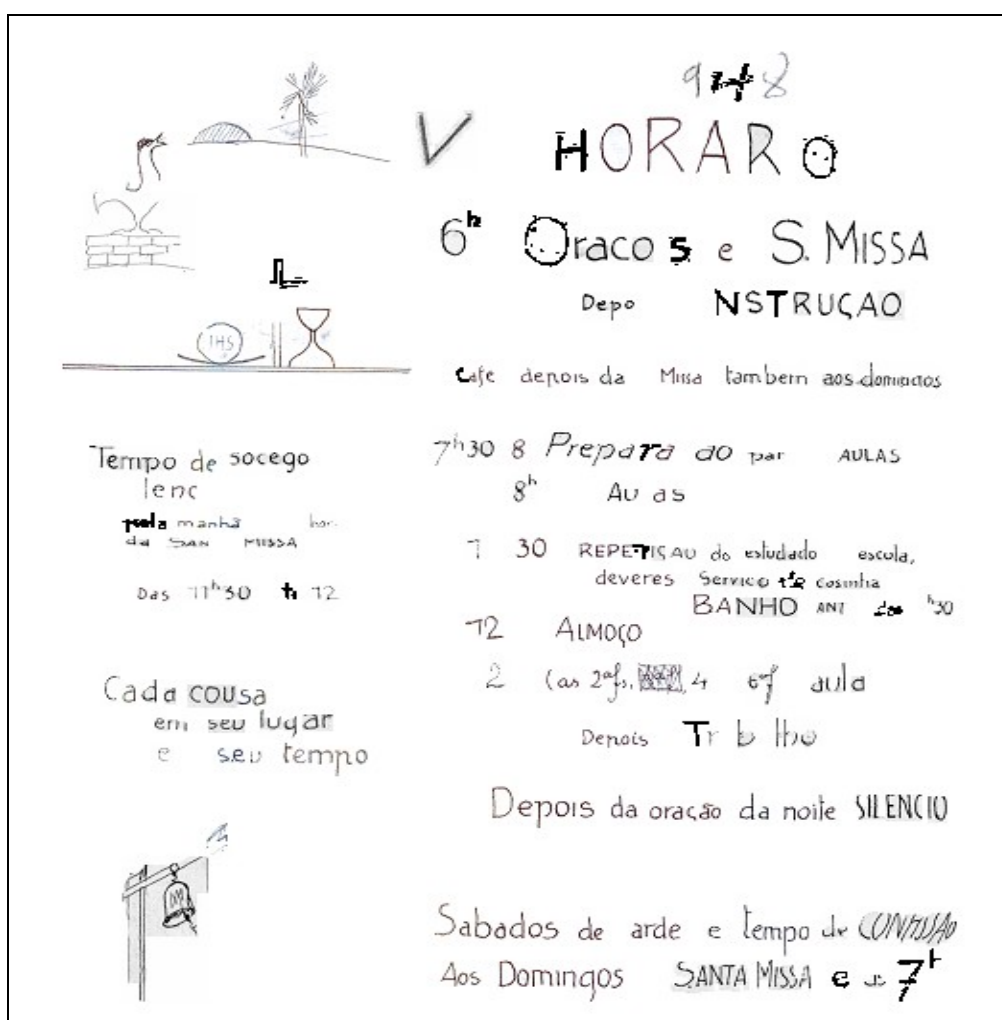


Imagem 1: Diário Pe. João Dornstaudter
Fonte: Arquivo MIA, 1948.

Pivetta (1993) conta que no sino da igreja, doado por um aluno do Colégio São Luis, em São Paulo, encontrou a seguinte inscrição: *Omnia ad maiorem dei gloriam* (tudo para a maior glória de Deus).

Tal inscrição exprime em si muito mais do que a vocação evangelizadora presente no ideário da Companhia de Jesus. Naquele momento histórico os Jesuítas tornaram-se fortes aliados do governo Vargas na implementação do projeto desenvolvimentista preconizado para o Brasil Central.

São muitas as histórias que envolvem os jesuítas e suas relações com os povos indígenas que viviam nas bordas do Utiariti, algumas delas já ganharam formato de tese ou livro e estão espalhadas pelas bibliotecas do Brasil e do mundo.

Acreditamos que a trajetória do contato vivenciada pelos Irantxe iniciada na primeira década do século XX será um bom argumento para que possamos compreender mais e melhor como se constituiu o cenário que desencadeou a Marcha Para Oeste. E, num momento posterior, o padrão de relações estabelecido entre o Estado e a Igreja e os Povos Indígenas que tradicionalmente habitavam aquele “imenso vazio”.

O melhor horário para se ter uma boa conversa entre os Irantxe é o final da tarde. Ciente disso, aproveitamos alguns momentos de reunião familiar para tratar o tema.

Na aldeia Paredão, entre risos e lembranças, a Sra. Vanda Laura Cinta Larga declara: “(...) Nem sei como casei com meu velho, o Sebastião, porque a gente não podia nem namorar”.

Já o Sr. Atanásio Jolasi pede licença e diz: “(...) Eu não tenho o que me queixar dos padres, eles foram bons pra nós! Mas, às vezes, me lembro dos horários. É verdade, tinha horário para tudo”.

D. Vanda retorna com um café e sai dizendo: “(...) me casei num dia e noutro já fui para chácara do Frei Manoel. Os padres não queriam misturar casados e solteiros (...)”.

O Sr. José Jalukali, quando percebeu o teor de nossa prosa, veio em direção ao grupo e disse: “(...) você tem que deixar eu falar! (...) Um dia eu fiquei com raiva do tal Irmão Mathias que deu uma surra em meu sobrinho Vitor só porque ele deixou a escola para ir brincar. De verdade eu quis matar ele!”.

É importante notar que entre todos os que falaram sobre o assunto comigo, o Sr. Jalukali foi o mais contundente no discurso contrário aos jesuítas. Aqui não podemos esquecer que a imensa maioria dos padres e irmãos vieram da região Sul do país, sendo filhos de famílias européias. Não só acreditavam piamente na necessidade do trabalho de conversão para os indígenas, bem como eram obrigados a lidar cotidianamente com a hostilidade do meio natural. Todos esses fatores somados nos fazem supor que o ambiente do internato não devia ser tão harmônico assim.

Em outras oportunidades pude conversar com pessoas que também chegaram adultos em Utiariti e apresentam uma versão positiva dessa experiência para suas vidas. Nesse caso citamos Alonso WeraWali e Mauricio Tupxi. O primeiro é um velhinho bem simpático, conhecedor dos cantos e rituais tradicionais Irantxe. Contou-me com grande satisfação sobre o tempo em que viveu em Utiariti e aprendeu a cozinhar junto com o Irmão Fernandes. Já o segundo lembra com orgulho dos trabalhos de pacificação realizados entre os Rikbaktsa, e em conjunto com seu amigo e parceiro, Pe. João Dornstaudter: “nós vivemos muita coisa juntos. Certa vez, eu parei água na mão para ele não morrer de sede.” (Mauricio Tupxi, 2003).

O velho, no alto de seus oitenta anos, emociona-se ao lembrar de suas andanças pelo interior do Mato Grosso; só lamenta ter ficado velho e sem dinheiro: “eu trabalhava em troca de uma boa espingarda e munição. Hoje eu quero comprar uma carroça e um bom cavalo e não tem como!” (Mauricio Tupxi, 2003). Sua esposa, Domitila Naãsi, reclama que viveu muito sozinha nos tempos em que o velho Maurício andava por aí “amansando” índios.

Foram aproximadamente quinze anos de convivência entre os jesuítas até a conformação de uma nova conjuntura política que reordenou os caminhos a serem percorridos pelos povos indígenas no Brasil. Além da falta de condições financeiras destacamos dois importantes eventos que contribuíram em caráter definitivo para o desmonte do internato. O primeiro, o Concílio Vaticano II (1962 – 1965); o segundo, a reunião de antropólogos realizada em Barbados no ano de 1968. Em linhas gerais os dois eventos produziram reflexões que recomendavam o respeito às diferenças garantindo a liberdade de expressão para as diferentes culturas.

Sobre a conformação dessa nova conjuntura e os caminhos percorridos por diversos atores no cenário político da época falaremos com mais profundidade na parte final desse trabalho.

Os jesuítas se uniram aos representantes da recém criada pelo governo militar, Fundação Nacional do Índio, órgão indigenista oficial, e iniciaram o processo de realocação dos povos em “suas aldeias”. A ordem agora era viver como índio e não mais como brancos, como sugere a nova linha de ação da Igreja Católica que se tornou popularmente conhecida como Teologia da Libertação¹⁶.

Com essa finalidade, a Missão Anchieta constituiu um novo grupo formado essencialmente por jovens missionários que receberam o nome de OPAN - Operação Anchieta. Sobre ela falaremos com mais vagar no próximo capítulo.

Estando os indígenas re-allocados, o governo militar incentivara um novo processo de desenvolvimento e expansão das fronteiras agrícolas em todo o Brasil Central. É certo que os Irantxe viveram um processo lento de expropriação e massacre cultural na primeira metade do século XX, mas o fato de terem sido reconduzidos para “uma terra” não minimiza os desafios na luta pela vida.

1.7.2. A Expedição Roncador-Xingu e Fundação Brasil

O advento da segunda grande guerra favoreceu fundamentalmente instauração de uma nova ordem econômica e a incorporação de novas estratégias militares.

Diante dessa nova ordem mundial, Getúlio Vargas decidiu incentivar a ocupação definitiva da porção central e, para tanto, foi preciso fomentar a criação da Fundação Central, que tinha como comitê de frente a Expedição Roncador-Xingu.

A Fundação Brasil e a Expedição Roncador-Xingu iniciavam suas atividades no ano de 1943 e tinham como premissa “identificar e ocupar os espaços vazios” que iam sendo plotados nos mapas.

¹⁶A principal proposta da nova linha de ação da igreja Católica apontava no sentido do respeito às diferentes culturas ao redor do globo.

Essa aventura abriu 1.500 quilômetros de picadas, percorreu 1.000 quilômetros de rios, fundou 43 vilas e cidades, construiu 19 campos de pouso, sendo 5 militares, sem falar nos cinco mil indígenas contatados.

As Elites e as camadas médias do sudeste passaram a viver em torno dessa idéia. Com um orçamento relativamente baixo, a Expedição Roncador-Xingu contava com a boa vontade das doações feitas por excêntricos e abnegados. Nesse sentido, a Liga das Senhoras Católicas de São Paulo desempenhou importante papel na arrecadação de donativos e animais.

Inicialmente, Vargas nomeou João Alberto Lins de Barros para chefiar os trabalhos do Ministério da Mobilização Econômica, pasta criada durante a Segunda Grande Guerra. Posteriormente, tais trabalhos foram assumidos pelo Tenente-Coronel Flaviano Mattos Vanique, chefe da guarda do pessoal do Presidente Vargas.

Além do Tenente-Coronel Vanique destacamos a participação dos irmãos Vilas Boas, Orlando, Cláudio e Leonardo. Eles acompanharam a expedição e apaixonaram-se pelo Brasil, tomando a causa indígena como um objetivo de vida. Vale registrar que os irmãos tinham um desejo tão grande em conhecer o Brasil que acabaram deixando São Paulo para fingirem ser sertanejos em Barra do Garças, pois a expedição de vocação militar não tinha lugar para “fracos”.

Todas as doações e tralhas da expedição seguiram de trem até a cidade de Uberlândia e, dali em diante, a pé em direção ao Araguaia.

O grande sertão do Brasil Central, compreendido entre o rio Araguaia e seus afluentes da esquerda, a leste, o Tapajós com seus formadores a oeste, os chapadões mato-grossense ao sul, e uma linha correspondente aproximada ao paralelo 4 (L.S.), que corta aqueles rios na altura dos seus grandes encachoeirados, com uma área de aproximadamente um milhão de quilômetros quadrados, até poucos anos era a região menos conhecida de todo o continente americano, talvez do mundo. Isso não significava que a partir desses limites começasse o Brasil demográfico. (VILAS BÔAS, 1994:41).

O cotidiano da expedição registrado nos diários da Marcha para Oeste dos irmãos Vilas Boas, foi marcada por diversas histórias no mínimo curiosas e por uma disciplina militar rígida, registrada pelos radiogramas recebidos e enviados cotidianamente:

Vejamos alguns exemplos:

O feijão 'drobado' do Cuca

A madrugada do dia 14, hoje, foi bem fria. Muito antes de clarear já estávamos todos de pé, ao redor do fogo da cozinha, aquecendo-nos e ouvindo os casos do Cuca: "Meu patrão, eu só veio mirradim mais não sô cobra ismuricado. O sol nem vermêio o céu, o café já tava no bule e o feijão na lata. O feijão vai sê drobado hoje". Todos os dias ele fala no feijão "dobrado". E ainda não sabemos bem o que é feijão dobrado! Quebrado o jejum, atravessamos o córrego e seguimos com o picadão algumas braças para a frente, mas logo adiante damos com um morro barrando o nosso rumo. Transpô-lo não é conveniente; o íngreme da encosta dificultaria os passos dos burros. Explorando o lugar, vimos que é possível desviar a picada pela esquerda. Feito isso, assentamos novamente a bússola e retomamos o rumo norte; a picada avançou alguns quilômetros, por um cerrado ralo, queimado pelos índios há mais ou menos um ano, calculamos. (VILAS BÔAS, 1994:55).

A Expedição Roncador-Xingu teve seus desdobramentos, destacamos como seu principal feito a criação do Parque Indígena do Xingu em 1961.

Embora não tivessem explorado os mesmo espaços, a Fundação Brasil Central/Expedição Roncador-Xingu e os Jesuitas da Prelazia Diamantina acabaram legitimando uma política de integração do centro ao resto do Brasil.

Em um momento particularmente importante dessa história Orlando Vilas Boas e Padres Thomás Lisboa e Antonio Iasi uniram-se para garantir a TI Irantxe e a remoção dos sobreviventes Tapayunas para o Parque Indígena Xingu.

Ironicamente, aqueles que deram seus melhores anos trabalhando para a consolidação das fronteiras em Mato Grosso, acabaram indiretamente corroborando com desatinos cometidos pelos militares, em diversos projetos de colonização, descabidos, implementados durante o governo militar que expropriou definitivamente as Terras Tradicionais dos Povos Indígenas de Mato Grosso.

Os quarenta volumes do cineasta Genil

À tarde, Olavo com o 0275 chegou trazendo o dr. Noel. Ficarão hoje por aqui. O dr. Noel vai dar uma olhada nos índios doentes. À medida que melhora um, piora outro. Deu à luz a índia Iacuiap, mulher do Avinarrá. Nasceu uma menina. Correu tudo normalmente. Domingo, 27 de julho de 1948. Às horas habituais içamos e arriamos a bandeira. Olavo e o dr. Noel regressaram a Xavantina. Passarão pelo Kuluene. Mal o dr. Noel saiu, chegaram alguns índios doentes e não doentes. Um só caso parece grave, um índio meinaco. Na madrugada de hoje o termômetro marcava 18 graus. Durante o dia chegou aos 34. O pessoal disponível está todo no campo, capinando. Os dois do Museu Nacional estão satisfeitos com os resultados que estão tendo. O dr. Kalervo e o dr. Altenfelder estão agora "perseguido" os camaiurás. A epidemia que entre eles surgiu está sendo rapidamente debelada, tão-somente porque trouxemos em tempo os doentes, 25 mais ou menos, só

numa leva. Se formos contar aqueles que foram chegando de canoas, o número vai tranquilamente de cinquenta pra sessenta. Caso aparentemente grave, só do meinaco que chegou agora pouco. O dr. Moogem e o dr. Sick pediram reserva para voltar com o próximo CAN. O CAN que deveria sair hoje do Rio atrasou o vôo e ninguém, nem eles, sabe até quando. Veio um rádio do coronel pedindo que devolvêssemos para Aragarças todos os volumes aqui chegados e que pertencem ao cineasta e cinegrafista Genil Vasconcellos. Chegou em Aragarças um Douglas da AZA, fretado pela Fundação. Não virá até aqui, é fretado. O dr. Moogem e o dr. Sick, cada qual com uma bagagem do tamanho de um bonde, estão de olhos fixos no horizonte procurando um pontinho preto que quando chegar mais perto se transformará em avião. Avisamos os cientistas e os auxiliares do sr. Genil que ponham nos seus volumes etiquetas bem visíveis, porque a bagagem é muita e são dois os pontos de chegada. (VILAS BOAS, 1994:356)

Rondon cancela filme do cineasta

Era intenção do sr. Genil de Vasconcellos levar a efeito um filme de enredo envolvendo índios. Script pronto, Fundação de certa forma de acordo, tanto assim que cedeu ao cineasta praça nos aviões para a sua carga; o SPI nem consultado foi; a nós, delegados do CNPI (Conselho Nacional de Proteção aos Índios), nem uma palavra foi dita. Por outro lado, os artistas, já de malas prontas lá no Rio, aguardavam o momento propício para embarcar. A mocinha, Luz Del Fuego, já treinava frente ao espelho um olhar lânguido de virgem raptada, e o mocinho, um ar de herói, quando manifestamos a nossa discordância com a filmagem. Alguém importante havia por trás, pois não foi dada a menor importância a nossa posição. Em linhas gerais, o enredo não fugia de uma história piegas muito a gosto dos aficionados de Tarzã. Um avião cairia nas selvas. Todos morreriam, menos a mocinha, que, espantada, é presa pelos índios. Uma expedição com o mocinho à frente avança mata adentro para salvar a “candura”. Os índios querem ficar com a coisa linda. Reagem. Os expedicionários atiram, os índios flecham. É claro que os primeiros saem ganhando, e o mocinho triunfante resgata a “preciosidade”. Este, por alto, era o roteiro da história. Diziam ingênua, romântica, melíflua e dramática. Tudo estava engatilhado. O mocinho de mala em punho aguardava o avião do Correio para vir conhecer a mata em roda do campo de pouso, onde todo o drama se desenvolveria. Tanto nossa posição não foi levada em conta que os volumes continuavam chegando. Diante disso, fizemos um relato ao Marechal Rondon e expusemos o nosso ponto de vista contrário ao filme. Não aconteceu outra coisa. O marechal manifestou a sua desaprovação junto à Fundação Brasil Central. O projeto ruiu. Daí a solicitação de Xavantina pedindo de volta os inúmeros (quase quarenta) volumes aqui depositados, pertencentes ao sr. Genil Vasconcellos. (VILAS BÔAS, 1994:357).

1.8. Contato

A partir da década de 1870, chegaram os primeiros seringueiros que, com apoio governamental, iniciaram a invasão da porção noroeste do Estado de Mato Grosso.

Sobre esse assunto, nas conversas na aldeia do Cravari, não foi difícil perceber que os Irantxe tinham consciência da presença dos Kewa (não índios)

pelos seringais. Porém, por serem avessos ao conflito direto evitaram ao máximo o encontro com os invasores.

Por volta de 1900, os Irantxe mantiveram seu primeiro contato com os representantes da sociedade brasileira. O seringueiro Domingos Antônio Pinto promoveu um violento ataque que vitimou quase toda população de uma aldeia localizada às margens do córrego Tapuru.

No ano de 1910 houve um aumento considerável na demanda externa pelo látex, também chamado de “ouro branco”. Nos Estados Unidos, a indústria automobilística estava em franco desenvolvimento. Enquanto isso, a Europa vivia os horrores da primeira grande guerra. Por essas razões, o governo republicano brasileiro decidiu investir de modo consistente na exploração comercial da borracha.

Em 1912, recursos estatais financiaram a formação de diversas empresas seringalistas. Um contingente enorme de homens, vindo principalmente da região nordeste, invadiu o centro oeste e o norte do país rumo aos seringais.

Foi nessa época que os Irantxe mantiveram oficialmente seus primeiros contatos com representantes da sociedade brasileira. Um grupo de seringueiros comandados por Domingos Antonio Pinto promoveu um violento massacre na aldeia Irantxe às margens do córrego Tapuru. Sobre esse episódio tive a oportunidade de conversar com o velho Xinui, o único sobrevivente do massacre Tapuru que ainda vive. Para poder realizar essa entrevista, contei com o apoio inestimável do amigo Kiwxi, um jovem senhor Manoki que vive na aldeia Japuirá-Ti Myky.

Xinui é o mais velho da aldeia e não é possível precisar sua idade atual. Exames médicos indicam que ele deva ter entre 95 a 100 anos. Ele é bastante ativo e demonstra grande disposição para falar sobre o assunto. Nossa entrevista foi um pouco demorada, pois tínhamos que interrompê-la para que as falas fossem traduzidas para o português.

Kiwxi acertou previamente o horário e o assunto da nossa conversa. Abaixo reproduzo um trecho da conversa, inserindo alguns comentários:

O velhinho chegou, sentou-se, e logo fez a primeira pergunta:

– O senhor viveu na aldeia do Tapuru?

– Sim.

– Como foi que aconteceu o ataque na aldeia Tapuru?

– Dias antes os seringueiros haviam atacado outra aldeia ali perto.

De fato, nunca havia tido essa informação em nenhum momento. Como ele resolveu falar sobre outras coisas, então, pedi-lhe que me contasse a história desde o começo. Para tanto, fiz uma nova pergunta:

– Os Irantxe sabiam da presença dos seringueiros ali perto?

– Sim. Todos na aldeia sabiam da presença dos seringueiros, só nunca fizemos nada, porque Irantxe não é de briga.

– Qual foi a outra aldeia atacada?

– Eu não sei o nome. Naquele tempo eu andava no braço da minha mãe. Tudo o que estou falando foi ela quem me contou.

Daí em diante não fiz mais nenhuma intervenção, deixando que Kiwxi conduzisse a conversa:

– Pois dias antes os Kewa (não índios) já tinham tentado invadir uma aldeia menor. Mas o pessoal da casa saiu cedo para a roça. Os seringueiros só botaram fogo nas coisas da casa, e deixaram espalhados os diversos utensílios no pátio da aldeia.

Um de seus filhos, o senhor Măty'y, que prestava atenção em nossa conversa, disse: “Conte mais papai”. E o velhinho continuou seu relato dizendo:

– Às vezes, os Nambikwara também faziam visitas nas aldeias Irantxe. Só com vontade de pegar algumas coisas. Nosso Tikiandá (chefe) estava meio bravo com eles que tinham levado algumas coisas das casas no outro dia que o pessoal saiu para visitar seus parentes. Também andava preocupado porque os Kewa estavam chegando perto demais. Um dia bem cedo os homens se reuniram e

resolveram fazer uma grande caçada para Yetá. E assim foi, um foi caçar, enquanto outros saíram para pegar taboca para preparar novas flautas.

Nossa conversa foi silenciada por alguns instantes e todos os presentes se emocionaram com a expressão facial do velho Xinui. Passados alguns minutos, perguntei-lhe:

– Os homens ficavam muitos dias fora da aldeia?

– Uns três ou quatro dias. Caçando, pescando e preparando tudo, porque a aldeia tinha bastante gente. Minha mãe contou depois que à noite parecia que gente estranha estava chegando.

Kiwxí interveio:

– Eu acho que os seringueiros já estavam sondando. Como sabiam que os homens estavam fora, resolveram esperar para matar mais gente.

Xinui continuou:

– A turma chegou e todos estavam bem alegres. Trouxeram muita caça e as mulheres tinham feito bastante chicha. Era chicha mesmo! No cair da noite as mulheres se recolheram e Yetá estava no terreiro grande, quando Kewa chegou. O movimento era forte, mas nosso pessoal pensou que era uma turma de Kurali (Pareci) que vinha chegando.

Todos ficaram parados e os olhos do velhinho encheram-se de lágrimas. Pensei que não haveria mais condições para continuarmos tratando do assunto. Entretanto, Xinui tomou forças e retomou a palavra.

- Os Kurali chegaram com um monte de gente e ninguém sabia o que estava acontecendo.

Confesso que esse foi o momento mais difícil de todo o percurso da entrevista, pois já estávamos ali por quase uma hora. Não havia grande interesse das pessoas pela nossa conversa. Mas, naquele momento, pude perceber como o relato mexera com aquelas quatro ou cinco pessoas que ali estavam.

Xinui, apesar da sua idade, descreveu o episódio como se tivesse ocorrido na noite anterior. Continuando:

– Nossa aldeia era bem grande. Umas 10 casas grandes mais ou menos. Foram muitos tiros e fogos, todos queriam sair dali. Os Kewa destruíram uma casa com todo mundo dentro, gente que não teve como correr. Numa outra casa atacaram e queimaram todo o milho e o feijão fava que estava no teto.

Diante da descrição feita já me considerava satisfeito. Porém, o velhinho ainda encontrou palavras para descrever o período pós-ataque:

– Acho que ninguém teve coragem para voltar lá na aldeia. Todos ficaram com muito medo. Daí em diante vivemos um tempo de tristeza e morte!

Xinui concluiu dizendo que estava muito cansado e foi saindo em direção à sua casa.

Eu agradei e também sai em direção à casa em que estava hospedado. Não havia como tratar do assunto com outros naquele momento.

A noite foi longa, pensei muito sobre o papel do Estado brasileiro diante das populações que tradicionalmente habitaram, ou melhor, ainda habitam os interiores desse nosso país. O ideal desenvolvimentista ainda está presente nas práticas dos nossos governantes em pleno século XXI.

É curioso observar que o depoimento do senhor José Jalukali, 75 anos, morador da aldeia Paredão, feito ao antropólogo Rinaldo Arruda em novembro de 2000, não só confirma a versão do velho Xinui, como também nos ajuda a compreender a estratégia utilizada pelos Irantxe no contato com os representantes da sociedade nacional. A versão Irantxe dos fatos dá conta que os Kewa (não índios) foram se rendendo aos Irantxe conforme o contato foi se intensificando.

Em certo trecho de seu depoimento o Sr. Jalukali conta que representantes da Comissão Rondon e seringueiros deixaram um caixote cheio de facões nas proximidades da aldeia. Esses tais facões foram devidamente divididos entre os chefes de cada comunidade. Os homens adultos que não foram contemplados com o valioso presente saíram na direção do rastro deixado pelos visitantes.

Andaram muito, chegaram no córrego de São João na cabeceira, e acharam um barracão de ferramentas, era do Rondon. Eram muitos índios e o branco ficou com medo deles. Não havia ninguém que falasse 4 línguas, desta vez, mas os índios foram apontando os machados, facões pedindo para eles. O barracão estava cheio de ferramentas até o teto. Os brancos foram dando para todos e foi baixando até chegar no chão. Todos ganharam, mas só deu uma ferramenta para cada, guardou um monte de flechas dos índios e só devolveu na hora em que foram embora. (José Jalukali apud ARRUDA 2000).

Os Irantxe não compreendiam a relação entre os presentes e a intenção dos estrangeiros. Para eles só interessava o contato visando à ampliação de suas relações externas. Até que o noroeste mato-grossense fosse invadido pela frente expansão os Irantxe mantiveram relações cordiais com outros povos indígenas da região (Rikbaktsa, Tapayunas).

Os invasores, ao perceberem a sofisticação da diplomacia indígena, mudaram a estratégia de atração dos Irantxe para o mundo “civilizado”.

A cobiça pelo látex justificou toda a série de ataques que foi sendo promovida contra o grupo. O território mato-grossense era compreendido pelos governantes brasileiros, desde os tempos do Império, como um imenso espaço vazio.

Os grupos indígenas que tradicionalmente ocupavam essas terras eram vistos apenas como um detalhe a ser superado na construção do projeto ideal de desenvolvimento preconizado para o Brasil.

Ao analisar todo o processo de exploração da porção noroeste de Mato Grosso, é possível entender as razões que motivaram Domingos Antonio Pinto a promover o massacre na aldeia Tapuru. É certo que, se não fossem aplicados métodos violentos, os Irantxe nunca teriam saído de suas aldeias, o que impediria definitivamente o franco acesso aos seringais e, conseqüentemente, o novo projeto econômico delineado para região estaria fadado ao insucesso.

(...) um ato de inqualificável crueldade contra eles praticado pelo seringueiro Domingos Antonio Pinto. O tristíssimo acontecimento a que aludo passou-se pouco tempo depois de se ter estabelecido Antonio Pinto com os seus camaradas, nos seringais de Corecê-inazá. Nada se deve temer da índole pacífica e até mesmo tímida dos Iranche. Mas apesar disso, o truculento seringueiro entendeu que era necessário expeli-lo das proximidades do ponto em que estabelecera; e como por ali existisse uma aldeia, assentou dar-lhe cerco, com o auxílio dos camaradas todos armados de carabinas. Pela madrugada, ao recomençar a cotidiana labuta daquela misérrima população, a celerada emboscada rompeu fogo, abatendo os que primeiro saíram das casas para o terreiro. Os que não morreram logo, encerraram-se nas palhoças, na vã esperança de encontrarem aí abrigo contra a sanha de seus

bárbaros e gratuitos inimigos. Estes porém já estavam exaltados pela vista do sangue das primeiras vítimas e nada os impedia de darem largas à sua fome de carnagem. Então, um deles, para melhor trucidar os misérrimos foragidos, resolveu trepar à coberta de um dos ranchos, praticar nela uma abertura e por esta, metendo o cano da carabina, foi visando e abatendo uma após a outra as pessoas que lá estavam, sem distinguir sexo nem idade. Acuados assim com tão execrável impiedade os índios acabaram tirando do próprio excesso do seu desespero a inspiração de um movimento de revolta: uma flecha partiu 'a primeira e única desferida em todo este sanguinoso drama' mas essa embebeu-se na glote do cruelíssimo atirador, que tombou sem vida. A só lembrança do que estão se seguiu faz tremer de indignação e vergonha. Onde haverá alma de brasileiro que não vibre uníssona com a nossa, ao saber que toda aquela população, de homens, mulheres e crianças morreu queimadas, dentro de suas palhoças incendiadas? (RONDON apud ARRUDA, 2000: 6-7).

Após as conferências realizadas pelo Marechal Rondon em São Paulo e no Rio de Janeiro, em 1915, os Irantxe passaram a existir definitivamente para a sociedade brasileira. Um tipo ideal de indígena que vive na “barbárie”, mas ao mesmo tempo utiliza-se de um repertório diplomático diferenciado naquele contexto histórico. A opção parece ser a de dificultar a descoberta da localização exata de suas aldeias com objetivo claro de evitar conflito e a guerra.

1.8.1. Irantxe: onde estão eles?

Em artigo publicado na revista *De La Sociedad Cientifica del Paraguay*, no ano de 1942, o etnólogo Max Schmidt relata como foi sua primeira viagem ao Mato Grosso entre os anos de 1900 e 1901. Os dados disponibilizados pelo Governo brasileiro indicaram a existência de 33 grupos indígenas no Mato Grosso. E os Irantxe ainda não ficaram nessa lista. Somente anos mais tarde o Marechal Rondon soube de sua existência, através de relatos dos Pareci.

Passaram-se 28 anos até que Max Schmidt pudesse retornar ao Brasil. Ao chegar no Rio de Janeiro foi direto ao encontro do diretor do Museu Nacional, o professor Roquette Pinto. Esteve também com Cândido Mariano da Silva Rondon que, nas palavras do etnólogo, é “(...) a pessoa mais importante no Brasil, quanto a todos os assuntos relativos a indígena”. (Schmidt, 1942:357-358).

Nesse encontro, Max Schmidt, obteve as informações que motivaram sua expedição para encontrar as malocas Irantxe em janeiro de 1928.

O pesquisador partiu da estação telegráfica de Utiariti acompanhado de guias Pareci com o objetivo de alcançar as cabeceiras do rio Paredão. O tempo chuvoso dificultou as condições das estradas, por isso, a expedição não chegou ao fim. Dias depois os Pareci levaram três índios Irantxe até a estação de Utiariti, onde o etnólogo alemão pôde apenas identificar o tipo físico e os adornos utilizados por aquele povo tão “famoso”.

1.8.2. A Igreja Católica pelos Irantxe.

Ao assumirem a Prelazia Diamantina em 1930, os jesuítas já tinham convicção de que o tipo mais adequado para seu projeto de evangelização era o povo Irantxe. Apesar de serem ilustres desconhecidos, já se evidenciava um imaginário diferenciado sobre a índole pacífica daquele povo.

E importante registrar que já nas primeiras décadas deste século o fervor missionário passou a contar com grande incentivo de Roma, principalmente após a encíclica *Rerum Ecclesiae* do Papa Pio XI. Em 1925 foi organizada em Roma a Exposição Missionária Vaticana, marco irradiador de um renovado apelo missionário. Em 1926 foi realizado no Rio de Janeiro, então capital da República, a Semana Missionária, seguida da fundação da União Missionária do Clero e da ocorrência regular de semanas missionárias em outros Estados. Difunde-se também nas paróquias e colégios católicos a Obra da Propagação da Fé, a Obra Pontifícia da Santa Infância e outras e descobrir vocação para as Missões. Esse apelo é renovado por João XXIII, décadas mais tarde, com a Encíclica *Evangelii Praencones*. (ARRUDA, 1992: 76).

Como já dissemos anteriormente, em 1935, os jesuítas se instalaram em Mangabal do Juruena tendo em vista a catequese indígena e sertaneja. Circulavam notícias de trabalhos volantes entre os Nambikwara que não alcançavam o êxito imaginado. Motivado por essa conjuntura, o superior jesuíta, João Batista du Dréneuf, foi pessoalmente conversar com Maximiniano Enoré, telegrafista do Posto Capanema, sobre esses índios nomeados como muito mansos, mas que ninguém consegue encontrar.

A segunda grande guerra instaurou uma nova ordem mundial. Interesses econômicos motivaram o 3º Ciclo da Borracha (Marcha para Oeste de Getúlio Vargas). Homens empobrecidos, oriundos sobretudo do nordeste, invadiram a floresta amazônica, pelo norte e pelo sul, atingindo locais nunca antes explorados, como as matas equatoriais das bacias dos rios Papagaio, Sacre Sangue, Arinos,

Juruena, Aripuanã e Roosevelt. O processo desordenado de expansão criou inúmeros pontos de tensão e choques com os índios, causando destruição e morte entre os povos indígenas habitantes da região.

Tendo ciência dessa situação Vargas tomou medida para acelerar o processo de ocupação e consolidação da infra-estrutura física em toda a região. Concomitantemente, apoiou o projeto “catequético” idealizado pelos Jesuítas e a criação da Fundação Brasil Central. Fundação essa que nasceu com a missão de fomentar o surgimento de novos municípios na porção Centro Oeste do país. Para tanto, contava em sua comissão de frente com a Expedição Roncador – Xingu, cujo principal objetivo era conhecer e desbravar as áreas que apareciam em branco nos mapas.

Diante de toda essa movimentação os jesuítas decidiram contatar os Irantxe em caráter definitivo. Vale salientar que a partir da metade da década de 1940, o território Irantxe encontrava-se definitivamente devassado pelas frentes seringalistas. Além disso, cotidianamente sofriam ataques promovidos pelo Tapayunas e Rikbaktsa que também se sentiam acuados pela invasão de seus territórios. Por esse motivo os Irantxe não puderam mais recusar a ajuda dos jesuítas.

Nesse contexto regional de acirramento de conflitos, em 1945, o SPI funda nas proximidades de Utariti o Posto Major Líbano Coluizorecê (Tolosa), com a finalidade atrair os Irantxe. O Sr. João Climaco foi nomeado chefe do posto.



Foto 2: JD – 360: Posto Major Libânio Coluizorecê (Tolosa).
Fonte: Arquivo Missão Anchieta, 1945.

De fato, os jesuítas só conseguiram alcançar seus objetivos relacionados aos Irantxe em 1946. Nesse ano transferiram-se definitivamente para Utiariti. Nesse sentido destacamos a atuação do Pe. João Dornstaudter que trazia consigo o compromisso de garantir a sobrevivência dos indígenas pagãos e simultaneamente

promover condições para que os seringueiros pudessem trabalhar em paz¹⁷. Isto porque considerava que os seringueiros também eram vítimas do projeto econômico em andamento.

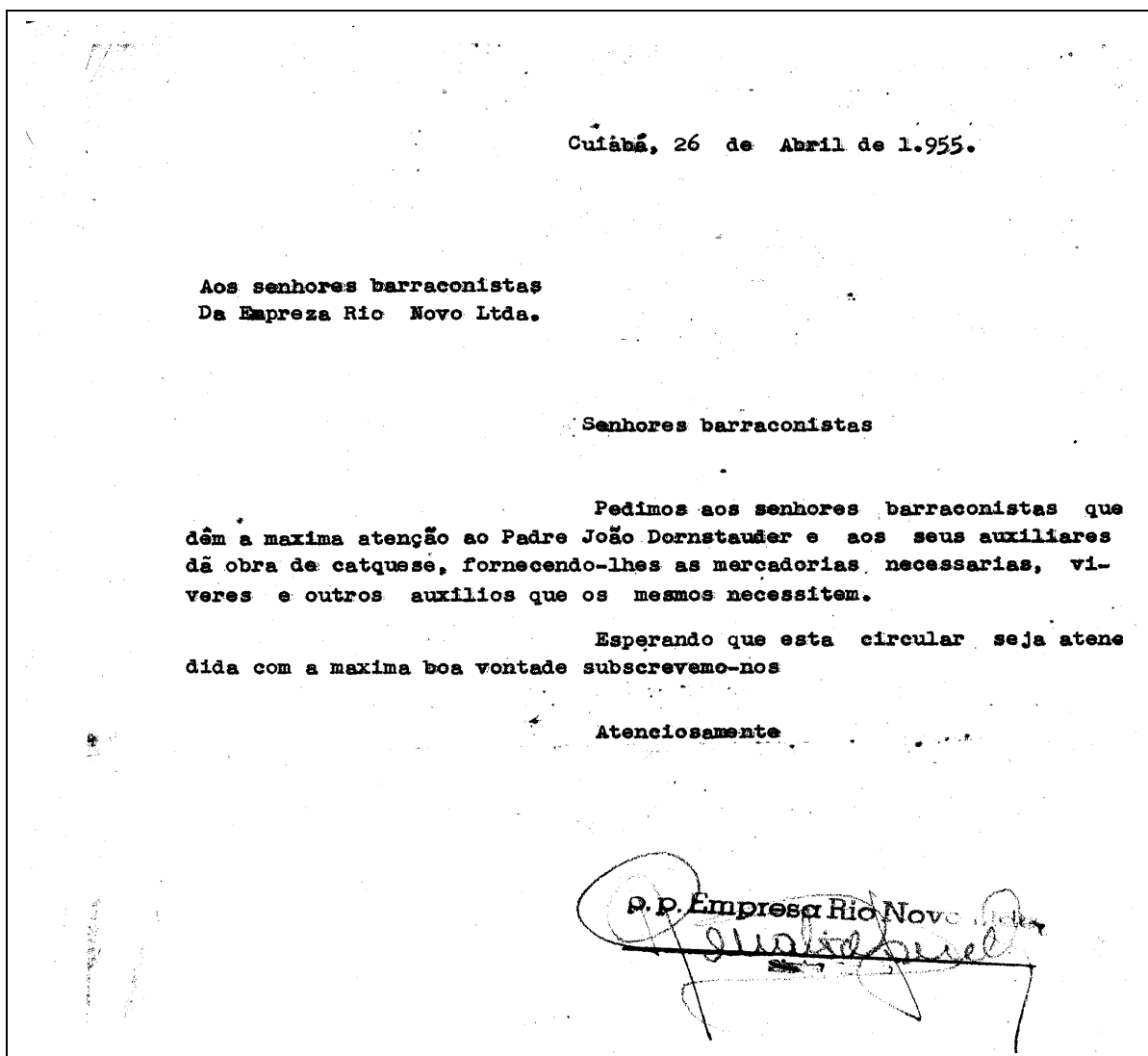


Imagem 2. Autorização
Fonte: Arquivo Missão Anchieta, 1948.

Já estamos em 1947, e o encarregado do Posto Indígena (PI) Tolosa, Sr. Silvino, leva sete índios Irantxe até Utiariti. Lá são apresentados primeiro aos jesuítas depois aos evangélicos. Uma série de informações desconstruídas dando conta de doença e morte em razão aos ataques Tapayunas motivaram uma expedição até o Paredão "(...) as condições das estradas são péssimas. Estamos

¹⁷ Encontrei o encaminhamento acima em janeiro de 2004, em uma das pastas pesquisadas no arquivo da Missão Anchieta que guardam os registros feitos pelo Pe. João na época.

parados no Sacre e só chove faz uns três ou quatro dias (...)" (Arquivos MIA, Fascículo 17).

O trecho acima citado faz parte de um longo relato, porém, de difícil leitura em razão da condição de pouca preservação em que se encontra o documento. Em síntese, o irmão Freitas acompanhado do Pe. João (não era o Dornstauder) tentaram chegar até o Paredão, mas não conseguiram em razão das condições climáticas adversas.

No ano de 1948 houve a intensificação do contato com as agências evangelizadoras. Registros históricos indicam que ocorreram diversas visitas ao longo do ano. Os Irantxe saíram em busca de ferramentas e proteção contra os ataques dos Tapayunas.



Foto 3: JD – 273: 63 Manoki em Utiariti, fugitivos dos ataques dos “Ticóli” (inimigos), 13 de agosto de 1948.

Fonte: Arquivo Missão Anchieta, 1948.

No mês de agosto, o Pe. Roberto Bannwarth e o Irmão Freitas, acompanhados do índio Pareci Zazo, chegaram até o lado direito do rio Cravari onde encontraram um grupo fugindo dos ataques Tapayunas. Já haviam chegado à aldeia Matamay, do Capitão Acácio, três meses antes. No final desse mesmo mês, o chefe

do SPI manda recolher todos os Irantxe que estavam em Utiariti ao Posto Tolosa. A situação foi se complicando. Os Irantxe perderam a capacidade de decidir quando e como fazer contato com os estrangeiros.

Em junho de 1949, o Pe. Dornstaudter constrói uma capela na aldeia Mãtamay. Essa “obra” marcou definitivamente a presença dos jesuítas entre os Irantxe e serviu como combustível para o debate sobre a tutela do povo.

No início dos anos 1950 eram péssimas as condições de vida e saúde nas aldeias Irantxe. O Pe. Dornstaudter e o encarregado do Posto Tolosa trocaram acusações mútuas e não conseguiram definir uma estratégia conjunta para “salvar” os Irantxe. Em 1951, os Irantxe enfrentaram uma epidemia de gripe coreana que vitimou inclusive o famoso capitão Acácio.

Segue-se, então, o debate sobre quem deveria assumir a tutela definitiva do povo Irantxe.

Em 1953, com o intuito de por fim à polêmica instaurada, Pe. Dornstaudter realizou viagem de reconhecimento ao território tradicional Irantxe. Visitou praticamente todas as aldeias ainda existentes. Constatou que, nas proximidades, dentre as 250 pessoas contabilizadas em 1947 - época do primeiro contato com os que haviam restado - sobraram, no mês de maio de 1953, apenas 59 indivíduos. Segue os seguintes dados: em 1947, 258 foram os sobreviventes de ataques Tapayunas e Rikbaktsa e de epidemias de gripe; em 1948, 90; maio de 1951, 70; outubro de 1952, 55; maio de 1953, 59; agosto de 1953, 54; março de 1956, 54 (MOURA, SILVA e PEREIRA, 1975: 23). Mesmo assim, o SPI não foi convencido de que o melhor para os Irantxe seria ficar junto aos jesuítas. Veja também croqui produzido na época:

Através do reordenamento espacial, os jesuítas promoveram um processo de re-significação do universo cultural. O trabalho indígena passa ser organizado com base nas relações capitalistas.

Em Utiariti, além de nossas técnicas de agricultura, os indígenas aprenderam a lidar com máquinas e ferramentas.

Nesse sentido, os Irantxe destacaram-se dos demais ao demonstrar grande aptidão com as máquinas: “(...) é, de fato, posso lhe dizer que nunca ninguém trabalhou como os Irantxe. Tinham grande disposição para o trabalho e um imenso interesse pelo domínio das máquinas.” (Pe. MOURA, S.J., Janeiro, 2004).

O método disciplinar desenvolvido pelos jesuítas encaixou-se de certa forma nos esquemas culturais tradicionalmente concebidos pelos Irantxe, nos quais o trabalho e a cooperação entre as pessoas são valores fundamentais para a manutenção da existência física e espiritual dos indivíduos e seus grupos.

Tornaram-se aliados dos padres na construção e manutenção diária do internato que adotaram como sua casa por aproximadamente 15 anos. As opiniões sobre o tempo em que viveram entre os jesuítas não são unânimes. Nem todas as histórias são tristes. Entretanto, é evidente que o cotidiano era marcado por um forte esquema disciplinar, definido conforme a idade, o sexo e a função.

Capítulo II

2.0. Os Manoki

Os Manoki, sociedade indígena de família lingüística isolada tornaram-se conhecidos pelo nome Irantxe ou Iranche. Denominação que nunca teve nenhum

significado para eles. Tal denominação provavelmente lhes foi atribuída pelos Pareci e adotada pela Comissão Rondon cotidianamente.

Durante muitos anos os antropólogos propagaram conceitos que definiam as diferentes culturas como sendo universos simbólicos constituídos em si mesmos. Acreditava-se que as sociedades “primitivas” haviam se formado antes da história. Por essa razão existiriam eternamente fora do fluxo das mudanças históricas.

Entre os anos de 1950 e 1960, principalmente, essas idéias acabaram legitimando os ideais de assimilação pretendidos pelo Estado Brasileiro. Acreditava-se piamente que essas sociedades com formas fixas de reprodução e sem histórias seriam totalmente absorvidas pela sociedade “envolvente” com um projeto político e econômico dominante.

Ao consideramos a trajetória do contato percorrido pelo Povo Manoki ao longo do século XX, é possível compreender porque foram rotulados como sendo o tipo ideal de povo aculturado, isto é, um povo sem história que absorveu completamente tudo o que lhe foi imposto sem esboçar qualquer reação.

Entretanto, os que propagaram tal imagem dos Manoki ao longo dos anos esqueceram-se de que:

A construção, a reconstrução e a destruição culturais são processos contínuos, mas ocorrem sempre dentro dos campos ou arenas históricos maiores. Por sua vez, essas arenas são moldadas pelo funcionamento de modos de mobilização de trabalho social e pelos conflitos que esses modos geram interna e externamente, dentro de e entre constelações sociais. (WOLF, 2001:303).

Aos adotarmos tal perspectiva fica bem mais fácil de compreender e aceitar que o Povo Manoki toma sua forma atual moldado por esse contexto e grandemente influenciado por suas relações com os povos vizinhos no âmbito do processo de colonização da região. O avanço das frentes de expansão forçou o reordenamento das relações entre esses povos; e o confinamento dos Manoki no internato de Utiariti, sob a batuta dos padres, intensificou os casamentos intertribais: os Manoki denominam as pessoas nascidas de casamentos em que ambos os conjugues são Manoki de *Kusívero*; pessoas nascidas de casamentos em que os conjugues são Manoki e Kayabi são consideradas *Namanhãlu*; pessoas nascidas de casamentos em que os conjugues são Manoki e Tapayuna recebem a denominação *Poemia*;

peças nascidas de casamentos cujos conjugues são Manoki e Pareci chamam-se *Kurare*. Faz-se necessário ressaltar que apesar das distinções não encontramos diferenciação de status entre indivíduos. Mais do que isso, curiosamente, eles vêm substituindo sistematicamente o nome Irantxe, dado de “presente” ao povo, por Manoki.

Ouvimos o termo Manoki pela primeira vez em maio de 2000. Naquela ocasião uma equipe da OPAN realizou o DRP – Diagnóstico Rápido e Participativo da Terra Indígena cujo objetivo principal foi o de identificar as melhores possibilidades de uso e manejo da terra.

Estávamos na aldeia Recanto do Alípio quando este chegou da roça, todo suado, colocou o saco que carregava no chão e entrou para a casa. Depois de alguns minutos retornou e disse: “Venham ver, venham ver!”. Foi retirando tudo o que havia trazido da roça: além de mandioca e batata doce trouxe muito cará roxo e araruta. Nós, então, pedimos para fazer uma foto, e o Sr. Alípio respondeu: “Pode tirar, esse aqui!”, apontando para araruta e o cará roxo que representam respectivamente o pênis e o coração do menino que foi enterrado pela mãe em um tempo mitológico. Não houve nenhuma interferência da equipe e o velho falava alegre: “Aqui está, a força do Manoki!”. Dessa forma o nome Manoki ganhou as aldeias. O velho que nos acompanhou durante os dez dias de trabalho repetia a frase em todos os lugares e ela se tornou um *slogan* na campanha pela retomada do território tradicional.

Com o tempo observamos que o termo Manoki designa todos aqueles que compartilham dos seus rituais. Assim sendo, passo adotar neste texto o termo Manoki em substituição a Irantxe. Aproveitamos para informar que, segundo depoimentos dos mais velhos, quem fez a primeira distinção entre os Manoki do Cravari e os Manoki do Escondido (Myky) foram os jesuítas como única opção para garantir a demarcação da Terra Indígena para os 23 sobreviventes do massacre promovido por Domingos Antonio Pinto na aldeia Tapuru, no início do século XX.

2.1. Território

Os Manoki compartilham seu mito de origem com outros povos indígenas habitantes do noroeste mato-grossense. Em um tempo mítico, os Manoki, Kayabi, Pareci, Enawenê, Nambikwara e Cinta Larga viviam harmoniosamente dentro de uma grande pedra.

Observa-se que a confirmação desse mito de origem comum pode ser encontrada nos principais trabalhos de cunho histórico e etnográfico já realizados na região. Dentre esses, destacamos os estudos do Pe. Adalberto Holanda Pereira, S. J., que se dedicou inteiramente a compreender e registrar as versões apresentadas por cada um desses povos, sobre sua origem compartilhada.

A narrativa abaixo foi coletada entre os velhos Manoki, durante uma tarde de conversa na aldeia Paredão, em janeiro de 2005:

(...) Antigamente, nós morávamos junto com outros índios dentro da grande pedra. Certa vez, um homem muito curioso, quis conhecer o que tinha do lado lá de fora. Pensava o tempo todo nisso até que percebeu um pequeno buraco na parte mais alta da pedra, transformou-se em urubuzinho e foi conhecer o campo.

Ficou encantado com as belezas que viu. E quando voltou trouxe umas florzinhas para seus companheiros. A vida dentro da pedra ficou sem graça. Todos queriam ver o tempo; daí os bichos que entendiam da nossa conversa resolveram abrir a pedra. As cotias e pacas trabalharam muito para roer a pedra. Ela ia se quebrando e a gente não conseguia sair. Um dia veio o pica-pau e disse: Eu vou fazer um furo! Assim, todos nós fomos saindo. Os primeiros a sair foram os Irantxe, que se sentaram à sombra do Cambará do brejo, depois vieram os Pareci e Nambikwara que ganharam o jatobeiro; os Kewa (não-índios) ficaram com a sombra algodãozinho. Todos deixaram a grande pedra e nossas terras foram sendo divididas. Só mesmo esse índio bravo, que come gente é que saíram e já começaram com a guerra! Cada um ficou com seu pedaço. Só mesmo um velho, bem velho mesmo, não quis sair. Ele avisou que nós só íamos encontrar problemas e a morte! (Relato de José Alfredo Jalukali, Alonso Werawli, 2005).

De acordo com a memória tribal, ao deixarem a grande pedra, os Manoki foram viver em um território que se estendia pela margem esquerda do rio do Sangue e a margem direita do rio Cravari, limitando-se ao sul com o córrego Membeca e ao norte na junção do rio Cravari com o rio do Sangue. Essa localização fora apontada inicialmente por integrantes da Comissão Rondon, no início do século XX, época dos primeiros contatos da sociedade Manoki, com representantes do estado nacional; foi também sistematicamente indicada pelos Manoki e pôde ser confirmada por vários pesquisadores em diferentes épocas do século XX: Max

Os Manoki localizam-se em duas Terras Indígenas no oeste do Estado de Mato Grosso, ambas pertencentes ao município de Brasnorte: a Terra Indígena Irantxe, na região do rio Cravari, e a Terra Indígena Myky, às margens do rio Papagaio. A primeira possui seis aldeias: Paredão, Recanto do Alípio, Perdiz, Asa Branca, Treze de Maio, ou aldeia da Paz, e a maior delas, Cravari.

A Terra Indígena onde vivem os Manoki do Cravari foi criada pelo decreto 63.368, sancionado em 8 de outubro de 1968, tendo estabelecido o território Manoki da seguinte forma “(...) a área limitada pela margem esquerda do Rio Cravari da foz do Córrego Paredão até suas cabeceiras, daí por uma linha seca até as cabeceiras do Córrego grande, descendo até sua foz no Rio Cravari (...)” (MOURA e SILVA e PEREIRA, 1975:15). Um acordo firmado entre representantes da missão Anchieta e da Fundação Nacional do Índio fixou uma área de 46.790 hectares. Foi homologada em 1987, constando 45.555 hectares numa região de cerrado tradicionalmente habitada pelo Povo Pareci.

Em 1971, quando repercutiram as notícias sobre a existência de um grupo isolado (Myky), os Manoki passaram a reivindicar novos limites para suas terras, na direção desses “arredios”. A ampliação foi parcialmente feita em 1977. Mas esses limites só foram homologados em 1990 para, logo em seguida, serem contestados pelos índios. No ano de 1991, procuraram em Cuiabá o antropólogo Darci Pivetta para que juntos pudessem retomar a luta por suas terras tradicionais.

Mesmo diante de todas as evidências históricas apresentadas, o governo brasileiro está protelando a decisão final sobre a ampliação da Terra Indígena Manoki. Ansiosos, os mais velhos argumentam que nos anos 70 não tinham uma compreensão adequada do real significado das terras. Afirmam que toda negociação foi encaminhada pela MIA – Missão Anchieta, sem maiores esclarecimentos, além disso: “(...) nós só viemos para cá porque ainda tínhamos medo dos Tapayunas (...)” (Celso Xinui, 2004). Por essa razão, ficaram definitivamente fora de seu habitat natural original, constituído pelas áreas florestadas à direita do Rio Cravari e à esquerda do Rio Sangue.

É oportuno lembrar que as primeiras notícias sobre um grupo Manoki arredio datam de 1953. Os Manoki do Cravari anunciaram a existência de uma turma

isolada rumo ao norte. No início dos anos 60 foram realizadas pelo menos duas excursões em busca dos arredios, sem sucesso. Acreditava-se que o motivo da cisão do grupo teria sido uma rixa interna.

Em 1º de julho de 1969, os Padres Thomaz, Edgard e Dornstaudter sobrevoaram as cabeceiras do córrego Rico, pois um seringueiro goiano informava que havia vestígios de índios naquele lugar. Localizaram duas aldeias nas cabeceiras do córrego Rico: uma a 16 km e outra a 18 km do rio Papagaio. Suspeitavam do grupo Múkú arredio. Viram os índios, jogaram do avião alguns presentes e bateram fotografias das aldeias. (MOURA e SILVA e PEREIRA, 1975: 25).

Dois anos mais tarde, em 1971, foi feito um novo sobrevôo e outra aldeia foi localizada num córrego a 20 km da antiga aldeia que foi batizada de Escondido por estar encoberta pelo mato (ARRUDA, 2000:7). Organizaram uma expedição terrestre e a equipe composta por missionários e dois Manoki acabou realizando o primeiro contato com um grupo de 23 pessoas.

2.3. A Vida e o Cotidiano

O que a sociedade Ocidental caracteriza como história, os Manoki compreendem como sendo o caminho da vida; entenda-se que viver é sempre sinônimo de conviver. Por essa razão, os Manoki compartilham com os espíritos de seus antepassados todo o produto alcançado através do trabalho realizado em regime permanente.

Essa constatação nos causou uma inquietação tão profunda que, por vezes, chegamos a considerar a possibilidade de não sermos realmente capazes de traduzir a realidade ali vivenciada em um texto. Felizmente logo constatamos que só através da compreensão dos aspectos míticos e de caráter sagrado, que envolvem a vida e o cotidiano desse povo, poderíamos alcançar as chaves que dão acesso ao mundo Manoki. Em se tratando de mito são inúmeras as possibilidades de interpretação. Nesse caso, de modo particular, analisaremos as relações constituídas entre os homens e os alimentos por eles produzidos. Isto porque

observamos que os alimentos, além de garantirem a existência física dos homens, servem como veículo de ligação entre o mundo humano e o espiritual.

A compreensão do sistema de prestações totais utilizado pelos Manoki é de grande valia para compreender melhor o modelo de organização social adotado pelo povo, bem como sua interação com a trajetória de contato estabelecida entre eles e os representantes da sociedade nacional no início do século XX.

Para tanto, iniciaremos nosso percurso rumo ao “universo” Manoki com a narrativa mítica a seguir:

Vou te contar a história do Yetá. O Yetá foi um presente que Irantxe recebeu do céu. Um dia o homem estava sozinho na aldeia e escutou o canto do Maka'hy, que hoje nós chamamos de sabiá. Não era o sabiá. Só tinha o canto (som), bem bonito. Como se fossem flautas que as mulheres nunca podem ver ou falar sobre o assunto. (Atanásio Jolasi, 2005).

A narrativa mítica contada pelo senhor Atanásio Jolasi recebeu tom emocionante. O grupo de homens que estava presente na escola da aldeia Paredão, naquela tarde de domingo, manteve-se atento a cada nova revelação. Apenas os velhos Alonso Werawali e José Alfredo Jalukali interrompiam a narrativa com o intuito de ilustrar a história.

É importante registrar que encontramos um certo grau de dificuldade ao buscar a identificação das habilidades e distinções do conjunto de divindades que compõem o plano celeste segundo a crença do Povo Manoki.

Tivemos a oportunidade de conversar, em outros momentos posteriores, sobre o mesmo tema com outros homens. Porém, todos relatam existência dos mesmos grupos. Alguns velhos dão conta da possível existência num tempo remoto de outras divindades, mas não são capazes de dizer quando e nem quais seriam. Diante desse quadro só podemos afirmar que o plano celeste Manoki é composto por espíritos humanos que já habitaram suas aldeias aqui na terra; com alguns mantiveram relações de parentesco e afinidade, enquanto com outros, como é o caso de Măxapuli, encontramos indicações de animosidade.

O fato é que os relatos Manoki apresentam entidades que podem ser identificadas como gente ou pequenos animais, prioritariamente pássaros. Para

nossa surpresa, alguns indicam Palusi (coruja) como sendo também pertencente ao grupo do sapo fêmea.

Pode ser que em algum outro momento da história novas pesquisas sobre o tema possam melhorar tais definições. Acreditamos estar diante de um problema de tradução para a língua portuguesa. Por isso, optamos por manter as indicações dadas pelos próprios Manoki durante a pesquisa de campo.

Nosso maior interesse nesta pesquisa é o de tentar compreender melhor como o sistema religioso Manoki ajuda a definir um determinado padrão de comportamento social nas aldeias de forma a interferir diretamente nas relações interpessoais estabelecidas cotidianamente.

O homem maravilhado com o canto divinal do Maka'hy (Sabiá) pediu-lhe que não fosse embora. Então, prometeu retornar na próxima lua cheia. Rapidamente, o homem que em razão desse fato tornou-se o primeiro Tikiandá (chefe) Manoki reuniu-se com os outros homens adultos da aldeia e relatou o que havia acontecido. Segundo contam os velhos Manoki, o clima era de desconfiança diante da tal história. Porém, em comum acordo resolveram fazer uma casa para abrigar os presentes que lhes seriam trazidos por Maka'hy.

Conforme combinado Maka'hy retornou e trouxe: 1º) Mato; 2º) Pinxinxi (Beija flor); 3º) Nhãuli (jacamim), 4º) Palusi (coruja ou sapo fêmea) e 5º) Naripiju ("chapéu velho ou curió"), 6º) Măxapuli, 7º) Muru ou Wuru (segundo informações este não existe mais), 8º) Walaluku (grupo de mulheres que ajudavam na roça).

"(...) A cada nova lua cheia ouvia-se o canto do Maka'hy acompanhado de um som (canto) ainda mais bonito. Assim sendo, passaram-se oito luas até Maka'hy dizer-lhes que estava completo, não faltava nem mais um canto (...)" (Atanásio Jolasi, 2005).

Num instante para algumas considerações dos outros homens ali presentes, o senhor José Jalukali tomou a palavra dizendo:

Um Tikiandá (chefe) morava sozinho em uma pequena aldeia na sua casa, só tinha a esposa e seu único filho. O homem saía quase todos os dias para buscar o que comer. A comida não era muita, mas o Tikiandá trazia sempre bastante mel. O

menino vivia triste porque seu pai não lhe dava atenção, preocupado que estava com a falta de comida na casa. Um dia, mãe e menino saíram pra passear. Lá pelo meio do caminho o menino pediu para a mãe que gostaria de ser enterrado. A mãe ficou bastante surpresa com o pedido, mas logo o menino foi dizendo: “cava um buraco raso e deixe-me de bruços”. A mãe ficou muito triste, pois era esse menino o seu único filho. O menino despediu da mãe pedindo para ela não chorar, “eu não vou morrer!” Como última palavra o menino falou: “Quero ficar com a cabeça para fora. E não se esqueça de fazer um cesto (Xiri)”. A mãe saiu correndo sem olhar pra trás. O barulho era forte mesmo.

“(…) Esse barulho foi trabalho feito pelo Yetá no lugar da mata, deixou espaço para o nascimento da roça (…)” (Alonso Werawali, 2005).

“(…) O pai insatisfeito voltou lá no lugar com um Xiri bem grande para buscar seu filho. Nesse momento, teve uma grande surpresa ao encontrar uma bela roça onde seu menino havia sido enterrado (…)” (Celso Xinui, 2005).

De fato, o menino não havia morrido. Cada parte de seu corpo transformou-se em um alimento que faz parte da alimentação tradicionalmente consumida pelos Manoki.

Vejamos: as unhas (amendoim); as costelas (feijão costela); o estômago (feijão fava); a cabeça (cabaça); o fígado (cará); o coração (cará roxo); o joelho (cabaça pequena); os braços (mandioca brava); as pernas (mandioca mansa), o pênis (araruta).

Antes de prosseguir com a narrativa gostaríamos de compartilhar o seguinte pensamento:

O fato de o mito cosmogônico ser considerado o modelo exemplar de toda “criação” é admiravelmente bem ilustrado pelo seguinte costume de uma tribo norte-americana, os Osage. Quando nasceu uma criança Osage, convoca-se a presença de “um homem que falou com os deuses”. Ao chegar à casa da parturiente, ele recita do recém-nascido a história da criação do Universo e dos animais terrestres. Somente depois disso é que o bebê é amamentado. Mais tarde, quando o bebê quer tomar água, chama-se novamente o mesmo homem ou outro. Mais uma vez ele recita a Criação, completando-o com a história da origem da água. Quando a criancinha atinge a idade de ingerir alimentos sólidos, volta o homem “que falou com os deuses” e recita novamente a Criação, mencionando também desta vez a origem dos cereais e de outros alimentos”. (ELIADE, 2006:35)

Conforme havia prometido, o pai encheu o Xiri e voltou para casa chorando e escondeu os produtos da roça. O marido e a mulher tiveram uma discussão, mas a mulher não se importou, pois não estava triste. Esperou seu marido sair para colocar um pedaço de mandioca no borralho para assar.

Uma formiguinha carregadeira levou um pedacinho da mandioca assada para a casa vizinha. No dia seguinte todos queriam saber de qual roça tinham vindo os produtos que estavam na casa do chefe.

Sua mulher, no dia anterior, já havia replantado o cará roxo (o coração) e parte dos ramos de mandioca que nasceram bonitas e fortes. Por essa razão, o Tikiandá viu-se obrigado a repartir com as outras famílias o produto da roça, ou seja, seu próprio filho.

Ao término das palavras proferidas pelo ancião percebemos que se não estivéssemos atentos poderíamos nem notar o maior ensinamento contido nessa bela história. Lá no final o senhor Jalukali contou que, ao perceber a beleza e a força com que nasceram os ramos de mandioca que sua mulher havia replantado, o Tikiandã decidiu compartilhar os demais produtos da roça.

Ao compartilhar seu próprio filho com seus companheiros o homem demonstrou que a maior qualidade do Manoki é a generosidade. Lembre-se de que o pai e filho não mantinham boas relações. Mesmo assim, o filho vendo as agruras do pai na luta diária em busca do alimento pediu à sua mãe que o enterrasse.

O pai, por sua vez, ao perceber a ausência do filho sentiu-se culpado. Sentimento esse que fora abandonado após constatar a força e a beleza dos ramos de mandioca. Razão pela qual decidiu compartilhar para sempre os produtos da roça com as outras famílias da aldeia. Nesse momento selou-se a paz e o mundo Manoki ganhou uma nova harmonia.

De fato, ao vivenciarmos o cotidiano de suas aldeias é possível notar o grandioso esforço feito por eles para que sua convivência entre os “invisíveis” com os quais compartilham o espaço de suas aldeias seja o mais equilibrado possível.

Por isso, neste instante, propomos uma pausa no tema da religiosidade Manoki. Iremos, agora, voltar nossa atenção para a vida cotidiana e social.

Em princípio, pode-se pensar que a pausa proposta causaria uma ruptura no texto. Todavia, desejamos entender como se dá a interação entre o visível e o invisível no contexto das relações sociais constituídas nas aldeias. Para tanto, tomaremos o casamento como ponto de partida.

2.3.1. O Yetá

Talvez essa discussão possa parecer desnecessária nesse momento contudo, pareceu-nos uma boa alternativa para irmos nos aproximando do tema Yetá, tão complexo e intrigante, de um modo mais suave.

O tema casamento é sempre motivo de “polêmica” entre os Manoki, principalmente no que diz respeito às histórias que dão conta do período em que viveram no internato de Utiariti.

Em campo tivemos a oportunidade de debater com algumas pessoas sobre o tema. Porém, nenhum relato foi tão esclarecedor quanto o depoimento dado pelo Sr. Miguel Taparasi e sua esposa Dolores, um típico casal Manoki.

Passamos uns três dias tentando encontrar alguém na aldeia Cravari que pudesse nos esclarecer dúvidas relacionadas ao tema. De fato, consegui coletar diversas informações. Contudo, todas fragmentadas. Num fim de tarde, já cansado, estávamos sentados na porta do Posto de Saúde a há algum tempo só observando a brincadeira das crianças.

De repente avistamos ao longe o nosso velho amigo Tikiandá Miguel Taparasi e sua esposa Dolores. Eles chegavam com a finalidade de visitar a equipe de saúde. Ficamos por ali por mais de uma hora jogando conversa fora. Antes das despedidas pedimos ao Sr. Miguel se poderíamos marcar um momento para falarmos sobre o assunto muito importante para os Manoki: o casamento. Ele prontamente disse concordou com o pedido.

Então, no dia seguinte, por volta das 9h00 da manhã fomos procurá-lo em sua casa, conforme o combinado.

Dolores recebeu-nos entre abraços e sorrisos e foi logo me dando café fresco, pão caseiro e um banco para sentar enquanto aguardávamos Miguel. Ele chegou e eu lhes expliquei a pesquisa que estava realizando com os Manoki. Sem nenhuma objeção o Sr. Miguel iniciou a conversa.

– Mas, me diga, o que você quer saber?

– Eu gostaria de entender melhor como os Manoki escolhem suas esposas e seus maridos.

– Ah! Hoje é como vocês kewa (branco).

– Não, quero saber primeiro do tempo antigo. Depois vamos falar de hoje.

Dolores interrompe.

– Eu quero falar!

– Então, vamos lá!

– Entre nós o casamento se resolve bem mais fácil.

– Como assim?

– Não tem que pensar muito. Quando a gente é criança já sabe com quem pode casar. Explica Miguel!

Dolores tomou a palavra:

– Que bom! Vamos lá!

– Você precisa saber das obrigações que hoje não se cumpre mais!

– Do que a senhora esta falando?

– Estou falando dessa gurizada que não quer mais trabalhar e fazer roça. Ninguém respeita o sogro e a sogra como antigamente.

Considerando as informações oferecidas pelo casal que posteriormente foram complementadas com ajuda da irmã Elizabeth Amarante e do professor Atanásio Jolasi. Apresentamos algumas considerações a seguir:

A partir da união estabelecida entre um homem (nary) e uma mulher (naky) o casal assume socialmente a dominação yatamã (esposo/esposa) e dessa união nascem os filhos que são chamados de àtynã. A partir desse momento o jovem casal envolve-se com uma série de novas atribuições em suas vidas. O homem “deixa” de ser filho de seu pai (onã) passando a respeitar mais fortemente seu sogro (koknã) que já o considera desde o nascimento como yunã, filho da sua irmã. O jovem casal estabelece sua moradia na casa da esposa que preferencialmente tem suas tarefas domésticas cotidianas organizadas por sua mãe.

Enquanto isso os homens firmam compromissos de trabalho e alianças políticas fundamentalmente com os irmãos mais velhos de sua esposa, jákanã (cunhado), para que juntos possam prover o sustento da família.

Na prática, os Manoki consideram o irmão de seu pai (Majã) como sendo seu pai verdadeiro. Assim sendo os casamentos não podem ocorrer entre os descendentes considerados de mesma linhagem. Entretanto, os filhos de um homem devem constituir matrimônio com os filhos e filhas da irmã do seu pai (maknã), isto é, o casamento preferencial é entre primos cruzados. De fato o casal tinha forte interesse em apresentar suas reflexões sobre a vida na aldeia nesse início de século XXI. Comentaram sobre o trabalho assalariado e apontaram o desejo por “coisas do branco” como sendo o grande vilão da história atual dos Manoki.

O debate foi tão intenso que nem vimos o tempo passar. Quando nos demos conta já era hora do almoço. Então, eu agradei dizendo que voltaria um outro dia.

O Sr. Miguel e sua esposa Dolores convidaram-nos para retornar na parte da tarde, pois lhes tinham avisado que D. Dometila Naãsi, esposa do velho Maurício Tupxi (índio da paz), estaria lhes fazendo uma visita.

Lá pelo meio da tarde retornei para casa do simpático casal e tive uma grande surpresa. Encontrei Dometila Naãsi, já sentada num banco de madeira, saudando o

senhor Alípio Xinuli e o velho Alonso Werawali que também chegaram naqueles instantes. Foi uma grande “festa”, no melhor estilo Manoki.

Falamos de quase tudo, creio eu. E lá pelo meio de nossa confraternização o Sr. Miguel Taparasi resolveu socializar a conversa que nós tínhamos tido na parte da manhã.

E assim, como num passe de mágica, os visitantes seguiram com a mesma linha retórica adotada pelo casal Dolores e Miguel anteriormente.

Ao perceber um breve espaço para que eu pudesse fazer uso da palavra pedi a eles que me explicassem melhor como era no tempo dos antigos.

O velho Alonso tomou a palavra e disse:

– Você quer mesmo saber?

Eu respondi balançando a cabeça. E ele começou a contar como era no tempo antigo.

– Era muito melhor porque não tinha baile! Manoki mesmo, só dançava o Yakuli.

Antes de continuarmos gostaria de abrir um parêntese para explicar que Yakuli é uma flauta feita de taquara. São cinco varas justapostas, e a maior delas deve ter uns 40 cm de comprimento por 2 cm de diâmetro. As flautas pintadas com urucum e os tubos são amarrados com envira ou fios de algodão.

A intensidade da melodia pode variar conforme o horário e a habilidade do músico responsável pela condução da dança.

Alonso Werawali continua:

– Os Manoki andavam visitando em todas as aldeias sem pressa e nem preguiça. No tempo do milho todos os Tikiandá (chefe) já sabiam que ia chegar gente. Por isso, mandaram fazer bastante chicha de milho para esperar os companheiros. Enquanto uns tocavam Yakuli no centro da roda, outros rodavam de braço dado com uma companheira.

O velho Alonso fez uma pausa, e o senhor Alípio emendou atrás dizendo:

– A gente rodava a noite toda. Dançava com todas as mulheres sem ciúme. Pela manhã os homens solteiros saiam para caçar, afinal, o rapaz que encontrava moça solteira tinha que trazer um bom pedaço de carne para o seu futuro sogro.

O depoimento foi coletado na aldeia Cravari, no início do mês de fevereiro de 2005. O tema casamento permeará os próximos itens desse capítulo. Por isso, concluiremos temporariamente o tema com o depoimento da Sra. Domitila Naãsi.

Permaneci anotando essas informações, enquanto eles continuavam a conversar na língua Manoki.

A Sra. Domitila Naãsi virou-se em minha direção e disse:

– É meu filho! Hoje, as moças não sabem mais os cantos que acompanham o Yakuli e os moços não querem mais caçar. Fico preocupada as turmas de nossas famílias.

Em sua fala, a Sra. Domitila Naãsi aponta duas questões fundamentais para compreendermos a organização Manoki:

1ª) A época do Yakuli promovia grandes festanças dentro do território Manoki. A partir desses eventos, os rapazes freqüentemente retornavam para suas aldeias de origem trazendo esposa.

2ª) As jovens não necessariamente pertenciam ao grupo da aldeia do seu futuro esposo Manoki. Isto porque os Manoki mantinham laços cordiais e de amizade com vários de seus vizinhos.

Concluir mais uma etapa de trabalho em campo é sempre uma satisfação. Ao analisar os registros realizados em nossos cadernos de campo, observamos certa lacuna no que se refere ao nascimento e morte entre os Manoki. Sempre encontrávamos obstáculos para dialogar sobre o tema. De fato nunca encontramos as verdadeiras razões para o surgimento de tais obstáculos. Em certo momento tal questão causou-nos até certo mal-estar.

Tendo em vista, a receptividade do casal Miguel e Dolores retornamos em outra ocasião para tentar buscar as informações que nos faltaram, pois já havíamos conversado longamente sobre o casamento. Vale observar que as informações a nós oferecidas foram complementadas em um momento posterior com ajuda de Inocência, Isabel e Kamunu Myky moradores da aldeia Japuirá em novembro de 2005.

2.3.1.1. Nascimento

Dentre tantas questões que surgiram durante nossas conversas à idéia de concepção foi uma das mais interessantes que já tivemos a oportunidade de captar.

As informações são um pouco confusas, talvez porque os Manoki já tem conhecimento da teoria ocidental que explica a reprodução humana: encontro do óvulo com o esperma.

Conforme os Manoki, a alma da criança já está pronta. Assim sendo a mulher deve recebê-la como um presente trazido dos céus pelos seus antepassados.

O útero materno é na concepção Manoki a primeira casa onde se mora quando se é pequeno. Seu pai o chefe da casa tem a maravilhosa função de lhe dar os primeiros ensinamentos para vida: “(...) O pai com muita paciência vai lhe dizendo o quanto está sendo esperado (...)”. (Miguel Taparasi, 2005).

O ato sexual serve apenas para fortalecer o corpo físico da criança. Entre risos contou-me D. Dolores: “(...) O meu cunhado pode ajudar a fazer a criança, mas tem compromisso de contribuir com seu sustento até ficar com uns dez anos (...)”.

Isto porque as almas dos seus antepassados retornam ao convívio físico de seus parentes em algum momento de sua existência.

A criança chega no mundo físico pela mão das avós. Porém a decisão sobre qual o nome mais adequado para aquela criança é da avó paterna. Após o nascimento, a família, como um todo seguirá uma rigorosa dieta alimentar e seus pais devem manter-se interditados para o sexo durante um período de até um ano.

Identificamos que normalmente há um intervalo de dois anos entre uma gestação e outra.

As crianças dão sentido e ritmo a vida Manoki. Atuam como importante elo de ligação entre seus pais pois os Manoki entendem que só a união de um homem e uma mulher pode garantir a existência mutua dos indivíduos.

O conceito de coexistência permeia todo o processo de vida cotidianamente estabelecido pelos Manoki. As relações vivenciadas entre homens e mulheres servem como um bom exemplo para que possamos dar os primeiros passos em direção a compreensão das relações entre Yetá e os humanos.

Os Manoki contam que no começo não sabiam ao certo como utilizar aqueles “presentes” trazidos por Maka’hy. Houve muita conversa e aos poucos foram experimentando essas diferentes forças com as quais compartilham a vida e o cotidiano de suas aldeias. Apesar do Yetá ser considerado o maior e mais importante entre todos os espíritos que compõem o universo celestial Manoki, os indivíduos não conseguem marcar grandes distinções entre eles.

O mais importante em culturas muito visitadas por espíritos, onde o mundo propriamente dito é uma ponte – como as do Haiti, da África Ocidental, da Melanésia e dos povos do círculo polar que classificamos de esquimós –, é conhecer a natureza e o nome dos diversos visitantes, seu escalão, seus poderes e suas esferas de ação. Estas culturas têm vigias e leões-de-chácara que conhecem maneiras de barrar a entrada do que não pertence àquele local naquele momento. (HILLMAN, 2001:121).

Assim sendo, seguimos em busca da melhor maneira apresentar para aos leitores o universo do Yetá passo a passo.

2.3.1.2. O Primeiro Contato

Os rapazes têm seu primeiro contato com o universo ritual do Yetá entre onze e treze anos de idade. Ao completarem essa idade têm o nariz furado em uma grande festa pública. O furo é feito na parte interna do nariz pelo irmão da mãe que é o sogro preferencial daquele rapaz ao alcançar a maturidade.

Logo após esta grande festa o Yetá deve sair ao terreiro. Daí os rapazes que participaram da furação de nariz são levados para a casa onde vivem Yetá e os

outros companheiros em tempos rituais. Por lá ficam reclusos entre sete e dez dias alimentando-se só de produtos da roça tradicional, além da chicha de cará roxo. Todos esses alimentos já foram primeiramente oferecidos às entidades e só podem ser manuseados pelos mais velhos.

Os rapazes recebem a visita dos anciãos da aldeia entre duas e três vezes por dia, e não devem conversar entre si durante o período de reclusão.

Após a conclusão desse período de iniciação os rapazes já estão aptos para os trabalhos nas roças comunitárias e têm a obrigação de tornarem-se guardiões dos segredos que envolvem o Yetá, para sempre. Entretanto, somente após constituir-se como chefe de família, isto é, ter esposa e filho, que poderá compartilhar o uso dessas forças em caráter definitivo. Exemplo: Pinxinxi (“beija flor”), Palusi (“coruja” ou “sapo fêmea”), Naripiju (“chapéu velho ou curió”).

2.3.1.3. Homens e Espíritos Guias.

Ao tornar-se adulto um homem compartilha as forças de um espírito sagrado que deve acompanhá-lo até o fim de sua vida nessa terra. Isto porque o espírito de um Manoki não se acaba, ele apenas vai viver em outras terras e, às vezes, retorna para sua antiga aldeia com objetivo de visitar seus parentes. Nessas ocasiões emprestam corpos de pequenos animais. Por esse motivo é comum, ao cair da noite, escutar os velhos chorando bem baixinho, pois naquele momento estão lembrando nominalmente de todos os que já partiram desse mundo.

2.3.1.4. As Turmas

Entre os Manoki não existe um único chefe poderoso que define os trabalhos e dá ordens. Considerando a organização social e política do estado brasileiro, esse

é sempre um motivo de confusão, pois os órgãos oficiais querem sempre falar com o “grande chefe”.

Para os Manoki a palavra que designa o chefe, Tikiandá, é derivada de Takaá: um espírito superior, em português, literalmente, “aquele que sabe”. Este é que tem a função de orientar os trabalhos comunitários, sendo o líder da turma.

As turmas formam-se no âmbito doméstico e levam em consideração os compromissos formados entre sogro e genro, segundo os padrões de uxorilocalidade, ou seja, o genro deve obrigações de trabalho e lealdade política ao sogro. Tais relações tendem ao equilíbrio, pois, cada homem adulto, não se pode esquecer, se relaciona com um espírito guia que forma o conjunto das forças lideradas por Yetá. Segundo essas definições, quando há divergências entre indivíduos as aldeias são desmembradas. De fato observamos que as novas aldeias lideradas por outro Tikiandá surgem após o genro cumprir seu período de serviços prestados ao sogro: “(...) Um rapaz bom de serviço tem que trabalhar duro uns 5 anos para seu sogro. Depois ele já pode ter sua própria casa. Se não fizer isso feio para as famílias (...)”. (Celso Xinui, 2005).

Assim surgem novas aldeias lideradas por um outro Tikiandá. Entretanto, vale salientar que após a separação as relações voltam ao normal: “(...) temos medo da reação do Yetá! (...)”. (Celso Xinui, 2005). Mas Celso também fez referência ao chamado Xõpy, uma espécie de feitiço. Tempos depois compreendemos que quando uma pessoa comete algum ato socialmente “condenável” estará sujeita à falação, que produzirá um efeito negativo. Em casos extremos, ela poderá desequilibrar um organismo até a morte.

2.3.1.5. A Origem dos Grupos ou Turmas

Os Manoki não atribuem sua origem à formação de clãs. Reconhecem claramente que sua origem enquanto grupo social está intimamente ligada aos casamentos e rituais que foram sendo compartilhados ao longo da história.

Pode-se afirmar que até a década 1870, do século XIX, época do I Ciclo da Borracha, os diversos grupos que habitavam o noroeste mato-grossense viviam em relativa harmonia.

Identificamos, conjuntamente com os Manoki, a existência de pelo menos quatro grupos que podem indicar as origens das relações que caracterizam o grupo que se autodenomina Manoki no século XXI.

Nossa observação pode ser ratificada pela fala da Sra. Angélica Kamunu: “(...) Olha, um dia nós já fomos diferentes. Meu pai era Poemia, já minha mãe era das turmas de Kusívero, meu velho é Kurali, parente de Mane Maria. Então, meus filhos são Manoki! Hoje são tudo Manoki (...)”.

Veja o quadro:

Grupos		Aldeias	Chefe
Kusívero	“os verdadeiros”	Matama’y	Acácio
Kurali	Pareci	Alory	Manuel Maria
Poemia	Beijo de pau	Poiluka	Antonio
Akomia	Tukano	Talukame	Kanuto

Embora os Kusivero em alguns momentos se declarem como os “verdadeiros”, não identificamos entre os Manoki grandes distinções que pudessem atribuir maior ou menor peso para algum dos grupos acima citados, na formação da identidade Manoki.

Cada um dos chefes citados no quadro acima é lembrado por ter uma habilidade que os diferenciava: Acácio era considerado um grande caçador; Manoel Maria relacionava-se com a magia e era um grande pajé; Antônio sabia pescar e organizava bem o trabalho das mulheres em tempos de rituais; e Kanuto foi o maior guerreiro Manoki.

É importante notar que as características apontadas são valorizadas em qualquer um dos homens que vivem na aldeia, entretanto, para tornar-se um Tinkindá um homem deve ser paciente, generoso e saber compartilhar os produtos alcançados através do trabalho.

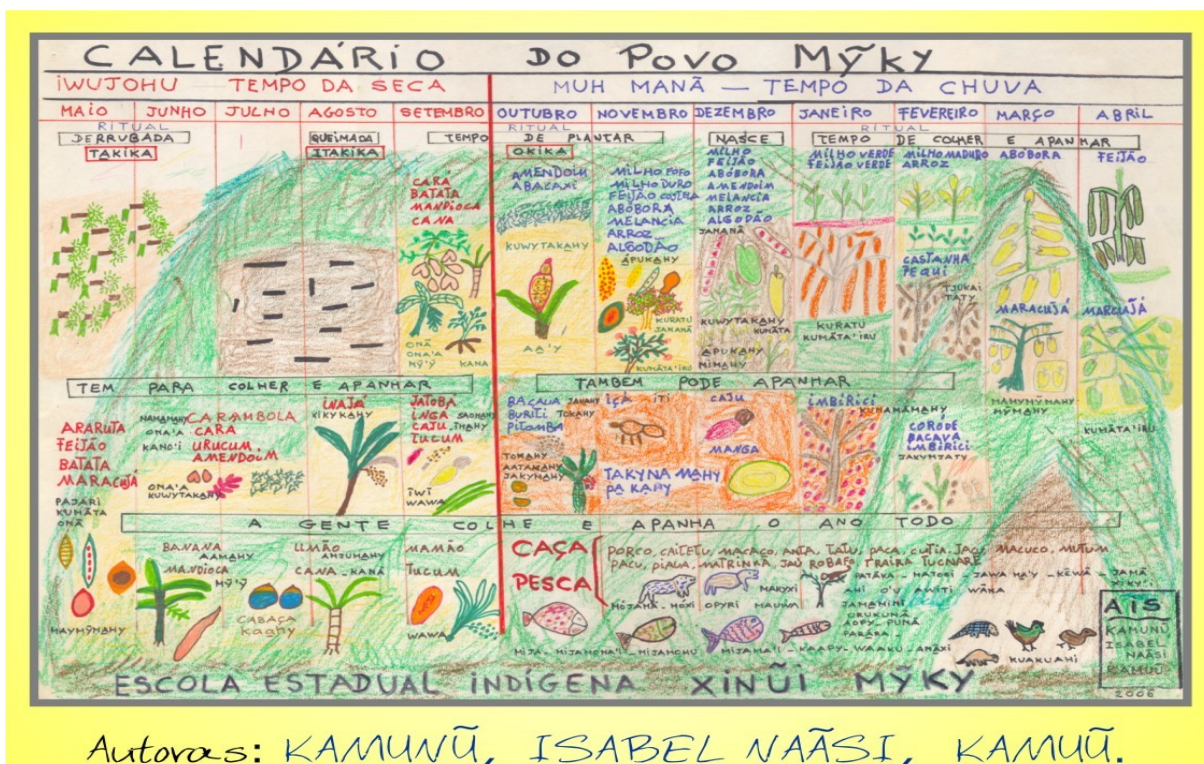
As turmas formam-se no âmbito doméstico e levam em consideração os compromissos firmados entre sogro e genro: “(...) depois do casamento eu tenho obrigação de ajudar meu sogro por toda a vida. A cada ano tenho que preparar a roça e doar tudo para minha sogra. Eu preparo o terreiro e faço o plantio. Mas, é minha mulher e minha sogra que vão administrar a roça (...)”. (Manuel Kanuxi, 2006). Esse compromisso é mais intenso nos primeiros dez anos do casamento, sobretudo, quando se trata do primeiro filho de um casal. Passado esse período de maturação um homem já pode deixar a aldeia do sogro e formar sua própria aldeia.

A separação das aldeias é sempre motivada por algum desentendimento ou “falação”, que pode gerar xõpy (feitiço). Após a constituição da nova aldeia com seu respectivo chefe tudo volta ao normal. É importante lembrar que o homem casado já está habilitado para liderar o ritual do Yetá, pois já é guardião de um dos espíritos sagrados para os Manoki.

2.3.1.6. A roça

Entre os Manoki encontramos dois tipos de roça: as comunitárias e as familiares. Ambas seguem o calendário que respeita o ciclo da natureza.

As roças comunitárias são sempre realizadas com auxílio das forças “invisíveis” liderados pelo Yetá. Cada um desses espíritos tem uma função determinada, por exemplo, Mato e Nhauli são espíritos muito fortes. Por isso, são responsáveis pela derrubada que ocorre nos meses de seca. Pulusi toma conta da catação de paus e raízes depois das queimadas no final desse mesmo período.



Autoras: KAMUNŪ, ISABEL NAÑSI, KAMUŪ.

Imagem 3: Calendário do Povo Myky – O calendário ilustra os alimentos tradicionalmente consumido pelos Manoki/Myky durante um ano.

Fonte: Escola Estadual Indígena Xinui Myky.

Naripiju fica encarregado de animar a turma fazendo brincadeiras e buscando mel para os outros companheiros. Pinxixi é o companheiro de Naripiju e sua principal função é “agradar as mulheres”. Entretanto, é importante observar que a mulher é sempre prioridade, pois a roça feita pelos espíritos é doada para as mulheres, prioritariamente, a sogra.

2.3.1.7. O Começo dos Trabalhos

Como já vimos, Maka”hy trouxe o canto do Yetá e entregou-o aos Manoki. Cada homem adulto recebe as forças “invisíveis” de um espírito que vai auxiliá-lo em suas tarefas sociais e rituais durante a vida.

De acordo com o ciclo ritual em cada época de plantio, colheita ou caçada, uma dessas forças espirituais assume a tarefa de movimentar os trabalhos. O homem que compartilhará tais trabalhos com seu espírito guia recebe um aviso dias antes como uma “premonição” de sua chegada. Numa reação em cadeia cada um dos homens e seus espíritos guias vão sendo avisados. Apenas um companheiro

homem fica na aldeia para organizar o trabalho das mulheres e a recepção dos outros homens e seus espíritos guias em seu retorno. Aqueles que permanecem na aldeia atuam como “festeiros”; são eles os responsáveis pelo preparo do beiju e das chichas que serão oferecidas durante o ritual.

Os espíritos deixam a aldeia logo ao amanhecer. Embora afirmem que nem sempre as forças espirituais têm relações de parentesco na terra, é possível notar que as turmas de trabalhos são praticamente “as mesmas” que realizam os rituais.

Naripiju é o primeiro a sair no terreiro. Ele fala alto para chamar todos os outros. Enquanto isso as mulheres pedem ao Pinxinxi que traga bastante lenha.

Os espíritos ficam fora da aldeia em torno de três ou quatro dias. Ao retornar, recebem do companheiro homem (festeiro), tudo o que foi cuidadosamente preparado pelas mulheres. Assim seguem para casa do Yetá onde compartilham entre si todo o alimento disponível.

Os espíritos mais velhos entoam cantos rituais e dão conselhos que ensinam como os indivíduos devem viver em harmonia nas aldeias com esse conjunto de forças. Pinxinxi tenta sempre atrapalhar o encontro. Mas num determinado momento Măxapuli sai frenética em sua direção contendo em suas mãos uma taboca cheia de espinhos. Enquanto isso, os demais tentam acalmar o ambiente sem sucesso, pois Pinxinxi se esconde no mato enquanto Mănxapuli bate com a taboca nos outros. Segundo o que contam os Manoki, isso acontece para que ninguém esqueça dessas forças; elas devem ser respeitadas.

Terminado o tumulto, os espíritos compartilham novamente os alimentos sempre com a mão direta espalmada voltada para cima em sinal de respeito. Não devemos esquecer que esse é o momento máximo do viver e compartilhar entre os Manoki.

De repente, os espíritos vão saindo levando em suas mãos pedaços de carnes e beiju. Nesse instante os homens retomam a consciência como se nada tivesse acontecido, retornando imediatamente para suas casas levando o alimento que fora “abençoado” e que por isso deve ser compartilhado com o maior numero de pessoas que estiverem nas casas.

Ao entardecer ouve-se uma falação ao longe e num instante as mulheres já estão reclusas na casa tradicional Manoki, enquanto os espíritos tomam o pátio da aldeia. As mulheres reclusas conversam entre si e respondem aos espíritos que estão em “festa” no pátio da aldeia. Observa-se que, mesmo não estando presentes, são as mulheres que fazem a ligação entre o mundo visível e o invisível. Muitas vezes, são portadoras de “conselhos” que vão minimizar os conflitos internos nas aldeias. Segundo Amarante (1994), é a mulher que cuida da espiritualidade e, explicitamente, manifesta seu temor em face do poder dos espíritos maus. Se compreendermos que para os Manoki o alimento é parte integrante da vida, conseqüentemente, estaremos entendendo as razões que fazem as mulheres serem as responsáveis pela festa; são elas que de fato fazem acontecer a vida e a festa nas aldeias.

“(...) Tudo isso acontece porque temos que alimentar nossos mortos e viver em paz entre nós aqui na terra.” (Celso Xinui, 2004).

2.3.1.8. Morte

Se falar sobre o nascimento foi trabalhoso, tratar a morte como um tema parece ser uma tarefa praticamente impossível. Isto porque os Manoki tem pavor do Aynã, um espírito devorador da carne dos mortos. Aynã está sempre presente na sombra das sepulturas esperando um deslize dos humanos. Afinal, o espírito mal tem predileção por carne ou “gente”.

“(...) Nosso céu é ao contrário dos brancos. Durante o dia tem muito caça, pesca e mel tudo o que a gente gosta mesmo” (...). Durante a noite ele fica feio, pavoroso mesmo. As árvores crescem e serpentes tomam conta do caminho. Daí é que nossos parentes vêm visitar a aldeia (...).” (Inocência Irantxe Japura, 2005).

A fala do senhor Inocência nos ajudou compreender melhor e em caráter definitivo duas questões apontadas pelo professor Atanásio Jalasi por ocasião de um óbito ocorrido na aldeia: O jovem senhor não queria deixar o sepultamento prosseguir se o corpo não fosse colocado em direção sol nascente. Esbraveja sem parar até que conseguiu convencer os demais. Esperei que acalmasse para que

pudéssemos pedir uma explicação sobre o caso. O professor pediu-nos para que a equipe de saúde tomasse sempre a precaução de observar o fato, pois, se essa regra não fosse cumprida Aynã poderia matar ainda mais gente na aldeia e seus antepassados não teriam mais como chegar ao pátio da aldeia.

Os relatos sobre nascimento e morte nos ajudam a comprovar a importância da vida para os Manoki. O compartilhar é sempre parte vida.

De fato Aynã fica só com a carne daquele que mudou de estado, pois os homens apenas deixam de ser visíveis. Nesse sentido, a morte é entendida com um desequilíbrio momentâneo que quer ser compensado rapidamente.

Capítulo III

3.0. De volta para Casa!

Os relatos dos Manoki que permeiam essa dissertação foram coletados desde nosso primeiro encontro, em janeiro de 1998. A maioria deles registrados de modo

não sistemático durante nossas conversas ao longo de todo esse tempo. Ao analisarmos nossos registros de campo observamos que eles não continham referências importantes ao período compreendido entre a saída de Utariti e a organização das primeiras aldeias na TI Irantxe, onde vivem até os dias atuais.

Ficamos realmente surpresos ao constatarmos que não seria tão fácil estabelecer um diálogo sobre esse tema com os Manoki. Depois de ter feito alguns ensaios nessa direção, sem alcançar o sucesso almejado, decidimos seguir o precioso conselho dado pelo Capitão Lourenço Janãxi: “(..) aqui na aldeia só tem três pessoas que podem te ajudar com isso: Celso, Miguel e o velho José Alfredo (...).”

Tentamos inicialmente procurar o Sr. José Alfredo Jalukali. Entretanto nossa conversa não foi muito produtiva, pois o “velho” fez algumas considerações sobre a mediação feita pelos Jesuítas e saiu andando. Nós ficamos sem compreender muito bem, quais as razões que haviam motivado aquela reação, diríamos, quase furiosa.

No dia seguinte, logo no primeiro período do dia saímos procurando o senhor Celso Xinui para tentar esclarecer essa situação. Ele, por sua vez, foi bastante cordial conosco. Primeiramente nos ofereceu um café com beiju e reclamou de uma prótese ortopédica que carrega no fêmur, há uns vinte anos, sem coragem de removê-la. De repente disse:

- eu vou te contar paulista como foi nosso começo aqui! Eu e essa Mokixa (esposa) viemos primeiro nessa terra (...) naquele tempo eu era moço e saía para apanhar seringa próximo ao barracão quando eu pensava ‘um dia ainda venho morar aqui!’ (Celso Xinui, 2005).

Depois de uma breve interrupção, perguntamos:

- Como, de fato, os Manoki chegaram nessa terra?

Celso prosseguiu dizendo:

- os padres nos mandaram embora! Você não sabe?

Eu abaixei a cabeça e, calado, deixei que continuasse:

- Um dia, Utiariti acabou sem maiores explicações, e sem maiores explicações viemos parar aqui.

De repente, fez-se perceber a presença do senhor Miguel Taparasi, que vinha caminhando em nossa direção. Mais de que depressa, Celso puxou o pequeno banco de madeira e ofereceu-o ao vizinho. Taparasi sentou-se e logo foi dizendo:

- Eu de lá de casa estou escutando essa conversa. Daí, resolvi chegar aqui para ajudar.

Celso disse-lhe que seria bom que mais gente estivesse presente e, entre risos, o Tikiandá “aposentado” continuou:

- Acho que o ano era 1967 ou 1968. Meu pai (Alonso) veio por essas bandas acompanhando o velho Miguel e o Padre Iasi. - Uma breve pausa e o velho Tikiandá continuou: - Penso que os dois acharam bom porque aqui não tinha quase gente. Os velhos pensavam que os Tapayunas ainda andavam por essas bandas. Acho que o velho Miguel ainda veio por aqui mais uma viagem antes da mudança.

Aproveitando a pausa, perguntamos sobre o fim de Utiariti. Elvira, esposa de Celso, saiu de dentro da casa e com olhar firme disse:

- O fim de Utiariti foi assim: eu saí com minha prima para buscar melancia e no caminho de volta resolvemos chupar uma. A Irmã descobriu e nós levamos uma surra. No dia seguinte eu fugi para o Tolosa. Lá eu vi o Celso, nem sabia direito dele. Naquele tempo ele trabalhava na seringa. Só porque as irmãs souberam que ele estava por lá fizeram nós casar (...) Eu sofri muito aqui! O velho queria que eu fizesse beiju do jeito dele. Mas eu não sabia ralar mandioca. Os Kayabi afundam a canoa com a mandioca para depois fazer a massa (Elvira Kayabi, 2005).

Os compadres esperaram que ela se acalmasse para que Miguel concluísse seu pensamento. Feito isso, seguimos em frente:

- Na reunião que os padres anunciaram o fim de Utiariti, nós estávamos presente. Ninguém acreditou! Era domingo e a mudança estava marcada para a próxima terça-feira. (Miguel Taparasi, 2005).

É certo que não foi assim. O fim do internato foi ocorrendo de forma gradativa. Entretanto, os Manoki demonstraram-se profundamente decepcionados com o fim do internato.

Na prática, não compreendem até hoje os reais motivos que levaram os padres a promover tamanha “traição”. Isto porque consideravam Utiariti sua “verdadeira casa”.

Durante um animado café da manhã, em abril de 2004, alertou-me Arlindo Leite:

- Os anos 70 foram tempos de muitas transformações. Além de uma nova ordem dentro da Igreja Católica, instaurada pelo Concílio Vaticano II, o regime militar obrigou-nos a tomar posições diante da vida! (...) Com aquele quadro político não havia muita saída. (Arlindo Leite, 2004).

Hoje podemos contar, e contamos, com elementos que nos ajudam ter maior clareza do conteúdo expresso na fala do Professor Arlindo. De fato, o ideal de progresso preconizado por Vargas e Kubitschek, em diferentes momentos da vida política brasileira, se aprofundou durante a década de 1970.

Foi durante a ditadura inspirada pelo Ato Institucional número 5 (AI-5) que a porção central do país efetivamente passou a ser considerada como parte integrante do território brasileiro.

Talvez nem todos concordem com essa afirmação, contudo, lembramos que naquele momento histórico os militares contavam com uma série de elementos que possibilitavam também o controle dos espaços considerados vazios.

Com o passar dos anos Utiariti foi enfraquecendo. Mudanças na linha de ação da Igreja Católica e o endurecimento estatal, devido à ascensão do regime ditatorial do país, contribuíram sensivelmente para minar o acesso às principais fontes financeiras que em momentos anteriores financiaram o internato.

Cientes dessa nova conjuntura política, os Jesuítas aliaram-se momentaneamente ao regime militar estabelecendo diálogo com os gestores da

recém criada Fundação Nacional do Índio para garantir, por exemplo, a assinatura do decreto 6.338 de outubro de 1968 que delimitou e demarcou a TI Irantxe.

3.1. Agora É Com Vocês!

Efetivamente, todos os Manoki que viviam em Utiariti transferiram-se para a aldeia Waporé, atualmente conhecida como Waporé ou aldeia do Mané.

Foram tempos bastante difíceis, pois tudo era muito precário. Os Manoki fizeram grandes esforços para se adaptarem em um ambiente natural completamente diferente daquele que era culturalmente conhecido por eles. Conforme observamos no retorno ao ambiente de aldeia buscaram retomar o seu modo tradicional de vida, inclusive os rituais do Yetá. “(...) Sabe, quando nós chegamos aqui eu era menino. E logo meu pai me disse que nós iríamos ter que trabalhar com ajuda do Yetá. Ele já tinha me falado sobre esse assunto antes, mas nós não podíamos usar essas coisas fora da aldeia (...)”. (José Francisco Irantxe, 2004).

Somente em 1972, com a chegada dos missionários leigos da OPAN Operação Anchieta, entidade criada em 1969 pelo Padre Egydio Schwade S.J. é que as coisas começaram a melhorar. Jovens de todas as partes do Brasil, inspirados pela Teologia da Libertação, mudaram-se para Mato Grosso com o objetivo de conviver entre os Povos Indígenas.

Entre os Manoki, os jovens da OPAN atuavam sistematicamente nos anos 1972-1975 e são lembrados com imensa saudade, até hoje:

- Era muito bom! Jogávamos vôlei, fazíamos pão para comer em noites de seresta embaladas pelo violão do Miguel. (Marlene Giroto, 2005).

- Não tínhamos muito que fazer, o negócio era trabalhar e compartilhar de seu cotidiano. (Ivar Busatto, 2007).

É certo que naquela época, Ivar, com vinte poucos anos, não se deu conta de que a convivência e a força para o trabalho são o melhor que uma pessoa pode oferecer aos Manoki.

A partir de 1976 saíram do convívio diário das aldeias Manoki. Até 1978 mantiveram-se entre eles realizando trabalhos pontuais na condição de “missões volantes”, pois, toda a infra-estrutura necessária para o bom desenvolvimento dos trabalhos indigenistas estava localizada em Utiairiti.

Em 1973, a aldeia Waporé queimou. Curiosamente, uma brincadeira de criança favoreceu que cada chefe de família constituísse sua própria aldeia, resgatando um padrão antigo adotado pelos Manoki.

Assim ficaram distribuídos: Paredão, Cravari e Waporé. Tempos mais tarde, novos desdobramentos deram origem a Perdiz, Recanto, Alípio e Recanto do Elias. Observamos que essa configuração mantém-se até os dias atuais.

Nos anos 1978 e 1979, a Irmã Elizabeth Amarante tentou efetivar um projeto de organização da educação escolar entre os Manoki. Por falta de condições políticas e materiais o projeto não se consolidou. Assim sendo, a Irmã Elizabeth Amarante acabou aceitando o convite do Pe. Thomas Lisboa para ir viver entre os Myky.

É importante dizer que os Manoki demonstraram um profundo respeito pelos Manoki do Escondido (Myky). Entretanto, durante muitos anos não mantiveram relações sistemáticas e de modo saudável com seus parentes devido à forte interferência missionária.

Se, por um lado, os Manoki durante muito tempo foram considerados um tipo exemplar de povo assimilado, os Myky, por outro, são até hoje identificados com um tipo exemplar de povo contatado no período onde ocorreram as maiores influências da Teologia da Libertação.

Não cabe a nós criar polêmicas em torno desse tema. Contudo, devemos observar que os Manoki do Cravari sempre apresentam em seus relatos ponderações negativas sobre o trabalho missionário realizado entre seus parentes. As palavras do senhor Celso Xinui expressam bem esse sentimento: “Eu quis me

mudar pra lá! A Irmã Beth disse que tudo bem. Mas eu não poderia levar nem bicicleta nem rádio, só mesmo minha mulher e o menino” (Celso Xinui, 2004). É importante salientar que ao citar o episódio da mudança do senhor Celso queremos apenas marcar a diferença existente no que diz respeito à perspectiva política adotada pela Igreja Católica na relação de contato com os povos em questão

Entre 1974 e 1979 os Manoki contaram com algum apoio da Missão Anchieta no campo da saúde, bem como na participação das assembléias indígenas que discutiram os possíveis impactos causados pela abertura da BR 364.

No ano de 1978 a OPAN esteve na aldeia Pareci do Rio Verde executando um projeto que visava a implantação de roças mecanizadas de arroz. Cada núcleo contemplado pelo projeto ganhou todo o material necessário para a viabilização de tais roças, inclusive, um trator.

Os Manoki, por extensão, também foram contemplados. A carcaça do trator que lhes foi doado nessa ocasião podia ser vista na aldeia Asa Branca até pouco tempo atrás.

Entre fins dos anos 70 e meados dos 80, apenas as fazendas São Paulo Cravari e Membeca localizavam-se próximas ao entorno da Terra Indígena Irantxe.

De repente, um novo ciclo econômico impulsionou as frentes de expansão rumo ao centro norte do país. O projeto denominado Pólo Noroeste financiou através dos recursos do Banco Mundial a organização de grandes latifúndios visando a atividade agropecuária em escala comercial, impulsionando as primeiras grandes roças mecanizadas de arroz, milho e soja. Em pouco tempo, os Manoki viram as fazendas tomar conta de todos os espaços vazios próximos às suas terras. Conforme contou-nos Lourenço Janãxi em 1994, todos os homens adultos saíram para trabalhar nas fazendas. Em 1998 o depoimento dado por Joãozinho Kanunxi aos colegas do projeto Xamã causou-nos apreensão: “Sou eu quem prepara o veneno e depois fica na baliza para o avião borrifar a lavoura”. (Joãozinho Kanunxi, 1998).

Nos términos das atividades perguntamos se ele tinha conhecimento dos perigos causados pelo contato direto com o veneno. Ele respondeu: “Sim. Mas me

orgulho muito do Patrão me dar essa obrigação, pois o veneno é muito caro”. (Joãozinho Kanunxi, 1998).

Foram aproximadamente 20 anos sem apoio sistemático dos órgãos indigenistas oficiais e entidades não governamentais até 2000. Em 1998 retomaram as conversas com seus velhos “companheiros da OPAN”. Vale observar que a entidade indigenista desligou-se oficialmente da igreja católica em 1989 passando a chamar-se Operação Amazônia Nativa. Esse entendimento consolidou uma nova parceria que gerou dois projetos, ambos de fundamental importância para que os Manoki pudessem inserir-se no contexto das discussões políticas e sociais rumo século XXI.

3.2. Rumo ao Século XXI.



Foto 4: Ademilson Ezonomaece, 2006

Fonte: Markus Muthe/Acervo do Povo Manoki

Em 2000 fizemos parte da equipe opanista que retomou o trabalho junto aos Manoki. Em janeiro daquele ano visitamos as aldeias da TI Manoki com o objetivo de identificar as necessidades mais urgentes que seriam enfrentadas pela equipe de

saúde recém contratada com os recursos 1402/99, celebrados entre a Fundação Nacional de Saúde e a Operação Amazônia Nativa, em consonância com a portaria ministerial 9.836/99, que criou os Distritos Sanitários Especiais Indígenas.

Fomos carinhosamente recebidos. Contudo, o ambiente era só “tristeza e solidão”. Naquela ocasião tivemos a oportunidade de constatar o reflexo perverso das políticas sociais implementadas em Mato Grosso.

Oficialmente, iniciamos o trabalho da equipe de saúde em fevereiro daquele ano. Durante a reunião inaugural o senhor Alípio Xinuli disse: “Vamos ver quanto tempo vocês vão sofrer com a gente!”.

Sem dúvida, o período compreendido entre os anos 2000 e 2002 foram os mais intensos das vidas de todos os que compartilharam os espaços das aldeias Manoki. De um lado vivenciamos as alegrias propiciadas pela construção das casas tradicionais e a movimentação gerada a partir do fortalecimento das relações entre os Manoki e Myky visando a reativação dos seus rituais tradicionais. Conjuntamente, partilhamos o cotidiano tenso da equipe de saúde. De fato, os problemas não eram tão graves. Porém, as explicações e a burocracia demandadas pelos trabalhos da saúde geravam reuniões intermináveis. O clima era de profunda angústia. Afinal, estávamos diante de uma demanda reprimida historicamente e incomensurável. Todavia, o melhor ainda estava por vir.

Em maio chega Adu Schwade, um dos cinco filhos de Egydio Schwade. Maurício, Adu, ou simplesmente Tupxi, colocou em prática a receita que inspirara seu pai trinta anos antes ao criar a Operação Anchieta, a convivência.

A organização dos apiários familiares e a construção de uma maloca tradicional Manoki serviram-nos como combustível para animar as demandas existentes.

Enquanto Adu motivava as turmas para os trabalhos tradicionais, a equipe de saúde esforçava-se para compreender o processo e concomitantemente atender o cotidiano das demandas de saúde em todas as aldeias. Por isso, é sempre bom lembrar que, no início dos anos 2000, lá estiveram também: Gonçalo, Rose, Elizabeth e Fátima. Sempre compartilhando suas alegrias por poder conviver entre

os Manoki. Também vivenciaram momentos de frustração na ânsia por alcançar uma organização “ideal” dos serviços de saúde nas aldeias atendidas pela equipe OPAN/FUNASA.

Em 2003 Adu saiu para estudar Ciências Econômicas na Universidade Federal do Amazonas e a OPAN compôs uma nova equipe indigenista para dar seqüência aos trabalhos. Assim chegaram, ao Cravari, André e Edemar. Os dois, mais os Manoki, fizeram as primeiras visitas ao Território Tradicional Manoki financiadas com recursos do PDPI – Programa para Projetos Demonstrativos Indígenas.

Nessa ocasião, os Manoki também demonstraram interesse pela parceria com fazendeiros da região no plantio de soja. Essa opção acabou levando André e Edemar a decidirem pela não permanência no projeto de trabalho da OPAN.

A partir de 2004 os Manoki passaram a contar com o apoio do indigenista Sérgio Lobato que associou sabiamente sua habilidade em produzir vídeos e pequenos filmes ao interesse emergente dos Manoki pela construção de uma nova auto-imagem.

De fato, os Manoki do século XXI não são mais lembrados apenas como herdeiros de Utiairiti. Atualmente sua atuação política fundamental no campo da saúde é considerada como referência para os outros povos que vivem na região. Isto porque os Manoki e a OPAN, que tem sua equipe de saúde localmente orientada pela experiente indigenista Cleacir Sá, trabalham cotidianamente na construção de um sistema de saúde que seja o mais próximo da realidade das aldeias, compartilhando todos os caminhos percorridos e decisões tomadas pela gerência do projeto que está localizada em Cuiabá.

Em 2005, por falta de orçamento, a Fundação Nacional de Saúde não cumpriu os repasses financeiros no tempo determinado conforme termo de celebração do convênio 1331/2004 firmado com a Operação Amazônia Nativa. Por essa razão as comunidades e os membros da equipe de saúde passaram por diversos transtornos ao longo do ano. Tais transtornos acabaram impulsionando um episódio que marcará a trajetória das relações constituídas entre os Manoki e a sociedade brasileira. Depois de muitas conversas, em outubro daquele ano, os

Manoki conduziram um evento que ficou popularmente conhecido como a invasão da FUNASA. Em meados de setembro, representantes das comunidades indígenas atendidas pelo convênio OPAN/FUNASA, acompanhados por dois representantes dos funcionários da OPAN, procuraram a sede do Distrito Sanitário Especial Indígena de Cuiabá em busca de informações sobre o andamento do repasse financeiro prometido dias antes. Depois de uns 40 minutos de conversa firmaram então uma nova data para o mês de outubro. Curiosamente, todos concordaram sem maiores manifestações, entretanto, ao retornar para sede da OPAN declararam sua real intenção: “Caso não cumpram o prometido nós iremos voltar acompanhados de todos os outros”. (José Francisco Irantxe, 2005).

Dias depois ouvimos informações que os Manoki estavam realmente se mobilizando para chegar a Cuiabá. Contudo, não acreditávamos que esse intento poderia lograr êxito. Tivemos uma grande surpresa quando numa tarde de domingo estacionou na porta da sede da OPAN um ônibus que trazia 35 pessoas vindas de Brasnorte. Em sua grande maioria, estavam indígenas que pleiteavam uma reunião com os chefes da FUNASA para o dia seguinte, liderados por Joãozinho Kanunxi. Os Manoki, Myky, Enawene e Nambikwara permaneceram pintados e prontos para guerra durante uns quatro dias até que o recém empossado coordenador regional da FUNASA pôde atendê-los. Muitos foram os comentários, ninguém acreditava que aquele grupo liderado por jovens Manoki tinha articulado toda aquela ação sem qualquer apoio externo. Ciente disso, Joãozinho Kanunxi, pintado para guerra, disparou: “Se nós viemos aqui de calça jeans e óculos escuro não somos índios! Somos motorista de ônibus! Se a gente vem pintado para guerra com borduna vocês dizem que nós não somos assim! Afinal, o que é que você querem? Isso tudo é uma tremenda falta de respeito! ”. (Joãozinho Kanunxi, 2005).

O fato é que o episódio sem precedentes ganhou as páginas dos jornais e TVs locais. Várias daquelas fotos ainda foram publicadas pela revista National Geographic, ilustrando uma série jornalística que discute a influência do plantio de soja em escala industrial para o modo de vida das populações tradicionais indígenas que habitam a porção centro norte do país. Desse modo é que a nova “identidade Manoki” vem sendo apresentada para o mundo globalizado.

Certamente os Manoki são um bom exemplo para melhorarmos nossa compreensão a respeito das mudanças ocorridas na sociedade brasileira ao longo do século XX, já que eles foram parte integrante do projeto de desenvolvimento idealizado para a porção centro norte do país em diferentes épocas. De índios mansos e de índole pacífica passaram a católicos e trabalhadores na segunda metade do século passado, para, depois de terem seu território devassado e expropriado pelas frentes de expansão, tornarem-se índios aculturados e sem futuro. Nas palavras de Alípio Xinuli: “Nós queríamos mesmo é ser branco. Eu mandei minha filha estudar fora, pois achava que aqui não ia dar mais para nós. E veja só no que deu!”. (Alípio Xinuli, 2004).

Os que interpretavam a trajetória Manoki através de uma visão determinista e fadada à desgraça, hoje, devem sentir-se constrangidos diante da nova realidade. Isto porque os Manoki demonstram força e determinação na construção dessa sua nova identidade que leva em conta aspectos importantes de sua cosmogonia que, convenientemente, muitos dos atores que participaram de sua vida cotidiana deram por esquecida e desaparecida em diferentes momentos dessa trajetória.

Considerações Finais

Passaram-se praticamente três anos desde o dia em que retornamos à sala de aula como aluno do Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da PUC/SP.

Durante esse período estivemos submersos em uma série de livros, pastas e documentos que nos ajudaram ao transporte para o início do século XX, mais precisamente, para dentro do universo Manoki.

Lembro-me da primeira vez que encontrei os Manoki, em janeiro de 1998, na cidade de Tangará da Serra. Naquela ocasião foram-me apresentados como os “Irantxe”. Alguns dias mais tarde, intrigado com as histórias contadas por Celso Xlnui, saí em busca de mais informações sobre este povo.

Descobri rapidamente que se tratava de uma gente que havia sido salva da extinção através de uma ação missionária efetivada pelos Jesuítas em meados da década de 1940. Por essa razão, ficaram também conhecidos como “os índios da igreja”.

Ao longo do século XX sempre que citados foram lembrados como um bom exemplo de povo indígena completamente assimilado pela sociedade nacional. Viveram esquecidos e quase sem apoio dos órgãos oficiais e entidades não governamentais, principalmente nas últimas duas décadas do século passado.

Em certo momento, até os missionários que atuavam entre os Myky, reconhecidamente descendentes dos sobreviventes do massacre promovido na aldeia localizada às margens do córrego Tapuru, por volta do ano de 1900, deixaram de se preocupar com a realidade vivenciada pelos Manoki porque eles já eram considerados quase “brancos”. Nesse momento histórico as relações estabelecidas entre os missionários e os grupos indígenas recém contatados, por exemplo, os Myky, eram pautadas segundo ideais inspirados pela Teologia da Libertação.

Cientes de toda essa problemática que envolveu a relação de contato do Povo Manoki com a sociedade nacional partimos em direção ao universo Manoki com o objetivo de investigar alguns dos principais aspectos que envolvem a vida ritual e a organização social desse povo para que pudéssemos compreender certas

características de sua dinâmica histórica, simultaneamente de transformação e continuidade, como coletividade dotada de uma especificidade cultural e identitária. É certo que as considerações de caráter etnográfico ainda podem ser complementadas em momentos posteriores de continuidade dessa pesquisa ou até mesmo por outros pesquisadores. Nesse momento, gostaríamos de ressaltar algumas considerações importantes para o término desta etapa de trabalho: observamos que, de fato, os Manoki, apesar de terem tido seu território tradicional expropriado e conseqüentemente sua vida ritual interrompida, nunca abandonaram efetivamente os princípios das forças que compõem o universo do Yetá que lhes foi apresentado por Maka'hy em um tempo mitológico.

De fato, observamos que os Manoki evitaram o conflito direto com seringueiros e com outros representantes das frentes de expansão que rasgaram seu território não por serem índios mansos e de índole pacífica como julgará o superior Apostólico da Prelazia Diamantina em meados dos anos 30 João Batista du Dréneuf. Tal comportamento é resultado da obediência ao princípio da convivência entre todos aqueles que compartilham um determinado espaço num período de tempo. Caso esse pressuposto não seja respeitado, segundo eles e sua tradição, uma reação de proporções jamais vista pode destruir a natureza, os homens e tudo aquilo que garante a manutenção da vida Manoki.

Ao se fazer uma leitura superficial da trajetória percorrida pelos Manoki e conseqüentemente dos aspectos rituais mais importantes que compõem a sua vida cotidiana poderemos até acreditar que as mulheres desempenham um papel secundário na vida desse povo. Entretanto, é importante notar que são as mulheres as responsáveis pelo contato direto com os "invisíveis" que compartilham o universo cotidiano de suas aldeias. A elas cabe expressar, através de seus gestos e palavras, o respeito que os homens devem ter na manutenção das forças compartilhadas com seus espíritos guias. Nesse sentido é curioso apontar que despretensiosamente acreditamos ter encontrado uma explicação possível para o fato das mulheres, obrigatoriamente, manterem-se reclusas durante o período em que Yetá e seus companheiros estão no pátio das aldeias. Verdadeiramente só as mulheres têm a sensibilidade necessária para manter um diálogo equilibrado com tais forças. Esta constatação nos dá condições para afirmar que as figuras masculinas e femininas

atuam de forma inteira e complementar na sociedade Manoki. Isto significa não só simplesmente que um inteiro é igual a dois, mas um inteiro é a conjunção das relações entre homens e mulheres.

Diante dessa realidade, agora compreendemos as razões que levaram a Irmã Elizabeth Amarante em nos motivar lançando a seguinte idéia: “(...) às mulheres cabe a tarefa de acordar a humanidade (...)” (Elizabeth Amarante, 2004). Essa afirmação também nos levou a observar melhor as relações constituídas entre casais idealizados durante o período em que estiveram sob a tutela dos Jesuítas em Utiairiti, pois, em alguns momentos dessa pesquisa encontramos como um dos principais argumentos para justificar a destruição da cultura Manoki os casamentos pluriétnicos ajustados de modo inadequado. Contudo, vemos que tal relação não precede, pois as mulheres vindas de outros universos culturais incorporaram as práticas e o papel social a elas indicado pela sociedade Manoki sem maiores prejuízos.

Felizmente, o discurso histórico que promoveu o avanço de diversas frentes de trabalho em direção a Mato Grosso no século passado caiu em desuso. A nova ordem mundial recomenda o respeito às diferentes culturas existentes no planeta.

Freqüentemente nos deparamos com discursos governamentais exaltando as belezas da diversidade cultural existente num país. Podemos afirmar sem medo de errar que, no Brasil, não existem pessoas que não reconheçam a pluriétnicidade existente em nosso país. Entretanto, isso não quer dizer que tais pessoas aceitem os diferentes.

O exemplo dos Manoki é com toda certeza um dos mais ricos que já encontramos para ilustrar essa situação: viveram praticamente vinte anos de esquecimento e, assim como os Manoki do início do século que foram até o Barracão Queimado em busca de ferramentas, em 1998, também saíram ao encontro da OPAN em busca de novas ferramentas. Iniciaram pela segunda vez, em menos de um século, um processo de intensificação do contato com a sociedade brasileira. Sabiamente, decidiram entrar de vez no cenário político regional e também no de âmbito nacional. Os Manoki se reorganizaram política e culturalmente em torno da idéia de construir uma nova imagem identitária. Nesse sentido, o

trabalho compartilhado com os Manoki através das equipes da OPAN que vem atuando em suas aldeias desde o início do ano de 2000 é de fundamental importância. A entidade funciona principalmente como um agente que procura apoiar a transformação de seus anseios em energia para essa nova jornada em processo de desenvolvimento.

Atualmente os Manoki vivem aquela que talvez seja a melhor fase de todo seu histórico de contato com a sociedade nacional. Isto porque saíram da condição de miseráveis, aculturados e sem perspectiva de reação, para uma condição favorável nesse início de século. Somam uma população de 430 pessoas nas duas Terras Indígenas localizadas na porção noroeste de Mato Grosso. Contam com uma importante renda fixa gerada a partir dos trabalhos por eles realizados, fundamentalmente nos setores da educação e saúde, sem considerarmos ainda os aposentados e pensionistas. Há quem aponte a entrada desses recursos com um grande problema na vida atual da sociedade Manoki. Contudo, consideramos que esses recursos são importantes não só por garantirem evidentemente o acesso a um maior número de bens materiais para as aldeias, mas por estarem sendo distribuídos, na maioria das vezes, segundo os princípios de reciprocidade ensinados aos Manoki por Maka'hy e seus companheiros.

Surpreendentemente incorporaram os valores atribuídos pela sociedade ocidental à importância da sua auto-imagem. Mobilizam-se em torno de eventos tais como a semana do índio, realizada na cidade de Bertioga em São Paulo, as Olimpíadas Indígenas, promovidas pela FUNAI, bem como as reuniões do Considi – Conselho Distrital de Saúde em Cuiabá. Dessa forma eles têm conseguido uma representação política bastante interessante no cenário regional.

Ainda faz parte desse processo, a sua incansável luta pela reconquista de seu território tradicional. O processo FUNAI/BSB 1600/82 arrasta-se na justiça entre perícias e contraditórios faz anos, especialmente seu último lance iniciado a partir do ano 2002, época em que Arruda identificou, através de estudos e produção de relatório circunstanciado, os limites tradicionais de ocupação utilizada pelos Manoki. Entretanto, o estado brasileiro, que não pretende mais assimilar os grupos indígenas e até desenvolve políticas públicas de referência em alguns setores, continua construindo planos de homogeneização do crescimento econômico no país, haja

vista o Plano de Aceleração do Crescimento (PAC) apresentado pelo governo Lula no último mês de janeiro.

Os governos republicanos do Brasil sempre tiveram consciência da diversidade cultural existente em nosso país, porém, não sabem como equacionar questões relacionadas ao tão sonhado “desenvolvimento” e à diversidade cultural. Nesse sentido acreditamos que os Manoki continuaram caminhando em direção à convivência e ao diálogo com os representantes estatais, mas não estarão livres dos impactos causados pelas novas expedições que alcançarão suas aldeias nesse início de século XXI.

Bibliografia

AMARANTE, Elizabeth. *A Mulher Myky: Na experiência religiosa de um povo*. Conselho Indigenista Missionário. Brasília, 1996.

_____. *A criança indígena: Anotações de um Diário de Campo, Povo MYKY – 1979-2000*. (Anotações de um diário de campo).

ARRUDA, Rinaldo. *Os Rikbaktsa: Mudança e Tradição*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (Antropologia), 1992.

_____. *Enciclopédia dos Povos Indígenas do Brasil*. Verbete Manoki outros nomes: Iranxe, Irantxe sub grupo Myky, Münkü. ISA: São Paulo, 2000.

_____. *Resumo do Relatório de identificação das Terras Indígena Manoki*. Junho 2002.

_____. *Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Manoki (Irantxe)*. GT Irantxe portaria FUNAI/BSB nº 1144 DOU 9/11/2000, setembro, 2004.

ARRUDA, Rinaldo. *Quem tem o poder de nomear: comentários a propósito dos Manoki (Irantxe, Menku e variantes)*. Informativo URUCUM no. 16, nov. 2005. Cuiabá, Operação Amazônia Nativa – OPAN, pp. 2 e 3.

BALANDIER, G. *A desordem: elogio do movimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BIGIO, Elias Cândido Rondon. *A Integração Nacional* : Editora Contra Ponto: Petrobrás, Rio de Janeiro, 2000.

BUSATTO, Ivar e outros. *Diagnóstico na Terra Indígena Irantxe Estado de Mato Grosso 10 a 15 de maio de 2000*. OPAN, Cuiabá, Setembro, 2000.

COSTA, R. R. *Cultura e Contato*: Um estudo da Sociedade Pareci no Contexto das Relações inter-étnicas. Tese de Mestrado UFRJ, Museu Nacional, 1985.

DELLA CAVA, R. *A Igreja Nas Bases Em Tempo de Transição*. São Paulo: L & PM/ Cedec, 1986, (p. 13-45).

Despacho nº 181 de 13 de novembro de 2002. Processo FUNAI/BSB/1600/82. Referência Terra Indígena Manoki – Interessado Grupo Indígena Manoki (Irantxe).

Diagnóstico Rápido e Participativo da Terra Indígena Irantxe, OPAN 2000.

DORNSTAUDTER, J. E. *Como pacifiquei os Rikbaktsa*: Pesquisas Históricas nº 17, Instituto Anchieta de Pesquisas. São Leopoldo RS, 1975.

DORNSTAUDTER, J. E. *Arquivo Missão Pastas 14/18/22*, Fascículos 02,07,09,17,18,256 e 259.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. 6ª Ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2006.

FATIMA, M.R, MACHADO. *Índios de Rondon, Rondon e as línguas telegráficas na visão dos sobreviventes*. Waimare e Kaxinití, grupos Pareci. Tese de Doutorado – UFRJ, 1994.

FERNANDES, Joana da Silva. *Transformando os Deuses*: Múltiplos sentidos da conversão entre os Povos Indígenas no Brasil. Artigo Utariti a última tarefa. Robin M. Wright (org.). Editora Unicamp, São Paulo, 1999.

FRC – Fundação de Pesquisa Cândido Rondon: História da ocupação e povoamento do estado de Mato Grosso, Cuiabá, 1985.

GAGLIARDI, José Mauro. *O indígena e a República*. Editora Hucitec, São Paulo, 1989.

GEERTZ C. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós Modernidade*. DP&ª 9ª Edição, Rio de Janeiro, 2004

HILLMAN, James. *O Código do Ser*. Objetiva, Rio de Janeiro, 2001.

JAKUBASZKO, Andréa. *As Imagens da Alteridade*. Um estudo da experiência histórica dos Enawene Nawe. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em ciências Sociais da PUC – São Paulo, 2003.

JUNQUEIRA C, Carvalho E. *Organização: Antropologia e Indigenismo na América Latina*. São Paulo: Cortez, 1ª edição, 1981.

LEITE, Arlindo G. de O. *A Mudança na Linha de Ação Missionária Indígena*. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

LENHARO, A. *Colonização e Trabalho no Brasil: Amazônia Nordeste e Centro – Oeste – Os anos 30*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1986.

LEOPOLDI, José Sávio. *Contato com os índios Irantxe; origens do desenvolvimento – arquivo da OPAN s/d*.

LÉVI-STRAUSS, C. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1970.

_____. *Tristes Trópicos*. Companhia das Letras, São Paulo, 1996.

LISBOA, T. A. *Entre os Myky: A resistência de um povo*. São Leopoldo RS: Ed. Loyla, 1979.

LOBATO, Sérgio. *Cronologia do contato Manoki com a sociedade envolvente*. OPAN, Cuiabá, 2005.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Tradução Paulo Neves. Editora Cosac&Naify, São Paulo, 2003

MACIEL, Laura Antunes. *A Nação Por Um Fio*: caminhos, práticas e imagens da 'Comissão Rondon. Tese apresentada ao PPGCS/PUC-SP, para obtenção do título de Doutora em História, São Paulo, 1997.

MOURA, José S. J. Pesquisa nº 01. Instituto Anchietano de Pesquisa, Porto Alegre, 1957

_____. *Os Munku*. 2a Contribuição ao estudo da Tribo Irange. Porto Alegre: Editora Gráfica – UFRGS, 1960.

_____. *Diamantino*. Documentário. 2ª edição, 1980

NOGUEIRA, Osmara. *Análise Epidemiológica das Condições de Saúde dos Povos Irantxe, Myky e Enawene Nawe*. Cuiabá: FUNASA, 2002.

PACINI, Aloir. *Pacificar – Relações Interétnicas e Territorialização dos Rikbaktsa*. Dissertação de Mestrado apresentada PPGAS da UFRJ, 1999

PAULI, Gisela. *The Creation of Real Food and Real People: Gender – complementarity among the Menku of Central Brazil*. PHD in Social Anthropology, University of St. Andrews, 1999.

PERREIRA, Adalberto Holanda. *Tupxi: O índio da paz*. Edição Loyola, São Paulo, 1995.

PINTO, Edgar Roquette. *Rondônia*. Companhia Editora Nacional, Rio de Janeiro, 1916.

PIVETTA, Darci Luiz. *Irantxe: Luta pelo território expropriado*. Editora da UFMT, Cuiabá, 1993.

_____. *Processo de Ocupação das Dilatadas Chapadas da Amazônia Meridional: Irantxe – educação etnocida e desterritorialização –* Dissertação apresentada ao Mestrado em Educação Pública do Instituto de Educação da UFMT, Cuiabá, 1993.

_____. *Amazônia Meridional: território deflagrado, educação pacificadora*. Tese apresentada ao Programa Integrado de Pós-Graduação em Educação da UFMT, para obtenção do título de Doutor em Educação, Cuiabá, 1998.

POUTIGNAT, Philippe e FERNAT, Jocelyne Streiff. *Teorias da Etnicidade*. Editora da Unesp, São Paulo, 1998.

RONDON, Cândido Mariano Silva da. Missão Rondon. *Apontamentos sobre os trabalhos realizados pela Comissão de Linhas Telegraphicas e Estratégicas do Matto-Grosso ao Amazonas*.

RUIZ, Edson Benedetti. Diários de Campos: período 1998 – 2006.

_____. Registros de áudio: entrevistas realizadas entre os Manoki e Myky em campo, período 2004/2005.

SECCHI, Nelson. *Fragmentos de Memória sobre Utiairiti e os Manoki no início dos anos setenta*. Rascunho elaborado em 2005.

SCHMIDT, Max. 1938 – 1941. *Resultado de minha expedição Bienal a Mato Grosso de setembro de 1926 a agosto de 1938*. Boletim Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1942.

_____. *Los Irantxe*. Revista de La Sociedad Científica Del Paraguai – Tomo 5, nº6. Assunción, Noviembre, 1942.

Senado Federal, Secretaria de Informações. Decreto 94.013 de 11 de fevereiro de 1987.

VILAS BÔAS, Orlando & Cláudio. *Marcha para Oeste: a epopéia da expedição Roncador-Xingu*. 6ª Edição, São Paulo: Ed. Globo, 1994.

WOLF, Eric. *Antropologia e Poder*. Editora Universidade de Brasília, Editora Unicamp. São Paulo, 2003.

ANEXOS

Entrevista com Elizabeth Amarante em 26/04/2004**Por Edson Benedetti**

- Como você veio ao Mato Grosso?

- Eu sempre trabalhei com educação. E em um determinado momento tive essa vontade. Você sabe? Creio que por influência do meu avô. Ele sempre cuidava dos índios e de Mato Grosso com carinho!

- E como foram seus primeiros contatos com a questão indígena?

- Pois é! Naquele tempo o CIMI era uma novidade. Daí eu entrei em contato com o pessoal do CIMI.

- Mais precisamente com o padre Uchoa?

- Ele me fez um convite para trabalhar com o Bororo do Córrego Grande.

- Em que ano?

- Em 1977. Mas o projeto não avançou. E daí veio o convite para ir trabalhar com os Irantxe na questão da escola.

- Ah! Que interessante. E como foi sua experiência lá no Cravari?

- Boa, fiz muito boas amizades. É, me lembro bem Paulina, Aurelina e Dometila. São muitas histórias.

- Mas e o projeto da escola?

- Pois é, esse começou bem e praticamente não acabou.

- Como assim?

- No início tudo era animação. Depois eles já começaram não queriam mais.

- Mas como?

- Primeiro eles queriam aulas de língua e também português. Eu até já estava me preparando um pouco para iniciarmos.

- E eles não queriam?

- Eles só queriam português. Assim por falta de apoio e viabilidade política interna acabei saindo.

- E como foi sua inserção com os Myky?

- Eu vim a convite do Thomas, pois já conhecia um pouco da língua e daquele tipo de trabalho. Tinha tudo a ver como o espírito da época.

- Como uma última coisa, fale-me da relação entre os Manoki e Myky?

- É, muito já foi dito sobre isso. Mas a verdade é que os Irantxe que agora são Manoki sempre tiveram uma relação de respeito com os Myky. Quase uma saudade! Mas ao mesmo tempo queriam lhes ensinar as “coisas boas” do progresso. E isso de fato nem eu e nem o Thomas aceitamos.

Entrevista com o senhor Xinui em 17/11/2005

Por Edson Benedetti

Kiwxi acertou previamente o horário e o assunto da nossa conversa. Abaixo reproduzo um trecho da conversa, inserindo alguns comentários:

O velhinho chegou, sentou-se e logo fez a primeira pergunta:

– O senhor viveu na aldeia do Tapuru?

– Sim.

– Como foi que aconteceu o ataque na aldeia Tapuru?

– Dias antes os seringueiros haviam atacado outra aldeia ali perto.

De fato, nunca havia tido essa informação em nenhum momento. Como ele resolveu falar sobre outras coisas, então, pedi-lhe que me contasse a história desde o começo. Para tanto, fiz uma nova pergunta:

– Os Irantxe sabiam da presença dos seringueiros ali perto?

– Sim. Todos na aldeia sabiam da presença dos seringueiros, só nunca fizemos nada, porque Irantxe não é de briga.

– Qual foi a outra aldeia atacada?

– Eu não sei o nome. Naquele tempo eu andava no braço da minha mãe. Tudo o que estou falando foi ela quem me contou.

Daí em diante não fiz mais nenhuma intervenção, deixando que Kiwxi conduzisse a conversa:

– Pois dias antes os Kewa (não índios) já tinham tentado invadir uma aldeia menor. Mas o pessoal da casa saiu cedo para a roça. Os seringueiros só botaram fogo nas coisas da casa e deixaram os diversos utensílios espalhados no pátio da aldeia.

Um de seus filhos o senhor Măty'y que prestava atenção em nossa conversa disse: “Conte mais papai”. E o velhinho continuou seu relato dizendo:

– Às vezes, os Nambikwara também faziam visitas nas aldeias Irantxe. Só com vontade de pegar algumas coisas. Nosso Tikiandá (chefe) estava meio bravo com eles que tinham levado algumas coisas das casas no outro dia que o pessoal saiu para visitar seus parentes. Também andava preocupado porque os Kewa estavam chegando perto demais. Um dia bem cedo os homens se reuniram e resolveram fazer uma grande caçada para Yetá. E assim foi, um foi caçar, enquanto outros saíram para pegar taboca para preparar novas flautas.

Nossa conversa foi silenciada por alguns instantes e todos os presentes se emocionaram com a expressão facial do velho Xinui. Passados alguns minutos, perguntei-lhe:

– Os homens ficavam muitos dias fora da aldeia?

– Uns três ou quatro dias. Caçando, pescando e preparando tudo, porque a aldeia tinha bastante gente. Minha mãe contou depois que a noite parecia que gente estranha estava chegando.

Kiwxi interveio:

– Eu acho que os seringueiros já estavam sondando. Como sabiam que os homens estavam fora, resolveram esperar para matar mais gente.

Xinui continuou:

– A turma chegou e todos estavam bem alegres. Trouxeram muita caça e as mulheres tinham feito bastante chicha. Era chicha mesmo! No cair da noite as mulheres se recolheram e Yetá estava no terreiro grande, quando Kewa chegou. O movimento era forte, mas nosso pessoal pensou que era uma turma de Kurali (Pareci) que vinha chegando.

Todos ficaram parados e os olhos do velhinho encheram-se de lágrimas. Pensei que não haveria mais condições para continuarmos tratando do assunto. Entretanto, Xinui tomou forças e retomou a palavra.

- Os Kurali chegaram com um monte de gente e ninguém sabia o que estava acontecendo.

Confesso que esse foi o momento mais difícil de todo o percurso da entrevista, pois já estávamos ali por quase uma hora. Não havia grande interesse das pessoas pela nossa conversa. Mas, naquele momento, pude perceber como o relato mexera com aquelas quatro ou cinco pessoas que ali estavam.

Xinui, apesar da sua idade, descreveu o episódio como se tivesse ocorrido na noite de ontem. Continuando:

– Nossa aldeia era bem grande. Umas 10 casas grandes mais ou menos. Foram muitos tiros e fogos, todos queriam sair dali. Os Kewa destruíram uma casa com todo mundo dentro, gente que não teve como correr. Numa outra casa atacaram e queimaram todo o milho e o feijão fava que estava no teto.

Diante da descrição feita já me considerava satisfeito. Porém, o velhinho ainda encontrou palavras para descrever o período pós-ataque:

– Acho que ninguém teve coragem para voltar lá na aldeia. Todos ficaram com muito medo. Daí em diante vivemos um tempo de tristeza e morte!

Entrevista com a Dolores, o senhor Miguel, Alonso Werawali e D. Dometila Naãsi em 04/02/2005.

Por Edson Benedetti

Dolores recebeu-nos entre abraços e sorrisos e foi logo me dando café fresco, pão caseiro e um banco para sentar enquanto aguardávamos Miguel. Ele chegou e eu lhes expliquei a pesquisa que estava realizando com os Manoki. Sem nenhuma objeção o Sr. Miguel iniciou a conversa.

– Mas, me diga, o que você quer saber?

– Eu gostaria de entender melhor como os Manoki escolhem suas esposas e seus maridos.

– Ah! Hoje é como vocês kewa (branco).

– Não, quero saber primeiro do tempo antigo. Depois vamos falar de hoje.

Dolores interrompe.

– Eu quero falar!

– Então, vamos lá!

– Entre nós o casamento se resolve bem mais fácil.

– Como assim?

– Não tem que pensar muito. Quando a gente é criança já sabe com quem pode casar. Explica Miguel!

Dolores tomou a palavra:

– Que bom! Vamos lá!

– Você precisa saber das obrigações que hoje não se cumpre mais!

– Do que a senhora esta falando?

– Estou falando dessa gurizada que não quer mais trabalhar e fazer roça. Ninguém respeita o sogro e a sogra como antigamente.

O debate foi tão intenso que nem vimos o tempo passar. Quando nos demos conta já era hora do almoço. Então, eu agradeci dizendo que voltaria um outro dia.

O Sr. Miguel e sua esposa Dolores convidaram-nos para retornar na parte da tarde, pois lhes tinham avisado que D. Dometila Naãsi, esposa do velho Maurício Tupxi (índio da paz), estaria lhes fazendo uma visita.

Lá pelo meio da tarde retornei para casa do simpático casal e tive uma grande surpresa. Encontrei Dometila Naãsi, já sentada num banco de madeira, saudando o senhor Alípio Xinuli e o velho Alonso Werawali que também chegaram naqueles instantes. Foi uma grande “festa”, no melhor estilo Manoki.

Falamos de quase tudo, creio eu. E lá pelo meio de nossa confraternização o Sr. Miguel Taparasi resolveu socializar a conversa que nós tínhamos tido na parte da manhã.

E assim, como num passe de mágica, os visitantes seguiram com a mesma linha retórica adotada pelo casal Dolores e Miguel anteriormente.

Ao perceber um breve espaço para que eu pudesse fazer uso da palavra pedi a eles que me explicassem melhor como era no tempo dos antigos.

O velho Alonso tomou a palavra e disse:

– Você quer mesmo saber?

Eu respondi balançando a cabeça. E ele começou a contar como era no tempo antigo.

– Era muito melhor porque não tinha baile! Manoki mesmo, só dançava o Yakuli.

Alonso Werawali continua:

– Os Manoki andavam visitando em todas as aldeias sem pressa e nem preguiça. No tempo do milho todos os Tikiandá (chefe) já sabiam que ia chegar gente. Por isso, mandaram fazer bastante chicha de milho para esperar os companheiros. Enquanto uns tocavam Yakuli no centro da roda, outros rodavam de braço dado com uma companheira.

O velho Alonso fez uma pausa, e o senhor Alípio emendou atrás dizendo:

– A gente rodava a noite toda. Dançava com todas as mulheres sem ciúme. Pela manhã os homens solteiros saiam para caçar, afinal, o rapaz que encontrava moça solteira tinha que trazer um bom pedaço de carne para o seu futuro sogro.

A Sra. Domitila Naãsi virou-se em minha direção e disse:

– É meu filho! Hoje, as moças não sabem mais os cantos que acompanham o Yakuli e os moços não querem mais caçar. Fico preocupada as turmas de nossas famílias.

Em sua fala, a Sra. Domitila Naãsi aponta duas questões fundamentais para compreendermos a organização Manoki:

1ª) A época do Yakuli promovia grandes festanças dentro do território Manoki. A partir desses eventos, os rapazes freqüentemente retornavam para suas aldeias de origem trazendo esposa.

2ª) As jovens não necessariamente pertenciam ao grupo da aldeia do seu futuro esposo Manoki. Isto porque os Manoki mantinham laços cordiais e de amizade com vários de seus vizinhos.

Entrevista com Celso Xinui e Elvira em 06/2005.

Por Edson Benedetti

No dia seguinte, logo no primeiro período do dia saímos procurando o senhor Celso Xinui para tentar esclarecer essa situação. Ele, por sua vez, foi bastante

cordial conosco. Primeiramente nos ofereceu um café com beiju e reclamou de uma prótese ortopédica que carrega no fêmur, há uns vinte anos, sem coragem de removê-la. De repente, disse:

- Eu vou te contar paulista como foi nosso começo aqui! Eu e essa Mokixa (esposa) viemos primeiro nessa terra (...) naquele tempo eu era moço e saía para apanhar seringa próximo ao barracão quando eu pensava 'um dia ainda venho morar aqui!' (Celso Xinui, 2005).

Depois de uma breve interrupção, perguntamos:

- Como, de fato, os Manoki chegaram nessa terra?

Celso prosseguiu dizendo:

- os padres nos mandaram embora! Você não sabe?

Eu abaixei a cabeça e, calado, deixei que continuasse:

- Um dia, Utiariti acabou sem maiores explicações, e sem maiores explicações viemos parar aqui.

De repente, fez-se perceber a presença do senhor Miguel Taparasi, que vinha caminhando em nossa direção. Mais de que depressa, Celso puxou o pequeno banco de madeira e ofereceu-o ao vizinho. Taparasi sentou-se e logo foi dizendo:

- Eu de lá de casa estou escutando essa conversa. Daí, resolvi chegar aqui para ajudar.

Celso disse-lhe que seria bom que mais gente estivesse presente e, entre risos, o Tikiandá "aposentado" continuou:

- Acho que o ano era 1967 ou 1968. Meu pai (Alonso) veio por essas bandas acompanhando o velho Miguel e o Padre Iasi. - Uma breve pausa e o velho Tikiandá continuou: - Penso que os dois acharam bom porque aqui não tinha quase gente. Os velhos pensavam que os Tapayunas ainda andavam por essas bandas. Acho que o velho Miguel ainda veio por aqui mais uma viagem antes da mudança.

Aproveitando a pausa, perguntamos sobre o fim de Utiariti. Elvira, esposa de Celso, saiu de dentro da casa e com olhar firme disse:

- O fim de Utiariti foi assim: eu saí com minha prima para buscar melancia e no caminho de volta resolvemos chupar uma. A Irmã descobriu e nós levamos uma surra. No dia seguinte eu fugi para o Tolosa. Lá eu vi o Celso, nem sabia direito dele. Naquele tempo ele trabalhava na seringa. Só porque as irmãs souberam que ele estava por lá fizeram nós casar (...) Eu sofri muito aqui! O velho queria que eu fizesse beiju do jeito dele. Mas eu não sabia ralar mandioca. Os Kayabi afundam a canoa com a mandioca para depois fazer a massa (Elvira Kayabi, 2005).