

RICARDO ALEXANDRE PEREIRA DE OLIVEIRA

**O Centro de Pesquisa Indígena e o Projeto Jaburu a partir das relações entre
movimentos indígenas, ambientalistas e indigenismos**

BRASÍLIA, 2025

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

RICARDO ALEXANDRE PEREIRA DE OLIVEIRA

**O Centro de Pesquisa Indígena e o Projeto Jaburu a partir das relações entre
movimentos indígenas, ambientalismos e indigenismos**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Antropologia Social da Universidade de
Brasília, no dia 12 de dezembro de 2025, como
requisito parcial para a obtenção do título de Doutor
em Antropologia.

Linha de pesquisa: Antropologia da Ciência e da
Técnica

Orientador: Dr. Guilherme José da Silva e Sá

BRASÍLIA, 2025

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Pc Pereira de Oliveira, Ricardo Alexandre
 O Centro de Pesquisa Indígena e o Projeto Jaburu a partir
 das relações entre movimentos indígenas, ambientalismo e
 indigenismos / Ricardo Alexandre Pereira de Oliveira;
 orientador Guilherme José da Silva e Sá. Brasília, 2025.
 256 p.

 Tese (Doutorado em Antropologia) Universidade de Brasília,
 2025.

 1. Antropologia das ciências. 2. Movimentos indígenas. 3.
 Movimentos ambientalistas. 4. Xavante. 5. Antropoceno. I. da
 Silva e Sá, Guilherme José, orient. II. Título.

RICARDO ALEXANDRE PEREIRA DE OLIVEIRA

**O Centro de Pesquisa Indígena e o Projeto Jaburu a partir das relações entre
movimentos indígenas, ambientalismos e indigenismos**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, no dia 12 de dezembro de 2025, como requisito parcial para a obtenção do título de
Doutor em Antropologia.

Banca examinadora

Prof. Dr. Guilherme José da Silva e Sá (PPGAS-UnB). Presidente

Prof. Dr. Henyo Trindade Barretto Filho (PPGAS-UnB)

Prof. Dr. Ivan da Costa Marques (UFRJ)

Prof. Dr. Luiz Antonio Lino da Silva Costa (UFRJ)

Suplente:

Prof. Dr. Carlos Emanuel Sautchuk (PPGAS-UnB)

*Para os humanos
e as ecologias que eu conheci
por meio dessa ciência, a Antropologia,
na esperança de que muitas gerações de Abare'u se sucedam.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor Guilherme José da Silva e Sá pela orientação de pesquisa. Aos membros da banca de qualificação, professor Henyo Trindade Barretto Filho e professora Nurit Bensusan, agradeço as sugestões de foco e de corte. À banca de defesa de tese de doutorado, Prof. Dr. Henyo Barretto (UnB), Prof. Dr. Ivan da Costa Marques (UFRJ) e Prof. Dr. Luiz Antonio Lino da Silva Costa (UFRJ), agradeço por terem aceitado o convite, bem como ao Prof. Dr. Carlos Emanuel Sautchuk (UnB) como membro suplente.

Aos interlocutores de pesquisa, que gentilmente compartilharam comigo histórias, impressões, dúvidas, fotografias e documentos, muito obrigado! Agradeço imensamente Paulo Celso de Oliveira Pankararu, Ailton Krenak, Ângela Pappiani, Paulo Cipassé Xavante, Severiá Idioriê Karajá Xavante, Edson Nishi, Jurandir Siridiwe Xavante, Jamiro Xavante, Geraldo Kuisiteri Yanomami, Almir Suruí, Frans Jan Leeuwenberg, Manrique Prada, Prof. Dr. Carlos Frederico Marés de Souza Filho, Maria Amália Souza, Ana Valéria Araújo e Márcio Santilli.

Aos *Ipredu* [homens maduros] que supervisionaram minhas estadias na Terra Indígena, agradeço pelo cuidado, pela paciência e pelo interesse na pesquisa. Especialmente aos professores Eurico e Jorge, e Siripapa. Agradeço também Tsuptó e Sumené, por terem me auxiliado na observação dos mesmos eventos a partir de outros ângulos.

Aos *aibô* [homens] do grupo Abare'u de Etenhiritipa, que durante a época desta pesquisa são '*ritei'wá* (adolescentes e jovens adultos), agradeço por terem me incorporado ao grupo e me dado o nome Urãwê. Obrigado aos do “nosso lado da aldeia”, os grupos Tirowa, Abare'u, Ai'rere e Anarowa, e também aos do “outro lado da aldeia”, os grupos Etêpã, Hôtôã, Sadaro e Nodzo'u. Agradeço, então, aos meus quatorze companheiros Abare'u, dos clãs Owawê e Poreza'ono de Etenhiritipa e Wederã: Fernando, Cleber, Gabriel, Gonzalo, Januário, Henio, Vitor, Andreus, Jairo, Roger, Brizola, Basílio, Beto e Canãbre. Agradeço também aos três Nodzo'u que atuaram como meus “fiscais”: Utebrewê, Ianique e Siwari. Às *piô* [mulheres] jovens e adultas, agradeço o cuidado de hidratarem o grupo com água ao longo das exaustivas horas de dança ao redor da aldeia, e por sempre me lembrarem de andar com um pedaço de pau para afastar os cachorros do meu caminho.

Agradeço de coração o apoio que recebi dos meus amigos de longa data, Amanda, Tiago, Carlos, Gustavo, Sarah e Marcony. De Brasília, agradeço a Sofia e o Miguel, pelo oásis

que foram. Walesca, pela psicanálise. Diego, pela tentativa. Aninha e Deise, pelo tempo despendido. Bia, Manu e Marina, por terem segurado minhas mãos no meio do terremoto.

Para a realização desta pesquisa o recebimento de bolsas foi imprescindível. Apesar dos ataques do governo federal dos anos 2019 a 2022 contra o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e a Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), nem tudo se desmanchou. Às trabalhadoras e aos trabalhadores dessas instituições, que as defenderam, meus agradecimentos.

Por fim, sou grato aos servidores da secretaria do Departamento de Antropologia da UnB, Rosa, Fernanda, Fernando e Jorge, que mantiveram a administração em ordem.

RESUMO

A tese analisa redes sociotécnicas constituídas na virada dos anos 1980 para os 1990, que articularam lideranças indígenas, cientistas, ambientalistas, instituições de pesquisa, animais e biomas em torno de "projetos de fauna e flora" voltados ao reflorestamento e ao manejo de fauna cinegética. Tendo como eixos empíricos o Centro de Pesquisa Indígena (CPI), sediado em Goiânia (GO), e o Projeto Jaburu, desenvolvido na Terra Indígena Xavante de Pimentel Barbosa (MT), a pesquisa descreve associações emergentes entre segmentos do movimento indígena, do ambientalismo e do indigenismo no contexto da redemocratização brasileira. Duas experiências formativas são examinadas: a reserva de vagas especiais para estudantes indígenas no curso de Direito da Universidade Católica de Goiás (UCG), em convênio com a União das Nações Indígenas (UNI), que formou o primeiro advogado indígena do Brasil; e a primeira turma do curso de extensão em Biologia Aplicada, articulada entre a UNI, a UCG, a Embrapa, a Fundação Zoobotânica e a ESALQ-USP. A análise parte do sonho do pajé Sibupá Xavante — narrado por membros de facções A'uwê Uptabi como origem mítica dessas iniciativas — para investigar como cosmologias indígenas incidiram sobre projetos de conservação e formação técnica mediados por agentes não indígenas das ciências naturais e do Direito. O objetivo central é compreender de que forma modos distintos de autoridade, deliberação coletiva e percepção do social interagiram na constituição de uma arena socioambiental inovadora, situada na interseção entre conhecimento científico e conhecimento indígena. Ênfase especial é conferida à história Xavante de recusa do modo de vida "nacional" baseado na agricultura — familiar ou industrial —, recusa que remonta ao século XVIII e atravessa diversas tentativas coloniais e estatais de transformar esse povo de caçadores e coletoras em agricultores, desde o período colonial até a ditadura militar. A pesquisa fundamenta-se em entrevistas com pesquisadores indígenas, docentes universitários e ambientalistas, em visitas ao território Xavante de Pimentel Barbosa e em consulta a arquivos pessoais e institucionais. A análise evidencia uma controvérsia estruturante: as percepções dos atores oscilam entre caracterizações das iniciativas como projetos "que não deram certo" e avaliações de pleno êxito. Argumento que pontos de partida ontológicos divergentes produziram efeitos distintos e duradouros, desdobrados ao longo de quase quatro décadas. Demonstro que as concepções Xavante sobre as relações entre humanos e não humanos orientaram, em larga medida, a formulação das ações de manejo faunístico, contrariando a premissa de um "erro nativo" a ser corrigido pela ciência. O diálogo entre cosmologias e práticas científicas gerou efeitos produtivos, ainda que tenha frustrado objetivos específicos dos técnicos envolvidos. Conclui-se que as experiências analisadas antecipam debates contemporâneos sobre o *Antropoceno* e o *Plantationoceno*, e devem ser compreendidas não como episódios isolados, mas como experimentações cosmopolíticas em um momento histórico marcado pela crescente interconexão entre historicidades até então tratadas de forma paralela.

Palavras-chave: Antropologia das ciências; Movimentos indígenas; Movimentos ambientalistas; Xavante; direitos originários; Antropoceno.

ABSTRACT

This dissertation examines sociotechnical networks constituted at the turn of the 1980s into the 1990s, which articulated Indigenous leaderships, scientists, environmentalists, research institutions, animals, and biomes around "fauna and flora projects" oriented toward reforestation and the management of game fauna. Drawing on two empirical axes — the Centro de Pesquisa Indígena (CPI, Indigenous Research Center), based in Goiânia (GO), and the Projeto Jaburu, developed in the Xavante Indigenous Territory of Pimentel Barbosa (MT) — the research describes emergent associations among segments of the Indigenous movement, environmentalism, and indigenism in the context of Brazil's democratization. Two formative experiences are examined: the reservation of special places for Indigenous students in the Law program at the Universidade Católica de Goiás (UCG), established through an agreement with the União das Nações Indígenas (UNI), which produced Brazil's first Indigenous lawyer; and the inaugural cohort of the extension course in Applied Biology, articulated among UNI, UCG, Embrapa, the Zoobotanical Foundation, and ESALQ-USP. The analysis departs from the dream of Xavante shaman Sibupá — narrated by members of A'uwê Uptabi factions as the mythic origin of these initiatives — to investigate how Indigenous cosmologies shaped conservation projects and technical training mediated by non-Indigenous agents from the natural sciences and Law. The central objective is to understand how distinct modes of authority, collective deliberation, and perception of the social interacted in the constitution of an innovative socioenvironmental arena, situated at the intersection of scientific and Indigenous knowledge. Particular emphasis is placed on the Xavante history of refusal of the "national" way of life based on agriculture — whether family-based or industrial — a refusal traceable to the eighteenth century and running through successive colonial and state attempts to transform this people of hunters and gatherers into farmers, from the colonial period through the military dictatorship. The research draws on interviews with Indigenous researchers, university faculty, and environmentalists, on fieldwork visits to the Xavante territory of Pimentel Barbosa, and on consultation of personal and institutional archives. The analysis foregrounds a structuring controversy: actors' perceptions range from characterizations of the initiatives as projects "that did not work" to assessments of full success. I argue that divergent ontological starting points produced distinct and enduring effects, unfolding over nearly four decades. I demonstrate that Xavante conceptions of relations between humans and non-humans largely guided the formulation of game fauna management practices, challenging the premise of a "native error" to be corrected by science. The dialogue between cosmologies and scientific practices generated productive effects, even as it frustrated the specific objectives of the technicians involved. The conclusion is that the experiences analyzed anticipate contemporary debates on the Anthropocene and the Plantationocene, and should be understood not as isolated episodes, but as cosmopolitical experimentations at a historical moment marked by growing interconnection among historicities hitherto treated in parallel.

Keywords: Anthropology of Science; Indigenous Movements; Environmental Movements; Xavante; Indigenous Land Rights; Anthropocene.

LISTA ONOMÁSTICA DAS PESSOAS RECORRENTES NA TESE

Ailton Krenak	Líder indígena e jornalista. Coordenou o Centro de Pesquisa Indígena, o Núcleo de Cultura Indígena e o Núcleo de Direitos Indígenas. Foi coordenador nacional da União das Nações Indígenas.
Almir Suruí	Foi aluno do curso de formação em Biologia Aplicada do Centro de Pesquisa Indígena.
Ana Valéria Araújo.	Advogada. Trabalhou no Núcleo de Direitos Indígenas e coordenou publicações acadêmicas sobre a atuação do NDI no judiciário brasileiro após a Constituição Federal de 1988.
Angela Pappiani.	Jornalista. Foi produtora do Programa de Índio, da rádio USP. Também produziu e dirigiu diversas iniciativas do Núcleo de Cultura Indígena.
Apowê/Apöwê /Apoena Xavante.	O líder Xavante que estabeleceu contato pacífico com a frente de atração conduzida pelo sertanista Francisco Meirelles
Carlos Frederico Marés de Souza Filho.	Jurista e advogado. Acompanhou a formação dos estudantes indígenas do curso de graduação em Direito na UCG, ministrando aulas extras.
Carlos Krenak.	Foi aluno do curso de formação em Biologia Aplicada do Centro de Pesquisa Indígena.
Edson Nishi.	Engenheiro civil. Professor da Universidade Católica de Goiás. Atuou no Centro de Pesquisa Indígena e no Projeto Jaburu.
Francisco “Chico” Meirelles	Sertanista que estabeleceu contato pacífico com o grupo Xavante relativamente liderado por Apowê.
Geraldo Kuisiteri Yanomami.	Foi aluno do curso de formação em Biologia Aplicada do Centro de Pesquisa Indígena.

- Jamiro Xavante.** Foi aluno do curso de formação em Biologia Aplicada do Centro de Pesquisa Indígena.
- Jurandir Siridiwe Xavante (1968).** Neto de Apowê, foi uma das oito crianças escolhidas pelo lendário ancião para estudar em escolas brasileiras nos Estados de São Paulo e Goiás para se tornar intérprete e mediador de relações entre os Auwê (Xavante) e os Warazu (brancos, não-Xavante). Foi o tesoureiro da Associação Xavante de Pimentel Barbosa (AXPB). Atualmente é cacique da aldeia Etenhiritipá, na T.I. Pimentel Barbosa.
- Maria Amália Souza.** Trabalhou na Rainforest Action Network antes e durante a execução do Centro de Pesquisa Indígena. Morou na chácara do CPI, junto aos estudantes indígenas, entre os anos 1990 e 1992.
- Mauro Terena.** Foi aluno do curso de graduação em Direito da Universidade Católica de Goiás no primeiro ano do Projeto. Com a determinação da Universidade de prestar o vestibular, foi reprovado e encerrou as atividades junto ao CPI.
- Orlando Baré.** Foi aluno do curso de graduação em Direito da Universidade Católica de Goiás no primeiro ano do Projeto. Com a determinação da Universidade de prestar o vestibular, foi reprovado e encerrou as atividades junto ao CPI.
- Paulo Cipassé Xavante (1968-)** Neto de Apowê, foi uma das oito crianças escolhidas pelo lendário ancião para estudar em escolas brasileiras nos Estados de São Paulo e Goiás para se tornar intérprete e mediador de relações entre os Auwê (Xavante) e os Warazu (brancos, não-Xavante). Foi o primeiro presidente da Associação Xavante de Pimentel Barbosa (AXPB). Atualmente é cacique da aldeia Wederã, na T.I. Pimentel Barbosa (MT).
- Paulo Pankararu.** Foi aluno do curso de graduação em Direito pela Universidade Católica de Goiás através do convênio da Universidade com a UNI/CPI. Morou na chácara que sediou o CPI, na região metropolitana de Goiânia (GO) junto aos demais estudantes de Direito e de biologia aplicada. Tornou-se o primeiro advogado indígena do Brasil em 1994. Logo após, trabalhou no recém criado Instituto Socioambiental, em Brasília, fusão do CEDI com o NDI. Depois, em 1997 assessorou a Coiab, em Manaus, e o

Conselho Indígena de Roraima – CIR, em Boa Vista, onde colaborou na defesa da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Tornou-se mestre em Direito no ano de 2006, quando defendeu dissertação na PUC-PR com o título Gestão territorial indígena: estudo comparado da legislação indigenista do Brasil, Colômbia, Equador e Panamá, sob orientação do Prof. Dr. Carlos Frederico Marés de Souza Filho.

- Pimentel Barbosa.** Sertanista do SPI morto em 1941 pelos membros da classe de idade Anarowa, na época jovens rapazes (ritei'wa) quando tentava estabelecer contato com os Xavante nas proximidades do Rio das Mortes.
- Severia Idioriê
Karajá Xavante** Beletrista e mestre em letras (inglês). Foi casada com Paulo Cipassé Xavante. Foi secretária da primeira diretoria da Associação Xavante de Pimentel Barbosa.
- Sibupá Xavante** Importante pajé que recebeu em sonho a ideia que depois seria materializada no “Projeto Jaburu”, voltado ao manejo da fauna cinegética (de caça) e ao reflorestamento de áreas reintegradas ao território Xavante que haviam sido ocupadas por fazendas.
- Vanderlei Pereira
de Castro.** Psicólogo. Foi professor na Universidade Católica de Goiás, onde desenvolveu projetos junto a povos indígenas, seringueiros e agricultores sem-terra. Sendo um dos coordenadores do Centro de Pesquisa Indígena, demitiu-se da Universidade para se dedicar exclusivamente àquela iniciativa. Atuou no Projeto Aldeia Juvenil, nas fases iniciais do Projeto Jaburu e nas demais atividades do CPI.
- Warodi Xavante** Tio de Paulo Cipassé e Jurandir Siridiwe. Tornou-se cacique da aldeia Pimentel Barbosa depois do falecimento de Apöwê.
- Wazaé Xavante** Pai de Paulo Cipassé. Foi amigo de Vanderlei de Castro e com ele participou do Projeto Aldeia Juvenil.
- Cidanere Xavante** Ancião Xavante, conhecido por incentivar o povo Xavante a retomar a prática das “roças de toco”.

LINHA DO TEMPO

- 1778-1790** Primeiro contato documentado entre a sociedade Xavante e a sociedade nacional, marcada pela aproximação pacífica dos Xavante seguida pela recusa das comunidades à agricultura colonial.
- 1937-1941** “Marcha para o Oeste” e a Expedição Roncador-Xingu, conduzidas pelo governo Getúlio Vargas.
- 1946** Primeiro “contato pacífico” entre um coletivo Xavante liderado por Apöwê e o grupo do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) liderado por Francisco Meirelles.
- 1958-1962** Etnografia de David Maybury-Lewis junto aos Xavante da aldeia São Domingos.
- 1964** Golpe militar depõe o governo de João Goulart, que tinha Darcy Ribeiro como Ministro-Chefe da Casa Civil da Presidência da República. No período ditatorial, o indigenismo esteve a serviço do chamado Programa de Integração Nacional (PIN).
- 1972** Fundação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI).
- 1978-1988** Projeto de Rizicultura Mecanizada junto aos Xavante, o “Plano de Desenvolvimento Integrado para a Nação Xavante” ou simplesmente “Projeto Xavante”.
- 1980-1990** Produção da série de filmes “A Década da Destruição”, por Adrian Cowell e Vicente Rios.
- 1980** Fundação da União das Nações Indígenas (UNI).
- 1985** Fundação do Núcleo de Cultura Indígena (NCI-UNI) e do Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS).
- 1985** Programa de Índio – gravação do encontro entre um coletivo Xavante com Ailton Krenak. Estiveram presentes Cipassé Xavante, Jurandir Xavante e alguns anciãos.

- 1987** Primeira visita dos integrantes do NCI ao território Xavante de Pimentel Barbosa, com a presença de Ailton Krenak, Angela Pappiani, Vanderlei de Castro e Edson Nishi.
- 1987** Discurso de Ailton Krenak na Constituinte pelo reconhecimento constitucional dos direitos territoriais originários.
- 1987** Paulo Pankararu, que vivia em Pernambuco, conhece Ailton Krenak em São Paulo.
- 1987** Chácara do Centro de Pesquisa Indígena é instalada, com 15ha, na região metropolitana de Goiânia (GO)
- 1988** Conclusão da escrita do “Projeto Jaburu”, coordenado por Ailton Krenak, Paulo Cipassé e Vanderlei de Castro.
- 1988** Fundação da Associação Xavante de Pimentel Barbosa.
- 1988** Fundação da Aliança dos Povos da Floresta.
- 1988** Promulgação da Constituição Federal de 1988.
- 1989** Criação do Núcleo de Direitos Indígenas (NDI-UNI).
- 1989** Centro de Pesquisa Indígena (CPI) é formalizado por meio de um projeto escrito, sendo então reinaugurado e composto pelo curso de formação em direito e o curso de formação em biologia aplicada.
- 1990** Projeto de manejo de fauna do CPI/Projeto Jaburu é iniciado no território Xavante de Pimentel Barbosa.
- 1992** Formação da turma de biologia aplicada, promovida pelo Centro de Pesquisa Indígena, como resultado da parceria entre a Universidade Católica de Goiás, o Núcleo de Cultura da União das Nações Indígenas e organizações não governamentais ambientalistas. 6 alunos se formaram: Almir Suruí, Gildo Tikuna, Bruno Tikuna, Carlos Krenak, Jamiro Xavante e Geraldo Kuisiteri Yanomami.
- 1992** Dissolução das atividades na Chácara do Centro de Pesquisa Indígena em Goiânia (GO).

- 1994** Formação do primeiro bacharel em Direito e advogado (pan)-indígena do Brasil, Paulo Pankararu.
- 1994-1997** Substituição de Frans Leeuwenberg por Manrique Prada à frente do projeto de manejo de fauna entre os Xavante de Pimentel Barbosa, então financiado pelo WWF.
- 2002** Defesa de tese de doutorado de Manrique Prada sobre o impacto do fogo e da caça sobre a abundância de mamíferos.
- 2007** Cartilha “Dasa Uptabi – de volta às raízes”, resultante do projeto de estudo do uso das batatas Xavante pelas mulheres do território, coordenado por Frans Leeuwenberg.
- 2021** Artigo de revisão escrito por Manrique Prada e Paulo Cipassé Xavante sobre o legado do manejo de fauna, demonstrando que nenhuma espécie sofreu extinção local no território ao longo dos 30 anos de observação.

LISTA DE FOTOS

Foto 1 - Estúdio de rádio do Programa de Índio (1996).....	36
Foto 2 - Estúdio da Rádio Programa de Índio	37
Foto 3 - Universidade Católica de Goiás - UCG (1987).	52
Foto 4 - Mundial aos projetos hidrelétricos na Amazônia.....	60
Foto 5 - Encontro de Altamira (1989)	60
Foto 6 - 1º Encontro dos Povos da Floresta	61
Foto 7 - 1º Encontro dos Povos da Floresta.	61
Foto 8 - Encontro paralelo ao encontro do Banco Mundial -FMI (1988).	89
Foto 9 - Paulo Cipassé e Vanderlei Pereira de Castro.....	90
Foto 10 - Wazaé, Sr. Lázaro, professor Edson Nishi e Paulo Cipassé.	91
Foto 11 - Maria Amália Souza, Macedo, Paulo Cipassé e Milton Nascimento..	92
Foto 12 - Mundial América Latina (1991).....	92
Foto 13 - Centro de Pesquisa Indígena (1990).	93
Foto 14 - Reunião na Funai, em Cuiabá (1989).	168
Foto 15 - Pimentel Barbosa ao centro de Canarana (MT).....	189

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Modo Xavante de viver no Bioma.....	69
Figura 2 - Projeto de engenharia do Centro de Pesquisa Indígena.....	93
Figura 3 - Lançamento da Aliança dos Povos da Floresta.	94
Figura 4 -Rito de Passagem.....	94
Figura 5 - Comunicando à Coroa Portuguesa (1790).....	109
Figura 6 - A Questão da Emancipação	131
Figura 7 - Projeto Serra do Roncador 2ºFase	170

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Casas Xavante	69
--------------------------------	----

LISTA DE ABREVIATURAS, SIGLAS E ACRÔNIMOS

ATL	Acampamento Terra Livre
AXPB	Associação Xavante de Pimentel Barbosa
CF/CF88	Constituição Federal de 1988
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CLTEMGA	Comissão de linhas telegráficas estratégicas do Mato Grosso ao Amazonas
CPI	Centro de Pesquisa Indígena
EMBRAPA	Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária
FUNAI	Fundação Nacional do Índio / Fundação Nacional dos Povos Indígenas (desde 2023)
IBAMA	Instituto Nacional do Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ISA	Instituto Socioambiental
IWGIA	The International Work Group for Indigenous Affairs / Grupo de Trabalho Internacional para Assuntos Indígenas
MI	Museu do Índio
NCI	Núcleo de Cultura Indígena / Núcleo de Cultura da União das Nações Indígenas
NDI	Núcleo de Direitos Indígenas
ONG	Organização Não Governamental
ONU	Organização das Nações Unidas
RAN	Rainforest Action Network

REDD	Reducing Emissions from Deforestation and Forest Degradation
RESEX	Reservas Extrativistas
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
SPILTN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
UCG	Universidade Católica de Goiás
UNB	Universidade de Brasília
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
USP	Universidade de São Paulo
UNI	União das Nações Indígenas
WWF	World Wide Fund for Nature / Fundo Mundial da Natureza

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	23
Capítulo 1 - CAMINHOS QUE LEVARAM À CRIAÇÃO DO CENTRO DE PESQUISA INDÍGENA	31
1.1 TERRITÓRIOS INDÍGENAS E ONDAS DE RÁDIO	31
1.2 XAVANTE PARA SEMPRE: ALIANÇAS PAN-INDÍGENAS	36
1.3 DITADURA BRASILEIRA: INDIGENISMO A SERVIÇO DO PROGRAMA DE INTEGRAÇÃO NACIONAL	47
1.4 MOVIMENTO PAN-INDÍGENA E A ALIANÇA DOS POVOS DA FLORESTA	49
1.5 A DÉCADA DA DESTRUIÇÃO 1980-1990	61
1.6 ALDEIA JUVENIL: PRIMEIRO PROJETO PILOTO ENTRE OS XAVANTE E ACADÊMICOS DA UCG 1982	63
1.7 MATERIALIZANDO SONHOS: A CHÁCARA DO CENTRO DE PESQUISA INDÍGENA - 1988	69
1.8. DOSSIÊ SOBRE UMA POLÊMICA QUE OPÔS A ALIANÇA DOS POVOS DA FLORESTA E O CIMI-NORTE	78
1.9 RECONSTITUIÇÃO	81
1.10 CADERNO DE FOTOS	87
Capítulo 2 – INDIGENISMOS E RESISTÊNCIAS À AGRICULTURA COMO VETOR DE COLONIZAÇÃO	94
2.1. INDIGENISMOS REPUBLICANOS DO SPI À FUNAI: CIÊNCIAS E AGRICULTURAS NO SÉCULO XX	95
2.2. INDIGENISMOS NA COLÔNIA E NO IMPÉRIO: AGRICULTURA PARA CONVERSÃO DE MÃO DE OBRA E PARA ACESSO AOS TERRITÓRIOS	101
2.3. À OESTE: AS BORDAS E A EXPERIÊNCIA XAVANTE NA RECUSA DA AGRICULTURA COMO VETOR DE ASSIMILAÇÃO	105
2.4. MODOS DIVERGENTES DE INTERAGIR COM A TERRA	112
2.5. 1972. A CRIAÇÃO DO CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO	120
2.6. 1978. QUESTÃO DE INTERESSE: O DECRETO DE EMANCIPAÇÃO DOS ÍNDIOS, NA DITADURA... E A EMERGÊNCIA DO MOVIMENTO INDÍGENA BRASILEIRO	126
2.7. 1980S. A FUNDAÇÃO DA UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS E ORGANIZAÇÕES RELACIONADAS	133
Interlúdio; Canarana; Mato Grosso; Brasil: Da Revolução Agrícola Conservadora da Ditadura ao Retorno Sociopolítico dos Anos 2019- 2022	137
A Caminho da Terra Indígena Xavante de Pimentel Barbosa	139

Céu Aberto sem Nuvens no Inverno e na Primavera	142
O Brasil Central e o Mundo Moderno	145
Capítulo 3 – INDIGENISMOS, CIÊNCIAS E AGRICULTURAS	150
3.1. AS CIÊNCIAS NO WARÃ DOS XAVANTE	151
3.2. O PROJETO JABURU A PARTIR DE UM PROJETO ESCRITO	156
3.3. ECOLOGIA E (NÃO) ESCALABILIDADE: ECONOMIA DE CAÇA E COLETA VERSUS AGRICULTURA INTENSIVA	169
3.4 AS RUÍNAS DO “PROJETO XAVANTE” DE RIZICULTURA MECANIZADA E INTRODUÇÃO DE REBANHOS BOVINOS	173
3.5 OS RETORNOS DO SONHO DE SIBUPÁ	180
3.6. AS CIÊNCIAS NO JABURU	188
3.7. A EXECUÇÃO DO PROJETO JABURU E ALGUNS DE SEUS DESDOBRAMENTOS	197
3.8 A CHÁCARA DO CPI E A FORMAÇÃO NO CURSO DE EXTENSÃO EM BIOLOGIA APLICADA E NA GRADUAÇÃO EM DIREITO	207
3.9 FUTUROS	217
CONSIDERAÇÕES FINAIS	222
POSFÁCIO	226
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	230
REFERÊNCIAS JORNALÍSTICAS E AUDIOVISUAIS	248
REFERÊNCIAS A DOCUMENTOS DIVERSOS	252
REFERÊNCIAS A LEIS E ACORDOS INTERNACIONAIS	254

INTRODUÇÃO

Esta tese de doutorado descreve elementos e associações que deram origem e realidade ao Centro de Pesquisa Indígena (CPI) e ao Projeto Jaburu. O CPI foi uma iniciativa da União das Nações Indígenas (UNI) do final da década de 1980, desenvolvido em parceria com a Universidade Católica de Goiás (UCG) e organizações ambientalistas internacionais. Teve como principais objetivos a formação dos primeiros advogados indígenas do Brasil, a formação de uma turma pan-indígena de técnicos em biologia aplicada e a elaboração de projetos experimentais que associassem culturas e territórios indígenas com conhecimentos científicos, especialmente os relacionados ao meio ambiente, através da mediação da UCG e de outras instituições de pesquisa. O Projeto Jaburu foi um dos projetos piloto do CPI, executado na Terra Indígena Xavante de Pimentel Barbosa, no Mato Grosso, e teve como objetivos iniciais o reflorestamento de áreas retomadas, a criação controlada de animais silvestres e o manejo da fauna cinegética (de caça).

Descrevo O CPI e o Jaburu a partir do contraste construído por lideranças, pajés, caçadores e estudantes indígenas com relação às políticas indigenistas que foram implementadas no Brasil desde o período colonial até a ditadura militar. No final do século passado, a noção de “autonomia indígena” foi mobilizada por diferentes atores, mas apontando para direções bastante distintas. Esta tese apresenta algumas dessas mobilizações e analisa a repetição, ao longo dos séculos, da indução da agricultura como vetor de assimilação sociocultural de comunidades indígenas à sociedade nacional, bem como a histórica resistência do povo Xavante a essa forma de colonização, documentada pelo menos desde o final do século XVIII.

O trabalho de pesquisa que resultou nesta tese foi iniciado durante a pandemia de Covid-19, em 2021, quando resolvi encerrar uma pesquisa que vinha desenvolvendo ao longo dos últimos dez anos a respeito do modo de vida dos carroceiros de Belo Horizonte (MG) e as disputas entre carroceiros e ativistas da libertação animal em torno da legitimidade e legalidade da tração animal – referente aos cavalos que trabalham atrelados a carroças. Naquele momento, eu me via desesperançoso diante da criminalização aprovada pela Câmara Municipal de Belo Horizonte, programada para ocorrer em dez anos, 2031¹. Inquietava-me a imensa dificuldade

¹Em um artigo que acabou por se tornar uma “despedida” de meu tema de pesquisa anterior, analisei o processo que resultou na aprovação da Lei n.º 11.285/2021, que estabeleceu uma contagem regressiva até a proibição total no município, prevista para ocorrer em 2031 (OLIVEIRA, 2021).

que tivemos para associar redes de carroceiros junto a redes de organizações de direitos humanos em torno dos objetivos de defesa dos direitos, por um lado, e do reconhecimento da diferença, por outro, atendendo à posição uníssona dos carroceiros de recusa aos projetos de lei que propunham a criminalização daquele modo de vida “rururbano”, bem como propostas de substituição da tração animal por veículos motorizados.

Na Câmara Municipal, enquanto partidos políticos de direita se apoiavam em discursos que mobilizavam autoritarismo e nacionalismo ao afirmarem que a proibição seria um caminho rumo ao “progresso”, os partidos de esquerda timidamente votaram contra a proibição de maneira apenas protocolar, mobilizando discursos a respeito da injustiça contra os pobres, de maneira genérica, e às vezes sugerindo propostas de substituição da tração animal por outras atividades, como jardineiros ou cabelereiros – fortemente rechaçada por aqueles trabalhadores -, sem nenhum tipo de engajamento que pudesse criar coalizões em torno das demandas daquelas pessoas.

Foi quando tive contato com uma matéria publicada pela jornalista Ângela Pappiani no portal de notícias “Outras Palavras”, em 2019, intitulada “A instigante experiência da “comuna” originária²”. A matéria situava o “sonho de Sibupá”, como inspiração maior para a criação do Centro de Pesquisa Indígena (CPI), na região metropolitana de Goiânia (GO). Sibupá foi o pajé/xamã que sonhou que o povo Xavante deveria se aliar a uma parte dos brancos para juntos criarem formas de “aumentar o número de animais” e fazer as árvores crescerem novamente nas áreas que haviam sido queimadas, desmatadas e transformadas em pastos por fazendeiros que haviam invadido o território tradicional nas décadas anteriores.

A matéria mencionava ainda uma série de articulações realizadas junto ao professor Vanderlei Pereira de Castro, da UCG, para o desenvolvimento de projetos experimentais que associassem práticas tradicionais dos povos participantes com conhecimentos científicos mantidos na Universidade. A jornalista enfatizou o caráter pioneiro do CPI, por ter idealizado a formação dos primeiros advogados indígenas e os primeiros técnicos em biologia aplicada a partir de vagas reservadas, em parceria com a UCG, em uma ação bastante anterior à implementação das cotas étnico-raciais nas Universidades brasileiras.

A partir do interesse despertado por esta primeira leitura sobre as iniciativas, direcionei minhas pesquisas para as associações que deram origem e realidade ao CPI e ao Projeto Jaburu.

²<https://outraspalavras.net/alemdamercadoria/a-instigante-experiencia-da-comunaindigena/#:~:text=Criado%20em%201989%2C%20em%20Goi%C3%A1s%2C%20Centro%20de%20Pesquisa,modelos%20econ%C3%B4micos%20sustent%C3%A1veis.%20Inspirou%20uma%20gera%C3%A7%C3%A3o%20de%20ativistas>. Acesso em 16 de abril de 2025.

Assim, realizei um levantamento inicial de matérias em jornais e revistas, artigos acadêmicos, teses e livros que tivessem tratado do CPI, do Jaburu e da situação dos povos indígenas na virada dos anos 1980. Beneficiei-me do rico acervo do Instituto Socioambiental (ISA), onde localizei a digitalização de projetos, relatórios e reportagens. Também me beneficiei do acesso ao arquivo de Maria Amália Souza, analista internacional que morou na chácara do CPI durante o experimento, quando trabalhava na Rainforest Action Network, uma ONG transnacional com sede nos Estados Unidos.

Para entender as duas iniciativas, precisei caracterizar discursos e práticas correntes na época da emergência do movimento pan-indígena³ das décadas de 1970 e 1980. No período de debates sobre a redemocratização do Brasil, as trajetórias de segmentos do movimento indígena se entrelaçavam com a luta dos seringueiros na Amazônia (não sem conflitos), e deram origem à Aliança dos Povos da Floresta – o que apresento no Capítulo 1. Naquele momento, houve uma série aproximações de segmentos do movimento indígena com diferentes vertentes emergentes do ambientalismo, tanto na Academia como em organizações transnacionais.

Ao mesmo tempo, o esforço para a compreensão desse contexto levou-me a uma revisão bibliográfica acerca da política indigenista ao longo da História e, especialmente, durante a ditadura militar, que pretendia transformar indivíduos e famílias indígenas em lavradores, primeiramente, e como latifundiários de agricultura mecanizada, posteriormente. Ambas as tentativas tinham o objetivo de assimilá-los, indiferenciando-os na sociedade nacional.

Naquele contexto, Ailton Krenak despontava como uma figura chave do movimento pan-indígena brasileiro, tendo fundado duas Organizações Não Governamentais para atuar em defesa dos direitos indígenas: o Núcleo de Cultura Indígena (1985) e o Núcleo de Direitos Indígenas (1988). Também em 1988, ficou pronto o Projeto Jaburu, coordenado por Ailton Krenak e Paulo Cipassé Xavante junto ao professor Vanderlei de Castro. No ano seguinte, foi formalizado o projeto escrito do Centro de Pesquisa Indígena (CPI), cuja sede havia sido instalada em uma chácara de 15 hectares na região metropolitana de Goiânia, em 1987.

Como mencionei acima, os objetivos centrais da iniciativa do CPI foram formar os primeiros advogados indígenas do país, formar uma primeira turma de extensão universitária

³Utilizo a noção de “movimento pan-indígena” como a forma de organização de indivíduos e comunidades indígenas voltada a assegurar o território, a autonomia e a cosmologia de cada povo através da conexão intercultural com outros povos indígenas e com indivíduos e organizações não indígenas, o que inclui os indigenismos oficial (estatal), missionário (cristão católico e protestante) e da sociedade civil (de organizações não governamentais brasileiras e transnacionais) (BENITES, 2018; LUCIANO BANIWA, 2006; MATOS, 1997; OSSAMI, 1993).

em biologia aplicada e desenvolver projetos experimentais em territórios indígenas, contando com a participação da Universidade Católica de Goiás (UCG) e de diversas organizações nacionais e internacionais. Assim, ao longo da tese, descrevo essas articulações políticas e institucionais para elucidar a trajetória dos projetos. Fiz isso a partir de diferentes percepções – de indígenas, professores e consultores, bem como dos projetos escritos e de relatórios. Situei a aproximação entre as ONGs coordenadas por Ailton Krenak junto a instituições voltadas ao financiamento, a segmentos ambientalistas da UCG e aos Xavante de Pimentel Barbosa.

Procurei manter o recorte da pesquisa entre os anos 1988 e 1992, ainda que tenha mobilizado eventos anteriores e posteriores para fins de caracterização do processo histórico que originou e resultou no Centro de Pesquisa Indígena e no Projeto Jaburu. Embora mais de trinta e cinco anos tenham se passado, diversos tópicos enfrentados por aqueles pesquisadores indígenas e não indígenas seguem bastante atuais, como a relação entre conhecimento científico e conhecimento tradicional, a relação de práticas indígenas com a produção da biodiversidade e os desafios inerentes ao ingresso de estudantes indígenas no Ensino Superior, como ingresso, permanência, grade curricular e acompanhamento extra-acadêmico.

Além do levantamento bibliográfico, realizei entrevistas com pessoas que participaram das iniciativas a partir de diferentes lugares. Primeiramente, entrevistei Paulo Pankararu, que se tornou o primeiro advogado indígena do país através da iniciativa do CPI, sendo bolsista da UNI na UCG - onde se formou em 1994.

Além da atuação no NCI e NDI, Ailton Krenak era, na época coordenador da União das Nações Indígenas (UNI), criada em 1980, de certa forma consolidando o movimento pan-indígena emergente. Busquei contato com o líder indígena, que entrevistei, virtualmente, em duas oportunidades.

As redes que viabilizaram o processo de constituição do CPI e do Projeto Jaburu envolveram o encontro e a aproximação de Ailton Krenak junto a lideranças e anciãos Xavante, através dos quais, Ailton Krenak tomou contato com o famoso “sonho de Sibupá”, que se tornou a inspiração geral das iniciativas. A experiência do povo Xavante na resistência ao colonialismo e na reafirmação da própria cosmologia tornou-se a referência para a atuação dessas iniciativas pan-indígenas, sobretudo na constituição da chácara do CPI, em Goiânia, e do Projeto Jaburu, na TI Pimentel Barbosa (MT). Dessa maneira, foram fundamentais as entrevistas com os Xavante: Paulo Cipassé Xavante, Jurandir Siridiwê Xavante, Jamiro Xavante, Tsetetó Xavante e Tsuptó Xavante. Para realizar esses diálogos, realizei duas visitas à Terra Indígena Xavante de Pimentel Barbosa (MT), em julho e em setembro de 2022.

Com isso, realizei conversas presenciais com outras pessoas que tiveram contato com a iniciativa e que viviam nas aldeias visitadas. Nas aldeias, tomei contato com gerações mais recentes, especialmente a do grupo de jovens rapazes Abare'u, que atualmente têm a mesma idade que os atuais caciques tinham na época de execução daqueles projetos.

Algumas conversas preliminares e algumas entrevistas com membros daquelas redes foram realizadas de modo remoto, por exemplo com Angela Pappiani, Maria Amália Souza, Paulo Pankararu, Severiá Idioriê e Ailton Krenak. No que se refere aos não indígenas, uma das principais figuras para as iniciativas, Vanderlei Pereira Castro, faleceu precocemente na década de 2000. Para entender o papel da Universidade e as implicações dos projetos, entrevistei o engenheiro civil e professor da UCG Edson Nishi, que atuou na equipe técnica do CPI. Também foram entrevistados os advogados que deram apoio à formação dos alunos da graduação em Direito e que atuavam no Núcleo de Direitos Indígenas (NDI): Ana Valéria Araújo, Carlos Frederico Marés e Márcio Santilli. Entrevistei ainda o zoólogo Frans Leeuwenberg e o biólogo Manrique Prada, que atuaram no projeto de manejo de fauna cinegética (de caça) junto aos Xavante de Pimentel Barbosa, no Projeto Jaburu.

Aproveitei a oportunidade do 18º Acampamento Terra Livre (ATL), em 2022, para encontrar-me pessoalmente com Paulo Pankararu, Almir Suruí, Geraldo Yanomami, Paulo Cipassé, Jurandir Siridiwe e Tsetetó Xavante.

Maria Amália Souza abriu sua casa/escritório para que eu pudesse acessar fotos, cartas e outros registros da época.

As entrevistas e conversas com essas pessoas direcionaram as ênfases, os momentos e as redes que destaquei nas descrições distribuídas ao longo da tese. Foi a partir das entrevistas com Paulo Cipassé Xavante, por exemplo, que busquei informações sobre iniciativas como o projeto Aldeia Juvenil, sobre o Programa de Índio – veiculado pela rádio USP - e sobre o contexto da produção dos documentários da série “A Década da Destruição”. Esses projetos são apresentados no Capítulo 1.

Diante da amplitude de redes envolvidas na concretização do CPI e do Projeto Jaburu, as entrevistas permitiram direcionar meus enquadramentos, situar as principais alianças e atores implicados. Paulo Pankararu, por exemplo, explicou a importância da Universidade Católica de Goiás e me contou sobre o protagonismo de Paulo Cipassé e Jurandir Siridiwe Xavante no Projeto Jaburu, bem como a inspiração mobilizada para a criação do CPI através da aliança com Vanderlei de Castro e com ecologistas.

A tese foi organizada em três capítulos. No Capítulo 1, descrevo alguns eventos que antecederam a criação do CPI, situando a articulação de redes pan-indígenas junto a ecologistas

vinculados à Universidade Católica de Goiás. Situo a importante atuação do professor Vanderlei Pereira de Castro, que tinha experiências prévias de trabalho com o povo Xavante e esteve envolvido na produção da série de filmes “A Década da Destruição”, por Adrian Cowell e Vicente Rios, sobre a devastação ambiental e as violações de direitos humanos associadas aos projetos de desenvolvimento econômico da ditadura militar para a Amazônia.

Descrevo ainda o encontro entre lideranças Xavante e Ailton Krenak, destacando a importância do “Programa de Índio”. O programa de rádio transmitido semanalmente a partir da Universidade de São Paulo (USP) foi protagonizado por Ailton Krenak entre os anos 1985 e 1991, para a discussão de temas importantes para os povos indígenas no período da redemocratização do país. Naquele momento, ocorria uma espécie de separação de segmentos do movimento pan-indígena com relação ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que havia organizado o movimento indígena brasileiro na década de 1970 através das Assembleias de Líderes Indígenas em todas as regiões do país. Nesse contexto houve redefinições de pautas e de alianças prioritárias da UNI, quando estiveram expandindo suas atividades para o bioma Amazônia – no sul do Amazonas e no Acre, num processo de diferenciação importante frente às redes associadas ao CIMI.

No capítulo 2, faço uma revisão bibliográfica acerca da história do indigenismo no Brasil, demonstrando a recorrência da mobilização da agricultura como forma de assimilar socioculturalmente as comunidades indígenas na sociedade nacional, e apresento a histórica oposição do povo Xavante a essas tentativas.

Abordo o debate ocorrido nos anos 1960 no âmbito da Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO-ONU), que opunha duas estratégias distintas de relação entre agricultura e conservação ambiental, uma focada na conservação *in situ*, valorizando a diversidade agrícola e os hábitos alimentares locais, e outra focada na “Revolução Verde”, de produção agrícola em monocultivos de larga escala, com alimentos padronizados a nível planetário e conservação de espécimens que sofreriam extinção local por meio de bancos de germoplasma armazenados na EMBRAPA (conservação *ex situ*).

A estratégia de conservação *in situ*, como alternativa econômica à produção do agronegócio em latifúndios esteve no centro da iniciativa do Centro de Pesquisa Indígena e do Projeto Jaburu. Isso porque aqueles atores associados se contrapuseram a projetos econômicos da ditadura como o “Projeto de Desenvolvimento para a Nação Xavante”, ou “Projeto de rizicultura mecanizada”, desenvolvido entre os anos 1978 e 1988. A ideia do grupo de Paulo Cipassé, Ailton Krenak e Vanderlei de Castro era manter práticas tradicionais das comunidades indígenas e associá-las à produção de alimentos oriundos da sociobiodiversidade dos territórios.

Ambos os projetos, ainda que filosófica e ecologicamente antagônicos, mobilizavam a ideia de “autonomia indígena” como diretriz. Atores muito heterogêneos foram mobilizados para a produção das diferentes formas de autonomia, em diversas escalas.

No capítulo 3, retomo a história Xavante para descrever a execução do Projeto Jaburu, que foi criado para ser a materialização do sonho de Sibupá. Inscrevi trechos de entrevistas em que os interlocutores da pesquisa analisaram o CPI e o Jaburu. Ailton Krenak destacou, em entrevista, que a emergência da noção de Antropoceno⁴ torna mais compreensíveis tudo aquilo que ele e seus parceiros tentaram desenvolver a partir do final da década de 1980. Em oposição à economia das *plantations* propagada pelo regime militar, Ailton Krenak e Vanderlei de Castro planejavam promover o aproveitamento econômico dos frutos do cerrado, reflorestar territórios retomados, através da agrofloresta, e realizar o manejo da fauna.

Por essa razão, realizei uma digressão a respeito do Antropoceno como assunto que faz convergir diferentes perspectivas acadêmicas em torno das mudanças ecológicas em escala planetária provocadas pela ação humana, situando o conjunto dos projetos associados ao CPI como proposta técnica e política antagônica ao modelo de desenvolvimento econômico baseado na exploração da agropecuária e na mineração, pautada pela aproximação entre os sonhos de anciãos nas aldeias Xavante com a articulação dos indígenas estudantes em capitais brasileiras.

Para contrastar as *plantations* (que, no limite, deram origem ao Antropoceno) e os projetos piloto do CPI, descrevo o Projeto Jaburu destacando as diferentes concepções de “autonomia” presentes naquela época e na década imediatamente anterior (1978-1988). Enquanto o Jaburu era uma tentativa de operacionalizar um projeto antagônico ao da rizicultura mecanizada, membros de aldeias dissidentes ao projeto tentavam retomar, com o auxílio de servidores da Funai, projetos similares aos que haviam sido implementados entre 1978 e 1988, baseado na agricultura e na pecuária.

Nesse capítulo 3, também descrevo a execução do projeto de diagnóstico e manejo da fauna de caça através da atuação do zoólogo contratado pela Associação Xavante de Pimentel Barbosa (AXPB) em parceria com o WWF, que foi uma das ações do Projeto Jaburu. Demonstro as dificuldades de diálogo entre as técnicas científicas propostas e os processos de mobilização e engajamento da comunidade. O Projeto Jaburu explicitava diferenças significativas entre as perguntas feitas por anciãos e líderes interculturais em contraste com as

⁴ O Antropoceno deu visibilidade para coisas que antes eram desinteressantes. Agora todo mundo quer saber o que é agrofloresta, o que que é cultivar horta... O que que é fazer da cidade um lugar mais permeável... Furar os muros da cidade... Tem sido os debates que eu tô fazendo agora... Mas eles são profundamente informados pela experiência das décadas de 1980 e 1990. (Ailton Krenak, dezembro de 2021).

perguntas dos ecologistas. Diante dos desafios da implementação, tornou-se visível que o projeto inicial era muito mais amplo do que o projeto efetivamente executado e, assim, descrevo o recorte das atividades que foram de fato viabilizadas e aquelas que não puderam sair do papel.

Descrevo a chácara em Goiânia, que sediou o CPI, e as dificuldades enfrentadas por alunos e consultores durante a operacionalização do convênio entre a UNI e a UCG, que criou vagas especiais, reservadas, aos indígenas no curso de graduação em Direito. A princípio, cinco alunos deveriam cursar a graduação na UCG, mas devido à exigência de realização do vestibular, apenas o aluno Paulo Pankararu foi aprovado e permaneceu como bolsista da UNI. Ainda nesse capítulo descrevo o curso de extensão universitária em biologia aplicada, que formou 6 alunos, dentre os quais Almir Suruí, que é considerado o egresso que mais propagou os ideais do CPI em sua trajetória individual, por ter desenvolvido diversos projetos socioambientais voltados à geração de renda, como a produção de café orgânico e a venda de créditos de carbono.

O capítulo é encerrado apontando alguns desafios implicados no ingresso de estudantes indígenas no Ensino Superior, a partir da conversa com Paulo Cipassé e dos demais relatos de interlocutores, considerando os anseios individuais e os comunitários acerca de uma aproximação com o conhecimento acadêmico que, ainda que proporcione inovações técnicas no controle do território, não se converta em um processo de assimilação sociocultural nem de invalidação do conhecimento tradicional transmitido pelas gerações.

Capítulo 1 - CAMINHOS QUE LEVARAM À CRIAÇÃO DO CENTRO DE PESQUISA INDÍGENA

Neste capítulo, narro alguns antecedentes importantes para a criação do Centro de Pesquisa Indígena, que ocorreu por meio da conexão entre a União das Nações Indígenas (UNI), coordenada por Ailton Krenak, a Associação Xavante de Pimentel Barbosa (AXPB), coordenada por Paulo Cipassé Xavante, e a Universidade Católica de Goiás (UCG), através do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia (IGPA) representados pelo psicólogo e professor Vanderlei Pereira de Castro.

Boa parte dos acontecimentos se passaram na cidade de Goiânia, que na década de 1980 foi um importante “centro” de formação e de trocas entre povos indígenas, ambientalistas e professores comprometidos com os direitos humanos, muito em decorrência da atuação da UCG e do IGPA. Além de Goiânia, também São Paulo e Brasília se tornaram lugares de encontros recorrentes para a articulação dos eventos que descrevo a seguir. As redes implicadas nesses acontecimentos mobilizaram articulações com instituições nacionais e internacionais, além de viagens das lideranças indígenas a outros países.

O objetivo deste capítulo é descrever alguns temas relevantes para a formação da rede sociotécnica do Centro de Pesquisa Indígena e do Projeto Jaburu, que associaram cientistas, organizações ambientalistas e lideranças de diferentes povos indígenas em torno de projetos de fauna e flora (ou de “desenvolvimento sustentável”) baseados no manejo de fauna cinegética (de caça) e de peixes, no cultivo de árvores frutíferas e na formação de estudantes indígenas em biologia aplicada e na graduação em Direito. O Projeto Jaburu será descrito em detalhes no capítulo 3. Aqui, resalto a origem comum e as articulações produzidas pelas pessoas que idealizaram as duas iniciativas.

1.1 TERRITÓRIOS INDÍGENAS E ONDAS DE RÁDIO

No dia nove de dezembro do ano de 1985, de dentro do *campus* da Universidade de São Paulo (USP), na capital paulista, a rádio USP transmitia mais um episódio do “Programa de Índio”, o primeiro programa de rádio de alcance nacional feito por uma organização indígena

no país, o Núcleo de Cultura Indígena⁵ (NCI). Tratava-se da frente de comunicação social e mídia do movimento pan-indígena brasileiro nucleado pela União das Nações Indígenas (UNI).

Utilizo a noção de “movimento pan-indígena” como a forma de organização de indivíduos e comunidades indígenas voltada a assegurar o território, a autonomia e a cosmologia de cada povo através da conexão intercultural com outros povos indígenas e com indivíduos e organizações não indígenas, o que inclui os indigenismos oficial (estatal), missionário (cristão católico e protestante) e da sociedade civil (de organizações não governamentais brasileiras e transnacionais) (LUCIANO BANIWA, 2006; MATOS, 1997; OSSAMI, 1993).

O programa de rádio fazia parte de um conjunto mais amplo de ações do Núcleo de Cultura, que também produziu um jornal impresso, obras literárias, discos musicais, festivais de dança, e filmes sobre história e cultura de diferentes povos originários. Era dirigido e apresentado pelo líder indígena e jornalista Ailton Krenak, com alguns episódios apresentados por Álvaro Tukano e por Biraci Brasil Yawanawá⁶, e produzido pela jornalista Angela Pappiani (PAPPIANI, 2012).

Durante seis anos de programação semanal, foram ao ar entrevistas com líderes de dezenas de povos, além de políticos e cientistas, gravadas em estúdio, em aldeias e em eventos, veiculando reportagens aprofundadas sobre conflitos territoriais e análises de conjuntura política⁷. Os programas transmitiam também preciosos registros de cânticos e músicas gravados nas aldeias e no estúdio. O resultado são gravações de significativo valor histórico, onde foram abordados temas nacionais emergentes no período, como as políticas de desenvolvimento econômico e seus impactos sobre o meio ambiente e os povos indígenas, bem como as alternativas apresentadas pelos povos e organizações de apoio. Por vezes, as pautas eram definidas em discussões por telefone ou mesmo por cartas e, de modo complementar, a

⁵O Programa de Índio foi transmitido pela rádio USP de São Paulo entre 1985 e 1991, sendo distribuído para dezenas de rádios públicas, educativas ou comerciais em todo o país, como a rádio EFEI, da Faculdade de Engenharia de Itajubá (MG), a rádio Universidade de Santa Maria (RS), rádio Kaiowá, de Dourados (MS) (PAPPIANI, 2012). Os cerca de duzentos programas gravados estão disponibilizados *online*, através do site <http://ikore.com.br/programa-de-indio/>. Consultado em vinte de fevereiro de 2022. O acervo digitalizado é certamente uma importante fonte histórica para pesquisas futuras.

⁶Respectivamente, originários das regiões do Vale do Rio Doce (MG), do Alto Rio Negro (AM) e do Rio Jordão (AC).

⁷Na USP, o Instituto Sedes Sapientiae cedeu uma sala no *campus* para ser utilizada conjuntamente pela UNI, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e a Comissão Pró-Índio (CPI). Ângela teve forte participação ao lidar com a burocracia e as finanças, produzindo coletivas de imprensa, elaborando releases e editando o “Jornal Indígena”, que era impresso e distribuído em São Paulo. A partir do segundo ano do programa, o NCI obteve recursos oriundos da Fundação Ford para melhorar as condições técnicas, inclusive remunerando o técnico de som, e ocupou uma sala própria com seu próprio estúdio (PAPPIANI, 2012).

produção recebia pelos correios fitas cassete gravadas nas aldeias através de gravadores de voz, que eram relativamente populares nas comunidades indígenas (PAPPIANI, 2012).

A edição daquele dia nove de dezembro de 1985 fora dedicada a analisar os diferentes projetos agropecuários que vinham sendo implantados pelo Estado brasileiro em comunidades indígenas e que invariavelmente não alcançavam os objetivos de Estado almejados, a saber, “integrar” (assimilar) os diferentes povos em um único povo, o povo brasileiro, sem diferenças de etnia ou nação. Transcrevo um trecho narrado por Ailton Krenak em que ele descreve a chegada de um desses projetos no território habitado pelos povos Karajá e Javaé, no então Estado de Goiás, atualmente Tocantins:

O avião sobrevoou a área. Fez algumas voltas, sobrevoou bastante a ilha [do Bananal] e foi descendo na pista de pouso da aldeia. Daí, desceram o delegado da FUNAI, um engenheiro, um técnico agrícola e os outros funcionários. Os índios correram para perto do avião, ficaram conversando com o pessoal... Daí, o representante da FUNAI disse que tinham um projeto praquela área, era um projeto muito bom, pois eles já tinham concluído que aquela terra ali era boa para plantação de arroz. Eles iam fazer uma grande plantação de arroz.

E os índios ‘estão ali’, ouvindo os caras.

Aí, o engenheiro fez os cálculos, o técnico agrícola também. Desceram lá, depois, ajuntou muitas famílias de índios, e ficaram preparando uma grande plantação de arroz.

Daí, passou o tempo e deu muito arroz, como já estava previsto pelos técnicos. O arroz estava maduro e os índios não colhiam o arroz. Daí, voltou o delegado da FUNAI e o técnico, chamou as lideranças da aldeia, e disse: “você podem colher o arroz!”. Aí o pessoal falou: “é que a gente não come arroz”. O cara disse: “vamos cortar, então, todo esse arroz, e vamos vender!”. Aí o pessoal disse: “não...! Deixa o arroz aí”. “Como? Nós vamos deixar estragar todo esse arroz?”. Aí, o pessoal: “não...! Deixa aí. A gente num come arroz, não. Mas aqui tem muita paca. A paca come o arroz e fica gordinha, e a gente gosta muito de comer paca (NCI, 1985a).

Essa história contada de modo anedótico ilustra o objetivo de fundo das ações do indigenismo oficial durante a ditadura militar, que, orientado por doutrinas positivistas sobre evolução cultural⁸, buscava assimilar os indígenas à economia nacional na forma de agricultores etnicamente indiferenciados nas figuras mestiças do sertanejo e do caboclo, com produção

⁸ O positivismo é a filosofia científica que Auguste Comte sistematizou em seu “Curso de Filosofia Positiva”, na França da década de 1830. Comte propunha fazer com que as ciências sociais seguissem o exemplo da astronomia, da física e das ciências naturais, que teriam superado os estágios teológico e metafísico, atingindo o estágio positivo/científico. No SPI, a antropologia positivista era usada como fundo teórico para a prática dos sertanistas. Tinha como critério definidor da selvageria a caça e a coleta, da barbárie a domesticação de plantas e animais, e do estágio de civilização a criação do Estado. (ERICKSON & MURPHY, 2015; ERIKSEN & NIELSEN, 2018). Durante a ditadura militar, esses mesmos pressupostos foram reativados nas ações do SPI e da Funai, que tentaram “acelerar” o suposto processo de evolução social através da indução da agricultura como forma de transformar os modos de relação com a terra e assimilar socioculturalmente as populações indígenas.

agrícola voltada ao mercado (GARFIELD, 2011; LIMA, 1995). A descrição dos episódios do Programa nos ajuda a compreender o modo como as políticas agrícolas costumavam ser implementadas nas aldeias e o modo como o movimento indígena as analisou criticamente.

O Programa de Índio combinava sobriedade e ludicidade, evidenciando a diversidade de situações e de práticas nos diferentes biomas, mesmo diante de temas tão sombrios como as invasões de territórios por garimpeiros e madeireiros e o decorrente genocídio de comunidades Yanomami, Cinta-Larga e Waimiri Atroari.

Com o humor ácido que caracteriza a figura pública de Ailton Krenak e com a posição do Núcleo de Cultura Indígena numa espécie de frente de ocupação dos meios de produção cultural de massa, a equipe chegou a instituir o “troféu John Wayne” no Programa, atribuído à pior pessoa do ano para a luta dos povos indígenas. O “troféu” fazia referência não ao *serial killer* de Chicago conhecido como palhaço assassino, mas ao homônimo ator estadunidense que encarnou a figura do *cowboy* nos filmes de faroeste de Hollywood e que era um influente conservador republicano, avesso aos direitos indígenas. Dando nome aos bois para exercer pressão sobre governantes e gestores, o apresentador convidava o público a votar através de cartas e telefonemas. No ano de 1985, dentre os candidatos ao prêmio, seis dos favoritos eram os cinco últimos presidentes da FUNAI e o Ministro do Interior.

No ano de 1984, enfatizava o locutor, o ganhador do “troféu” foi Mário Andreazza, o Ministro dos Transportes dos governos dos ditadores Costa e Silva (1967-1969) e Garrastazu Médici (1969-1974), responsável por inúmeras obras de infraestrutura, dentre as quais as controversas rodovias Cuiabá-Santarém (BR-163⁹); Transamazônica¹⁰ (BR-230), que prometia conectar o país de leste a oeste através de mais de quatro mil quilômetros de estradas, da Paraíba ao Amazonas; e a Perimetral Norte, projetada para conectar o Amapá ao Amazonas, passando por Pará e Roraima, que mesmo sem jamais ter sido concluída, provocou graves impactos sobre territórios indígenas na Amazônia, destacadamente dos Yanomami e dos Wajãpi.

⁹O decreto 1.106/1970, que criou o Programa de Integração Nacional (PIN), inclui como prioridade a construção imediata das rodovias Transamazônica e Cuiabá-Santarém (BR-163) (BRASIL, 1970).

¹⁰O filme “Iracema: uma transa amazônica” (1974) é uma alegoria da implantação da BR-230. Dos diretores Jorge Bodanzky e Orlando Senna, o filme exhibe a realidade de prostituição infantil, trabalho escravo e desmatamento ilegal, mas se esquia da censura com roteiro de uma história de amor entre uma cabocla e um caminhoneiro. Trinta anos depois, Bodanzky lançou o filme “Era uma vez Iracema” (2005), com entrevistas com atores, equipe e pesquisadores, retratando continuidades e descontinuidades dos projetos da ditadura e seus impactos. Mais recentemente ainda, o diretor lançou pela HBO a série documental “Transamazônica: Uma Estrada para o Passado” (2017), em que percorre toda a extensão do que seria a rodovia, que jamais foi concluída e permanece com longos e esburacados trechos de estrada de terra, mas encontra uma sociedade civil fortemente organizada e articulada com instituições nacionais e internacionais voltadas à proteção dos direitos humanos e da conservação ambiental.

O estúdio onde os programas eram gravados foi um lugar fortemente conectado, técnica e politicamente. Para fora do estúdio, os programas eram compartilhados e retransmitidos pelos componentes de uma rede de rádios em diferentes regiões do país. Dentro do estúdio, cientistas, advogados e políticos, além de caciques e pajés de dezenas de povos indígenas eram entrevistados por Ailton Krenak¹¹, que já era a mais proeminente liderança do movimento indígena brasileiro e dirigia a instância nacional da União das Nações Indígenas (UNI).

¹¹Dentre os entrevistados estão antropóloga profa. Dra. Manuela Carneiro da Cunha e o jurista e prof. Dr. Dalmo de Abreu Dallari, que foram importantes na redação do “capítulo dos Índios” na campanha do movimento indígena e parceiros pelo reconhecimento dos direitos originários na Constituição Federal de 1988.



Foto 1 - Estúdio de rádio do Programa de Índio. Ailton Krenak no Estúdio (CPI, 1996)



Foto 2 - Estúdio da Rádio Programa de Índio, na Embaixada dos Povos da Floresta, em São Paulo (SP). Silvestre (técnico de som) e Angela (produtora e jornalista). Foto cedida por Maria Amália Souza.

Recuarei cinco meses na programação do Programa de Índio para descrever um encontro especial entre os Xavante de Pimentel Barbosa (MT) e Ailton Krenak. Esse encontro foi um dos pontos de partida para a formação das redes que resultaram na fundação do Centro de Pesquisa Indígena, em Goiânia (GO), e do Projeto Jaburu, na T.I. Pimentel Barbosa, no Estado do Mato Grosso.

1.2 XAVANTE PARA SEMPRE: ALIANÇAS PAN-INDÍGENAS

No dia vinte e um de julho de 1985, quando Ailton Krenak tinha apenas trinta e dois anos de idade, os participantes do Programa de Índio em São Paulo eram quatro homens Xavante, todos vindos da aldeia Pimentel Barbosa, situada na T.I homônima, no Mato Grosso

(NCI, 1985b). Dois filhos do lendário chefe Apöwê¹², os *Ipredu*¹³ Wazaé e Cidanere, viajaram acompanhados de dois jovens *'ritei'wá*, Paulo Cipassé e Jurandir Siridiwê, seus intérpretes. Apöwê foi o primeiro líder Xavante a promover/aceitar um contato pacífico com os Warazu no século XX, em 1946 (MAYBURY-LEWIS, 1984, 2014; GRAHAM, 2018; GARFIELD, 2011). Em sentido estrito, o termo “Warazu” significa “inimigos” ou “estranhos”, não-Xavante, mas passou a ser usado em sentido amplo para se referir à sociedade dos “brancos” (não indígenas).

Para a compreensão da importância desse encontro de lideranças em torno de Ailton Krenak, que foi um ponto de passagem fundamental para a rede que constituiria o CPI, é importante situar parte da literatura sobre os Xavante, de modo a apresentar a conjuntura histórica de formação daquela aliança.

Os Xavante haviam recusado o “contato” com os brancos durante pelo menos dois séculos e meio através de guerras e de sucessivas migrações no sentido Nordeste-Sudoeste do Brasil, fugindo de colonos e missionários (LOPES, 1992; MAYBURY-LEWIS, 2014). Não há dúvidas de que eles ocuparam áreas situadas nos atuais estados de Goiás e Mato Grosso desde pelo menos o final do século XIX. Os dados históricos e etnográficos demonstram que eles se estruturaram enquanto um povo do Cerrado, sendo profundos conhecedores das dinâmicas do bioma, e que priorizam a ocupação de campos abertos, e não de florestas¹⁴. Conforme Maybury-Lewis (1965), devido à falta de população colonial excedente que pudesse ser enviada ao

¹²O antropólogo David Maybury-Lewis teve o chefe Apöwê como anfitrião quando realizou trabalhos de campo na aldeia Xavante de São Domingos, iniciados no final da década de 1950 (MAYBURY-LEWIS, 1984). Ele descreveu Apöwê como um chefe incomum, excepcionalmente forte. Tipicamente, a maior parte das comunidades Xavante tem mais de um chefe, o que diminui a autoridade de cada um, mas Apöwê conquistou um tipo de domínio incomparável através do fortalecimento de sua facção, viabilizado pelos presentes do SPI, como facões, espingardas, munições e anzóis. Em 1962, Maybury-Lewis listava cinco esposas do chefe, sendo três simultâneas, destacando o aspecto de que grande parte da população da aldeia São Domingos constituía descendência sua.

¹³*Ipredu* e *'ritei'wá* significam, respectivamente, “homens maduros” e “rapazes, solteiros” no sistema etário Xavante (MAYBURY-LEWIS, 1984). A maturidade plena entre os Xavante só é obtida quando os homens chegam à posição de anciãos, isto é, “quando sua classe de idade é uma das quatro superiores (...). Tais homens, por assim dizer, (...) [deixam] de ser designados pelos nomes de suas classes de idade e passam a ser referidos, invariavelmente, pelo termo *ipredu*” (MAYBURY-LEWIS, 1984: 211). A passagem de uma classe de idade através das categorias de idade é uma progressão linear, sendo a razão principal para a constituição de uma classe de idade a preparação de seus membros para a iniciação, o que representa “uma série de aproximações à maturidade” (MAYBURY-LEWIS, 1984: 211), isto é, uma regulação das graduações entre a infância e a velhice.

¹⁴Em 1944, Lévi-Strauss levantou a hipótese de inexistência de culturas da savana - uma “cultura savânica” seria uma réplica empobrecida da cultura florestal (MAYBURY-LEWIS, 2014). Para ele, povos com ou sem agricultura sempre prefeririam a floresta como lugar de moradia, e se estivessem na savana não seria por vontade própria, mas por terem sido expulsos de áreas florestais. A hipótese o fez concluir que os Jê foram para o interior em reação de defesa contra as grandes migrações dos Tupi. Maybury-Lewis rechaçou essa hipótese com base em suas pesquisas entre os Xavante e os Xerente, e nos trabalhos de Curt Nimuendaju com os Timbira (Jê do Norte), apontando que não há evidência histórica ou etnográfica sobre uma migração compulsória dos Jê do litoral para o interior. Para ambos, o verdadeiro lar desses povos é mesmo a planície árida: são peritos em explorar o cerrado e expressam fundamental preferência por ele e pelo campo aberto em geral, ao contrário das florestas. Maybury-Lewis exemplifica que a palavra Xavante e Xerente para campo fechado também pode ser traduzida por “campo ruim” (MAYBURY-LEWIS, 2014: 20).

interior, as sociedades indígenas que habitavam as terras do Planalto Central ficaram relativamente poupadas do contato com europeus até meados do século XVIII, enquanto portugueses, franceses e holandeses disputavam territórios no litoral da América do Sul. Um século depois, o naturalista alemão Von Martius foi o primeiro acadêmico a se dedicar ao estudo das comunidades do grupo linguístico que ele denominou Jê, em 1867. Até então, a maioria das informações acerca dos povos Jê eram obtidas por meio de relatos feitos pelos Tupi do litoral, seus inimigos (MAYBURY-LEWIS, 2014).

Uma divisão importante ocorreu durante o processo migratório dos ancestrais comuns dos Xavante e dos Xerente, dois povos Jê. Os grupos que atravessaram os rios Tocantins, Araguaia e Das Mortes por volta do final do século XIX são os atuais A'uwê-Xavante¹⁵, enquanto os que permaneceram à margem direita desses rios são os atuais Akwê-Xerente (MAYBURY-LEWIS, 2014; SILVA, 1992). Os Xavante se estabeleceram nesse período na região que hoje faz parte do Estado do Mato Grosso, onde foram alcançados novamente pelas frentes de expansão econômica na década de 1940, na chamada “Marcha para o Oeste” de Getúlio Vargas (GARFIELD, 2011; SILVA, 1992; OLIVEIRA, 2017). A “Marcha” foi criada em 1937 por Vargas como política de povoamento e desenvolvimento econômico das regiões Centro-Oeste e Norte do Brasil, que na época contavam com menos de dez por cento da população nacional, enquanto o restante se concentrava basicamente nos litorais e no Sudeste-Sul do país (GARFIELD, 2011). Em 1941 foi iniciada a Expedição Roncador-Xingu, que logo foi absorvida pela Fundação Brasil Central, criada em 1943 para coordenar a política nacional de interiorização do Brasil. Getúlio Vargas se orgulhava por ter sido o primeiro presidente brasileiro a visitar uma terra indígena do Brasil Central, na expedição que fez nas aldeias Karajá da ilha do Bananal, em 1940 (GARFIELD, 2011).

Os Xavante sustentam diferentes versões do contato, a depender da posição clânica e faccional que o indivíduo ocupe na sociedade (GARFIELD, 2011; GRAHAM, 2018), e das alianças que ele estabeleceu na política pan-indígena e na política partidária (RAMOS, 1995). Isto porque a estrutura social Xavante é organizada em dois clãs, oito classes de idade e três categorias formais de idade, além de uma miríade de facções, sendo a sociedade caracterizada por uma recusa à centralização do poder político em indivíduos ou em grupos fixos. Isso faz

¹⁵Como Garfield (2011) sintetiza, depois de atravessarem o rio Araguaia, os Xavante fundaram uma grande aldeia no rio Das Mortes, chamada Isôrepré. As rivalidades na aldeia geraram divisões que resultaram na migração de uma facção para duzentos quilômetros à sudoeste, nas margens do rio Couto Magalhães, e outra para cem quilômetros ao norte, na região de Marãiwatsede. O livro traz um esquema das migrações Xavante ao longo dos séculos XIX e XX, mostrando a mobilização das comunidades em migrações de afastamento das vilas brasileiras que vinham sendo fundadas nas proximidades de suas aldeias (GARFIELD, 2011: 97).

com que, devido às dinâmicas faccionais, novas aldeias Xavante sejam fundadas sempre que uma facção minoritária se sente incapaz de ter seus interesses considerados na aldeia em que vive. Ao decidirem romper com a facção majoritária e se separarem dela, as então facções minoritárias fundam uma nova aldeia autônoma, a princípio independente das influências das facções da aldeia de origem (MAYBURY-LEWIS, 1984; GARFIELD, 2011; GRAHAM, 1986; 2018).

Como antecipei no parágrafo anterior, a sociedade Xavante se estrutura em dois clãs (Owawê e Poreza'ono) e na sucessão cíclica de oito classes de idade, que os Xavante chamam em português de “grupos”: *Abare'u*, *Nözö'u*, *Tirowa*, *Êtêpá*, *Ai'rere*, *Hötörã*, *Anarowa* e *Sada'ro*. Há também três categorias formais de idade, a dos *wapté*, dos pré-iniciados, a dos *'ritei'wá*, que inclui rapazes adolescentes e jovens adultos, e a dos *iprédu*, que inclui os homens maduros e anciãos. Tradicionalmente, os membros de dois grupos imediatamente subsequentes estabelecem relações de rivalidade, enquanto membros de grupos alternados estabelecem relações de solidariedade, sendo os do grupo mais velho (alternado) padrinhos dos membros do grupo mais novo nessa alternância (por exemplo, os Tirówa são os padrinhos dos Abare'u, enquanto Abare'u e Nözö'u rivalizam). O pertencimento a cada grupo abarca os nascidos em um período de seis anos, aproximadamente, e os membros de uma classe de idade estão sempre reunidos, devendo auxiliar uns aos outros em atividades cerimoniais e cotidianas (MAYBURY-LEWIS, 1984; FALLEIROS, 2019; WELCH, 2014).

A versão do contato¹⁶ narrada pela facção majoritária de Pimentel Barbosa está expressa (e impressa) no livro publicado através da parceria com o Núcleo de Cultura Indígena (SEREBURÃ et al, 2005). Na verdade, o livro trata de modo amplo narrativas míticas e históricas sintetizadas pelos descendentes do grupo de Apowê, como a história da travessia do rio das Mortes, quando saíram da aldeia de origem, Sõrepré,

O livro também conta a história do grupo Anarowa, que assassinou em 1941 o sertanista do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) Pimentel Barbosa, quando este tentava fazer contato através da ajuda de dois Xerente (intérpretes). Dos sete membros da expedição, seis

¹⁶Como Seth Garfield resume em seu livro, as tentativas de contato entre o SPI e os Xavante deram origem a muitos livros, filmes e reportagens sobre esse povo e sobre o domínio que faziam nas terras do Brasil Central. Na década de 1940, os Xavante haviam se tornado o primeiro povo indígena brasileiro a se tornar destaque incontornável nos meios de comunicação de massa, pois representavam o maior desafio para os anseios de ocupação do Oeste pelo governo Getúlio Vargas. Entre 1944 e 1946, o grupo chefiado por Apowê e o grupo chefiado pelo sertanista Francisco Meirelles estiveram em aproximação contínua, através da mediação de machados, fósforos, facas e panelas por parte do SPI, e da mediação de experiências oníricas, arcos, flechas e feitiços, por parte do grupo de Apowê.

foram assassinados e apenas um dos Xerente conseguiu fugir. Segundo a versão dos netos de Apowê, grande parte da aldeia havia discordado do assassinato de Pimentel Barbosa e se revoltou contra os jovens Anarowa, pois os anciãos haviam sonhado que seria imperativo aguardar para decidirem o que fazer diante da aproximação dos Warazu. Com isso, os velhos tomaram a decisão de fazer o *rómhuri* (feitiço) para atrair novamente os Warazu, de modo a estabelecer o contato pacífico e não mais deixar que os grupos mais novos matassem outros brancos – o objetivo seria mostrar aos mais novos que os Warazu eram gente, e não de bichos (SEREBURÃ et al, 2005).

Na expedição que culminou no contato exitoso, em 1946, uma família Xavante ficou responsável por acalmar os Warazu e seus cachorros. Já acalmados, Chico Meirelles se aproximou e entregou machados, muitas roupas, rapadura, mamão e enxadas. Os mais novos levaram todos os presentes para a aldeia, que mostraram aos parentes como sinal da amizade que ali havia se estabelecido. Nessa versão, os Auwê passaram a ser respeitados pelos Warazu por efeito exitoso de um esforço ativo dos anciãos liderados por Apowê (SEREBURÃ et al, 2005).

Essa versão é parecida e ao mesmo tempo inversa à versão registrada na propaganda nacionalista do governo Getúlio Vargas, que se orgulhava por ter “pacificado” os Xavante, que vinham recusando o contato havia mais de dois séculos.

Apesar da propaganda varguista da década de quarenta, que exaltou o êxito do SPI em pacificar “os Xavante”, vencendo a concorrência de aventureiros e de missionários que também tentavam contactá-los, o famoso contato da sociedade nacional com a sociedade Xavante foi, a rigor, o contato de uma frente do SPI chefiada pelo sertanista Francisco Meirelles com uma comunidade autônoma relativamente liderada por Apöwê, como são as comunidades dos povos Jê do Brasil Central. De fato, o processo de “pacificação” dos Xavante não se confunde com o evento pontual do encontro amistoso entre Meirelles e Apöwê. O estabelecimento de relações pacíficas duradouras foi, na prática, um processo caótico, violento e irregularmente mediado pelo Estado, que durou pelo menos de 1946 a 1966, isto é, desde o contato com o primeiro grupo até a “pacificação” da comunidade de Marãiwatsede, dois decênios depois (GARFIELD, 2011).

Retomemos ao episódio do Programa de Índio gravado em julho de 1985 com os Xavante de Pimentel Barbosa. Naquele momento, trinta e nove anos separavam o primeiro contato pacífico entre Apöwê e Meirelles e o dia de gravação onde dois de seus filhos e dois de seus netos se reuniam num estúdio na cidade mais industrializada e rica do país, São Paulo. Com apenas dezesseis e dezessete anos de idade, respectivamente, Jurandir Siridiwe e Paulo

Cipassé despontavam como eminentes líderes bilíngues do povo Xavante, com participação ativa no movimento pan-indígena nacional. Ao ser perguntado sobre como estava sendo visitar a metrópole paulista, o jovem Cipassé respondeu a Ailton Krenak:

Tô aqui, pela primeira vez, conhecendo São Paulo. E, o meu primo, é a segunda vez que ele tá aqui. O meu pai e o meu tio, já é a quarta ou quinta vez que eles estão aí, né. Então, **nós viemos conhecer, também, o pessoal que tá estudando. E finalmente conhecemos... nós conhecemos você, né?** (NCI, 1985b).

A relação entre o “pessoal que tá estudando” e a importância de se conhecer Ailton Krenak pessoalmente não era trivial. Ailton Krenak vinha desenvolvendo um trabalho inovador como jornalista e como indigenista indígena, sendo porta-voz de uma miríade de atores bastante heterogêneos que vinham se associando em torno de sua mediação.

Ao mesmo tempo, os Xavante vinham se especializando em construir alianças para além dos limites municipais e estaduais, uma vez que, embora vivessem em territórios indígenas demarcados no final da década de 1970, as circunstâncias os faziam lidar, frequentemente, com invasores e com as consequências de décadas de enfrentamentos diretos e de litígios judiciais contra fazendeiros que cobiçavam as áreas planas e agricultáveis do Cerrado, sendo que vários deles eram políticos importantes no Mato Grosso (GARFIELD, 2011; GRAHAM, 1986; 2018). Apesar de terem sido os primeiros Xavante a serem contactados no século passado, os membros das comunidades de Pimentel Barbosa foram e continuam sendo conhecidos pela engenhosa autonomia frente aos propósitos do indigenismo federal e por recusarem fortemente a influência dos missionários, ao contrário, por exemplo, das comunidades de São Marcos e de Sangradouro, que foram catequizadas pelos salesianos e mantiveram relações menos conturbadas com a Funai.

Nem Wazaé, nem Cidanere pretendiam aprender o português, mas incentivavam fortemente que alguns jovens estudantes deixassem o monolingüismo e atuassem como mediadores bilíngues entre o mundo Au’wê (a sociedade Xavante) e o mundo dos Warazu.

Os dois primos fazem parte do famoso “grupo dos oito¹⁷”, a saber, os oito netos de Apöwê escolhidos¹⁸ para estudarem em escolas ocidentais com a condição de retornarem para

¹⁷ Os descendentes do lendário cacique Apöwê atuaram fortemente para inscrever suas próprias versões da história do contato e da história do “grupo dos oito” em publicações impressas e cinematográficas, que envolveram um direcionamento político e recursos financeiros que a maioria das demais comunidades Xavante não tem acesso. As oito crianças Xavante eram André Suruprédo, José Paulo Serewarã, Jurandir Siridiwê, Paulo Cipassé, Paulo Supetaprã, Roberto Wautomopá, Tsetetó (Zezinho) e Tsuptó.

¹⁸ Para uma descrição da Estratégia Xavante feita por Jurandir em entrevista à revista O Globo, em 2007, cf. <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/46909>. Consultado em 04 de maio de 2023.

as aldeias e se tornarem mediadores entre as instituições modernas e as instituições Xavante. Os meninos foram sendo enviados anualmente entre os anos 1970 e 1976. Nesse último ano, Paulo Cipassé e Jurandir Siridiwe foram enviados juntos, na “última leva” do que ficou conhecido como “a estratégia Xavante¹⁹”. Eles deveriam se dedicar especialmente ao estudo da língua e da cultura nacional, de modo a descobrirem como o povo Xavante poderia continuar a ser *Xavante para sempre* (GRAHAM, 2018).

No filme *Estratégia Xavante* (2006), dirigido por Belisario Franca e produzido por Angela Pappiani e Jurandir Siridiwê, há um trecho legendado em que Cidanere descreve o plano de seu pai:

Apoena tinha uma postura. Pensou muito no futuro e na sobrevivência da comunidade. Aí, surgiu a estratégia contra os não índios. Pensou muito, trabalhou muito como agiria. A estratégia dele foi para que nosso sangue aprendesse a língua dos Warazu para defender o nosso povo. Mesmo sabendo da grande violência e dos perigos na cultura dos Warazu, ele cedeu seus netos para uma missão de aprender, entender essa cultura. “É para Ribeirão Preto que eles vão ser mandados. Vão com uma missão: estudar, aprender, entrar no cerne da cultura dos Warazu. (IDETI, 2006)

Durante o 18º Acampamento Terra Livre (ATL), o principal evento pan-indígena brasileiro, que ocorreu presencialmente em Brasília no ano de 2022, logo após a flexibilização das restrições necessárias para a contenção da pandemia de covid-19, tive a oportunidade de me encontrar pessoalmente com pessoas que atuaram no CPI e/ou no Jaburu, como Paulo Pankararu, Almir Suruí, Geraldo Yanomami e os primos Xavante Cipassé, Jurandir Siridiwe e Tsetetó. Paulo Cipassé, Almir Suruí e Geraldo Yanomami foram alunos do programa de formação em Direito e em Biologia; Paulo Cipassé e Jurandir Siridiwe foram membros da Associação Xavante de Pimentel Barbosa, e Tsetetó é filho do primeiro dissidente do Projeto Jaburu, Milton, que rompeu com o projeto e fundou uma nova aldeia (Caçula) junto ao Sibupá, o famoso pajé, irmão de Apowê, que transmitiu para a aldeia o sonho que anunciava a necessidade de “aumentar os animais e proteger o lugar onde eles vivem”. A versão inscrita nos materiais do Centro de Pesquisa Indígena resume o sonho de Sibupá do seguinte modo:

Eu tive um sonho.
O criador do mundo apareceu
e me disse que os animais estão desaparecendo
morrendo ou fugindo.
Nós precisamos arrumar um jeito
de aumentar os animais, proteger o lugar onde eles vivem.

¹⁹Uma versão dessa história está inscrita no filme dirigido por Belisario Franca, “Estratégia Xavante” (2006), produzido por Angela Pappiani e Jurandir Siridiwê. Nessa versão, o próprio chefe Apowê indicou a dedo cada um dos oito meninos nascidos na aldeia a partir de um conjunto de sonhos de poder recebidos, em que os imortais escolheram quais das crianças receberiam essa missão.

Porque se o povo indígena
deixar de comer a carne da caça,
vai deixar de sonhar.
E os sonhos de poder é que mostram
o caminho que devemos seguir. (Sibupá Xavante) (CPI, 1992: 13; SANTOS, 1990,
1991).

No ATL, as entrevistas foram feitas com cada liderança separadamente, dando continuidade às pré-entrevistas que fiz remotamente por e-mail, aplicativos de videochamada e por telefone. Naquela ocasião, Jurandir Siridiwe compartilhou uma interpretação mais pragmática da *estratégia Xavante*, que coexiste com a narrativa inicial sem invalidá-la. Nessa abordagem, ele deu menos ênfase à origem onírica, destacando, em vez disso, a perspicácia política de seu avô, Apöwê. Seu avô estava muito preocupado com o avanço dos “gaúchos” no Mato Grosso, que, recebendo incentivos fiscais e territoriais do governo federal para o avanço da fronteira agrícola, vinham ocupando áreas do Centro-Oeste com atividades agropecuárias (GARFIELD, 2011; VELHO, 1995). Apowê e seus parceiros repararam que os gaúchos eram ainda mais predatórios e gananciosos que os fazendeiros com quem conflitaram anteriormente, pois aqueles não tinham qualquer vínculo de pertencimento com a terra nem com o bioma.

Naquela circunstância histórica, Apöwê fez amizade com um fazendeiro paulista que atuava nas redondezas e era membro do Rotary Club, uma organização filantrópica internacional com sede nos Estados Unidos. Tornaram-se muito próximos e conversavam sobre muitos assuntos. Certo dia, Apöwê recebeu do amigo o conselho de formar algumas crianças Xavante em Ribeirão Preto (SP), cidade onde ele tinha muitos amigos associados ao Rotary. O fazendeiro argumentava que era importante que o povo Xavante entendesse as diferenças entre os brancos, que vivem numa sociedade de classes que valoriza profundamente a ciência e a tecnologia. De acordo com Jurandir Siridiwe, os meninos escolhidos por Apowê eram todos primogênitos de famílias importantes²⁰, consideradas como as “de sangue nobre” entre as facções aliadas a Apöwê.

O objetivo primordial da "missão" atribuída aos jovens consistia em propiciar a compreensão da sociedade Warazu, com ênfase nas relações de classe e na relevância da ciência e da tecnologia, para que no futuro esses jovens ocupassem posições de liderança tendo essa experiência formativa prévia com os Warazu. E assim foi. Anualmente, meninos foram sendo

²⁰ Todos os oito meninos, quando adultos, tornaram-se caciques de suas respectivas aldeias, que estruturalmente se separam das aldeias de origem quando a convivência entre facções rivais se torna insuportável. Novas aldeias Xavante são fundadas quando uma facção minoritária rompe com as facções majoritárias, e assim se tornam autônomas, a princípio independentes das influências das facções da aldeia de origem (MAYBURY-LEWIS, 1984; GRAHAM, 1986; 2018).

enviados a diferentes famílias, todas vinculadas ao Rotary Club, para que cada um tivesse uma experiência distinta e compreendesse o que pensa, por exemplo, uma família burguesa, uma família de classe média e uma família de classe trabalhadora.

Na entrevista com Ailton Krenak em 1985, Paulo Cipassé compartilhou algumas experiências que ele e seu primo vivenciavam enquanto estudavam fora da aldeia. Eles haviam morado dois anos em Ribeirão Preto (SP), depois se mudaram para cidades médias e grandes do Mato Grosso, como Cuiabá, Chapada dos Guimarães e Barra do Garças e, finalmente, em 1983, se estabeleceram em Goiânia (GO). Viajavam para a aldeia a cada semestre para passarem tempo com a família e o grupo etário, tentando cumprir, na medida do possível, os compromissos clínicos e faccionais. Todo o empenho estava intrinsecamente relacionado à conjuntura política global, que passava a reconhecer os direitos originários diante das políticas econômicas e territoriais dos Estados-nação²¹, e à conjuntura da estrutura Xavante, que, à semelhança de outras sociedades indígenas no Brasil daquela época, delineava o papel de líder intercultural²² (bilíngue nos casos em que o português não fosse a língua materna), que seria encarregado pela comunicação com não indígenas - em parte através da apropriação política, econômica e ambiental da figura genérica do “índio brasileiro”.

Naquelas circunstâncias, na segunda metade da década de 1980, Wazaé, Paulo Cipassé, Jurandir Siridiwe e o professor Vanderlei de Castro, da Universidade Católica de Goiás, vinham estreitando laços através de projetos vinculados à Universidade, que tinham o propósito de construir alternativas econômicas não assimilacionistas junto aos povos indígenas. Eles buscavam fontes de financiamento das atividades que fossem independentes da Funai e das missões religiosas.

De todo modo, o vocabulário e os elementos básicos empregados na narrativa de Paulo Cipassé e Jurandir Siridiwe expressavam, a um só tempo, a formação política pan-indígena que obtiveram, especialmente a partir das Assembleias Indígenas organizadas pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que descrevo no capítulo 2, e a nova formação política que vinha sendo construída no processo de autonomização da União das Nações Indígenas (UNI),

²¹ Destaco a “Convenção Internacional sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Racial”, adotada em 1966 e ratificada pelo Brasil em 1969; a “Convenção para a proteção do patrimônio mundial, cultural e natural”, adotada em 1972 e ratificada em 1977; e a “Convenção nº 107 sobre as populações indígenas e tribais”, adotada pela Organização Internacional do Trabalho em 1957 e ratificada pelo Brasil em 1966.

²² A importância do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) para a organização política dos povos indígenas no Brasil, por meio das Assembleias de líderes (MATOS, 1997; OSSAMI, 1993; PRO-ÍNDIO, 1979), assim como a importante participação dos Xavante nessas Assembleias desde meados da década de 1970, são temas tratados do capítulo 2.

sobretudo no período de 1984-1989. Esses dois processos se associaram à base histórica da vivência Xavante, considerada emblemática da resistência indígena à colonização.

Transcrevo mais um excerto de fala de Paulo Cipassé naquela entrevista no estúdio do Programa de Índio, em que ele traduz o discurso feito em língua Xavante por Wazaé:

Meu pai se chama Wazaé. [...] Então, meu pai tava falando da situação de hoje, do índio brasileiro. Antigamente eles viviam assim, em paz. No Brasil, existia uma floresta enorme! Então, hoje em dia, não tem jeito, assim, pra viver como antigamente vivia. E, hoje, a maior preocupação dos velhos, de qualquer índio no Brasil... A maior preocupação deles é: “O que é que vai acontecer com os netos, com os filhos deles?”. Então, como eles estão vendo, assim, hoje, é difícil para viver sem atrito com fazendeiro. Agora, o índio, ele não luta à toa com o fazendeiro. Ele luta quando tem um motivo pra lutar com o branco.

Então, como o meu pai tava falando: hoje em dia o índio tem que estudar muito para resolver o problema dele. Não é só ajudar a aldeia dele. Todos os índios do Brasil, para melhorar a situação deles. Então, qualquer índio tem que sair da aldeia pra ir estudar. Vai vir pra cidade pra aprender, se formar até chegar na faculdade. Depois, começar a lutar e resolver o problema do índio. Então, como o meu pai tava falando: Até hoje não existiu um presidente da República que goste do índio.

Então, hoje em dia, só quer massacrar o índio. Enganar o índio, tomando a terra do índio pra o Brasil sair da crise, que hoje em dia tá passando necessidade no Brasil. Então, como o meu pai tava falando: o Brasil é enorme! Grande demais, o Brasil, como país. O país tem condição de sair da crise que todos os brasileiros tão passando hoje em dia.

Então, o Brasil é uma terra muito boa para plantar qualquer produto.[...] Não é só na terra do índio que tem terra boa pra plantar. Como ele tava falando: ali no Japão, onde a terra é pequena, a maioria lá dá valor àquela terra. No Brasil, é o contrário, tem muita terra e eles quer tudo! Como ele tava falando: não é só na terra do índio que existe terra boa pra plantar. Então, desses fazendeiros que têm terra mais grande que a do índio, tem alguns que até plantam algodão, arroz, batata, mas tem alguns que têm terra grande e só querem colocar uns jagunços lá, uns dez ou vinte caras lá, só para vigiar pra ninguém tomar a terra dele. (NCI, 1985b).

Do Brasil ao Japão, dos fazendeiros interessados nas terras indígenas do Mato Grosso aos presidentes da República do Brasil, eles expressavam com clareza os interesses em jogo. Mobilizavam expressões e frases recorrentes nas Assembleias de Líderes que ocorreram na década de 1970, que associavam de uma só vez a oposição a políticas econômicas do Estado, a solidariedade entre os oprimidos e a afirmação positiva do “índio brasileiro”. O “índio brasileiro”, por sua vez, ao mesmo tempo em que não afrontava as sensibilidades do regime militar em torno de questões relativas à soberania nacional, desfazia a imagem etnocêntrica do indígena como objeto passivo da história ocidental. Justapondo a figura do “índio brasileiro” sobre as miríades de identidades étnicas e filiações faccionais, sem suprimi-las, a geração de lideranças formadas nas décadas de 1970 e 1980 teve o êxito de promover o reconhecimento dos diferentes povos como sujeitos políticos capazes de mobilizar a opinião pública acerca de temas políticos e econômicos, para além da natureza pristina e da cultura estereotipada.

Naquela novíssima geração de lideranças, exemplificada por Paulo Cipassé e Jurandir Siridiwe, o repertório pan-indígena começava a inserir argumentos ecológicos em lutas territoriais. Essa argumentação se relacionava, por exemplo, a alianças feitas com ambientalistas como os cineastas Adrian Cowell e Vicente Rios, que vinham divulgando a destruição ambiental e as violações de direitos humanos nos projetos de desenvolvimento numa série de filmes produzida em parceria com o Centro de Filmagens Ambientais da Universidade Católica de Goiás (UCG), através do professor Vanderlei Pereira de Castro, que por sua vez vinha trabalhando desde o início da década com Wazaé e outros Xavante de Pimentel Barbosa. A conexão entre segmentos do movimento pan-indígena com segmentos do movimento ambientalista em meados da década de 1980 ocorreu justamente pela mediação de pessoas como Ailton Krenak e Vanderlei Pereira de Castro, que aproximaram coletivos de estudantes indígenas que viviam em cidades como Goiânia (GO), Brasília (DF) e São Paulo (SP).

Por meio da mobilização de elementos da construção iluminista em torno do “bom selvagem em harmonia com a natureza” e de questões importantes para a práxis ambientalista moderna em torno da conservação e restauração de ecossistemas degradados por projetos econômicos, emergiu a figura do “índio ecológico”²³ (HAMES, 2007; REDFORD, 1991). Com os vieses ecológico e cultural, lideranças indígenas passaram a articular reivindicações políticas e culturais com o compromisso de conservação da natureza e buscavam recursos financeiros e assistência técnica junto a organizações nacionais e internacionais com a expectativa de tornarem as comunidades mais independentes do indigenismo federal e dos missionários (CONKLIN & GRAHAM, 1995; PIMENTA, 2007; RAMOS, 1995). Nesse sentido, a fala de Wazaé traduzida por Paulo Cipassé contrastava os modos modernos capitalistas com os modos indígenas de lidar com o planeta Terra e com a terra:

O índio tem que ter uma terra para ele sobreviver. Mas, a maioria dos fazendeiros, e também do povo brasileiro, fala que o índio não mexe com a terra. Mas, o índio tem a terra não é para destruir, como os fazendeiros, que fazem uma produção de soja, de arroz ou de feijão. O índio faz o contrário com a terra: eles conservam a natureza para não diminuir os bichos da natureza, como os passarinhos, como a cobra, como a anta..., mas, os fazendeiros, não. Eles compram uma fazenda onde tem uma floresta e destroem tudo. Só querem a riqueza, só. E matam os bichos que existem naquela fazenda que ele comprou. Agora, o índio não! Ele quer a terra para sobreviver e para multiplicar a população do índio. O branco, não! O branco faz o contrário com a terra.²⁴ (NCI, 1985b).

²³ Para Kent Redford (1991), o “mito do nobre selvagem”, propagado pela Europa por filósofos como Thomas Morus e Jean Jacques Rousseau, formatou uma imagem do indígena americano como vivendo num eterno jardim do éden, inocente quanto aos pecados descritos na Bíblia.

²⁴ Wazaé continua (traduzido por Cipassé): “A maioria fala que os índios são preguiçosos. Não, é o contrário! Todos os índios trabalham, fazem suas roças, plantam cana, arroz, feijão, batata e mamão. Mas, o branco, eles falam que a gente é preguiçoso porque eles têm coisas mais avançadas que a gente. Têm equipamento pra eles

Antes de concluir a entrevista, Ailton Krenak perguntou a Paulo Cipassé e a Jurandir Siridiwe quais eram os motivos que os levavam a estudar. Paulo Cipassé respondeu que prestaria o vestibular para Medicina e Jurandir respondeu que prestaria para Veterinária, sendo que depois de formado cursaria também Direito. Disse ainda que o primeiro curso seria para estudar a natureza e a reprodução animal e o segundo o qualificaria para advogar em defesa dos interesses dos Xavante.

Esse conjunto de lideranças associadas através da UNI junto a organizações de apoio ao movimento indígena faziam forte oposição às políticas indigenistas da Funai, que estavam diretamente associadas ao modelo de desenvolvimento econômico da ditadura militar no Brasil, como descrevo a seguir.

1.3 DITADURA BRASILEIRA: INDIGENISMO A SERVIÇO DO PROGRAMA DE INTEGRAÇÃO NACIONAL

O órgão indigenista do governo federal desde 1967 era a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), substituta do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Então vinculada ao Ministério do Interior, a Funai era considerada retrógrada por ativistas pan-indígenas, por antropólogos e organizações indigenistas de apoio (CUNHA, 2012; GRAHAM, 1985; 2018; KRENAK, 1989; RICARDO, 1995; SANTILLI, 1991).

No período de 1970 a 1974, a presidência da FUNAI foi exercida pelo general Oscar de Mello, que institucionalizou a adesão do indigenismo ao “Programa de Integração Nacional” (PIN) (MATOS, 1997). Criado para substituir o “Programa Operação Amazônia”, o PIN deslocou a política de desenvolvimento regional para uma inter-regional, e arrecadou bilhões de dólares em empréstimos de capital internacional junto ao Banco Mundial, para financiar as obras de infraestrutura voltadas a integrar as regiões Centro-Oeste, Nordeste e Norte ao mercado internacional.

nem precisar de mão de obra. Tem trator, tem arador, então eles nem precisam de mão de obra pra cultivar qualquer planta. Quando o índio luta, quando tem atrito com algum fazendeiro que quer dominar aquela terra... O índio tem direito de ter aquela terra, porque o índio é que dono do Brasil, dessa terra enorme.” (NCI, 1985b).

O PIN se baseou na construção de enormes rodovias²⁵ e na indução da colonização agropecuária e agroindustrial a partir das áreas de influência dessas estradas (Brasil, 1970²⁶), o que transformou as fronteiras econômicas em miríades de frentes de contato com povos em isolamento voluntário (MATOS, 1997). As pesquisas minerais e energéticas também eram prioritárias para o PIN, que através do projeto Radar da Amazônia (projeto RADAM), do Ministério de Minas e Energia, mapeou áreas de grande concentração de recursos minerais e hídricos, bem como a topografia da cobertura vegetal e a geomorfologia amazônica. Muitas dessas áreas eram territórios habitados por povos indígenas, que passaram a ser invadidos por garimpeiros e madeireiros (MATOS, 1997; VELHO, 1995).

Como mote para incentivar trabalhadores nordestinos a migrarem rumo à colonização da região Norte do país, o lema da implantação da rodovia Transamazônica (BR-230), por exemplo, era de que a Amazônia seria uma “terra sem homens para homens sem terras”. De fato, o PIN reservava os dez quilômetros à esquerda e à direita das novas rodovias para colonização e reforma agrária com o objetivo de, “com os recursos do Programa de Integração Nacional, se executar a ocupação da terra e adequada e produtiva exploração econômica” (BRASIL, 1970). Almejava-se, com o apoio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), a transferência de cem mil famílias para agrovilas, agrópolis e rurópolis (VELHO, 1995).

Otávio Velho (1995) descreve o debate que se iniciou entre políticos, empresários e proprietários de terra depois do anúncio do Programa, que foi idealizado pelo regime como tendo a dupla tarefa de ocupar a Amazônia brasileira pelo Exército e a população nacional, e resolver os problemas da seca e da fome no Nordeste, que ao longo do século XX havia provocado êxodo rural rumo às capitais do centro-sul. Se, por um lado, essa interligação Norte-Nordeste em tudo beneficiava as regiões mais industrializadas por gerar demanda de contratação de engenheiros, agrônomos e outros profissionais especializados, e por ampliar o mercado consumidor dos produtos fabricados nessas regiões, por outro a decisão do governo federal reduzia o Norte a um “vazio demográfico” e o Nordeste a um centro de hiper população descontrolada e miserável (VELHO, 1995). A reação no Nordeste em geral foi desfavorável, uma vez que significava a transferência de recursos que deixariam de ser investidos na

²⁵São parte do Programa, como já mencionado, as rodovias Transamazônica (BR-230), Perimetral Norte (BR-210), Cuiabá-Santarém (BR-165) e Manaus-Boa Vista (BR-174), assim como a pavimentação da Belém-Brasília e o apoio à rodovia estadual ligando Manaus à rodovia Brasília-Acre (VELHO, 1995).

²⁶cf. Verbetes “Programa de Integração Nacional (PIN) da Fundação Getúlio Vargas. Disponível em <https://www18.fgv.br/cpd/doc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/programa-de-integracao-nacional-pin>. Consultado em 10 de abril de 2023.

Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE) para viabilizar uma inédita política de transferência de população (VELHO, 1995). No Norte, tanto políticos como empresários prefeririam uma integração direta com o centro-sul ao invés de receber contingentes populacionais sem capital e sem formação técnica (VELHO, 1995).

Os projetos agrícolas em terras indígenas eram pensados, nesse sentido, como uma contrapartida dos grandes projetos de desenvolvimento econômico nacional. Com presumida benevolência, esses projetos seriam aplicados nas comunidades para integrá-las à massa de trabalhadores nacionais. Transcrevo mais um trecho do episódio do Programa de Índio – mencionado no começo deste capítulo - transmitido em dezembro de 1985, em que Ailton Krenak expressa a posição da UNI sobre esse tipo de projeto:

Projetos semelhantes a esse, que eles chamam de projetos econômicos, são planejados e desenvolvidos em muitas aldeias indígenas de muitas áreas do país. São projetos extremamente autoritários, em que um técnico ou um funcionário da FUNAI decide o que é importante pros índios e acabam executando esses projetos à revelia da comunidade.

Em um episódio semelhante a esse que tá ocorrendo agora, o delegado da Primeira DR [Delegacia Regional] de Manaus, Sebastião Amâncio, transmitiu por rádio, a todas as aldeias subordinadas à Primeira Delegacia, para que o pessoal selecione quarenta rapazes e quinze moças para o preenchimento de cinquenta e cinco vagas numa escola agrícola de Manaus.

O que ocorre é que todas as tentativas semelhantes a essa até hoje resultaram na marginalização dos jovens índios, que são deslocados de suas aldeias, distanciados de sua cultura e submetidos a um ensino que nada tem a ver com suas necessidades e nem possibilidades de aplicação a não ser em fazendas. Essas escolas agrícolas ensinam a usar defensivos, adubos, máquinas agrícolas, que são todas práticas totalmente estranhas às comunidades indígenas (NCI, 1985a).

Se existe um lugar onde se possa dizer que a Funai investiu todos os recursos que podia para executar um projeto agrícola, inclusive para que servisse de modelo e vitrine para os demais, esse lugar foram as terras Xavante no Brasil Central. Mais precisamente, o “Plano de Desenvolvimento Integrado para a Nação Xavante” ou “Projeto Xavante”, que foi implementado entre os anos de 1978 e 1988 nas diferentes reservas indígenas situadas no estado do Mato Grosso (GARFIELD, 2011; GRAHAM, 1985, 2018; SILVA, 1992), projetos que serão discutidos em detalhes no capítulo 3.

1.4 MOVIMENTO PAN-INDÍGENA E A ALIANÇA DOS POVOS DA FLORESTA

A redemocratização política do país ganhava força progressivamente na década de 1980, com a legalização dos partidos e com o retorno da liberdade de associação civil. Embora a campanha pelas [eleições] “diretas já” [para presidente da República] tenha sido frustrada pelo Congresso, que não aprovou a emenda que propunha o voto direto já para o ano de 1985, Tancredo Neves foi o primeiro presidente civil eleito, ainda que indiretamente, desde o golpe militar de 1964. Ainda assim, os brasileiros ficamos efetivamente privados do direito de votar em um candidato a presidente da República durante nada menos que vinte e nove anos (1960-1989).

Com o direito de livre associação ganhando forma durante a redemocratização das instituições, diversas organizações da sociedade civil que eram contrárias à ditadura vinham se unindo contra as “heranças malditas” do regime, e a favor da criação de uma nova ordem constitucional democrática e pluralista. Atores bastante heterogêneos passaram a estruturar redes através das quais mobilizaram atores humanos e não humanos, atuando como porta-vozes de florestas, animais silvestres, cientistas, instituições de pesquisa, organizações ambientalistas, povos indígenas e Universidades. A rede relativamente liderada pela União das Nações Indígenas, que fundou o Centro de Pesquisa Indígena, por exemplo, associava pajés, lideranças indígenas, cientistas e funcionários de instituições públicas e privadas, que, por sua vez, mobilizavam elementos heterogêneos tais como espécies animais silvestres, florestas, teorias científicas acerca do clima do planeta, e sobre a relação da Amazônia com o regime de chuvas na América do Sul, além modelos alternativos de desenvolvimento socioeconômico que não ignorassem a teoria de Gaia – que concebe a Terra como organismo vivo (FJELDER & NADER, 2015).

A atuação de pessoas como Ailton Krenak, Álvaro Tukano, Biraci Yawanawá, Davi Kopenawa Yanomami, Marcos Terena e Raoni Metuktire Kayapó ressaltava a necessidade do reconhecimento dos direitos territoriais originários e de uma atuação efetiva do Estado e da sociedade nacional contra as invasões dos territórios por fazendeiros, madeireiros e garimpeiros.

Naquelas circunstâncias, uma geração de jovens indígenas de diferentes povos se associou a advogados indigenistas, antropólogos, biólogos, engenheiros e jornalistas para a formação de organizações como a União das Nações Indígenas (UNI, fundada em 1980), o Núcleo de Cultura Indígena (NCI, fundado em 1985), o Núcleo de Direitos Indígenas (NDI, fundado em 1988) e o Centro de Pesquisa Indígena (CPI, fundado em 1989) (COHN, 2015), além do Projeto Jaburu (iniciado em 1989). Foi nesse contexto que surgiu a Associação Xavante de Pimentel Barbosa (AXPB) como primeira associação indígena do país, registrada em

Goiânia (GO) em março de 1988, tendo Paulo Cipassé Xavante como presidente, Severiá Idioriê Karajá Xavante como secretária e Jurandir Siridiwe como tesoureiro. Essa foi a associação jurídica que desenvolveu o Projeto Jaburu – descrito no capítulo 3 -, junto ao Núcleo de Cultura Indígena (NCI/UNI), coordenado por Ailton Krenak e Angela Pappiani, que por sua vez esteve conectado ao Centro de Pesquisa Indígena, coordenado por Vanderlei Pereira de Castro e Ailton Krenak.

Com grande visibilidade midiática e repercussão política, Ailton Krenak havia se tornado um ponto de passagem obrigatório para todos os atores que integravam redes que buscavam entender e compor a relação entre biomas e povos e entre ambientalismo e indigenismo no Brasil. Além de coordenador nacional da União das Nações Indígenas, Ailton Krenak também foi presidente do Núcleo de Cultura Indígena (1985-), do Núcleo de Direitos Indígenas²⁷ (1988-1994) e coordenador executivo do Centro de Pesquisa Indígena (1989-1996), tornando-se o porta-voz de um amplo conjunto de iniciativas voltadas a propósitos diversos. Ele também coordenou a Campanha “Índios na Constituinte”, desempenhando o papel de referência para alianças com organizações não indígenas, tais como a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e a Coordenação Nacional dos Geólogos (CONAGE), dentre muitas outras organizações da sociedade civil.

²⁷O NDI foi fundado em outubro de 1988, em Brasília, por ocasião da promulgação da Constituição Federal, e dedicava-se à defesa dos direitos dos povos indígenas no Brasil. Integraram a Assembleia de fundação Ailton Krenak, Ana Valéria Araújo, André Villas Boas, Carlos Alberto Ricardo, Carlos Frederico Marés, Davi Yanomami, Gilberto Azanha, João Pacheco de Oliveira, Jorge Terena, José Carlos Libânio, Manuela Carneiro da Cunha, Márcio Santilli, Marcos Terena, Paulinho Paiakã e Wanderlino Teixeira de Carvalho (ARAUJO, 1995). Em 1994 o NDI e o Centro Ecumênico de Documentação e Informações (CEDI) foram dissolvidos para integrarem a fundação do Instituto Socioambiental (ISA), que incorporou os quinze anos de experiência do “Programa Povos Indígenas no Brasil” do CEDI.



Foto 3 - Goiânia, 08 de novembro de 1987. Seminário "Ecologia, década da destruição e a semana da paz", na Universidade Católica de Goiás (UCG).

O evento da foto acima teve o objetivo de debater o acidente radiológico e a contaminação com Césio-137 (^{137}Cs), que ocorreu em Goiânia em setembro de 1987, o maior da história fora de uma usina nuclear, e analisar criticamente a matriz energética brasileira no contexto de devastação ambiental do Centro-Oeste e Norte do país. Na foto (de autoria desconhecida) compartilhada por Paulo Cipassé estão, da esquerda para a direita: Jaime da Silva Araújo (CNS), Chico Mendes (CNS), Ailton Krenak (UNI-NCI), Paulo Cipassé Xavante (AXPB), Pedro Wilson (Reitor UCG), cacique Warodi Xavante e Marcelo (MST-GO). Paulo Cipassé me explicou que o governo havia cogitado enterrar os resíduos radiológicos no território indígena porque a área era considerada “afastada da população nacional”, o que gerou revolta e recusa dos indígenas e das redes de apoio.

Essa articulação entre lideranças indígenas, seringueiros e professores universitários exemplifica a ideia de fundo do Centro de Pesquisa Indígena. Esse tipo de articulação foi importante, no mesmo ano de 1987, para garantir a aprovação do capítulo “Dos Índios” no processo da Constituinte. Depois de atravessar uma conturbada campanha midiática anti-indígena²⁸ (RAMOS, 1993), aquela luta culminou com o célebre discurso de Ailton Krenak na

²⁸ O acervo do ISA fornece ampla documentação acerca desta campanha. Como foi resumido por Santilli (1991), a campanha veiculada na mídia acusava o movimento indígena de ser manipulado por uma conspiração imperialista internacional contra a soberania nacional sobre a Amazônia, utilizando como “evidência” o termo “nações indígenas” usado pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), vinculado à Igreja Católica, cuja proposta constitucional para os países da América Latina era pautada no reconhecimento de Estados plurinacionais. Essa proposta foi apresentada de maneira relativamente isolada pelo CIMI e pela ANAI/RS. A proposição do movimento indígena (UNI) não utilizava o termo “nações indígenas”, e foi entregue como proposta de emenda popular à Constituinte em 13 de agosto de 1987, por Ailton Krenak e Jorge Terena, a partir de uma ampla coalizão dirigida pela UNI e composta por doze instituições, incluindo a ABA, a CONAGE, a SBPC, o CEDI, a CCPY e outras.

audiência pública da Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, da Constituinte, que ocorreu no dia quatro de setembro de 1987, vencendo a luta pelo reconhecimento dos direitos territoriais originários na Constituição de 1988 (CAMPOS, 2018; KRENAK, 1987; SANTILLI, 1991).

Em meio àqueles debates e à produção dos filmes da Década da Destruição, o líder seringueiro Chico Mendes²⁹ foi assassinado em dezembro de 1988³⁰. Poucos meses depois, cientistas, políticos, indígenas, extrativistas e ecologistas organizaram, em fevereiro de 1989, o Encontro de Altamira, também chamado de I Encontro dos Povos da Floresta e II Encontro Nacional dos Seringueiros, um marco da relação entre povos indígenas e tradicionais com o ambientalismo (GAIA, 1989). As articulações que ocorreram entre redes indigenistas, extrativistas, ambientalistas e científicas que até então agiam de modo paralelo catalisaram a repercussão mundial do assassinato de Mendes, como um ápice na mobilização de atores humanos e não humanos na expansão de um coletivo composto por pessoas, plantas, animais, espíritos e projetos.

Nesse contexto, cientistas e povos tradicionais vinham denunciando, cada segmento a seu modo, que não seria possível reduzir entes tão responsivos como os que compõem a biosfera a meros objetos passivos, como se estivessem simplesmente dispostos no mundo natural para análise científica e intervenção governamental. O crime e sua repercussão mundial acabaram dando maior visibilidade para a demanda de criação de Reservas Extrativistas³¹ para o uso dos chamados povos da floresta.

Enquanto o PIN executava projetos baseados no avanço da fronteira agrícola rumo à Amazônia, a coalizão formada por organizações indígenas, indigenistas e ambientalistas passou a mobilizar argumentos emergentes³² que questionavam a pertinência daquele modelo,

²⁹O filme *The Burning Season / Amazônia em Chamas* (1994), do diretor John Frankenheimer, retrata a trajetória de vida, a organização política e o assassinato de Chico Mendes, com base no livro de mesmo nome do jornalista Andrew Revkin, publicado em 1990. Gravado em inglês, com Sônia Braga no elenco, a obra é uma produção da HBO que aborda com sensibilidade a criação do Sindicato de Seringueiros, as viagens internacionais para encontrar ecologistas, a suspensão do financiamento do BID para projetos de infraestrutura que ameaçavam os povos da floresta, a demanda pela criação de reservas extrativistas e o contrassenso do desmatamento das florestas tropicais em meio às demonstrações científicas sobre o potencial desastre ecológico e climático a nível planetário.

³⁰Chico Mendes foi presidente do Conselho Nacional de Seringueiros (CNS), fundado durante o I Encontro Nacional dos Seringueiros, em Brasília, em 1985. Antes, Mendes foi presidente da unidade do Sindicato de Trabalhadores Rurais (STR) de Xapuri (AC). Desde 2009, o CNS mudou seu nome para Conselho Nacional de Populações Extrativistas, mas manteve a sigla histórica. Cf.: <http://www.memorialchicomendes.org/quem-somos>.

³¹Essa demanda era defendida desde pelo menos 1985, por ser prioritária para o recém-criado Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS).

³²Em sua apresentação ao livro “Amazônia, Adeus”, Bologna (1990) recorda a pesquisa de Hammond, publicada na revista *Science*, em 1977, com base no inovador sensoriamento remoto, que estimou que apenas 3% dos solos amazônicos tem condições de suportar atividade agrícola, o que evidenciava o contrassenso de uma de colonização baseada nessa atividade econômica (BOLOGNA, 1990: 13-14). Lutzenberger reforçava o mesmo ponto: “o solo

sobretudo no bioma amazônico. O Cerrado e a Amazônia brasileiros ardiem em chamas em ritmo acelerado pela construção da rodovia BR-364, que liga São Paulo ao Acre passando por Goiás, Mato Grosso e Rondônia. Uma matéria de jornal citava o líder indígena Itabira Suruí, que afirmava que “o branco tem por obrigação demarcar as terras dos índios, que foram os primeiros moradores do Brasil” (BRAZILIENSE, 1986).

Os debates promovidos pelo IGPA/UCG não apenas denunciavam o desastroso processo de colonização da região centro-noroeste do país, como reivindicava internacionalmente a interrupção da política ambiental do Banco Mundial para a Amazônia, que financiava as obras de infraestrutura do regime militar, como as do Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil (Polonoroste), iniciado em 1981 (BRAZILIENSE, 1985). Diversos pesquisadores alertavam que a supressão da vegetação tropical traria consequências desastrosas para o solo e para o regime de chuvas, o que desregularia o regime climático em diferentes escalas, desde a mais local, até a global, levando à ruptura de modelos climáticos e agravando processos que já estavam em curso, como o efeito estufa e o buraco na camada de ozônio (MYERS, 1990).

Essas redes também fizeram agir uma concepção de natureza não separada de antemão da cultura, acompanhando pesquisas que demonstravam a produção de diversidade biológica pelos indígenas amazônicos desde a época pré-colonial por meio de práticas agroflorestais (ANDERSON & POSEY, 1990; BALÉE, 1993; DESCOLA, 1990; POSEY, 1990; RAMOS, 1993, 1995). Balée destacava, por exemplo, que práticas de agricultura e horticultura de sociedades indígenas pré-colombianas com frequência mantinham as florestas primárias, o que explicava a atual coexistência de florestas altas e florestas de capoeira muito velhas em terras indígenas, ambas contrastando enormemente com as pastagens e campos de monoculturas por resultarem de processos de reflorestamento, intencionais ou não (BALÉE, 1993).

Ou seja, mesmo os povos caçadores-coletores coevos, como os Kayapó e os Xavante, que não possuem agricultura “desenvolvida”, alteraram e alteram o ambiente “natural”, ainda que em menor medida que os horticultores. Os autores argumentavam que a “perturbação

das planícies aluviais é o único verdadeiramente fértil na Amazônia. Ele é fertilizado todos os anos pelas inundações, exatamente como acontecia no vale do Nilo antes da represa de Assuan.” (LUTZENBERGER, 1990: 63). Norman Myers (1990) demonstrou que a floresta articula a umidade do solo através da vegetação, que transmite a umidade do solo para a atmosfera, enquanto a energia solar transforma a umidade em vapor d’água (MYERS, 1990). Existe, portanto, um ciclo hidrológico próprio no interior do bioma. O desmatamento desregula esse ciclo num processo em que a cobertura vegetal sobrevivente se torna cada vez mais árida. Essa condição se junta de maneira perigosa à característica do solo, que é extremamente pobre em minerais. Esses são exemplos de pesquisas que tornaram evidentes os problemas do modelo da fronteira agrícola sobre o bioma amazônico e suas zonas de transição, repercutindo cientificamente uma oposição que os povos da região vinham fazendo ao afirmar seus próprios modos de viver naqueles ambientes.

ambiental” que os indígenas provocavam em suas práticas de agricultura e horticultura, de forma alguma se equivalia ao processo que estava sendo induzido por Estados e empresas, com enormes áreas de desmatamento na Amazônia. No caso do Brasil, os megaprojetos de usinas hidrelétricas (Tucuruí, Samuel e Kararaô) e as imensas rodovias Belém-Brasília, Belém-São Luís e Transamazônica, provocavam a substituição da vegetação nativa por pastos, por monoculturas e pelo garimpo ilegal.

Apesar daquelas iniciativas voltadas a defender a pertinência das populações tradicionais em territórios biodiversos, o contexto global das relações entre ambientalistas (especialmente da vertente preservacionista) e organizações indigenistas era marcado por desconfianças mútuas. Balée questionava os ambientalistas de posição preservacionista e os de posição conservacionista por defenderem uma concepção essencialista de humanidade como intrinsecamente degradadora da natureza:

É chegada a hora dos conservacionistas das sociedades estatais repensarem suas premissas. Sem o Estado, seriam ainda necessárias ou mesmo significativas as suas atuações? Com o Estado, que é uma condição dada para a maior parte da população mundial, podem os conservacionistas diminuir ou reverter a tendência atual à extinção de espécies? Se os Estados modernos não podem proteger as aldeias indígenas e as sociedades não-estatais remanescentes no mundo, serão eles algum dia capazes de imitá-las no uso dos recursos, no seu manejo e na diversificação biológica? (BALÉE, 1993: 393).

Anderson e Posey (1990) narraram a saga de Paulinho Payakan Kayapó, que em 1988 viajou para os Estados Unidos e a Europa para denunciar os danos provocados pelos projetos de construção de Usinas Hidrelétricas que estavam sendo financiados pelo Banco Mundial, e de Raoni Metuktire Kayapó, que em 1989 viajou por vários países industrializados em uma turnê com o cantor Sting, pouco tempo depois do Encontro de Altamira, denunciando a ameaça daqueles projetos para a região do rio Xingu (ANDERSON & POSEY, 1990). Os autores descrevem a extrema diversidade biológica encontrada nas roças kayapó, que “parecem imitar a natureza”, por seguir um modelo baseado na sucessão natural própria de cada tipo de vegetação e, assim, aumentar a diversidade através da intervenção humana (ANDERSON & POSEY, 1990: 201).

Em uma única sementeira, por exemplo, os Kayapó obtiveram cerca de 58 espécies, sendo pelo menos 17 variedades de macaxeira e mandioca, distribuídas de acordo com o solo utilizado, e cerca de 33 variedades de batata-doce, inhame e taioba, sempre seguindo um critério baseado em pequenas variações microclimáticas. Os Kayapó primeiro cultivam espécies de baixa altura e de ciclo vital limitado, depois plantam bananeiras e outras frutíferas e, por fim,

plantam espécies florestais perenes, como a castanheira-do-pará. O sistema os aprovisiona com alimentos, plantas medicinais e matérias-primas para usos variados, além de atrair a caça e funcionar como habitat para a criação de animais importantes para a comunidade, como as abelhas (ANDERSON & POSEY, 1990). Havia também um interessante manejo de formigas, utilizando o material orgânico de formigueiros de uma espécie de cupim (gênero **Nasutitermes**) como adubo, misturado com serrapilheira, e mobilizando as formigas *mrum kudjá* (gênero **Azteca**), que expulsam as saúvas (gênero **Atta**) das áreas que eles cultivavam. Anderson e Posey postulavam que os Kayapó tinham um conceito de meio ambiente completamente diferente do concebido pelas sociedades ocidentais – nas quais, a “natureza” precisa ser apartada para o desenvolvimento da “cultura” - e utilizam tecnologias simples e baratas que, em vez de eliminarem a heterogeneidade, pelo contrário, a aumentam.

A conclusão dos autores é a de que “muitos ecossistemas considerados até hoje “naturais” podem, na verdade, ter sido profundamente modelados pelas populações indígenas” (ANDERSON & POSEY, 1990: 209). Esse ponto foi desdobrado por Antonio Carlos Diegues (2000), que contrastou a economia das sociedades indígenas da Amazônia e do Centro-Oeste com o modelo econômico levado para essas regiões por colonizadores do sul do Brasil. Diegues comenta que a “floresta tropical amazônica representa para as tribos (sic) indígenas o seu hábitat conhecido e acolhedor, morada dos antepassados, [mas] para o colono vindo do sul do Brasil, ela representa um obstáculo a ser vencido para se implantar a agricultura e a pecuária moderna, fonte potencial de lucro. [...] Na realidade, eles participam de sistemas econômicos diferentes e cada um desses sistemas determina um modo específico de exploração dos recursos naturais e do uso do trabalho humano, assim como o "bom" e o "mau uso" dos recursos naturais, segundo uma racionalidade intencional específica” (DIEGUES, 2000: 64).

Desde outro ponto da Amazônia, Philippe Descola (1990) contrastava as ecologias do sistema produtivo Achuar com aquelas do sistema agropecuário introduzido pelos colonos. Enquanto os primeiros mantêm atividades agrícolas de cultivo de hortaliças e legumes em planícies criadas por eles através da derrubada de árvores e queima de ervas daninhas, os segundos ameaçavam os limites ecológicos típicos da bacia amazônica, cujo equilíbrio é sustentado pela coexistência de dois *ecótipos*, um de áreas de terra firme e outro de áreas de várzea. No caso do sistema produtivo Achuar, o abandono das clareiras abertas e cultivadas faz com que o terreno seja recolonizado pelas espécies, das margens ao centro, ao longo de cerca de vinte e cinco anos, reconstituindo-se totalmente como floresta.

Essa argumentação sobre ecossistemas “naturais” manejados nos ajuda a situar as possibilidades de alianças dos povos da floresta, que tiveram um marco fundamental no

Encontro de Altamira, que reuniu um heterogêneo conjunto de atores contrários à construção de barragens ao longo do rio Xingu para a geração de energia hidrelétrica. Como o relatório publicado pela Gaia Foundation (1989) resume, o Encontro aglutinou pessoas do país inteiro, incluindo políticos, cientistas, sindicalistas, lideranças negras e indígenas, bem como mais de cinquenta organizações ambientalistas, além de inúmeros observadores internacionais. Dentre os pontos de pauta prioritários, esteve a oposição ao projeto da Eletronorte de construção da Usina Hidrelétrica Kararaô – nome que remetia a um grito de guerra Kayapó, povo que se ofendeu com a apropriação do termo e com o próprio projeto de Usina, que foi renomeada para Belo Monte. O relatório da Gaia Foundation destaca a ação de Tuíra, mulher kayapó que estendeu um facão diante do rosto do presidente da Eletronorte, numa cena emblemática da resistência dos povos indígenas contra os megaprojetos de desenvolvimento econômico na Amazônia.

A simplificação ecológica provocada pela substituição de vegetação nativa por lavouras de monocultura e pastagens, que era a base do modelo de desenvolvimento econômico nacional, vinha sendo traduzido por cientistas, ecologistas e povos tradicionais como ambientalmente insustentável e socialmente injustificável. No Encontro de Altamira, os participantes articularam questões relativas ao modo de ocupação humana das florestas e ao caráter antropogênico da biodiversidade amazônica. Um dos resultados do evento foi a criação das primeiras Reservas Extrativistas do planeta, ainda em 1990.

Da parte de organizações ecologistas da época, também havia uma verdadeira busca ativa por lideranças indígenas que pudessem compor projetos voltados à conservação de florestas tropicais. É nesse contexto que Maria Amália Souza, na época uma jovem estudante brasileira no curso de Desenvolvimento Internacional e Estudos do Meio Ambiente, na Califórnia (EUA), entrou em contato com Ailton Krenak, via fax, em 1987. Maria Amália Souza foi contratada como técnica pela Rainforest Action Network e viria a morar na chácara do CPI, junto aos alunos indígenas entre 1989 e 1992, em Goiânia (GO).

Desde São Francisco (Califórnia, EUA), ela explicou que gostaria de desenvolver um projeto de pesquisa sobre o movimento indígena brasileiro e, como desdobramento, colaborar com o movimento, inclusive na mediação entre as lideranças e organizações internacionais que pudessem alocar recursos financeiros aos projetos, como seria o caso da Cultural Survival, Survival International, Sierra Club, World Wildlife Fund, IWGIA e OXFAM. Dentre os objetivos de pesquisa que Maria Amália Souza informou a Ailton Krenak, através desse fax, em agosto de 1987, estavam: 1) o estudo da estrutura e operação da UNI, identificando interesses e prioridades; 2) Entender a estruturação nacional e regional da UNI e diferenciar

objetivos locais, regionais, nacionais e internacionais; 3) Participar de debates entre grupos de serviço social, de organizações ambientalistas brasileiras e outras organizações que apoiassem a UNI; 4) identificar os obstáculos aos objetivos do movimento; avaliar a existência e a qualidade da cooperação internacional junto ao movimento.

Obtive acesso a essa documentação pessoalmente, no escritório de Maria Amália Souza, em Cunha (SP), depois da entrevista realizada remotamente via aplicativo *Zoom*. Em fax, Maria Amália Souza explicou a Ailton Krenak que a Cultural Survival costumava apoiar apenas estudantes de doutorado, mas que, apesar de não possuir formação em nível de pós-graduação, havia conseguido o apoio financeiro, excepcionalmente, por ser brasileira e por ter demonstrado interesse em desenvolver ações futuras junto aos povos indígenas. O objetivo de Maria Amália Souza - conforme me contou em entrevista e conforme a documentação analisada - era incentivar a participação de organizações estrangeiras na luta dos povos indígenas no Brasil, considerando a importância dos indígenas para as florestas tropicais e estas para a estabilidade ecológica do planeta. Souza explicou também que fazia pouco tempo que as organizações ecologistas começavam a perceber a importância de se aliar às comunidades locais, que ficavam invisíveis nas figurações mais populares sobre a Amazônia, dada a ênfase em espécies vegetais e animais de uma natureza supostamente desconhecida pela humanidade.

Ela atuava na Rainforest Action Network e, em dezembro de 1988, concluiu o curso no World College West com um relatório intitulado “UNI – Union of Indian Nations in the Brazilian Indian Movement” (SOUZA, 1988). No trabalho de conclusão de curso, Maria Amália Souza destacou os conceitos de “autonomia” e de “autodeterminação” como centrais para o estabelecimento de “alianças” junto aos povos indígenas, afastando-se da noção de “afiliação” entre organizações. A Rainforest Action Network tornou-se uma das organizações participantes nos projetos piloto do Centro de Pesquisa Indígena, em Goiânia, sendo importante na captação de recursos e na estruturação de ações voltadas à conservação ambiental junto a povos indígenas.

O contato entre as redes mobilizadas por Maria Amália Souza e por Ailton Krenak resultaram no financiamento das ações do Centro de Pesquisa Indígena por organizações internacionais. Essas redes conectaram recursos financeiros e comunidades locais através das categorias “fauna” e “flora”, que compõem o conceito de conservação ambiental. Fauna e Flora foi a bipartição do conceito de “natureza” mais importante para os projetos criados no âmbito do CPI. O modo de tornar a iniciativa mais compreensível para financiadores foi ressaltar a intenção de conservar espécies animais e florestas, ainda que a intenção geral dos indígenas envolvidos na iniciativa fosse bem mais ampla – incluía a autodeterminação das comunidades,

através de suas lideranças, a lidar com o conhecimento ocidental para as finalidades tradicionais dos respectivos povos, formando uma primeira geração de alunos indígenas em biologia e em direito para fins de mediação entre mundos indígenas e não indígenas – e não para fins de assimilação sociocultural nem de transformação de práticas econômicas induzidas pelo Estado.



Foto 4 - Ailton Krenak nos EUA, reivindicando a interrupção do financiamento do Banco Mundial aos projetos hidrelétricos na Amazônia. Foto cedida por Maria Amália Souza.



Foto 5 - Encontro de Altamira (Encontro dos Povos da Floresta), em fevereiro de 1989. Na foto aparecem Ailton Krenak, Davi Kopenawa Yanomami e Benedita da Silva. Foto de Beto Ricardo. Acervo do ISA.



Foto 6 - 1º Encontro dos Povos da Floresta. Cedida por Maria Amália Souza.



Foto 7 - Ailton Krenak ao lado de Lula no 1º Encontro dos Povos da Floresta. Cedida por Maria Amália Souza.

1.5 A DÉCADA DA DESTRUICÃO 1980-1990

Ao longo da década de 1980, por meio do Centro de Filmagens Ambientais do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia (CFA-IGPA/UCG), a Universidade Católica de Goiás deu apoio à produção de uma série de documentários dirigidos pelos cineastas Adrian Cowell³³ (1934-2011) e Vicente Rios (1954-2022). Os filmes abordam os impactos ambientais e sociais dos projetos de desenvolvimento econômico da ditadura militar para as regiões Centro-Oeste e Norte do Brasil, que devastavam os biomas Cerrado e Amazônia.

A série foi coproduzida pelo IGPA e a Central Independent Television de Londres, da Inglaterra, com o título “A década da destruição”. Os direitos autorais ficaram com a Universidade, que preserva os rolos originais (FIOCRUZ, 2020). Os filmes tiveram o sertanista Mario Arruda e o psicólogo Vanderlei Pereira de Castro como assistentes de filmagens, ambos associados ao IGPA (SAWYER, 2015; SILVA & OLIVEIRA, 2018).

Ela é composta por nove (ou onze) filmes produzidos ininterruptamente, sendo que duas versões foram editadas para a televisão, uma em 1984 e outra em 1990 (FIOCRUZ, 2020): 1. O Caminho do fogo (1984); 2. Na Trilha dos Uru-eu-wau-wau (1984); 3. Nas Cinzas da Floresta (1984/1990); 4. Tempestades na Amazônia (1984); 5. A Mecânica da Floresta (1984); 6. Financiando o Desastre (1987) – partes 1, 2 e 3, respectivamente com o colono Renato, com José Lutzenberger, e com Chico Mendes; 7. Montanhas de Ouro (1988/1990); 8. Chico Mendes: Eu Quero Viver (1989); e 9. Matando por terras (1990/2011). Em 1985, Greg Urban resenhou os quatro primeiros filmes na revista *American Anthropologist* (1985). Em 1990, Adrian Cowell publicou livro homônimo, com o subtítulo “The Crusade to Save the Amazon Rainforest”. Gustavo Ferreira (2020) realizou uma análise retrospectiva do conjunto da obra cinematográfica de Cowell em sua tese de doutorado em Geografia (FERREIRA, 2018). Em ambos, há destaque para as pesquisas do zoólogo Rob Bierregaard e da botânica Judy Rankin, sobre as interdependências biológicas e as consequências não calculadas da extinção de

³³Em um documento arquivístico da Fundação Oswaldo Cruz denominado “Findind Aid – Adrian Cowell” (FIOCRUZ, 2020), resultado do Projeto “Histórias da Amazônia - 50 anos de memória audiovisual”, consta que o legado do cineasta contempla várias séries de filmes. De fato, é o maior acervo já produzido sobre a Amazônia, que totaliza 521 filmes e 88 documentos sonoros: “A destruição do Índio” (1961); “Cultos do Sertão” (1963); O Destino do Coronel Fawcett (1961); Últimos exploradores – os irmãos Villas Boas (1967); Os últimos isolados (1970); A década da destruição (1980); O legado de Chico Mendes (2001); e Sobre Adrian Cowell (1990). As datas indicam o início das filmagens das séries de filmes. Em 1963, Cowell percorreu o Nordeste brasileiro de jipe com o cinegrafista Jesco von Puttkamer (1919-1994). Cowell doou todo o seu acervo de filmes para o Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia (IGPA) da Universidade Católica de Goiás, que desde 1980 foi coprodutora de seus filmes (FIOCRUZ, 2020).

espécies para o conjunto do ecossistema; e a pesquisa dos cientistas Enéas Salati e Peter Vose, que demonstraram que o desmatamento da Amazônia traria consequências catastróficas no regime climático das regiões Norte e Centro-Oeste, com implicações regionais e globais, ameaçando inclusive a agricultura em latifúndios, que era considerada um dos carros-chefes da economia nacional na ditadura (FERREIRA, 2018, 2020; FIOCRUZ, 2020).

Os filmes documentaram o desmatamento de Rondônia, que foi acelerado pela construção da rodovia BR-364³⁴, o contato com o povo Uru-Eu-Wau-Wau, a chegada de madeireiros e garimpeiros, e a campanha de indígenas e ambientalistas contra a execução dos Projetos Polo Noroeste, Grande Carajás e Tucuruí. A série registrou também os incêndios na Amazônia e o início das tentativas de controle do desmatamento via satélite, a trajetória de vida e o assassinato do líder seringueiro Chico Mendes, e a criação das primeiras reservas extrativistas do planeta. Os filmes divulgaram também pesquisas científicas de ponta, como a de Eneas Salati e Peter Vose (1984), publicada na revista *Science*, que estabeleceu a correlação entre o desmatamento da região da bacia amazônica e as mudanças no regime de chuvas no Norte e no Centro-Oeste do Brasil.

Através do professor Vanderlei de Castro, que era conhecido como um exímio articulador entre instituições e movimentos sociais, foram organizados inúmeros eventos em que lideranças de povos indígenas, de comunidades seringueiras e de agricultores familiares sem-terra interagiram em torno dos debates promovidos pela Universidade.

Castro foi pioneiro no desenvolvimento de projetos experimentais junto aos Xavante de Pimentel Barbosa (MT). Além do Centro de Pesquisa Indígena e do Projeto Jaburu, que são os objetos desta tese, desenvolveu o Projeto Aldeia Juvenil, de apoio a menores infratores (OLIVEIRA, 2005). Em entrevistas, Maria Amália Souza e Paulo Cipassé me explicaram que Vanderlei de Castro havia sido um entusiasta de projetos de criação e manejo de animais silvestres em sistema semiextensivo (catetos, queixadas, tartarugas e capivaras) e de projetos de reflorestamento e aproveitamento econômico da flora do Cerrado. Além disso, elaborou uma técnica para descascar o baru sem quebrar a castanha, para que fosse torrada inteira, e uma técnica de desidratação solar de frutas e plantas medicinais (fitoterápicos), tendo o objetivo de fundo de viabilizar a comercialização (SAWYER, 2015).

Vanderlei de Castro e Arruda participaram de algumas das chamadas “frentes de atração”, que faziam o contato da sociedade nacional com povos indígenas em isolamento

³⁴A BR-364, denominada Marechal Rondon pela Lei 5.098/1966, é a estrada Brasília-Acre Divisa do Peru, também conhecida como a “rodovia da morte” por causa do alto índice de acidentes.

voluntário através do método instituído pelo Serviço de Proteção ao Índio (e continuado pela Fundação Nacional do Índio), visando “prepará-los” para a inevitável convivência com os colonos que o governo federal vinha deslocando para aquela região através de incentivos fiscais do PIN (CUNHA, 2012; LIMA, 1995; MATOS, 1997; VELHO, 1995).

Sessões de exibição dos filmes componentes da série A Década da Destruição foram organizadas em todo o país, ao longo dos anos 1980, por meio da colaboração entre a UCG, outras Universidades e organizações ecologistas, que à época tinham o agrônomo José Lutzenberger como uma importante referência (BRAZILIENSE, 1985a, 1985b; IMPARCIAL, 1986).

Os filmes e a atuação política daquelas pessoas tiveram a importância fundamental de situar a Amazônia no “mapa das preocupações globais” (BOLOGNA, 1990; SAWYER, 2015: 1). Ao detalhar a catástrofe dos projetos de desenvolvimento econômico da ditadura sobre a diversidade biológica, sobre os povos indígenas e sobre os seringueiros, a equipe de Cowell inscreveu esses registros como fatos relativos à interseção entre o ambientalismo e o indigenismo diante daquele processo nacional desenvolvimentista. Eles afirmavam que todos os coletivos do planeta deveriam se interessar pelo que estava ocorrendo nas florestas tropicais da América do Sul, pois os problemas dali derivados transformariam dinâmicas entre a geosfera, a hidrosfera, a atmosfera e a biosfera de modo irreversível e com consequências incalculáveis para o Sistema Terra.

1.6 ALDEIA JUVENIL: PRIMEIRO PROJETO PILOTO ENTRE OS XAVANTE E ACADÊMICOS DA UCG - 1982

A aliança entre os Xavante e os professores da Universidade Católica de Goiás foram muito importantes no final da década de 1980, mas essa aliança foi estruturada bastante antes, e remonta aos processos de produção dos filmes da Década da Destruição. Observando os impactos dos projetos de desenvolvimento, os professores tentavam construir caminhos que pudessem barrar a destruição ambiental e as violações de direitos humanos. Dentre os projetos concebidos para serem alternativas sociais e econômicas ao modelo induzido pela ditadura militar esteve o chamado “Projeto Aldeia Juvenil”.

Em interação cada vez maior com lideranças de diferentes povos indígenas no Brasil, o professor Vanderlei de Castro estreitou amizade com Wazaé Xavante (pai de Paulo Cipassé,

que cursava o Ensino Médio regular em Goiânia), e com ele vinha idealizando formas de transformar a relação entre a sociedade Xavante e a “sociedade nacional”, dando maior protagonismo aos Xavante nessa relação. Foi com esse objetivo que eles executaram juntos, a partir de 1982/1983, o Projeto Aldeia Juvenil.

Os professores Vanderlei Pereira de Castro e Mário Arruda vinham atuando junto aos Xavante através do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia (IGPA) da Universidade Católica de Goiás (UCG). Junto com o professor Rodolfo Petrelli, criaram o “Projeto Aldeia Juvenil³⁵”. A proposta surgiu em meio a preocupações relativas à proteção dos direitos humanos de crianças e adolescentes, que aumentaram no debate público nacional entre o final da década de 1970 e o início da década de 1980. Teve o objetivo de ressocializar crianças e adolescentes em privação de liberdade em um ambiente intercultural, com a comunidade Xavante de Pimentel Barbosa, em um experimento de contraposição às políticas da ditadura militar voltadas aos “menores infratores”, que eram baseadas na correção através de punições (OLIVEIRA, 2005).

Paulo Cipassé Xavante e Jurandir Siridiwe Xavante comentaram nas entrevistas que fiz em abril de 2022 que o Projeto Aldeia Juvenil foi a primeira parceria institucional (na época, não formal) entre os Xavante de Pimentel Barbosa e a Universidade Católica de Goiás. Foi um precursor tanto do Projeto Jaburu como do Centro de Pesquisa Indígena ao enfatizar os benefícios da interação direta entre os humanos e a terra para o bem-estar mental e o aumento da diversidade biológica e a pertinência do trabalho conjunto entre cientistas e caciques

A Chácara onde a Aldeia Juvenil foi construída atualmente funciona o Campus II da PUC-GO. No projeto experimental, vinte e quatro casas Xavante de nove metros de diâmetro, feitas com madeira nativa e cobertas com folhas de palmeira de indaiá, foram construídas e dispostas em formato de ferradura (semicírculo), como tradicionalmente são as aldeias Xavante. As casas Xavante foram utilizadas até 1985, quando foram substituídas por edificações de alvenaria (OLIVEIRA, 2005).

Essas casas foram construídas conjuntamente por Wazaé Xavante, seu filho Paulo Cipassé e seu sobrinho Jurandir Siridiwe, com o auxílio dos professores Vanderlei e Rodolfo e dos *menores*. O objetivo, segundo o Projeto, era implantar uma comunidade juvenil autogerida pelos jovens e apoiada por pesquisadores e líderes Xavante, tanto na formulação como na

³⁵Oliveira (2005) não cita o nome dos internos e nem dos Xavante, mas nas entrevistas com Edson Nishi, Paulo Cipassé e Jurandir Siridiwe fui informado de que participantes eram Wazaé, seu filho e seu sobrinho. Não localizei as pessoas que na época estiveram internadas na FEBEM e participaram da experiência. O desdobramento daquele projeto é o atual Centro de Estudo, Pesquisa e Extensão Aldeia Juvenil (CEPAJ), da PUC-GO. Ver: <http://tribojuvenil.blogspot.com/>. Consultado em 15/06/2023.

efetiva execução das atividades. Vanderlei de Castro foi um importante elo de conexão dos Xavante com outros professores da Universidade Católica e com as redes ecologistas ao longo da década de 1980. Foi também o responsável pela articulação com o Poder Judiciário do Estado de Goiás, que administrava a Fundação Estadual para o Bem-estar do Menor (FEBEM), aproximando, dessa forma, os princípios dos Direitos Humanos e o ecologismo emergente.

Os três professores argumentavam que a aproximação de jovens em privação de liberdade com a cultura Xavante ensinaria a esses jovens lições importantes para conviverem sem violência. Amparados pela reputação pessoal e institucional, os professores conseguiram do Poder Judiciário de Goiás a liberação de alguns jovens internos do Centro de Observação e Orientação Juvenil (COOJ), para participarem dos trabalhos coletivos de construção das casas Xavante, liderados por Wazaé, no local em que vieram a morar durante o experimento.

O objetivo da Aldeia Juvenil, segundo o Projeto (OLIVEIRA, 2005), era encorajar uma adolescência autônoma, baseada na liberdade, na relação com a terra e na educação intercultural. A fauna, a flora e a água eram tópicos importantes dessa convivência intercultural, considerados não apenas a “natureza”, mas intrinsecamente parte da “cultura”. Dentre os pontos norteadores do Projeto Aldeia Juvenil há alguns diretamente relacionados com a “natureza” e outros diretamente relacionados com a “cultura”, tratados como dois conjuntos de elementos intrinsecamente relacionados, mas organizados de modo singular na organização social e na cosmologia Xavante, sendo, portanto, fonte de educação intercultural e ambiental.

Nessa política científica não convencional, natureza e cultura foram encapsulados em dois blocos opostos no contexto do projeto, mas a mobilização desses dois conceitos teve a intenção de proporcionar o contato daqueles jovens com miríades de agentes com a forma de flores, árvores, mamíferos, espíritos, casas, água, terra e fogo. Os entusiastas do projeto imaginaram aquele momento como uma oportunidade de transformação recíproca. Embora soe um tanto idealista uma proposta de “chamar os indígenas para resolverem problemas dos brancos”, o projeto expressa, como pano de fundo, o momento altamente experimental em que os atores viviam, cujas possibilidades de testar propostas nunca antes imaginadas foram aceitas, inclusive pelo poder judiciário, em plena ditadura militar, como reconhecimento do fracasso das demais soluções então existentes. É digno de nota que naquele momento a política indigenista considerava todas as pessoas indígenas adultas, conforme o Código Civil de 1916, como estando na mesma categoria jurídica que os não indígenas maiores de 16 e menores de 21 anos, e os pródigos, com a diferença de que os indígenas (“silvícolas” é o termo utilizado no Código) estavam sujeitos ao regime tutela (do SPI e depois da FUNAI), que cessaria “à medida

que se forem adaptando à civilização do País” (BRASIL, 1916). O protagonismo Xavante em projetos voltados a não indígenas, nesse sentido, foi extremamente inovador.

Parecia se tratar de uma reconfiguração de elementos componentes de antigas práticas para estruturar outras práticas voltadas a outros fins que não a assimilação, ainda que preservando o objetivo de “integração”. Por um lado, a chácara lembrava os aldeamentos das missões religiosas, com atividades de trabalho e recreação voltadas à disciplina. Por outro lado, ao invés de substituir a arquitetura nativa por ruas e casas sertanejas em torno de uma igreja, como se fazia nas missões, uma réplica de aldeia Xavante foi construída em mutirão, com capacidade para abrigar cerca de duzentas pessoas em vinte e quatro casas.

Nesse sentido, a Aldeia Juvenil parece ter sido pensada como um experimento de integração social com alguma sorte de assimilação cultural reversa, ou inversa, junto aos Xavante. A Aldeia propôs a socialização de menores infratores pobres sob custódia das forças de segurança do Estado, que não tinham recebido de suas famílias biológicas, e tampouco do Estado, uma experiência sociocultural considerada satisfatória de acordo os princípios dos Direitos Humanos. Propuseram, como alternativa aos reformatórios e penitenciárias, uma comunidade autogerida por crianças e adolescentes em uma chácara repleta de projetos experimentais que associavam multiculturalismo e ecologia. Ali, segmentos pobres e marginalizados da população nacional teriam a oportunidade de assimilar aspectos de uma cultura indígena singular, não genérica, invertendo a lógica preconizada, por exemplo, pelo indigenismo oficial. Uma experiência criativa voltada a encontrar soluções para desafios locais baseadas simultaneamente no bioma do cerrado e na cultura Xavante.

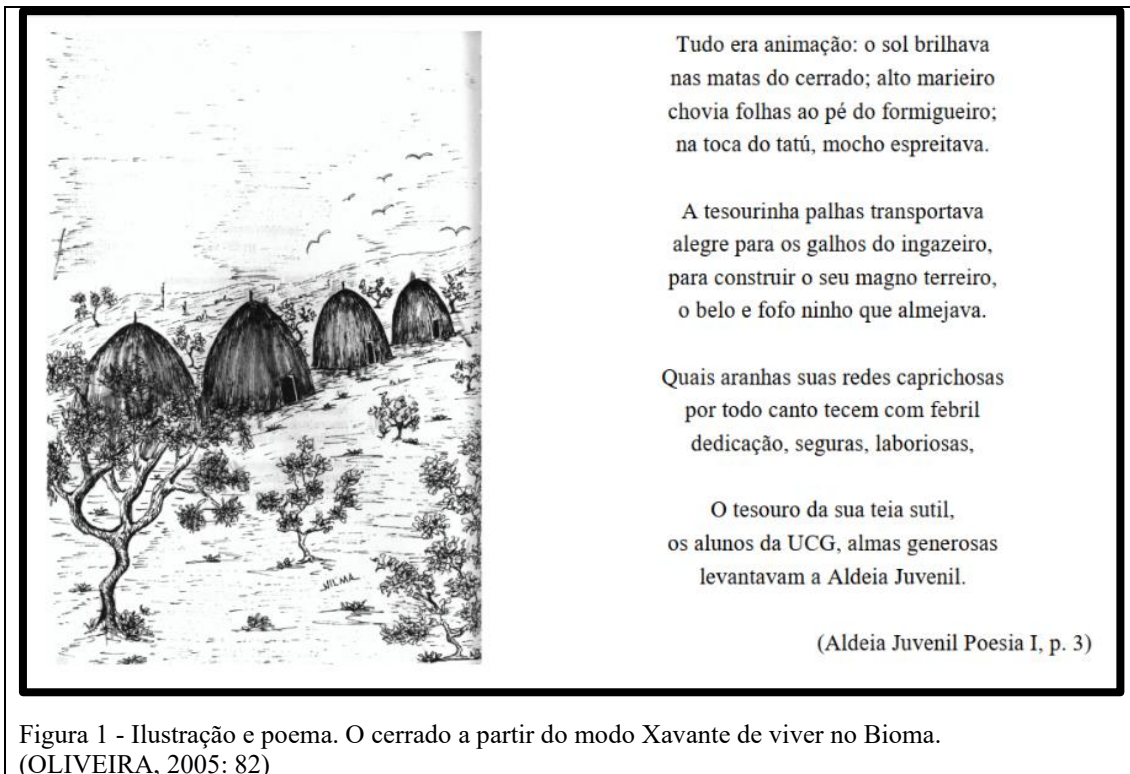
Seria uma espécie de “catequese cívica” com relativismo cultural, com indivíduos, espíritos e deuses Xavante, sem missionários nem militares, mas com a supervisão de anciãos Xavante e psicólogos da Universidade, sob anuência do delegado encarregado pelo poder judiciário de Goiás. A Aldeia pretendia ser um instrumento para evitar a redução da vida civil daqueles *menores* na República brasileira a uma experiência de internação precária na FEBEM. Proporcionaria a eles uma convivência alternativa com a alteridade, sob o pressuposto de que a experiência lhes ensinaria um modo de fazer natureza e de fazer cultura diferente do que conheciam, viabilizando a imaginação e a vivência num outro “mundo”.

O Projeto instituiu atividades que associaram elementos da “cultura” e da “natureza” como necessariamente interdependentes, conforme o primeiro plano de trabalho (OLIVEIRA, 2005). A partir desse plano, o trabalho direto com a terra era voltado à aprendizagem de elementos da flora, da fauna e dos cursos d’água a partir de relações ecológicas. Enfocaram uma concepção de humanidade baseada na capacidade de produção ao invés do poder de

consumo. Já a educação cultural dos jovens foi organizada para promover assimilação e adaptação de danças, cantos e jogos indígenas através da convivência intercultural, promovendo experiências estéticas e místicas de acordo com as aspirações individuais que, nos termos do projeto, promoveriam “uma dimensão religiosa sem compulsoriedade nem fanatismo” (OLIVEIRA, 2005: 79).

As atividades conjuntas entre os Xavante, os psicólogos e os menores ocorreram entre os anos de 1982 a 1985, quando as casas foram substituídas por edificações de alvenaria e o Projeto adotou atividades mais convencionais, focadas na instituição, e sem a participação indígena. Oliveira (2005) destacou o poema de Padre Victoriano Baquero, professor de psicologia da UCG, e a imagem feita pela ilustradora Nilma Moraes (Figura 8), que expressam a síntese do que o Projeto Aldeia Juvenil tentou demonstrar: que o cerrado, com suas terras planas, suas árvores retorcidas, seus pássaros e cursos d’água, formam um todo coproduzido pelos Xavante, com seus rituais, seus modos de se organizar socialmente, de se alimentar e de interagir com os elementos não humanos do mundo em que vivem.

Por meio da inédita modalidade de interação entre um ancião Xavante e professores de psicologia da Universidade Católica de Goiás, a UCG foi posicionada pelos atores como uma mediadora de um mundo (o mundo Xavante) que poderia se expandir para além da circunscrição das Terras Indígenas demarcadas pelo Estado, cuja tutela fora instituída para gerir o desaparecimento futuro dos povos e territórios indígenas enquanto tais. Discordantes do etnocídio programado, que ocorreria simultaneamente à destruição do bioma (como os filmes da Década da Destruição reiteradamente demonstravam), os atores associados em torno de Wazaé e do professor Vanderlei de Castro insistiam em anunciar outros futuros possíveis, tanto para as culturas como para as naturezas.

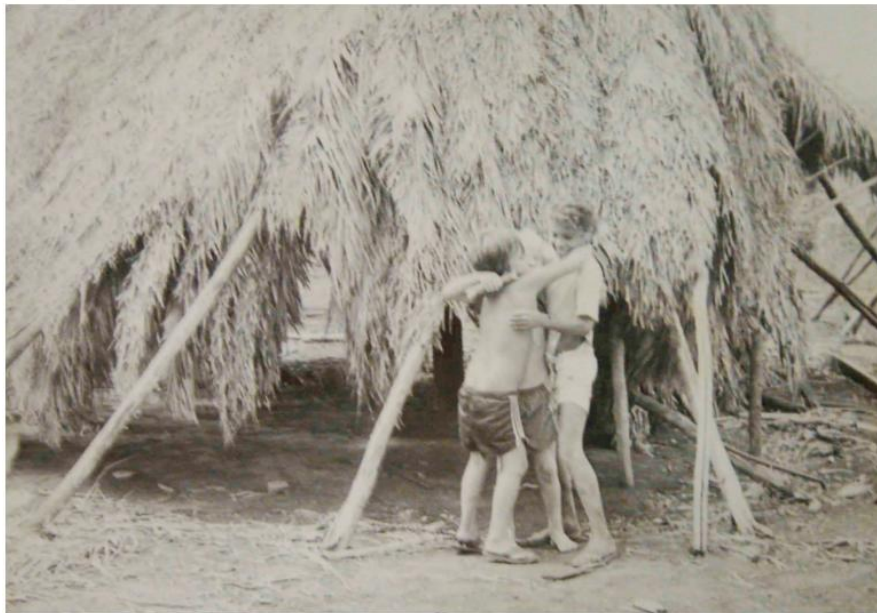


O Projeto Aldeia Juvenil foi executado em um contexto histórico de destruição de enormes áreas de biomas sensíveis e na favelização do vetor migratório campo-cidade. Propunha uma experiência alternativa que associasse os menores infratores e as crianças indígenas a uma articulação da sociedade civil, que agisse de modo distinto em comparação com os atos de tutela do Estado e da Igreja.

Quadro 1 - Casas Xavante



Quadro 1 - Casas Xavante



Fotos das casas Xavante construídas por Wazaé, Vanderlei de Castro e sua equipe na sede do Projeto Aldeia Juvenil, em 1983 e 1984, e crianças Xavante e não-Xavante brincando na Aldeia. Fotos do arquivo CEPAJ, reproduzidas em Oliveira (2005: 76-77).

1.7 MATERIALIZANDO SONHOS: A CHÁCARA DO CENTRO DE PESQUISA INDÍGENA - 1988

O encontro entre Paulo Cipassé Xavante e Ailton Krenak no estúdio do Programa de Índio, em 1985, não foi uma reunião qualquer. Em primeiro lugar, porque esse encontro

viabilizou a conexão entre Cipassé e o “pessoal que tá[va] estudando” em São Paulo, como ele enfatizou na entrevista, em referência à rede de estudantes indígenas do Ensino Médio que começava a se organizar para ingressar em cursos de graduação no Ensino Superior. Em segundo lugar, porque teve numerosos desdobramentos para a política indígena dos povos que compunham redes e movimentos sociais associados à União das Nações Indígenas, naquela época coordenada nacionalmente por Ailton Krenak. Ele vinha se destacando como importante ponto de contato entre atores da política indigenista, de redes da política partidária e de fontes de financiamento para a manutenção de organizações não governamentais ambientalistas e indigenistas – esses atores foram reunidos em uma rede que deveria conduzir o Projeto Jaburu e a chácara do Centro de Pesquisa Indígena.

Na mesma época, Ailton Krenak e Paulo Pankararu discutiam caminhos para construir um ensino e uma prática do Direito que fosse voltada ao futuro dos indígenas no país. A iniciativa de aproximar os indígenas das ciências naturais partiu da demanda apresentada por Paulo Cipassé a Ailton Krenak, com base nas experiências que o povo Xavante tinha com os professores da UCG, em Goiânia. Paulo Pankararu foi o principal responsável por puxar a linha do Direito e conectá-la na rede do CPI. Do ponto de vista da rede que Ailton Krenak estava construindo, Direito e Biologia seriam determinantes para transformar a relação dos povos indígenas com o conhecimento moderno.

Em 1987, o estudante de ensino médio Paulo Pankararu vivia em Pernambuco e buscava se situar nas mobilizações indígenas que ocorriam no contexto da Constituinte, em que organizações como a Comissão Pro-Índio (CPI-SP) e a UNI (mais precisamente, o Núcleo de Cultura da UNI) se empenhavam na campanha voltada a garantir que os direitos originários fossem inscritos na nova Carta Magna do país. As histórias que descrevo assim me foram contadas nas entrevistas realizadas com Ailton Krenak, Paulo Pankararu, Paulo Cipassé e Ângela Pappiani.

Paulo Pankararu conheceu Ailton Krenak na capital paulista durante a coleta de assinaturas em favor dos direitos indígenas na Constituinte. Em uma de suas primeiras conversas, Paulo solicitou a Ailton Krenak que o ajudasse a encontrar um caminho institucional para ingressar no curso de graduação em Direito. Desde aquele momento, Paulo começou a refletir sobre uma questão importante, mas que havia se tornado concebível apenas a partir de 1987, quando, no processo da Constituinte, o paradigma tutelar assimilacionista do indigenismo

foi parcialmente superado³⁶. A questão era a seguinte: “como poderemos defender nossos próprios direitos, se não existe no país uma advocacia indígena propriamente dita?”.

A questão não era nada simples, considerando que, nos termos do indigenismo da época, uma “advocacia indígena” seria uma contradição em termos, pois, ao se formar advogado, o indivíduo estaria integrado e assimilado e, nesse sentido, não seria mais indígena, logo não teria mais direito à assistência indigenista nem direito a falar em nome de suas comunidades de origem.

A demanda que Paulo Pankararu comunicou a Ailton Krenak em São Paulo foi transmitida para o grupo que se organizava em torno do professor Vanderlei de Castro e dos estudantes Xavante, em Goiânia. Vanderlei de Castro vinha formulando um projeto semelhante ao Aldeia Juvenil, mas voltado à formação de estudantes indígenas em biologia, que teria sede em uma chácara da família de outro professor da UCG, o engenheiro civil Edson Nishi. Todos consideraram a formação em Direito extremamente pertinente, uma vez que, no futuro, as lideranças indígenas precisariam lidar com a defesa dos territórios e com a conservação ambiental das áreas retomadas.

Os professores consideravam o vestibular uma forma de ingresso excludente, que deveria ser superada através da criação de vagas especiais para alunos indígenas. Por meio de um acordo firmado entre a UCG e o CPI, foram criadas cinco vagas para alunos indígenas, inicialmente sem a necessidade de processo seletivo. Durante o primeiro ano de curso, os alunos tiveram que lidar com alguns professores que foram contrários àquela modalidade de ingresso e se recusaram a aceitá-los nas aulas. Ao final do primeiro ano, eles resolveram prestar o vestibular para tentarem um reingresso nos moldes convencionais. Entretanto, dos cinco alunos, apenas Paulo Pankararu foi aprovado, sendo o único a seguir com a formação estruturada pelo convênio entre a UCG e o CPI.

Quando o perguntei sobre a razão da escolha pela Universidade Católica de Goiás, Paulo me respondeu o seguinte:

³⁶Apesar dos dois artigos inscritos na Constituição Federal de 1988 no capítulo “dos índios” (Arts. 231 e 232), a Lei nº 6.001/1973, que criou o “Estatuto do Índio”, continua vigente, com inconfundível teor assimilacionista, apesar da vitória de organizações indigenistas contra as propostas de “emancipação” de indivíduos e comunidades de “índios aculturados”, em 1978, cujo processo eu descrevo em detalhes no terceiro capítulo da tese. Embora continue vigente, os artigos do Estatuto que contrariam a Constituição Federal tornam-se inválidos, para fins legais. Apesar disso, como a lei não foi revogada nem substituída, determinados entendimentos superados, como as etapas de integração e o papel central da agricultura para o “desenvolvimento”, acabam se reproduzindo como uma tradição atualizada ao longo da história do indigenismo brasileiro. Em 2006, Paulo Pankararu escreveu um texto em que critica a paralisação do projeto que reformularia o “estatuto das sociedades indígenas” desde 1994 (OLIVEIRA PANRARARU, 2006b).

As portas das universidades públicas, na época – estamos falando de 1989... – eram totalmente fechadas. Poucos indígenas tinham acessado universidade. E nas universidades públicas, então, era muito difícil. Durante muito tempo foi muito difícil conseguir vagas nas universidades. Com o setor privado, universidade tipicamente privadas, também seria muito difícil. Então, a oportunidade que a gente viu foi de dialogar com a universidade católica de Goiás pelo seu conceito de ser uma universidade comunitária. De ter abertura para a comunidade. [...] Isso propiciou também os diálogos com os seringueiros, toda aquela questão lá, com os Povos da Floresta. Você ouviu falar dos filmes da “Década da Destruição”? (Entrevista em março de 2022, via Microsoft Teams).

Como descrevi no início deste capítulo, a série de filmes conectava o IGPA/UCG a diversos movimentos sociais emergentes, agrupando seringueiros, agricultores rurais sem-terra e indígenas. Naquele contexto, Ailton Krenak e Vanderlei de Castro conectaram redes que, até então, eram marcadamente distintas.

Por outro lado, a mediação entre indigenismo e ambientalismo através de professores da UCG teve implicações importantes para as trajetórias das pessoas que participaram da iniciativa, a começar pelo próprio Vanderlei de Castro, que pediu demissão da Universidade para se dedicar exclusivamente ao CPI. Ailton Krenak não chegou a morar na chácara em que ocorriam as formações, mas participava de reuniões e assembleias. Edson Nishi atuou fornecendo projetos de engenharia e logo atendeu ao pedido dos anciãos Xavante para a estruturação de pontes em três áreas do território de Pimentel Barbosa. Quando visitei as aldeias Xavante pela primeira vez Paulo Cipassé me mostrou as pontes, que ainda eram utilizadas pelas famílias para o trânsito de pedestres, carros e motos.

A exemplo da “aldeia juvenil”, diversas casas Xavante foram construídas na chácara do CPI, em mutirão organizado por Vanderlei de Castro, Wazaé Xavante, Paulo Cipassé e Jurandir Siridiwe. O terreno tinha 15 hectares e foi pensado para ser um centro experimental de formação de pesquisadores indígenas. Ali, eles teriam contato com técnicas de reprodução animal, de plantio de árvores frutíferas e de aproveitamento econômico dos frutos.

A proposta consolidada no projeto escrito (UNI, 1989) previa a formação de cinco estudantes em Direito e cinco estudantes em biologia aplicada. Ao contrário do curso de graduação em Direito, que tinha o conteúdo convencional mais conteúdos extracurriculares ministrados por advogados e juristas vinculados ao Núcleo de Direitos Indígenas, o curso de biologia se enquadrava como um projeto de extensão universitária. Todos os dez alunos deveriam morar na chácara. Como nenhum deles era de Goiânia, a decisão de se mudarem de cidade, para longe das famílias e dos amigos, criava desafios de diversas ordens.

Em entrevista, em julho de 2022, Jamiro Xavante me contou com bastante ênfase as implicações de ter saído da T.I. Pimentel Barbosa para viver em uma comunidade pan-indígena na Chácara do CPI. Embora estivesse animado com as possibilidades criadas pela formação em biologia, sair da aldeia implicou no distanciamento de seu grupo de idade e de sua esposa. Sentindo falta da rotina da aldeia e estressado com a dificuldade de se comunicar em português resolveu desistir da formação no início do segundo ano do curso de extensão.

Jurandir Siridiwê Xavante me explicou (em entrevista em abril de 2022) que, no caso do curso de extensão em biologia, os coordenadores escolheram alunos oriundos de três modos distintos de contato com a sociedade nacional. Desde Carlos Krenak e Gildo Tikuna, cujas comunidades estavam em contato com os brancos havia mais de um século, passando por Jamiro Xavante, cuja comunidade mantinha contato intermitente, até Geraldo Yanomami, que chegou à Chácara do CPI sem conseguir se comunicar em português. Além dos alunos de biologia e dos alunos de Direito, Maria Amália Souza também morou na chácara durante dois anos e meio, até a formação da primeira turma.

Ailton Krenak, Ângela Pappiani, Valderlei de Castro, Solange Castro³⁷, Paulo Cipassé, Severiá Idioriê, Edson Nishi, Ralf Willi e muitos outros se juntaram em torno da criação do CPI para formar uma primeira geração de estudantes pan-indígenas que não fosse submetida ao ideário que reduz a Natureza a algo que devesse ser enfrentado e combatido para dar lugar à “emancipação humana” em fazendas e cidades. As primeiras disciplinas escolhidas para a formação através do CPI foram a Biologia e o Direito, entendidas como de domínio fundamental para que os próprios indígenas defendessem os territórios tradicionais e sua biodiversidade. O texto de Ailton Krenak (1989) apresenta o CPI como uma iniciativa voltada a construir uma resposta propriamente (mas não exclusivamente) indígena à urgência de interromper o desmatamento, de parar a agricultura predatória e de expandir o conhecimento a respeito das espécies nativas do Cerrado, da Pré-Amazônia (zona de transição) e da Amazônia.

O CPI foi estruturado para atuar em territórios de cada macrorregião como projetos-piloto que pudessem “influenciar a política pública do governo” (KRENAK, 1989: 13), ao repassar o conhecimento desenvolvido localmente para outros locais, de modo a ser experimentado em outras áreas indígenas e mesmo para populações regionais não indígenas. Nesse sentido, caberia à cada comunidade local definir seus temas de interesse para que projetos específicos fossem construídos. No caso dos Xavante, a prioridade indicada pelo pajé Sibupá

³⁷ Solange Castro era esposa de Vanderlei de Castro. Agricultora familiar, atuou na chácara do CPI e obteve uma procuração para representar a Associação Xavante de Pimentel Barbosa, em Goiânia (GO). Ralf era agrônomo e atuou no CPI como consultor técnico.

foi aumentar o número de animais de caça. A transformação desse desejo em projeto escrito esteve na origem do objetivo de promover o “replanteio de espécies nativas – frutas, gramíneas e forrageiras – e a recomposição da fauna silvestre, em desenvolvimento desde 1987, em área piloto na região dos Cerrados, por este Programa [de Apoio a Pesquisas das Comunidades Indígenas]” (UNI, 1989: 4).

Recusando a ideia de seleção via vestibular, Ailton Krenak afirmava naquela época que “nossos candidatos não irão se constituir em parte do mercado geral de profissionais, mas estarão voltados estritamente para o atendimento da demanda de suas comunidades” (KRENAK, 1989: 15). No caso do curso de Direito na UCG, adaptações curriculares foram programadas, considerando as especificidades indígenas e a completa ausência de disciplinas como Direito Ambiental e Direitos Indígenas nos cursos regulares de Direito. Sendo assim, uma equipe multidisciplinar criou disciplinas extras e manteve acompanhamento extraclasse. Os alunos puderam participar de ciclos de seminários coordenados pela UCG e pela UNI e tiveram estágio obrigatório vinculado aos projetos de campo do Centro de Pesquisa Indígena, na chácara.

A chácara do CPI era composta por um Centro de Convivência, um Laboratório de Análises e Pesquisa, um Departamento de Tecnologia de Alimentos e Mercado, e um Centro Experimental. No caso da formação dos alunos em Direito, foi mantido um estágio contínuo entre a UCG e o Núcleo de Direitos Indígenas (NDI), com acompanhamento da formação feita por Ana Valéria Araújo e Carlos Frederico Marés.

O CPI visava conectar duas redes distintas em Goiânia (GO) - a do NCI, que atuava no Programa de Índio desde São Paulo (SP), e a do NDI, que atuava a partir de Brasília (DF).

Desde Goiânia, havia uma rede estruturada em torno da ecologia política crítica, que denunciava os crimes cometidos por empresas e o Estado em meio a grandes projetos de desenvolvimento da infraestrutura, cuja expressão maior era o Centro de Filmagens Ambientais do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia (IGPA), onde atuaram Adrian Cowell e Vicente Rios (BRAZILIENSE, 1985, 1986; IMPARCIAL, 1986; FERREIRA, 2018, FIOCRUZ, 2020), com a colaboração do professor Vanderlei de Castro e sua equipe.

A partir de São Paulo, por outro lado, vinha se consolidando uma rede ambientalista baseada em temas e conceitos das tendências preservacionista e conservacionista do ambientalismo, que estava interessada em proteger áreas florestais e espécies animais numa perspectiva biológica, que não via como parte da proteção ambiental atividades de caráter “assistencial” ou “socioeconômico” a “populações pobres”. Essa rede era frequentemente acusada por analistas críticos de criar um público-alvo consumista que era, simultaneamente,

propenso a aderir às agressivas campanhas de marketing para arrecadação de dinheiro, mas avesso a temas sensíveis como as violações de direitos humanos provocadas por grandes corporações em territórios tradicionais (BROCKINGTON, 2006; CHIMÈRE-DIAW, 2005; COMPAGNON, 2005; DIEGUES, 2000, 2008). A dupla crítica da ecologia política a essa rede ambientalista liberal e seu público-alvo centralizava tanto as corporações que destruíam ambientes, sociedades e culturas na execução de projetos desenvolvimentistas dos Estados nacionais, quanto à contraparte moderna do desenvolvimento econômico capitalista, que é a criação de áreas protegidas para a preservação da “natureza”, sem a presença humana, como se as áreas biodiversas do sul do planeta fossem despovoadas e como se a “cultura” fosse necessariamente degradadora da natureza intocada (DIEGUES, 2000).

Com isso, a aproximação entre os estudantes indígenas que viviam em São Paulo com aqueles que estavam em Goiânia teve o objetivo de fundir, em uma mesma iniciativa, ideias que foram geradas por lideranças Xavante, Pankararu e Krenak.

Enquanto o governo com fortes resquícios autoritários disputava com missionários de tendências socialistas o controle da influência sobre os territórios indígenas, Ailton Krenak passou a se distanciar parcialmente desses dois blocos em busca de alianças que pudessem trazer novas possibilidades de imaginar o futuro. As redes então conectadas estavam longe de compartilhar agendas comuns³⁸. Apesar das diferenças (ou através delas), ambas as redes, cada uma a seu modo, tinha circulação nos corredores do poder político centralizado em Brasília, cidade em que também havia uma rede de estudantes secundaristas indígenas bastante atuante.

O Núcleo de Cultura Indígena (NCI), fundado em 1985 em São Paulo, tinha uma ênfase na cultura *latu sensu*: de jornais, revistas e filmes até o registro de cantos indígenas, passando por exposições de arte com pinturas, esculturas, fotografias, danças e performances indígenas. O NCI tinha uma configuração completamente distinta daquela do Centro de

³⁸ Ailton Krenak mobiliza, desde então, redes bastante heterogêneas sem, contudo, assumir uma posição fixa diante da dinâmica das organizações. Apesar de sua proximidade com ONGs ecologistas transnacionais desde a década de 1980, ele articula posições de diferentes tradições indigenistas e ambientalistas. Apenas como exemplo, na Mesa “Bicentenário: Rumos para futuras independências”, composta por Ailton Krenak, Nilma Lino Gomes e Kabengele Munanga, que encerrou a 33ª Reunião Brasileira de Antropologia, em setembro de 2022, Krenak afirmou que “a América Latina é coparticipante das mudanças de que precisamos”, indicando que povos indígenas no subcontinente avançaram mais no sentido de recusar a narrativa de assimilação e emancipação, que é o “modelo de Estado colonial e racista”. “Já é tempo de reconhecer as soberanias dos povos indígenas. Não tutelados. A constituição superou do ponto de vista formal a tutela, mas continuamos embalando a ideia de que o Estado pode se sobrepor às formas de organização e governo local. Superar a colonialidade. Não apenas nos debates acadêmicos. Mas também no chão”. Concluiu sua apresentação defendendo o reconhecimento de que o Brasil é um Estado plurinacional, como ocorreu na Bolívia e no Equador, e não apenas “multicultural”, como o Brasil é atualmente definido.

Pesquisa Indígena (CPI), fundado em Goiânia em 1988 por Vanderlei de Castro e reinaugurado em 1989 sob codireção de Ailton Krenak. O CPI tinha o objetivo geral de formar uma primeira geração de estudantes pan-indígenas em Direito e em biologia e objetivos específicos de promover experiências de troca de conhecimento científico e tradicional/indígena em temas associados à agroecologia, à geração de renda e ao manejo de fauna e flora.

O NCI e o CPI, por outro lado, eram distintos do Núcleo de Direitos Indígenas (NDI), fundado em 1989, com sede em Brasília, por uma rede de advogados e antropólogos que também foi formalmente dirigida por Ailton Krenak. O NDI teve como objetivo principal garantir a regulamentação e a implementação dos direitos indígenas inscritos na nova Constituição, além de assessorar a formação dos indígenas em Direito através do convênio entre o CPI e a UCG.

Cabe destacar que os projetos descritos nesta tese têm a ver com as coalizões produzidas na segunda metade da década de 1980, em que, segundo Marcio Santilli (entrevista em julho de 2022) (deputado federal de 1983 a 1987), os povos indígenas consolidaram a estratégia de procurar políticas de aliança, de modo a dar sustentação política para o crescimento dos povos e das organizações indígenas no contexto histórico de democratização. Como o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) vinha demonstrando, a população indígena do Brasil estava crescendo, ao contrário do que o senso comum da época imaginava.

Segundo Edson Nishi (entrevista em maio de 2022), foi em 1987 que ocorreu a primeira visita do Núcleo de Cultura Indígena ao território Pimentel Barbosa, no Mato Grosso. A visita de um mês foi feita pelo casal de jornalistas Ailton e Angela, desde São Paulo, e pelos professores Vanderlei de Castro e Edson Nishi, que viviam em Goiânia e prestavam assessoria aos Xavante através da proximidade com Wazaé e Warodí, dois dos *Ipredu* [homens adultos] da aldeia Pimentel Barbosa, e com Paulo Cipassé e Jurandir Siridiwe, os *'ritei 'wá'* bilíngues da mesma aldeia. Depois dessa visita, com um viés fortemente pan-indígena e interdisciplinar, os professores da UCG passaram a incentivar a aproximação não apenas dos povos indígenas entre si, mas também as redes de ambientalistas e de cientistas que atuavam de forma paralela, até então sem conexão direta. A associação entre essas pessoas implicava, necessariamente, a conexão entre biomas, cosmologias, teorias acadêmicas e infraestruturas modernas.

Se em 1985 Ailton Krenak acumulava as funções de líder indígena, jornalista, presidente do NCI e coordenador nacional da UNI, quatro anos mais tarde, em 1989, ele seria reconhecido não apenas como a principal liderança indígena “nacional” do país, mas também como um influente ambientalista, articulado com organizações transnacionais, assim como com

movimentos sociais e organizações indigenistas locais, regionais e nacionais. Mobilizando toda essa heterogeneidade de modo inovador, ajudou a criar e dirigiu a chamada Embaixada dos Povos da Floresta, em São Paulo, que sediou Aliança dos Povos da Floresta, a articulação política entre o NCI-UNI e o Conselho Nacional de Seringueiros (CNS).

Quando pedi a Ailton Krenak, em entrevista em março de 2022, que fizesse uma avaliação daquele momento de emergência do Centro de Pesquisa Indígena e do Projeto Jaburu, ele me respondeu com duas referências. Primeiro, citou o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro para dizer que foi preciso ir além da política da identidade e caminhar em direção a uma política da alteridade, atravessando o “eu sou Krenak; sou Xavante; sou Pankararu; sou Kiriri; sou Xocó” para produzir uma autorreflexão crítica, considerando que existem “os outros”, mas que, ao mesmo tempo, “eu não sou o outro. O outro é o outro do outro do outro...”. Na sequência, fez referência à Semana de Arte Moderna de 1922, no campo das artes, como um momento análogo ao processo iniciado por ele, junto a outros indivíduos e comunidades indígenas, dentro do indigenismo, a partir da Constituinte de 1987-88:

O Oswald e o Mario de Andrade, aqueles caras, eles fizeram um auto exame da cultura cafeeira, burguesa, pré-industrial, aquela comunidade de ricos brasileiros. A partir de São Paulo, eles fizeram um exame da coisa toda e concluíram que aquilo que eles achavam que era a sociedade brasileira tava podre. E eles questionaram ela, a ponto de produzir uma crítica radical, que foi o modernismo. Eu acho que a gente conseguiu produzir um evento dentro do chamado indigenismo que revelou que ele já tinha passado da hora de entregar o mandato. E que o mandato era [agora] do próprio povo indígena. Não era mais da FUNAI, nem dos indigenistas, nem dos Villas-Bôas, nem dos “amigos dos índios”³⁹. (Entrevista em março de 2022, via Microsoft Teams).

Sustentar uma posição radical de crítica à “podridão difusa” no indigenismo brasileiro e de defesa de que os indígenas ocupassem, como indígenas, lugares antes monopolizados por burocratas, cientistas e filósofos brancos, apesar de inflar esperanças, trouxe também riscos imprevistos em meio a uma carga emocional significativa por uma disputa filosófica, teológica e de economia política sobre a relação que cada povo deveria estabelecer com os demais povos e com o Estado. De todo modo, foi uma afirmação de que “o indigenismo” não deveria ser uma responsabilidade confinada na Funai, nem nos missionários, mas redistribuída em todos os órgãos públicos e privados, na sociedade civil e nas próprias organizações indígenas.

³⁹ Entrevista realizada no dia primeiro de março de 2022.

1.8 DOSSIÊ SOBRE UMA POLÊMICA QUE OPÔS A ALIANÇA DOS POVOS DA FLORESTA E O CIMI-NORTE

Em 1991, no contexto da turnê internacional do disco “Txai” (1990), do cantor Milton Nascimento⁴⁰, uma equipe⁴¹ coordenada pela Aliança dos Povos da Floresta viajou aos Estados Unidos para participar de um show em Nova Iorque. Uma troca de mensagens por fax, intituladas “sugestões para a programação da turnê internacional de Milton Nascimento” (UNI, 1991), demonstra preocupações operacionais como a necessidade de tradutores, de transporte local e hospedagem nos Estados Unidos e no Canadá.

O disco e a turnê fizeram parte de uma campanha mundial de apoio à Aliança dos Povos da Floresta⁴², coordenada pelo Núcleo de Cultura da União das Nações Indígenas (NCI-UNI) e pelo Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS).

O álbum, de trinta e cinco minutos, forma uma narrativa composta por um prólogo com cantos Yanomami e falas do Xamã Davi Kopenawa, dez músicas, três interlúdios com cantos Suruí e Wajãpi, e uma conclusão com cantos Kayapó. Inscrito no título do disco, “Txai” é o termo cordial usado entre pessoas que se consideram aliadas na floresta. As músicas criticam a ocupação predatória da Amazônia e exalta a aliança dos povos da floresta, que pretendia pôr fim às décadas de guerras entre seringueiros, castanheiros e povos indígenas. Nas canções, há também denúncias sobre os crimes contra os direitos humanos que os povos vinham enfrentando, como a contaminação dos Yanomami por mercúrio oriundo do garimpo ilegal, a violência dos seringalistas (patrões) contra os seringueiros, e a invasão generalizada dos territórios por madeireiros e fazendeiros.

⁴⁰Segundo informações obtidas no site oficial de Milton Nascimento, o álbum contou com a assessoria de Angela Pappiani (NCI) e Carlos Alberto Ricardo (CEDI). Participaram da viagem, dentre outros, os antropólogos Beto Ricardo, Mauro Almeida e Vincent Carelli. Teve o apoio de advogados indigenistas, caciques e pajés indígenas, associações de seringueiros e agricultores, contando com lideranças como Ailton Krenak, Júlio Barbosa, Marcos Terena, Antônio Macedo, Paulinho Paiakã, Chico Junú, Siã Kaxinawa, Osmarino, Anine e Itabira, Moisés Kampa, Dolor, Kumai, Sô Milton, Txikiri e outros. Ainda de acordo com o site, a navegação por dezessete dias pelas águas dos rios Juruá e Amônia ocorreu a convite do CNS e da UNI. Disponível em <http://www.miltonnascimento.com.br/discos.php?id=51>. Consultado em dez de março de 2022.

⁴¹Aliança institucional entre a UNI e o Conselho Nacional de Seringueiros (CNS). A equipe da viagem foi composta por indígenas (Ailton Krenak, Paulo Cipassé e Severiá Idioriê), seringueiros (Julio Barbosa de Aquino, Pedro Ramos de Souza e Antonio Macedo) e apoiadores (Maria Amália Souza, Angela Pappiani).

⁴²Em 1989, o Núcleo ocupou a antiga “Casa do Sertanista”, em São Paulo, para sediar a recém fundada Embaixada dos Povos da Floresta. Segundo Pappiani (2012), a parceria com o estúdio Quilombo, de Milton Nascimento, viabilizou a transferência do estúdio do Programa de Índio para a “Embaixada”, o que lhes forneceu melhores condições de trabalho, além de recursos para a formação de pessoas indígenas na produção de audiovisual e radiofônica.

Um dossiê disponibilizado no acervo do Instituto Socioambiental acerca da polêmica que opôs a Aliança dos Povos da Floresta e o CIMI-Norte demonstra uma parte dos desafios envolvidos na emergência ou transformação de atores na arena indigenista daquele período (ISA, 1991). Durante a viagem que membros da União das Nações Indígenas e do Conselho Nacional de Seringueiros fez aos Estados Unidos para divulgar a Aliança dos Povos da Floresta durante a turnê, uma série de cartas, telefax e colunas de jornais impressos começou a ser divulgada, documentando um conflito que emergiu entre o indigenismo missionário católico e a rede formada por Ailton Krenak e aliados.

É difícil definir o momento exato em que o conflito começou, mas o pano de fundo do debate foi a intenção dos coordenadores do Centro de Pesquisa de expandir as ações experimentais para territórios indígenas no Acre e no Amazonas. O primeiro desdobramento importante ocorreu a partir da carta escrita por Julio Barbosa Aquino (então presidente do CNS) em 5 de maio de 1991. Ela é uma resposta à ata da VIIª Assembleia Indígena do Acre e Sul do Amazonas, assinada em 15 de abril de 1991. A carta de Aquino é iniciada com o seguinte parágrafo: “é com profunda tristeza que vejo uma carta intitulada “Para o Conhecimento da opinião pública” circulando no mundo inteiro. Apesar da carta ter assinaturas de muitos índios a responsabilidade desta é do CIMI-Norte” (ISA, 1991: 3). A carta responde a denúncias feitas contra Ailton Krenak, que seria um “representante falso dos povos indígenas” e que estaria “arrecadando dinheiro usando a “causa indígena” para sua vaidade pessoal” (ISA, 1991: 3).

Aquino aproximou as lutas de Chico Mendes e as de Ailton Krenak ao afirmar que ambos se esforçavam por equalizar a demanda dos produtos da floresta e o bem estar das populações que nela vivem. Segundo ele, “temos que olhar só o Centro de Pesquisa Indígena em Goiás e a Casa da Embaixada dos Povos da Floresta. O relacionamento dessas instituições com o movimento internacional é algo que Ailton trabalhou muito para garantir que seja feito da melhor maneira possível” (ISA, 1991: 4).

Na carta de resposta assinada pelo CIMI-Norte e pela UNI-Acre/Sul do Amazonas em 16 de maio de 1991, uma série de novas acusações foram colocadas, como uma suposta omissão do CNS e da UNI com relação a conflitos existentes entre seringueiros e indígenas nas florestas, que reforçaria o preconceito do CNS contra os indígenas, sugerindo que a aliança não seria verdadeiramente entre seringueiros e indígenas, mas apenas entre as diretorias das duas organizações. Por fim, afirmaram que, caso o CNS tivesse algum problema com a Igreja Católica, O Cimi não faria essa ponte, e que, “quem conhece a história de Ailton é estranho compará-lo com Chico e Lula. Não é de nosso conhecimento que Chico Mendes ou Lula tenham tomado atitudes autoritárias ou que não tivessem legitimidade” (ISA, 1991: 2)

As acusações recíprocas se desdobraram em diversas outras cartas e fax, em que os seringueiros acusaram o CIMI Norte de se opor a Chico Mendes quando este se candidatou a deputado federal em 1982, pelo Partido dos Trabalhadores, e em 1985, quando se candidatou a prefeito de Xapuri. Uma “Carta de Denúncia” assinada em 19 de abril de 1991 rechaçou, em nome da UNI-Acre e da COIAB, a articulação com a coordenação nacional da União das Nações Indígena, uma vez que haviam se reunido para discutir o “problema da UNI de São Paulo” com relação à existência e ao financiamento do NCI-UNI, que supostamente estaria elaborando projetos sem participação indígena e promovendo a “divisão do nosso movimento”. No Jornal Porantim, mantido pelo CIMI, algumas matérias que constam no dossiê reproduzem o conteúdo das cartas trocadas entre os envolvidos.

Em meio ao conflito, a Produtora Quilombo, de Milton Nascimento, e a Rainforest Action Network, a ONG ecologista que dava apoio ao CPI nos projetos de conservação ambiental, ambas acompanhando as delegações indígenas e seringueiras nos shows de Milton Nascimento nos Estados Unidos, resolveram enviar uma carta a Dom Luciano Mendes, da CNBB, com cópia para Dom Paulo Evaristo, Cardeal Arns, Dom Pedro Casaldáliga, Dom Helder Câmara e Dom Tomás Balduino. A Diocese de Goiás respondeu (ISA, 1991: 29) agradecendo o disco Txai e reconheceu a legitimidade de acionarem a CNBB, mas discordaram da autoria do CIMI pelas acusações, atribuindo-as às organizações indígenas.

Em fax da RAN, enviado de São Francisco, em inglês, em 20 de maio de 1991 (ISA, 1991: 41-47), a ONG rechaçou todas as acusações que recaíam sobre o NCI e as ONGs e afirmou a ironia histórica daquelas acusações serem feitas contra a pessoa que, em agosto de 1988, defendeu o CIMI contra acusações, chamadas de midiáticas, de que o Conselho Indigenista Missionário estaria envolvido com mineradoras de ouro em terras indígenas. Afirmou que o prêmio The Onassis Prize, de U\$100.000, que Ailton havia recebido em Atenas (Grécia) em 1990 seria revertido na implantação dos projetos do Centro de Pesquisa Indígena em Goiás, combinando conhecimento indígena e ciência moderna através da parceria com sete organizações internacionais⁴³. Respondem às acusações de que os indígenas estariam sendo forçados a aceitar projetos elaborados no exterior, pedem que observem os projetos desenvolvidos junto aos Xavante e junto aos Suruí, que foram totalmente elaborados com suas comunidades de acordo com o interesse de cada povo, lembrando, por exemplo, que foi o pajé

⁴³As organizações citadas no faz são: 1. Gaia Foundation; 2. Body Shop; 3. Damien Foundation; 4. Ford Foundation; 5. Joshua Mailman Fund; 6. Threshold Foundation; 7. Tides Foundation.

Sibupá que procurou Ailton Krenak pedindo que ele encontrasse técnicos não indígenas que viabilizassem o aumento das populações das espécies animais que os Xavante caçam.

Na edição de maio de 1991 do Jornal Porantim havia a seguinte chamada “Quem tem legitimidade? As denúncias da UNI-Acre e da COIAB sobre as ações da UNI de São Paulo abrem um importante debate público sobre a representatividade das organizações indígenas no Brasil”. Na edição de junho do mesmo jornal, a polêmica continuou através do artigo de opinião de Antonio Brand, secretário do Cimi, intitulado “Certas ONGs são neocolonialistas”, em que acusou as organizações não governamentais de reproduzirem a política colonialista de seus países em outras escalas, com ênfase na Rainforest Action Network e na Rainforest Futures (ISA, 1991: 54-55). Em um trecho com subtítulo “Money and money and money”, Brand diz que

A questão ecológica é muito difundida nos Estados Unidos e o apelo à solidariedade nessa área encontra naquele País muita sensibilidade. E a Califórnia é, desde a década de 1960, um Estado pioneiro em movimentos de conscientização, desde os hippies, as jornadas contra o Vietnã, o apoio à Revolução Nicaraguense, as campanhas de denúncia sobre os direitos humanos em El Salvador, Guatemala etc. [mas] a ênfase do boletim não é tanto na divulgação, denúncia e análise do que ocorre com os seringueiros e povos indígenas na Amazônia e sim na propaganda da Aliança dos Povos da Floresta e na coleta de fundos para cada um dos seus projetos no Brasil. Salários para seringueiros, secretárias eletrônicas, roupas usadas, máquinas de xerox, computadores e disquetes, bicicletas, salários para funcionários, câmeras de vídeo, todos esses itens frequentam as páginas do boletim. Ao final de cada artigo ou de cada parte de um artigo vem um pedido de dinheiro para Aliança dos Povos da Floresta (ISA, 1991: 55. Grifo meu).

O trecho que transcrevi e o que destaquei são o corolário das diferenças entre prioridades de cada rede que estava atuando naquele momento da emergente arena socioambiental no Brasil. Por um lado, conservacionistas costumavam defender a criação de unidades de conservação e a retirada de populações das áreas a serem protegidas por considerarem a degradação da “natureza” como um fato “essencialmente humano”. Por outro lado, indigenistas costumavam ignorar as concepções nativas sobre animais, plantas e mesmo sobre a terra, que não tivessem finalidade utilitária, reduzindo toda e qualquer proposta de conservação como intrinsecamente dependente de interesses econômicos ocultos. As prioridades das diferentes redes eram mesmo distintas.

1.9 RECONSTITUIÇÃO

A conexão do NCI-UNI com organizações internacionais reposicionou prioridades. Foi através das organizações ecologistas que a UNI passou a ter uma conta de e-mail ainda nos anos 1980, nos primórdios da internet. Isso viabilizou a conexão com povos indígenas de outros países e outros continentes, fazendo lideranças como Ailton Krenak e Paulo Cipassé vislumbrassem modos alternativos de construir a autonomia. Pela primeira vez, havia a possibilidade real de estabelecer conexões diretas dos povos indígenas do Brasil Central com os povos indígenas do Japão, por exemplo.

Se, no Programa de Índio transmitido em 21 de julho de 1985, Wazaé Xavante disse, através de seu filho bilíngue, que “ali no Japão, onde a terra é pequena, a maioria lá dá valor àquela terra” (NCI, 1985b), numa conexão imaginada entre contextos geograficamente distantes, no programa transmitido em 23 de agosto de 1989, aquela conexão foi realizada por seu filho Paulo Cipassé e seu estimado aliado Ailton Krenak. O programa foi gravado na ilha de Hokkaido, no território do povo indígena Ainu, no extremo norte do Japão, durante a realização da “Conferência Internacional de Povos Indígenas do século XXI”. Assim como os Xavante de Pimentel Barbosa, explicava o locutor, os Ainu também rechaçavam a agricultura como base autoevidente da alimentação:

O pessoal Ainu é caçador e suas cerimônias, os ritos [estão associados à caça]. Eles são pescadores também, em algumas partes. Porque eles habitam regiões diferentes desse território. Então, em cada região eles têm uma prática, mas uma coisa interessante é que eles não eram agricultores. Eles eram caçadores e pescadores. Sabiam navegar, construir navios. Nós vamos ver a construção de um navio e o lançamento desse navio em Kushiro (NCI, 1989a).

O episódio narra o dia em que desembarcaram em Tóquio. Ailton Krenak e Paulo Cipassé se depararam com uma televisão no hotel, ligada no canal educativo do Japão, que transmitia uma extensa reportagem sobre o Encontro de Altamira, registrando a oposição de indígenas e seringueiros à construção da Usina Hidrelétrica Kararaô/Belo Monte e a outros projetos de desenvolvimento e infraestrutura. Ailton enfatizou, no programa de rádio, que tanto no Pará como em Hokkaido, as justificativas técnicas dos engenheiros eram contestadas pelos povos atingidos. Além disso, como o capital japonês estava envolvido na maioria dos projetos de desenvolvimento no Brasil, os povos indígenas almejavam mobilizar a opinião pública para que os governos e empresários reorientassem os investimentos no Brasil, no Japão e em qualquer outra parte do planeta, de modo que não atingissem territórios de populações tradicionais.

Quando perguntei a Paulo Cipassé sobre a viagem, ele destacou que o evento foi organizado pelo povo Ainu⁴⁴ com o apoio de antropólogos estadunidenses. Juntos, eles mobilizaram povos indígenas de setenta e dois países de todos os continentes, e se organizaram para impedir a construção de uma usina hidrelétrica sobre o rio Saru⁴⁵, que impactaria uma parte do território originário que ainda não havia sido ocupado pela infraestrutura do Estado japonês. Todas as delegações visitaram o canteiro de obras da Usina para reforçar o apoio ao pedido de interrupção do megaempreendimento, que foi recusado pelo governo.

Como representantes dos povos indígenas no Brasil, foi um momento de evidência, para Paulo Cipassé, de que a experiência colonial não se restringia ao que ocorreu nas Américas: “japonês é igual português. É imigrante invasor!” (entrevista em julho de 2022). Ao visitarem diferentes províncias, os dois observaram o altíssimo nível de industrialização e mecanização agrícola - “tudo é como tabuleiro de xadrez” (NCI, 1989a) -, e repararam que as florestas pareciam exageradamente ordenadas, diferentes das que conheciam no Brasil. Investigando o assunto, descobriram rapidamente que o reflorestamento no Japão era uma prática comum desde pelo menos o início do século XX, e que não era novidade alguma a proposta de relacionar biodiversidade e economia, que eles defendiam no Brasil.

Partícipe intercultural e bilíngue de um mundo globalizado que enfatiza escolhas individuais, Paulo Cipassé Xavante atualmente é faixa preta em Karatê, uma arte marcial desenvolvida por populações habitantes de Okinawa, no sul do Japão. Isso não o impede de gingar capoeira, que é a arte marcial reconhecida como patrimônio cultural do Brasil⁴⁶, atualmente tão internacionalizada quanto o Karatê. Eu trouxe esse exemplo apenas como um índice do modo como trajetórias individuais, comunitárias, étnicas e nacionais deslocavam, biograficamente, cada um dos “roteiros” apresentados aos povos indígenas pelos mais variados segmentos de indigenismo *latu sensu*. Era esse o contexto em que o Centro de Pesquisa Indígena e o Projeto Jaburu foram desenvolvidos.

No segundo Programa de Índio sobre a Conferência (NCI, 1989b), Ailton Krenak narra os encontros que ele e Paulo Cipassé tiveram com representantes indígenas de países como

⁴⁴Na época, a população Ainu era estimada em vinte e vinte e cinco mil pessoas. A população japonesa, no mesmo ano, era de 123,1 milhões. Os japoneses avançaram sobre os territórios Ainu entre os séculos XVIII e XIX e consolidaram a presença no século XX, impondo um alto nível de industrialização – na época maior do que a da cidade de São Paulo (NCI, 1989a).

⁴⁵Apesar da oposição dos Ainu e de movimentos sociais de dezenas de países, a Barragem Nibutani foi construída e inaugurada em 1997, com base em um projeto de 1973. No Pará, a construção da Usina de Belo Monte foi adiada por algumas décadas, sendo inaugurada em 2016.

⁴⁶Em 2014, a roda de capoeira foi reconhecida como patrimônio cultural da Humanidade pela Unesco. Em 2018, a Unesco também reconheceu o Karatê como patrimônio cultural da Humanidade.

Malásia, Guatemala, Sri Lanka, Austrália e Filipinas, buscando compreender o tipo de conexões que eles poderiam estabelecer entre si e com os Estados e empresas:

Será que existe alguma coisa em comum entre os nossos parentes que vivem na região de Sarawak, na Malásia, e os nossos parentes Kampa, Kashinawa, Kulina, Yaminawá, que vivem lá no Acre, vizinhos dos seringueiros, próximos das áreas dos ribeirinhos, que estão enfrentando as madeireiras na Amazônia? É isto que nós estamos descobrindo aqui. Nós temos tudo em comum! Nós temos, inclusive, um adversário comum: as grandes corporações madeireiras do Japão consomem, hoje, 50% de toda floresta tropical que é derrubada no planeta! [...] Os lugares onde nossos avós e os nossos antigos sempre viveram, hoje estão sendo desvendados do Pacífico ao Atlântico. Do Oriente ao Ocidente, por um modelo de ocupação que não leva em conta o equilíbrio do mundo e as gerações futuras. Esse é o tema mais importante, eu acredito, que os povos indígenas no mundo terão que desenvolver nessa conferência (NCI, 1989b).

Ailton comparou, por exemplo, o projeto de extração madeireira no território dos Sarawak, na Malásia, com os projetos agrícolas baseados na monocultura de soja e de milho no cerrado do Brasil Central, que afetavam os Xavante, ambos projetos financiados pelo capital japonês através do JICA⁴⁷ [*Japan International Cooperation Agency*].

Se fizermos a pergunta “O que significou, “levar ciências naturais” para territórios indígenas de uma maneira diferente da forma como a relação entre ciências e indígenas foi operada no século XX, através do Centro de Pesquisa Indígena?”, a resposta não pode se restringir ao projeto experimental de formação de indígenas em biologia através do projeto de extensão universitária da Universidade Católica de Goiás, nem pela contratação de um zoólogo holandês para avaliar, junto a caçadores, pajés e caciques Xavante, os modos de manejo da fauna cinegética (de caça) na T.I. Pimentel Barbosa. De todo modo, sim, o CPI colocou os alunos indígenas em contato, na chácara em Goiânia, com biólogos, agrônomos, ecólogos e zoólogos. Essa aproximação se deu não apenas enquanto pessoas individuais, mas como atores conectados, em rede, a biomas, espécies, instituições, agências de financiamento, conceitos, habilidades e práticas recorrentes.

Uma dificuldade que tive ao analisar as entrevistas com os interlocutores e os documentos produzidos sobre o CPI foi a de unificar, em uma descrição, versões muito distintas acerca dos objetivos da iniciativa e das razões que puseram fim ao “experimento”. Por vezes as

⁴⁷Um estudo recente do campo da geografia agrária discute a presença do capital japonês no processo de implantação da “Revolução Verde” no Cerrado brasileiro após o golpe militar, com destaque para o projeto JICA, iniciado em 1979, que considerava a região Centro-Oeste do Brasil como uma extensa área “inexplorada”, equivalente a 3,5 vezes o território nacional japonês e apta a multiplicar a escala de produção para obter a chamada competitividade internacional (PESSÔA & INOCÊNCIO, 2014). As autoras concluem que o JICA gerou concentração de renda, fortaleceu o agronegócio voltado ao mercado externo, apesar do forte endividamento dos produtores, e fragilizou comunidades de agricultura familiar.

versões eram tão diferentes que eu precisei checar com os interlocutores se estávamos mesmo falando do “mesmo” CPI, dos mesmos anos e das mesmas pessoas. Do ponto de vista de Paulo Cipassé e Jurandi Siridiwer, o ponto de partida de toda aquela história foi o sonho do pajé Sibupá, que anunciou para a aldeia a necessidade de buscar parcerias com os não-Xavante para fazer o número de animais de caça voltarem a crescer. Para os ecologistas que atuaram contratados no CPI, toda a iniciativa surgiu do encontro entre Vanderlei de Castro, Wazaé e Warodi. Para os indigenistas com quem conversei, toda a iniciativa teria sido formulada e executada por Ailton Krenak. Paulo Pankararu e Almir Suruí são considerados pelos ex-alunos e pelos membros das equipes de assessoria como os exemplos maiores dos resultados daquela experiência na chácara – Paulo Pankararu por ter se tornado o primeiro advogado indígena do Brasil, em 1994, e Almir Suruí por ter desenvolvido projetos de geração de renda a partir da biodiversidade, inclusive vendendo créditos de carbono para empresas de países industrializados.

O que se fez possível através do CPI foi a construção de caminhos inéditos a partir da colaboração entre atores que agiam de modo paralelo, cuja pertinência da conexão foi testada “em campo”, inclusive através de discordâncias e dissidências.

Ao longo dos anos 1985 a 1990, Ailton Krenak foi uma liderança indígena e um jornalista amplamente influente, e nesse período tornou-se também um ecologista. Em um texto publicado no livro Terra Livre 6, chamado “Tradição indígena e ocupação sustentável da floresta”, Ailton Krenak (1988) delineou os princípios que deram origem à criação do Centro de Pesquisa Indígena, na chácara em Goiânia. O ponto de partida foi a busca pelo diálogo entre o conhecimento de diferentes povos indígenas com o conhecimento científico, através de universidades e institutos de pesquisa nacionais e internacionais, em torno do “Programa de Apoio a Pesquisas das Comunidades Indígenas”, que foi outro nome utilizado para se referir ao Centro de Pesquisa Indígena.

O Programa de formação do teve como principal objetivo formar pesquisadores indígenas, e não necessariamente levar pesquisadores ocidentais para fazerem suas pesquisas nos territórios e comunidades indígenas, como habitualmente ocorria. Essa nova modalidade de formação deveria incluir concepções sobre o meio ambiente, sobre os povos indígenas e sobre a ciência que fossem além das ideias correntes sobre urbanização e assimilação dos povos indígenas na sociedade nacional.

Os participantes queriam transformar o modo de realização das pesquisas científicas, que muitas comunidades indígenas no mundo consideravam como essencialmente parasitárias, dado que, como ressalta a pesquisadora indígena Maori Linda Smith, da Nova Zelândia, os

pesquisadores formulam seus projetos a partir de um problema acadêmico sem considerar as perspectivas das comunidades onde os trabalhos serão feitos, por exemplo, sobre “as causas das precárias condições de saúde” ou “do fracasso escolar”, ignorando sentidos outros da situação cultural, política e econômica dessas comunidades (SMITH, 2018). Ela lembra que nesse tipo de pesquisa “pura”, ao identificar como o “local do problema” indivíduos ou comunidades, muitos pesquisadores terminavam por reafirmar as próprias crenças de suas disciplinas de origem, formatadas durante o século XIX na Europa, tendo como corolário a afirmação direta ou indireta de que os indivíduos e comunidades não apenas são os culpados por seus “fracassos”, como também não têm solução para seus próprios problemas, uma vez que incapazes de formulá-los enquanto tais (SMITH, 2018).

A relação de amizade e desconfiança entre indígenas e pesquisadores é muito recorrente. Mesmo no livro de Smith, em que a autora defende a necessidade e a legitimidade da existência das pesquisas, inclusive reivindicando que indígenas participem e se tornem também pesquisadores, a ambivalência está sempre presente devido ao fato de que é perfeitamente aceitável, nos termos da avaliação de um projeto de pesquisa, por exemplo, que pesquisadores reproduzam métodos e resultados que comunidades indígenas consideram colonialistas e racistas. Na entrevista que fiz com Ailton Krenak no dia primeiro de março de 2022, logo depois de citar a contribuição inestimável de diversos antropólogos e antropólogas pelos quais ele nutre estima, disse que os antropólogos são os mais resistentes dessa “colônia”.

Então... Ser antropólogo, fazer antropologia, exercer a antropologia coloca o sujeito num paradoxo em que, para ele renunciar ao outro, ele tem que renunciar a si mesmo. Se o antropólogo não parar de fazer antropologia ele não vai parar de colonizar os outros. Deve ser uma coisa dramática. Um cara que é antropólogo mesmo, assim, antropólogo na medula, olhar bem e falar “puta merda! Tudo que eu faço é agir sobre o outro! Eu não sei se o psiquiatra e o psicanalista têm o mesmo problema. Talvez devesses se juntar antropólogos, psicanalistas, psicólogos, todos. E fazer uma autoanálise. Perguntando o seguinte: “a gente ajuda os outros ou a gente fode a vida dos outros?”. (Entrevista em março de 2022, via Microsoft Teams).

Esta tese é uma tentativa de executar o método de reconstituição histórica proposto por Anna Tsing (2019: 172). Trata-se de percorrer rastros do passado até o presente, levantando histórias pouco contadas, de modo a descrever a interação entre a conservação ambiental, o indigenismo e o movimento indígena no final do século XX, a partir do Centro de Pesquisa Indígena e do Projeto Jaburu.

Este capítulo destacou a importância das alianças entre povos indígenas a partir do protagonismo histórico dos Xavante e da mediação de Ailton Krenak frente às políticas assimilacionistas do Estado brasileiro, evidenciando que iniciativas ainda pouco conhecidas

fizeram importantes experimentações no sentido de articular tradições indígenas e tradições acadêmicas na associação entre conservação ambiental e direitos originários. A criação do Centro de Pesquisa Indígena e do Projeto Jaburu foi fruto da articulação entre lideranças indígenas, cientistas e organizações ambientalistas, e é um marco significativo na luta pela autonomia e preservação dos territórios tradicionais.

Essas iniciativas foram uma resposta experimental às políticas assimilacionistas atreladas a grandes projetos de desenvolvimento econômico, especialmente aqueles implementados durante a ditadura militar. Projetos como o Programa de Índio e o Projeto Aldeia Juvenil foram experimentos de autonomia sociocultural indígena utilizando tecnologias e instituições modernas, e contra os projetos agrícolas fomentados pelo indigenismo federal. A conexão entre o movimento indígena e o ambientalismo, exemplificada pela Aliança dos Povos da Floresta e pelos filmes da Década da Destruição mostra como a união entre diferentes povos e instituições pode gerar propostas viáveis de associação entre a proteção dos direitos humanos e a conservação ambiental. Através da articulação de redes heterogêneas, os indígenas conseguiram mobilizar recursos e apoio internacional para financiar o CPI e o Projeto Jaburu.

1.10 CADERNO DE FOTOS

Em busca de caminhos para continuarem “Xavante para sempre”, em meio a alianças pan-indígenas, Paulo Cipassé, Ailton Krenak e seus aliados entrelaçaram segmentos distintos do indigenismo e do ambientalismo, conectando biomas, povos, proposições científicas e projetos de conservação com “desenvolvimento local”.

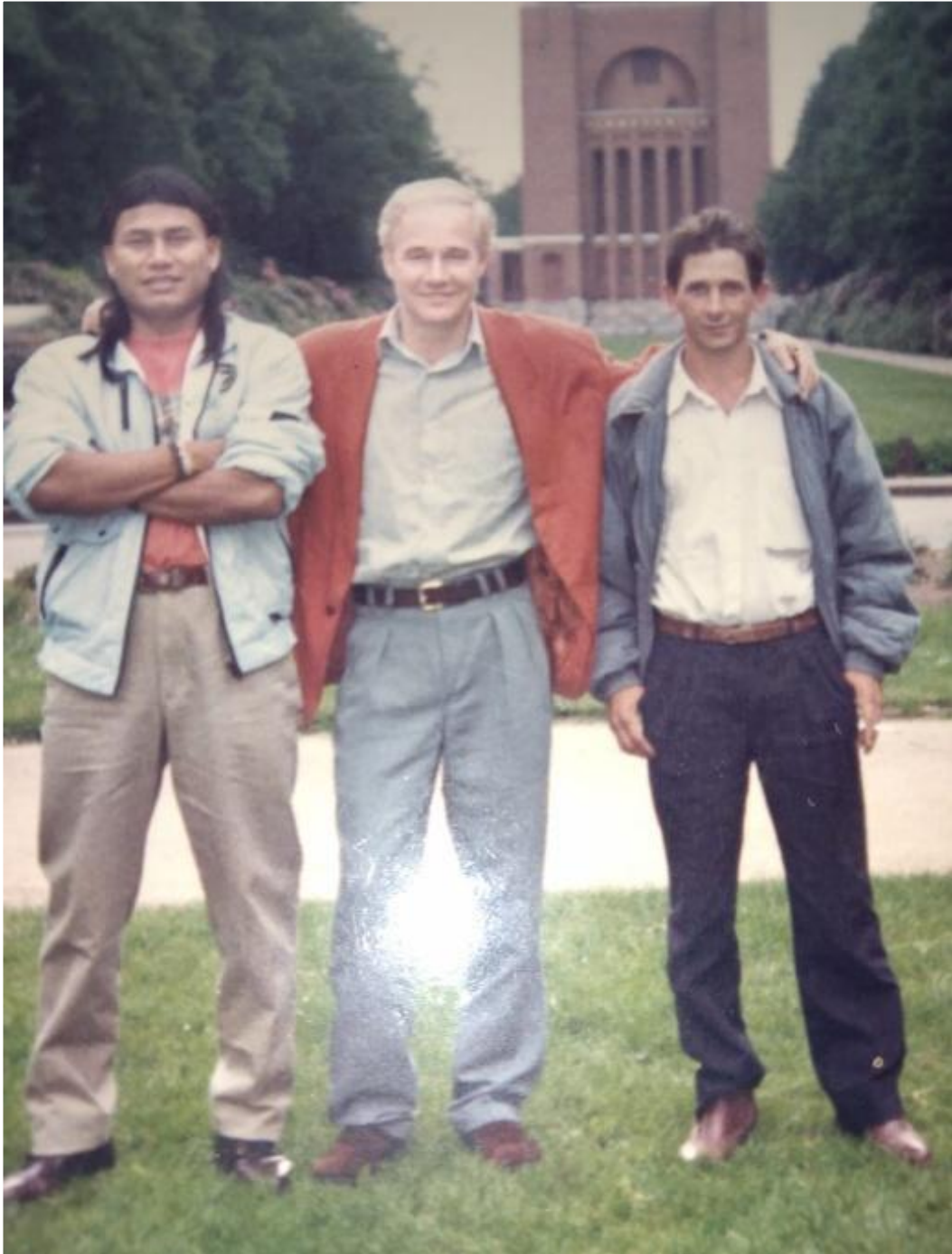


Foto 8 - Paulo Cipassé Xavante (presidente da AXPB), Ralf Willi Wagner (engenheiro agrônomo, pesquisador da fundação gaia José Lutzenberger e da Universidade de Kassel (DE) e Oti (líder do movimento dos agricultores sem-terra no Pará). Encontro paralelo ao encontro do FMI - Banco Mundial, na cidade de Bonn, Alemanha Ocidental, 1988.



Foto 9 - Paulo Cipassé (de vermelho) e professor Vanderlei Pereira de Castro (blusa colorida). Foto compartilhada por Maria Amália Souza



Foto 10 - Wazaé, Sr. Lázaro, professor Edson Nishi e Paulo Cipassé. Foto compartilhada por Paulo Cipassé.



Foto 11 - Maria Amália Souza, Macedo, Paulo Cipassé e Milton Nascimento. Foto fornecida por Maria Amália Souza.



Foto 12 - Hotel em Nova Iorque. Siã Kaxinawá, Milton Nascimento, Macedo (CNS), Severia e Paulo Cipassé. Entrevista para a rádio "Mundial América Latina". 1991. Autoria desconhecida. Fornecida por Paulo Cipassé Xavante.



Foto 13 - Paulo Cipassé, Severiá Idioriê , Carlos Krenak, Itabira Suruí, Milton Nascimento, Mauro Terena, Almir Suruí. Equipe do Centro de Pesquisa Indígena. 1990. Autoria desconhecida. Fornecida por Paulo Cipassé Xavante.

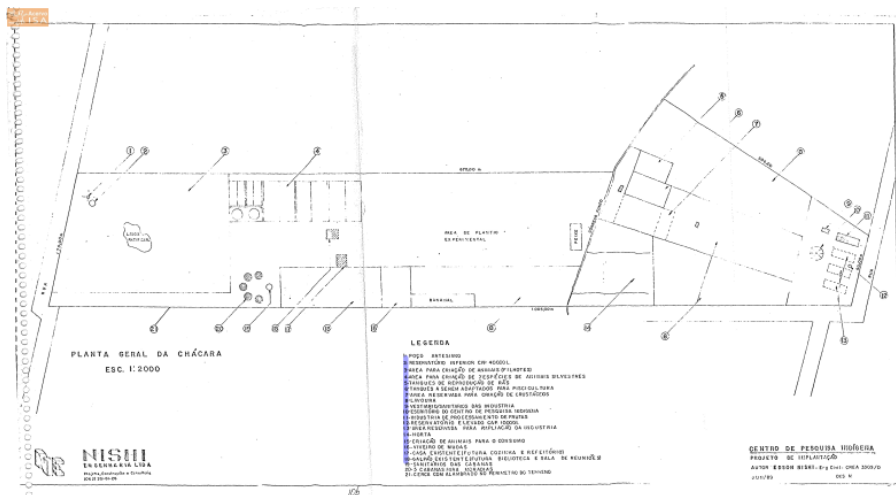


Figura 2 - Projeto de engenharia do Centro de Pesquisa Indígena, elaborado pelo professor Edson Nishi (UCG).



Figura 3 - Lançamento da Aliança dos Povos da Floresta.



Figura 4 - Frame do filme “Rito de Passagem” (IDETI, 2005: 18’03”). Xavante associados ao Núcleo de Cultura Indígena revisitam os Ainu, em 2001/2002, dessa vez em equipe conduzida por Angela e composta por Caimi Waiassé, Jurandir Siridiwe, Tonio Preto e Agostino.

Capítulo 2 – INDIGENISMOS E RESISTÊNCIAS À AGRICULTURA COMO VETOR DE COLONIZAÇÃO

Este capítulo trará uma abordagem dos esforços indigenistas empreendidos desde o início da colonização portuguesa até a primeira metade do século XX, e analisará algumas das modificações ocorridas na segunda metade do século passado. Enveredei o texto por momentos que ressaltam a profundidade histórica da mobilização da agricultura/*plantation* como estratégia de gestão das diferenças entre colonos e povos indígenas, que configurou um esforço contínuo de assimilação sociocultural através da substituição do nomadismo e das práticas de caça e coleta. Nesse sentido, destacarei o final do século XVIII como um primeiro momento alegórico de avanço do Estado sobre os territórios Xavante e da ativa resistência desse povo Jê à substituição das práticas de caça e coleta.

Busquei por documentos históricos e revisei parte da bibliografia específica sobre indigenismo no Brasil para demonstrar o choque entre o modo ocidental de tratamento de espécies animais e vegetais – baseado no naturalismo – e o modo Xavante de integrar humanos e não humanos no mundo vivido. Os Xavante vêm recusando ao longo de séculos a substituição das práticas tradicionais pela organização familiar voltada à produção agrícola. No contexto da década de 1960, analiso o modo como diferentes modelos de agricultura mobilizaram controvérsias no cenário internacional diante da formulação de modelos para a conservação ambiental, que estiveram associados a diferentes concepções sobre a produção de alimentos em escala global. Naquela década, a chamada “Revolução Verde” foi propagada como um conjunto de teorias e técnicas voltadas a substituir sistemas agrícolas tradicionais pela agricultura industrial, inclusive em territórios indígenas como os dos Xavante, com o objetivo de acabar com a fome no mundo, embora o “problema da fome” não tenha se resolvido e os custos socioambientais tenham pesado sobre populações vulnerabilizadas pelo próprio processo de desenvolvimento econômico excludente.

O Centro de Pesquisa e o Projeto Jaburu, desse modo, foram proposições de uma inovadora aproximação entre indígenas e universidades, que trabalharam com a abordagem “derrotada” pelo modelo da Revolução Verde. Aquela abordagem visava regenerar solos degradados pela atividade agropecuária e apostava na conservação da diversidade genética e dos processos adaptativos sem excluir os humanos da ecologia a ser conservada. Entender esse debate nos ajuda a ler os momentos-processos que contribuíram para a consolidação do movimento pan-indígena brasileiro, desde a criação do CIMI e a mobilização de assembleias e

lideranças indígenas nas décadas de 1970 e 1980, até o debate público relacionado ao enfrentamento ao “decreto de emancipação” da ditadura militar, bem como a fundação da União das Nações Indígenas, em 1980.

Assim, este capítulo descreve relações entre indigenismos de Estado e o uso da agricultura como vetor de assimilação sociocultural. A lógica colonial da *plantation*, com o modelo de escalabilidade, se atualizou em alguns ambientalismo/conservacionismos do século XX, que defendiam uma natureza sem gente e a produção industrial agrícola para enfrentamento “à fome”. Demonstro, por fim, que os debates científicos, políticos e econômicos que analisavam a relação entre agricultura e conservação ambiental estiveram na origem da emergência do movimento pan-indígena brasileiro, e foram fundamentais para sustentar a iniciativa altamente experimental do Projeto Jaburu, realizado junto aos Xavante, no Mato Grosso, e a da chácara do Centro de Pesquisa Indígena, estruturada em Goiás.

2.1 INDIGENISMOS REPUBLICANOS DO SPI À FUNAI: CIÊNCIAS E AGRICULTURAS NO SÉCULO XX

Como elucidei no primeiro capítulo, os chamados “projetos agrícolas” da ditadura militar - que também foi civil e empresarial - ecoavam as ações do primeiro órgão indigenista do Brasil, criado em 1910⁴⁸ com o nome de Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/TN) (LIMA, 1995).

Com base em pressupostos do positivismo que preconizavam a assimilação das populações indígenas ao progresso da modernidade ocidental, as práticas indigenistas oficiais visavam acelerar a integração das comunidades por meio da implantação da agricultura, da sericultura e da apicultura, que eram consideradas pelo SPI como práticas agrícolas compatíveis ao “estado de evolução cultural” em que se encontravam, sendo este o caminho

⁴⁸ O SPI foi criado pelo Decreto nº 8.072 (1910) com a finalidade de prestar assistência aos indígenas no Brasil e estabelecer centros agrícolas constituídos por “trabalhadores nacionais”. Esta categoria social (os “nacionais”) incluía ex-escravizados e seus descendentes, sertanejos e outros grupos, de modo a incorporá-los ao processo produtivo e combater o êxodo rural. Não faziam parte dessa categoria os imigrantes europeus. Estes eram atraídos pelo governo do Brasil desde o século XIX por políticas específicas, num movimento eugenista de branqueamento da população brasileira, para que se dedicassem a agricultura, indústria, comércio ou artes, em núcleos coloniais, conforme foi regulamentado, no início do século XX, pelo Decreto nº 6.455 (1907), que aprovou o Serviço de Povoamento do Solo Nacional. Cf. Arquivo Nacional, disponível em <http://mapa.an.gov.br/index.php/ultimas-noticias/686-servico-de-protecao-aos-indios-e-localizacao-dos-trabalhadores-nacionais>. Acesso em 20 set.2023.

institucional a seguir, pelos militares e pelos sertanistas a eles subordinados, rumo à “salvação científica dos *primitivos senhores da terra*” (LIMA, 1995: 114).

Não por acaso, o SPI ficou subordinado ao Ministério da Agricultura durante quase todo o tempo em que existiu. Conforme Lima (1995), o SPI esteve sob o comando do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio por vinte anos (de 1910 a 1930), passou por breves períodos sendo componente do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio (de 1930 a 1934) e do Ministério da Guerra (de 1934 a 1939) para, finalmente, retornar ao Ministério da Agricultura, onde permaneceu de 1939 a 1967, ano em que o Serviço foi extinto. No primeiro ano de funcionamento do SPI, uma sintomática mudança de terminologia enfatizou a outra metade do que foi chamado brevemente de “Serviço de **Proteção aos Índios e Nacionalização das Fronteiras**” (LIMA, 1995. Grifos meus). A tensão entre proteção e nacionalização foi constitutiva de toda atuação do órgão, que a partir de 1918 ficou registrado apenas como Serviço de Proteção aos Índios (SPI), nome que permaneceu até sua extinção e substituição pela FUNAI.

Mesmo entre os positivistas da primeira República⁴⁹, que eram todos influenciados pelos ideais de evolução, progresso e nação, um importante debate se abriu, opondo segmentos ortodoxos e humanistas, quanto ao destino e à integração dos povos indígenas do ponto de vista do Estado. Os ortodoxos atomizavam os povos nativos como matéria prima original da pátria - os proto-brasileiros -, mas propunham que o governo racional da República lhes investisse uma pedagogia nacionalista que com o tempo se estenderia a toda população, reformando-a (LIMA, 1995). Os humanistas propunham, em outra direção, que o Brasil fosse constitucionalmente formado por Estados e por “hordas fetichistas empiricamente confederadas” (CARNEIRO DA CUNHA, 2012: 115), com as quais o governo federal deveria manter relações amistosas e

⁴⁹Poucos segmentos da sociedade conseguiram se manifestar durante a primeira Constituinte da República (1890-1891). De fato, a primeira Constituição republicana, de 1891, sequer menciona a existência dos povos indígenas. A Igreja Católica e o Apostolado Positivista se manifestaram (com posições bastante distintas) por meio de cartas. A proposta de Constituição Positivista apresentada pelo Apostolado, em 1890, dizia o seguinte: “Art. 1º - **A República dos Estados Unidos do Brazil é constituída pela livre federação dos povos circunscritos dentro dos limites do estinto império do Brazil. Compõe-se de duas sórtes de estados confederados, cujas autonomias são igualmente reconhecidas e respeitadas seguindo as fórmulas convenientes a cada caso, a saber: I – Os Estados Ocidentais Brasileiros sistematicamente confederados e que provêm da fuzão do elemento europeu com o elemento africano e o americano aborígena. II – Os Estados Americanos Brasileiros empiricamente confederados, constituídos pelas ordas, fetichistas esparsas pelo território de toda a República.** A federação deles limita-se à manutenção das relações amistózas hoje reconhecidas como um dever entre nações distintas e simpáticas, por um lado; e, por outro lado, em garantir-lhes a proteção do Governo Federal contra qualquer violência, quér em suas pessoas, quér em seus territórios. Estes não poderão jamais ser atravessados sem o seu prévio conhecimento pacificamente solicitado e só pacificamente obtido” (CARNEIRO DA CUNHA, 1987: 212. Grifos meus).

assegurar a proteção dos respectivos indivíduos e territórios. Carneiro da Cunha sintetiza a disputa com o exemplo ocorrido em 1910 entre o ministro da Agricultura Rodolfo Miranda e o militar Cândido Mariano da Silva Rondon, idealizador e primeiro diretor do SPI:

Enquanto Rondon proclama que sua ação é destinada a “redimir os índios do abandono e integrá-los na posse de seus direitos, respeitando sua organização social feticida [...] e aguardando sua evolução”, Rodolfo Miranda fala explicitamente em “catequese indígena com feição republicana” (CARNEIRO DA CUNHA, 2012: 113).

Mediados por objetos industriais e animais de interesse das comunidades, como facas, roupas, panelas, galinhas, porcos e gado, os técnicos do SPI tentavam transformar os caciques em parceiros políticos para combater o nomadismo, erradicar a caça e a coleta e mobilizar a força de trabalho das aldeias para a agricultura, contribuindo desse modo com a intenção do governo de aumentar cada vez mais as áreas disponibilizadas para a exploração econômica (agropecuária) induzida pelo Estado (GARFIELD, 2011).

Nesse sentido, o decreto de criação do SPI inscreve no artigo primeiro apenas dois objetivos gerais, que passam a definir o órgão (BRASIL, 1910): a) prestar assistência aos índios que vivam em aldeias, em tribos, em estado nômade ou em “promiscuidade com civilizados”; e b) criar centros agrícolas para indígenas e trabalhadores nacionais em zonas férteis, salubres, com mananciais ou cursos d’água e com acesso a meios de comunicação. Antônio Carlos de Souza Lima (1995) descreve em detalhes a estruturação dos centros agrícolas do SPI, que tinham por objetivo transformar indígenas em trabalhadores/agricultores nacionais, convertendo-os etnicamente nas figuras mestiças do sertanejo e do caboclo. O SPI contratava agrônomos, cartógrafos e engenheiros, que dedicavam grande parte do trabalho a construir os edifícios da infraestrutura rural, composta por campos de demonstração, estações de monta, postos zootécnicos, fazendas-modelo e estações experimentais. O regulamento do SPI determinava a construção de escolas primárias com aulas em dois turnos e incentivava que os filhos de lavradores das regiões do entorno se matriculassem e participassem das oficinas e atividades pedagógicas de ensino agropecuário, de modo a incentivar a convivência e a miscigenação (BRASIL, 1910; LIMA, 1995).

Não menos importante, o progressivo controle administrativo do Estado sobre essas áreas legitimaria a extinção das reservas indígenas e a inclusão dessas áreas no mercado nacional de terras, uma vez que a noção estatal de indígena, na época, pressupunha que a demarcação territorial e o pertencimento étnico seriam necessariamente transitórios. Numa série integracionista, os grupos foram segmentados nas categorias “isolados” com “contato

intermitente”, com “contato permanente”, e “integrados” de acordo com o grau de assimilação na sociedade nacional (RIBEIRO, 2017).

O combate à perambulação e outras medidas *aculturacionistas* executadas pelo SPI estavam em consonância com as diretrizes que viriam a ser estabelecidas na Convenção 107 da Organização Internacional do Trabalho⁵⁰ (OIT, 1957), que tratou da proteção e integração de populações indígenas, tribais e semitribais, e que aconselhou os países a introduzirem métodos modernos de produção entre as populações indígenas para estimular seu desenvolvimento econômico e sua integração às sociedades nacionais (GARFIELD, 2011). O Brasil aderiu à Convenção em 1965, numa manifestação formal do regime militar aos acordos de direitos humanos.

Essas diretrizes foram totalmente alteradas na Convenção 169⁵¹ da OIT (1989). A principal diferença entre as duas Convenções é a suspensão da diretriz assimilacionista com relação às populações autóctones, reconhecendo a elas direitos territoriais e culturais específicos. A primeira Convenção expectava que essas sociedades seriam gradualmente dissolvidas nas nações republicanas para se beneficiarem “plenamente dos direitos e vantagens de que gozam os outros elementos da população” (OIT, 1957: 1). Já a segunda Convenção reconhece aos povos interessados o direito de escolher as prioridades acerca do futuro, com

⁵⁰ A Convenção nº 107 da OIT tratava da proteção e integração das populações indígenas e tribais de países independentes. Foi revogada no ato de celebração da Convenção 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais, em Genebra, em 1989. Esta entrou em vigor internacional em 1991, foi promulgada pelo Brasil em 2004 e permanece vigente. A diferença mais contrastiva entre as duas Convenções é que a segunda deixa de recomendar a “assimilação” dos povos pelos Estados nacionais. Ela afirma a primazia das aspirações de cada povo sobre suas instituições tradicionais, identidades, línguas e religiões, bem como as relações que deseja estabelecer com o desenvolvimento econômico, independentemente do Estado onde vivam. Essa mudança é muito importante. No preâmbulo da Convenção 107, por exemplo, inscrevia-se que os países deveriam agir para retirar as populações da “marginalidade com relação ao progresso das comunidades nacionais de que fazem parte”. O artigo 6º dizia que os programas de desenvolvimento econômico das regiões por elas habitadas deviam priorizar a “melhoria das condições de vida e trabalho”. Os dois incisos do artigo 18º estimulavam a sedentarização das comunidades nômades: “1. O **artesanato** e as **indústrias rurais** das populações interessadas serão estimulados na medida em que constituírem **fatores de desenvolvimento econômico, de maneira a auxiliar tais populações e elevar seu padrão de vida e a se adaptar aos modernos métodos de produção e de colocação das mercadorias**”; “2. O **artesanato e as indústrias rurais serão desenvolvidos**, de modo a salvaguardar o patrimônio cultural dessas populações e a **melhorar seus valores artísticos e seus meios de expressão cultural**.” (OIT, 1957). Grifos meus.

⁵¹ A Convenção 169 da OIT se baseia em acordos internacionais anteriores, como 1) a Declaração Universal dos Direitos Humanos, proclamada pelas Nações Unidas em 1948, que é característica do pós-Segunda Guerra Mundial e estabelece no artigo 15 que “todo ser humano tem direito a uma nacionalidade e ninguém será arbitrariamente privado de sua nacionalidade”; 2) o Pacto Internacional sobre Direitos Cívicos e Políticos, de 1966; e 3) o Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, igualmente adotado pela ONU em 1966. Estes últimos são bastante característicos da guerra fria.

relação aos processos de desenvolvimento econômico e social, considerando suas próprias instituições e formas de vida (OIT, 169).

Assim, durante pelo menos dois terços do século XX, a política indigenista federal brasileira foi bastante explícita quanto ao objetivo de transformar comunidades de caçadores e coletoras em povoados de pequenos agricultores com trabalho disciplinado e lealdade nacional (CARNEIRO DA CUNHA, 2012; GARFIELD, 2011; LIMA, 1995).

O SPI foi extinto após a instauração de uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) no Congresso, que confirmou as frequentes denúncias que associavam o órgão a um vasto conjunto de crimes, inclusive o de genocídio. O “**Relatório Figueiredo**”, elaborado a mando do Ministério do Interior, na ditadura, confirmou, também em 1967, as conclusões da CPI e detalhou casos de desvio de recursos, adulteração de documentos, fraude, dilapidação do patrimônio indígena, assassinato em massa, tortura, guerra bacteriológica e química, além de abuso sexual e escravização.⁵² No mesmo ano de 1967, o governo criou a Fundação Nacional do Índio (Funai) para substituir o SPI⁵³.

A princípio, os grandes diferenciais do SPI e da FUNAI com relação às formas anteriores de o Estado lidar com os povos nativos seriam, primeiramente, a tomada do controle sobre ações antes atribuídas aos missionários da Igreja Católica, o respeito do indigenismo oficial ao tempo e à vontade de cada povo nesse processo, bem como o papel da ciência moderna como mediadora da integração, cujos princípios deveriam substituir as premissas teológicas com o objetivo de conduzi-los, sob um governo racional, ao progresso. Na prática, a figura do sertanista, criada para o trabalho nas frentes de contato e pacificação do SPI, juntava as funções historicamente exercidas pelos missionários, desde o século XVI, com as práticas dos bandeirantes e dos militares nos séculos seguintes, fazendo desse trabalhador uma espécie de apóstolo de seita humanista (LIMA, 1995).

A dicotomia entre assimilação e integração – que, em resumo, trata de dissolver as diferenças na unidade nacional ou de sitar diferenças socioculturais em uma heterogeneidade constitutiva do povo brasileiro - expressa duas visões que são antagônicas quanto aos métodos

⁵²O massacre dos Cinta Larga, conhecido como Massacre no Paralelo 11 foi o caso mais emblemático. Cf. Reportagem “Genocide”, de Norman Lewis, publicada na Sunday Times Magazine, em 1969.

⁵³Em 2023, o nome foi alterado para Fundação Nacional dos Povos Indígenas, mantendo a sigla. A alteração foi acompanhada por dois acontecimentos institucionais inéditos: a criação de um Ministério dos Povos Indígenas no governo federal, dirigido por Sônia Guajajara, e a nomeação de uma pessoa indígena para presidir a Funai, Joenia Wapichana, que em 1997 se tornou a primeira mulher advogada indígena do Brasil, três anos depois da formatura de Paulo Pankararu como o primeiro advogado indígena do país, formado na UCG através do apoio do CPI.

e à diplomacia no exercício da tutela dos povos colonizados, mas convergentes quanto aos fins de sua “integração” à sociedade moderna, nacional⁵⁴.

Mas não foi com o SPI que o estímulo à agricultura como mediadora do processo assimilacionista começou. Mesmo a dicotomia entre integração e assimilação não é propriamente nova, uma vez que apareceu de forma sub-reptícia em configurações socioculturais diferentes no Brasil e através das descontinuidades políticas e econômicas inscritas na história oficial.

Essas duas visões (integracionista e assimilacionista), ainda que distintas, são simultaneamente compatíveis com o histórico colonial português e imperial brasileiro, ao menos no aspecto formal. A tradição jurídica portuguesa sempre reconheceu formalmente o direito dos povos a suas terras, embora esses mesmos territórios fossem, na prática colonial, colocados sob tutela dos missionários ou diretores, ou invadidos por colonos interessados na escravização da mão de obra indígena e na expulsão ou extermínio dos que recusassem a submissão (CARNEIRO DA CUNHA, 1987).

A noção de “autonomia indígena” passou a ganhar cada vez maior importância ao longo do século XX, mas a interpretação do que significaria essa autonomia na prática variou bastante, a depender de perspectivas indigenistas religiosas, republicanas e do movimento indígena, que resultou em uma importante transformação na década de 1970. Os projetos de desenvolvimento agrícola em terras indígenas geralmente eram propostos com o objetivo de assimilar as comunidades, ainda que muitas vezes as lideranças dessas comunidades tenham conseguido inverter a lógica proposta e fazer os projetos atenderem a seus próprios interesses individuais e comunitários. A estratégia de utilizar a *plantation* como vetor de assimilação sociocultural, entretanto, é muito mais antiga.

⁵⁴Darcy Ribeiro, o antropólogo, foi ministro da Educação e chefe da Casa Civil do governo do presidente João Goulart (1962-1963 / 1963-1964), deposto pelo golpe militar de 1964. Durante o exílio no Uruguai, Ribeiro lançou em 1968 um livro inteiramente voltado a discutir a questão da integração das populações indígenas no Brasil, em diferentes épocas e biomas. O livro foi dedicado à memória de Rondon, em homenagem aos esforços humanistas materializados no SPI. A questão mais complexa para os diversos segmentos do indigenismo parece ter sido sempre a distinção entre integração e assimilação. É nesse livro que Ribeiro elenca seu famoso e terrível prognóstico sobre o futuro dos povos indígenas, em quatro pontos (que se mostraram equivocados): 1. redução populacional; 2. redução gradual do uso das línguas nativas mesmo no caso de grupos bilíngues ainda não dispersos; 3. descaracterização cultural de todos os povos em contato com os nacionais; 4. impossibilidade de resistir à pressão socioeconômica do capitalismo de caráter neocolonial (RAMOS, 1987; RIBEIRO, 2017).

2.2 INDIGENISMOS NA COLÔNIA E NO IMPÉRIO: AGRICULTURA PARA CONVERSÃO DE MÃO DE OBRA E PARA ACESSO AOS TERRITÓRIOS

Desde os primeiros momentos da política indigenista portuguesa e brasileira, nota-se a curiosidade e o interesse dos colonizadores no modo como os indígenas lidavam com a terra, com as águas, com os animais e com as plantas. Este interesse, grande parte das vezes, esteve associado ao desejo de transformá-los em agricultores, tendo como uma das estratégias esforços de tentar criar figuras de liderança (os caciques) como mediadores para a colonização.

Em meados do ano 1500, Pêro Vaz de Caminha escreveu a carta que ficou conhecida como o primeiro documento escrito da história do Brasil. Nela, o fidalgo português que atuou como escrivão da armada de Pedro Álvares Cabral registrou, no local hoje conhecido por Porto Seguro (BA), as primeiras impressões das terras e dos povos que o reino de Portugal viria a colonizar. Mandando notícias para o rei Dom Manuel I, Caminha enfatiza o contraste entre os modos de lidar com a terra, com as árvores, com os animais e com a alimentação. As comidas preferidas dos indígenas pareciam ser palmitos, inhame, frutas e sementes, além de peixes e camarões de diferentes tipos. Os primeiros indígenas que provaram a comida europeia a detestaram: pão e peixe cozido, pasteis, mel, figo desidratado e vinho. Cuspiram praticamente tudo. Com o passar dos dias, alguns apreciaram a carne de porco e a combinação de presunto cozido com arroz.

Eles não lavram, nem criam. Não há aqui boi, nem vaca, nem cabra, nem ovelha, nem galinha, nem qualquer outra alimária, que costumada seja ao viver dos homens. Nem comem senão desse inhame, que aqui há muito, e dessa semente e frutos, que a terra e as árvores de si lançam. E com isto andam tais e tão rijos e tão nédios, que o não somos nós tanto, com quanto trigo e legumes comemos (CAMINHA, 1500: 12).

Embora não houvesse sinal de ouro, prata e nem qualquer outro metal, a paisagem e a imensa quantidade de água limpa disponível provocaram o deslumbramento dos portugueses. Começou ali a famosa narrativa fundamentada no motivo edênico, que viria a se propagar ao longo de séculos na forma do discurso que associa o Brasil ao jardim do Éden e os indígenas aos imaculados Adão e Eva (CARVALHO, 1998). Em meio àquela exuberância natural

paradisíaca⁵⁵, a Monarquia deveria investir seus esforços na salvação daquela gente como prioridade principal da colonização⁵⁶ (CARVALHO, 1998).

Na sexta-feira 26 de abril de 1500, a primeira missa foi ministrada pelo padre frei Henrique Soares na companhia de cinquenta indígenas, que vinham sendo convertidos em amigos pelos degredados que o Capitão designava para caminharem junto deles com o objetivo de conhecerem os locais de interesse dos nativos, inclusive suas casas. Os degredados eram orientados a aprender a língua e conquistar a confiança dos locais, sendo que alguns nem retornaram a Portugal na primeira viagem de volta⁵⁷. Embora muitos indígenas quisessem subir às naus, os nobres convidavam cerca de cinco por noite, geralmente para servirem como pajens (serviçais) (NÓBREGA, 1549).

Meio século depois, na primeira carta enviada do Brasil, escrita em agosto de 1549 pelo padre jesuíta Manuel da Nóbrega, com destino à sede da Companhia de Jesus, em Coimbra, o missionário descreve como os índios trabalhavam a terra:

O principal mantimento da terra é uma raiz de pau, a que chamam mandioca, da qual fazem uma farinha de que comemos todos. E dá também milho, o qual misturado com a farinha faz um pão que escusa o de trigo. Há muito pescado e também muito marisco, de que se mantêm os da terra, e muita caça de mato, e gansos que criam os índios. Bois, vacas, ovelhas, cabras e galinhas também dão na terra e há deles muita cópia (NÓBREGA, 1549: 33).

Em nota da edição, Sheila Hue comenta que os animais “europeus” que chegaram ao Brasil com os primeiros colonizadores já eram abundantes em 1549, na Bahia (HUE, 2006)⁵⁸.

⁵⁵Seguindo a leitura de José Murilo de Carvalho, o motivo edênico exalta as características “naturais” do território brasileiro, como beleza, grandiosidade e riquezas, dentre as quais se inscrevem também os corpos dos indígenas em geral, e das mulheres indígenas em particular, obliterados da expressão dos pensamentos e de outras historicidades. O motivo edênico tem um contraponto no Brasil, o “motivo satânico”, caracterizado pela visão pejorativa sobre o povo, percebido como sofredor, passivo, indolente e inadequado para grandes feitos históricos. O período em que o motivo edênico se tornou menos mobilizado pela propaganda estatal curiosamente foi o da ditadura militar, em que a natureza figurou como obstáculo ao progresso econômico nacional, sobretudo na região da Amazônia, que por isso deveria ser vencida por homens corajosos e patriotas (CARVALHO, 1998).

⁵⁶Pacheco de Oliveira pondera criticamente a narrativa historiográfica resumida em ciclos econômicos agrícolas e extrativistas – pau-brasil, açúcar, couro, drogas do sertão, ouro, café, borracha, e depois a industrialização. A consequência desse resumo é uma visão teleológica da história, que suprime agências e negociações que transformaram a “natureza” e a “cultura” nos dois lados do Atlântico, o americano e o europeu e africano (OLIVEIRA, 2016).

⁵⁷Depois de poucos dias de convívio, Caminha comenta que os nativos “andavam já mais manos e seguros entre nós, do que nós andávamos entre eles” (CAMINHA, 1500: 11), e que “enquanto ali andaram, dançaram e bailaram sempre com os nossos, ao som dum tamboril dos nossos, em maneira que são muito mais nossos amigos que nós seus” (CAMINHA, 1500: 12). O que de um lado era visto como aliança, do outro era a visto como etapa preliminar da submissão.

⁵⁸Em nota da edição, Sheila Hue comenta que os animais “europeus” que chegaram ao Brasil com os primeiros colonizadores já eram abundantes em 1549, na Bahia (HUE, 2006). Comenta também que a carta original se perdeu, tratando-se, esta, de uma tradução portuguesa da carta escrita em espanhol, publicada em 1551, e que há uma pequena controvérsia sobre a data da redação original, a saber, se ocorreu em 1549, 1550 ou em 1551 (HUE: 2006: 31-32).

Nóbrega (1549) também comenta que os *gentios* eram de “diversas castas⁵⁹”, e que dentre elas, ao contrário dos amigáveis Tupiniquim e Tupinambá, a casta dos Guaimure se tornou a maior inimiga dos missionários, por ser repleta de poderosos feiticeiros que tanto enfrentavam os próprios padres e colonos como também convenciam as pessoas nas aldeias de que os europeus eram os causadores das novas enfermidades de que vinham padecendo (NÓBREGA, 1549). O padre se espanta com as repetidas perguntas que recebeu sobre se Deus tem cabeça, corpo, mulher, sobre o que come e como se veste, e comenta, intrigado, sobre a generalidade com que a apropriação individual de coisas era evitada:

Nenhuma coisa própria [eles] têm que não seja comum, o que um tem reparte com os outros, principalmente se são coisas de comer, das quais nada guardam para o outro dia, nem curam de entesourar riquezas. Às suas filhas não dão nada em casamento, antes os genros ficam obrigados a servir a seus sogros. A qualquer cristão que entre em suas casas, dão-lhe de comer do que têm e uma rede lavada em que durma (NÓBREGA, 1549: 39).

Questão de interesse para governantes, colonos e missionários durante toda a colonização, a disputa pela mão de obra indígena provocou uma crise nas relações entre a Coroa portuguesa e a Companhia de Jesus, que culminou na expulsão dos jesuítas do reino português na década de 1750. O ato de instauração do Diretório dos Índios na administração de Marquês de Pombal (PORTUGAL, 1758) aboliu os poderes concedidos à Igreja Católica para educar e civilizar os povos nativos e criou a figura do Diretor, tornado responsável por fazer cumprir as leis reais em cada Povoação “em quanto (sic) os índios não tiverem capacidade para se governarem” (PORTUGAL, 1758: 1). O documento considera que os resultados obtidos pelos padres nos duzentos anos que tiveram essa incumbência foram desastrosos e condena tanto a fraca conversão religiosa como a lenta transformação de aldeias em vilas e povoados⁶⁰.

A norma é explicitamente enfocada no estímulo à agricultura e ao comércio, contendo vários artigos que detalham os procedimentos para cumpri-la. Condena os castigos físicos usados como método pelos jesuítas e ordena que sejam usados meios pacíficos de atração e convencimento dos índios para o trabalho na terra, além de inscrever as espécies prioritárias para o cultivo (drogas do sertão, feijão, milho, arroz, algodão, tabaco, frutos, cacau, café, salsa e cravo) e os itens de beneficiamento (manteigas de tartaruga, salgas de peixe, óleo de copaíba

⁵⁹ Menciona os goianases, carijós, guaimures, tupiniquins e tupinambás.

⁶⁰ O último dos 95 artigos do Diretório Pombalino é concluído com a seguinte expectativa: “Deste modo se conseguirão sem dúvida aqueles altos, virtuosos, e santíssimos fins, que fizeram sempre o objeto da Católica piedade, e da Real beneficência dos nossos Augustos Soberanos; quais são; a dilatação da Fé; **a extinção do Gentilismo**; a propagação do Evangelho; **a civilidade dos Índios**; o bem comum dos Vassallos; **o aumento da Agricultura**; **a introdução do Comércio**; e finalmente o estabelecimento, a opulência, e a total felicidade do Estado” (PORTUGAL, 1758. Grifos meus).

e azeite de andiroba). O Diretório é conhecido por ter proibido o uso da língua geral (nheengatu) e obrigado o uso exclusivo da língua do príncipe (português), por ter proibido o uso do termo “negro” para se referir aos nativos, e por ter estimulado o casamento entre sertanejos e indígenas, cujos filhos se tornariam as “fronteiras vivas” da nação brasileira, rompendo explicitamente com o isolamento com que os jesuítas mantinham suas missões.

A legislação de Marquês de Pombal visou ajustar os elementos que deveriam assegurar o domínio econômico, político e espiritual da Colônia: ela distingue índios e negros e incentiva a miscigenação com brancos, mas mantém a escravidão, estabelecendo assim a base racial do regime jurídico e político colonial baseado na *plantation*⁶¹. Como argumentou Tsing (2009), as *plantations* coloniais formaram o modelo de escalabilidade que deu origem ao Antropoceno, sendo os experimentos portugueses com a produção de cana-de-açúcar por meio da escravização de indígenas e depois de africanos a forma canônica de alienação das relações entre povos e territórios. O objetivo foi produzir a escalabilidade - a expansão controlada de princípios e resultados - tanto da produção como do trabalho, que se tornaram a base do capitalismo (TSING, 2019: 187). Os projetos escaláveis se sobrepuseram à diversidade social e biológica das paisagens ocupadas pelos regimes colonial e imperial.

Com a revogação do Diretório Pombalino em 1798, criou-se um vazio legislativo formal que, na prática, dilatou sua vigência e acomodou interesses locais diversos e contraditórios, que foram normatizados novamente apenas em 1845⁶² com o “Regulamento acerca das Missões de catechese e civilização dos Índios” (BRASIL, 1845; CARNEIRO DA CUNHA, 2012). O Regulamento redistribuiu novamente as funções de governo e de catequese, restabelecendo o poder das missões para educar e ensinar a ler, escrever e contar, mas as

⁶¹ O artigo 10 do Diretório Pombalino exalta a nobreza dos índios, rechaça a associação destes com os negros e ataca o trabalho espiritual e pedagógico que receberam dos jesuítas: “Entre os lastimosos princípios, e perniciosos abusos, de que tem resultado nos Índios o abatimento ponderado, é sem dúvida um deles a injusta, e escandalosa introdução de lhes chamarem Negros; querendo talvez com a infâmia, e vileza deste nome, persuadir-lhes, que a natureza os tinha destinado para escravos dos Brancos, como regularmente se imagina a respeito dos Pretos da Costa da África. E porque, além de ser prejudicialíssimo à civilidade dos mesmos Índios este abominável abuso, seria indecoroso às Reais Leis de Sua Majestade chamar Negros a uns homens, que o mesmo Senhor foi servido nobilitar, e declarar por isentos de toda, e qualquer infâmia, habilitando-os para todo o emprego honorífico: **Não consentirão os Diretores daqui por diante, que pessoa alguma chame Negros aos Índios, nem que eles mesmos usem entre si deste nome como até agora praticavam**; para que compreendendo eles, que lhes não compete a vileza do mesmo nome, possam conceber aquelas nobres ideias, que naturalmente infundem nos homens a estimação, e a honra” (PORTUGAL, 1758: 3). Grifos meus.

⁶² Em 1823, no Projeto da Primeira Constituição do Império do Brasil, a seguinte proposta foi submetida (mas não aprovada): “Art. 254 – “A Assembléia terá igualmente cuidado de crear estabelecimentos para a Catechese e civilização dos índios, emancipação lenta dos negros, sua educação religiosa, e industrial” (CARNEIRO DA CUNHA, 1987: 212).

submetendo aos objetivos e condições do Império, que reafirma a política racial pombalina de miscigenação, de estímulo ao casamento entre sertanejos e indígenas, e proíbe o uso de castigos físicos pelos padres. Durante esse novo período, os aldeamentos, descimentos e reduções eram atribuições dos missionários, mas feitos de acordo com a conveniência dos colonos, seja para que os indígenas fossem retirados das frentes pastoris e agrícolas, ou para serem aldeados em locais próximos a rotas de tropeiros ou instalações militares, devendo nos três casos ser úteis como “infraestrutura, fonte de abastecimento e reserva de mão de obra” (CARNEIRO DA CUNHA, 2012: 76).

Toda essa recapitulação sobre a história do indigenismo no Brasil nos ajuda a enfatizar o peso histórico da decisão de lideranças indígenas Xavante de propor, nos projetos do CPI e Jaburu, um modelo que não dependesse da agricultura como uma etapa necessária - em termos social evolucionistas - para uma integração na sociedade nacional. Nesse sentido, a diferença entre integração e assimilação foi muito relevante, sendo a primeira tendente ao chamado multiculturalismo, e a segunda forçando os diferentes povos a aderir a uma unidade nacional monocultural.

2.3 À OESTE: AS BORDAS E A EXPERIÊNCIA XAVANTE NA RECUSA DA AGRICULTURA COMO VETOR DE ASSIMILAÇÃO

A “questão da liberdade dos índios” está inscrita em diversas legislações portuguesas⁶³, sendo defendida pela Coroa e pelos missionários, e é reconhecida como “o motor da história colonial” (PERRONE-MOISÉS, 1992: 115; CARNEIRO DA CUNHA, 1987; KARASCH, 1992). Embora nos territórios ultramarinos de Portugal na América do Sul, colonos e missionários se acusassem mutuamente de exploração irregular da mão-de-obra indígena, tornando-se rivais no processo de conquista e controle das comunidades, eles concordavam quanto à aderência de seus respectivos interesses ao mesmo sistema jurídico e à mesma tradição histórica (PERRONE-MOISÉS, 1992).

Como Perrone-Moisés demonstra, é praticamente impossível compreender a lógica indigenista portuguesa, com suas contradições e sucessivas proibições de escravização de indígenas, sem entender, primeiro, que havia no Brasil colonial dois conjuntos diferentes de

⁶³ Nunca houve um direito colonial brasileiro independente do direito português.

povos indígenas, do ponto de vista do Reino português: de um lado, estavam os índios aldeados e aliados (os amigos), e, de outro, estavam os índios “inimigos” (ou gentio bravo). Essa diferença irreduzível corresponde a um corte na legislação e na prática indigenistas, uma vez que essa polarização fazia com que as leis tivessem uma aplicação sempre local, nunca “nacional”. Analisar as situações locais, considerando essa polarização e suas implicações, diminui o descompasso entre a legislação e as ações concretas da política indigenista (PERRONE-MOISÉS, 1992). Nesse sentido, a Capitania de Goiás fornece um exemplo emblemático: ambíguo, o objetivo do indigenismo goiano era livrar a Capitania dos índios não assimilados, tidos como “feras”, e, ao mesmo tempo, submeter os indígenas, como “filhos”, à autoridade do Estado e da Igreja (PERRONE-MOISÉS, 1992).

Simultaneamente, enquanto autoridades paternalistas de Lisboa almejavam a cristianização e a civilização dos indígenas, milícias locais, bandeiras e colonos armados procuravam “desinfestar” a capitania e escravizar mulheres e crianças (KARASCH, 1992). De todo modo, “quaisquer que fossem as diretrizes de Lisboa, a busca de riquezas minerais, fazendas e escravos índios (sic) orientava a política indigenista em Goiás, levando a uma violenta resistência ou fuga dos atacados e escravizados” (KARASCH, 1992: 397). Em meados do século XVIII, quando as relações entre a Coroa e os missionários já estavam em crise, a corrida do ouro na região afetou fortemente as missões, que tentavam proteger as minas de ouro e conquistar os “índios bravos”, sobretudo os Kayapó e os Xavante: “os padres participavam do garimpo por intermédio de seus escravos (sic) negros, conseguiam fortunas em ouro e retornavam a Lisboa para requerer mercês e postos mais confortáveis em Portugal” (KARASCH, 1992: 397).

A única atividade missionária significativa era a dos jesuítas, no norte, até 1759, quando foram expulsos de Goiás à força. Uma rebelião indígena em Duro protestou contra a expulsão dos padres, mas uma expedição conteve os índios e trouxe os padres acorrentados para Vila Boa de Goiás, de onde seriam deportados para o Rio de Janeiro (KARASCH, 1992: 397).

Durante o século XVIII, os Xavante, assim como os Kayapó, eram conhecidos como os “índios bravos” por excelência da Capitania de Goiás, e muitos esforços foram feitos para conquistá-los, tanto por parte dos missionários quanto dos colonos, além dos diretores gerais (depois da expulsão dos jesuítas).

Na década de 1750, a mando do Marquês de Pombal, leigos passaram a ocupar o cargo de Diretor Geral dos Índios com o objetivo de incentivar os indígenas à prática da agricultura, da coleta de frutos silvestres e do comércio nas cidades. Conforme Karasch (1992), os índios

recusaram o trabalho forçado e se especializaram no ataque ao gado das fazendas e aos mercados das cidades mineiras, sofrendo forte reação dos governadores, que instalaram expedições de guerra de conquista em terras de indígenas não assimilados. Uma dessas expedições, a serviço do governador Tristão da Cunha, retornou com cerca três mil Xavante e Xerente para se estabelecerem no Aldeamento Carretão, em 1790. Os líderes de aldeias foram recebidos no aldeamento com a pompa que o governador conseguiu improvisar (MAYBURY-LEWIS, 2014), e um documento do Império português celebrou efusivamente o acontecimento num informe com o título de “Relação da conquista do gentio Xavante”⁶⁴ (FREIRE, 1790). Entretanto, a proeza de convencer mais de três mil pessoas das aldeias a migrarem para um aldeamento colonial não se sustentou por muito tempo (KARASCH, 1992).

⁶⁴ Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/7425>. Consultado em 07/07/2023.

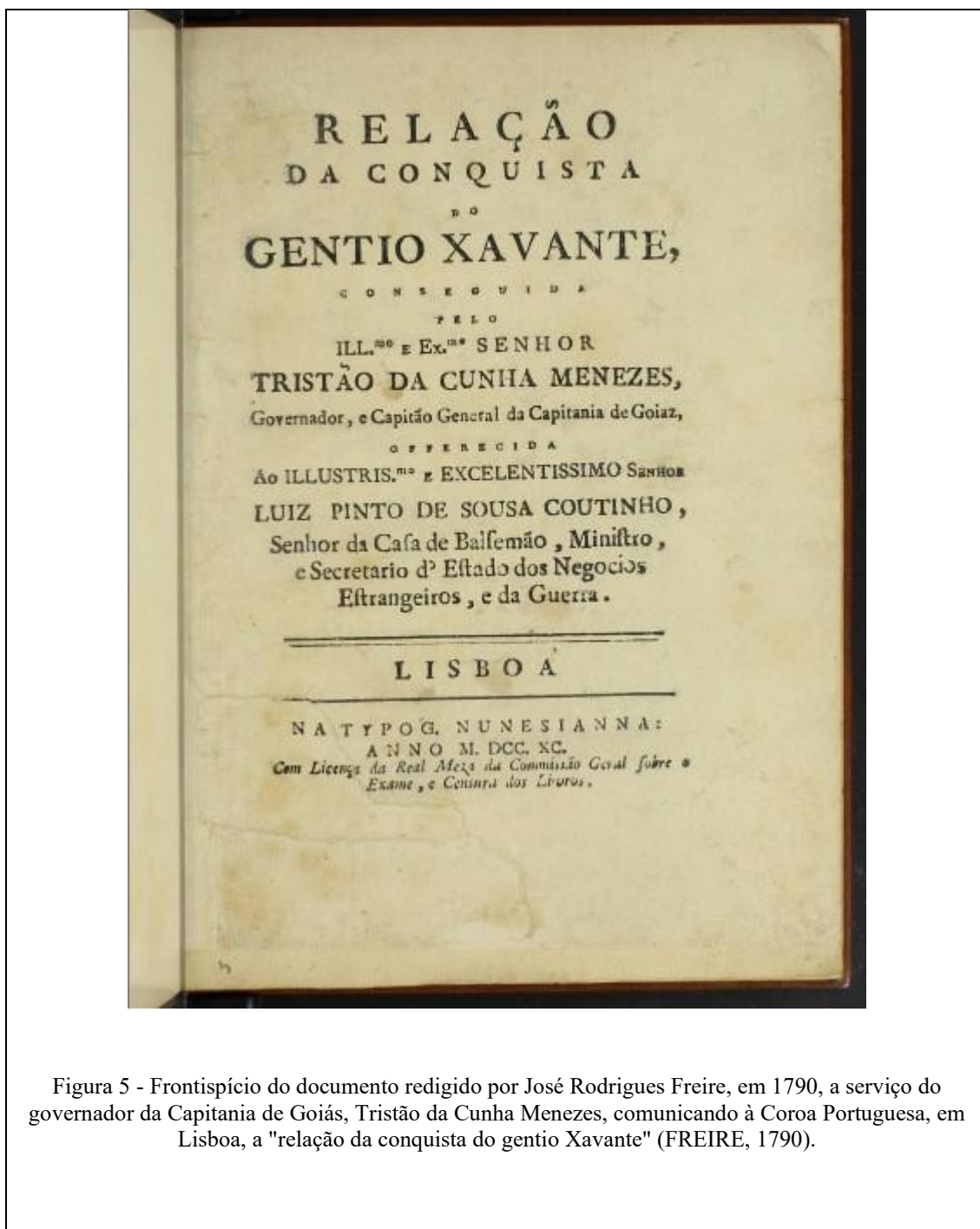


Figura 5 - Frontispício do documento redigido por José Rodrigues Freire, em 1790, a serviço do governador da Capitania de Goiás, Tristão da Cunha Menezes, comunicando à Coroa Portuguesa, em Lisboa, a "relação da conquista do gentio Xavante" (FREIRE, 1790).

Para o governo da Capitania de Goiás, muitas vantagens decorreriam daquela conquista: segurança aos colonos, que temiam os recorrentes ataques; aumento do número de fiéis católicos, que seriam convertidos em trabalhadores; abertura de novas vias para a busca de novas minas; e conquista de outras comunidades não assimiladas (KARASCH, 1992). As principais dificuldades seriam manter as despesas com alimentação e brindes (roupas, facas, panelas etc.), que tendiam a aumentar muito em função da possibilidade de ingresso das outras comunidades Xavante no aldeamento. Com efeito, além dessas dificuldades, que não foram

superadas, uma epidemia de sarampo matou cerca de trezentos indígenas e muitos dos sobreviventes fugiram para evitar a infecção (MAYBURY-LEWIS, 2014: 26).

De uma forma ou de outra, as circunstâncias não permitiriam que os Xavante ficassem propriamente tranquilos naquelas terras, tendo que lidar com povos inimigos fora do aldeamento, e, dentro, com administradores e colonos insistindo para que trocassem o modo de vida seminômade de caçadores e coletores pela vida de lavrador sertanejo. Maybury-Lewis comenta que Nimuendaju concordou com os relatos de que a hostilidade violenta pela qual os Jê eram conhecidos expressava, em verdade, uma reação bastante razoável aos colonizadores, considerando que sempre que a administração central tentou conquistar a confiança desses povos, ela geralmente conseguiu (MAYBURY-LEWIS, 2014). O chamado “enigma da intratabilidade dos Xavante” (MAYBURY-LEWIS, 2014: 30) foi explicado de duas formas diferentes. Para Maybury-Lewis, os Xavante puderam manter a conhecida hostilidade contra os brancos porque eram geograficamente capazes de fazê-los, uma vez que ficaram protegidos dos colonos depois de atravessarem os rios Tocantins e Araguaia para o Oeste, enquanto os Xerente, que permaneceram à leste do Araguaia, ficaram pacificamente rodeados de colonos no Norte de Goiás (MAYBURY-LEWIS, 2014). Curt Nimuendaju chegou a comentar que a hostilidade não era sem sentido, pois as circunstâncias deixavam praticamente nenhuma alternativa que viabilizasse a continuação do modo de vida. Em um artigo clássico de Herbert Baldus, de 1951, ele responde à pergunta “é belicoso o Xavante?” dizendo que não: eles não são naturalmente belicosos, mas estiveram ao longo dos últimos séculos se defendendo dessa agressiva força “nacional”, que invadiu suas terras, apesar das sucessivas migrações que fizeram para se afastarem dos colonos. A coragem que expressam na defesa do modo de viver e de se organizar não significa que procurem a guerra. Para Baldus, atribuir belicosidade a um povo não belicoso era o modo padrão de justificar massacres, visto que os Xavante nunca haviam invadido terras de outros povos nem de colonizadores, mas sempre defendiam os territórios em que haviam se refugiado: “podem ser chamados de belicosos aqueles índios que saem de seu território para invadir o de outros a fim de trazer prisioneiros e prisioneiras, conquistar troféus ou saquear. Aceitando esta definição, não é possível designar como belicosos os afamados Xavante que agora vivem a oeste do Araguaia” (BALDUS, 1951: 125).

Desse modo, não se trataria de “ataques”, mas sim de desdobramentos violentos de reação às aproximações, que embora fossem iniciadas com o discurso da aliança pelos portugueses, logo eram degeneradas em práticas que contradiziam as intenções respeitadas de que os brancos se revestiam nas primeiras negociações, como submetê-los a regimes de organização social e de trabalho que não lhes interessavam. Outro motivo que tornou a paz

praticamente impossível naquela região foi o modo como os recursos minerais foram disputados pelos missionários e pelos “pioneiros”, que foram atraídos para os garimpos descobertos em Goiás. Como descreveu José Alencastre, em 1864,

As áreas recém-descobertas são campos de batalha nos quais bandos tentam se exterminar uns aos outros por umas poucas braças de terra se suspeitarem que haja um veio de minério de ferro. Os novos colonos cometem atos tão desumanos que não tem nem comparação com a crueldade dos selvagens. Nunca se viu pastagens clericais administradas por padres mais degenerados, nem missionários de pior caráter na capacidade apostólica (ALENCASTRE, 1864: 328 apud MAYBURY-LEWIS, 2014: 24).

As relações com os povos vizinhos tampouco eram favoráveis à tranquilidade dos Xavante. Os Bororo eram aliados confiáveis dos portugueses e os auxiliavam contra os Kayapó. Para piorar, no final do século XVIII algumas comunidades Kayapó estavam cogitando se aliar aos portugueses contra os Xavante (MAYBURY-LEWIS, 2014).

No início do século XIX, várias guerras foram travadas contra os Karajá, Apinajé, Xavante, Xerente e Canoeiros, que resistiram formando coalizões que provocaram severas baixas nos expedicionários a serviço do Império (KARASCH, 1992; PERRONE-MOISÉS, 1992). No Norte de Goiás, a maior parte das comunidades indígenas aldeadas em Carretão abandonou rapidamente a área e retornou ao modo de vida autônomo, migrando sucessivamente na direção sudoeste, isto é, do Norte de Goiás (atual Tocantins) em direção ao que é hoje o estado do Mato Grosso.

Mostraram-se especialmente competentes, em 1813, os Xavante que tinham fugido de Carretão, onde tinham aprendido o português, o uso de armas europeias e os costumes dos moradores, dos quais se valeram para atacar nos momentos mais vantajosos para suas "intenções criminosas" (KARASCH, 1992: 402).

Nesse ano de 1813, os Xavante estavam envolvidos em coalizões de povos indígenas que resultaram na destruição de Santa Maria do Araguaia de presídios e de outras instalações coloniais, nas quais participaram também os Xerente e os Karajá⁶⁵, e von Martius relatou que eles eram hostis na época de suas viagens em 1817-1820 (MAYBRY-LEWIS, 2014). Com isso, o aldeamento Carretão passou por um progressivo esvaziamento. “Em 1849, os setenta ou oitenta Xerente e Xavante restantes eram obrigados a plantar alimentos para seu próprio

⁶⁵ Essas situações foram descritas no século XIX pelo historiador e político José Martins Pereira de Alencastre, mas Maybury-Lewis questiona a precisão das informações a respeito do pertencimento étnico dos indivíduos e grupos envolvidos nessas ações. Ele sugeriu que a coalizão tenha sido feita apenas entre Xavante e Xerente, ou ainda que fossem todos Xavante.

consumo e para manter os viajantes na estrada entre a cidade de Goiás e Pilar” (KARASCH, 1992: 408).

Em 1880, a aldeia tinha apenas dezoito habitantes (dez adultos e oito crianças) que viviam da lavoura. Segundo Estevão Gallais, que a visitou, a aldeia já tinha chegado a abrigar 10 mil índios de várias tribos e tinha uma igreja e uma casa de diretor com um grande quintal. Ele descreveu também um grande carro ou "carretão", que era utilizado para transportar índios e que constituía "o terror dos pobres índios, tanto que, falando-se da aldeia onde eram forçados a viver, a imagem do terrível veículo logo se lhes apresentava ao espírito, e era esse o nome que logo aflorava aos seus lábios. Eis por que foi a aldeia logo conhecida pelo nome de (Carretão)” (KARASCH, 1992: 408).

Apesar das limitações inerentes aos registros oficiais para a obtenção de uma versão internalista da vida indígena em Carretão, existe um relatório provincial de 1856 sobre a tentativa de missionários liderados pelo capuchinho frei Segismundo de Taggia, de contactar uma comunidade Xavante situada às margens do rio das Mortes. O frei informou que, ao entrar na aldeia, um ancião Xavante repeliu a missão explicando que não tinham qualquer interesse em retomar o contato, pois “os cristãos são muito maus” e que “quando estavam em Carretão, haviam sofrido “judiações com palmatória, tronco, corrente, chicote e colar”” (KARASCH, 1992: 397-398).

Carneiro da Cunha (2012) ressalta que apenas no século XIX a importância dos indígenas para o Estado deixou de ser basicamente uma questão de mão de obra para se tornar prioritariamente uma questão de terras, e, no século XX, uma questão de subsolo dessas terras. Como foi mencionado acima, a escravidão indígena foi proibida diversas vezes ao longo da colonização, sendo logo restabelecida ou burlada para atender a conveniências econômicas nos sertões. Em continuidade a esse padrão, mesmo em pleno vigor das políticas de miscigenação, a família real portuguesa recém-instalada no Rio de Janeiro declarou, em 1808, a chamada “guerra justa” contra os “Botocudos” e os Kaingang⁶⁶, que teve o efeito de legalizar a escravidão temporária dos vencidos:

Curiosamente, essa escravidão é prevista por tempo determinado, a ser computado a partir do dia de seu batismo (1/4/1809). Numa retórica característica do século XIX, vem expressa em termos pedagógicos: a escravidão temporária dos índios, dobrando-os à agricultura e aos ofícios mecânicos, deveria fazer-lhes perder sua “atrocidade” e, sujeitando-os ao trabalho como os sujeitava às leis, elevá-los a uma condição propriamente social, isto é, humana (CARNEIRO DA CUNHA, 2012: 82. Grifos meus).

⁶⁶ Os Botocudos eram habitantes do vale do rio Doce (MG) e os descendentes dos são os atuais Krena, da família linguística Macro-Jê. Os Kaingang são Habitantes de territórios situados nos atuais estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo, também da família linguística Macro-Jê.

No decorrer do século XX, marcado pela intensificação do crescimento populacional e do processo de urbanização, a temática da terra foi atravessada de modo transversal por diversos eventos, como os processos de colonização e descolonização, as guerras mundiais, a guerra fria entre o "primeiro" e o "segundo mundo", o êxodo rural e a industrialização nos países do "terceiro" mundo, bem como pelas ditaduras militares na América do Sul. Nesse contexto, tanto a terra quanto o subsolo emergiam como actantes cuja “voz” era dada por governantes sob a retórica política associada à ocupação econômica do território em prol da defesa da soberania nacional, e por redes de cientistas com posições divergentes acerca do caminho mais adequado a seguir para a conquista da segurança alimentar da população global.

2.4 MODOS DIVERGENTES DE INTERAGIR COM A TERRA

Nos anos 1960, desdobrou-se uma a controvérsia científica que opôs duas redes de cientistas com posições divergentes sobre a relação entre agricultura e conservação ambiental diante do problema da fome no mundo (SANTONIERI, 2018). Essas posições concorrentes sobre a diretriz internacional a ser definida para “acabar com a fome no mundo” estiveram em discussão no âmbito da Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO-ONU).

Como Laura Santonieri (2018) resumiu, a primeira rede, liderada por Erna Bennett, defendia a ênfase na conservação *in situ* (ou on farm) como estratégia voltada a proteger espécies vegetais localmente e garantir alimentação às populações habitantes de regiões com alta diversidade agrícola, mantendo assim a diversidade genética e os hábitos alimentares locais. A segunda rede, liderada por Otto Frankel, defendia a ênfase na conservação *ex situ* com o argumento de que essas plantas tinham uso limitado e que, para atender a uma escala planetária de bilhões de pessoas, seria necessário que alguns recursos genéticos pudessem ser utilizados em escala global através da monocultura mecanizada em latifúndios, tendo os bancos de germoplasma a função de salvaguardar os espécimes que sofreriam extinção local nas áreas de produção de *commodities*. A diferença é clara: a primeira enfoca a importância dos territórios locais socioagrobiodiversos, e a segunda enfoca uma maximização virtualmente ilimitada (escalabilidade) da produção de grãos em monoculturas.

Para os defensores da ênfase na conservação *ex situ*, as espécies de plantas com valor econômico de interesse para uso comercial e industrial é que deveriam ser enfatizadas, no bojo da chamada Revolução Verde⁶⁷, baseada na mecanização da agricultura e na substituição dos ecossistemas biodiversos por monoculturas geneticamente modificadas (SANTONIERI, 2018). Essa “revolução”, que visava justamente a substituição de sistemas agrícolas tradicionais (ou agricultura de subsistência/de autoconsumo) pela agricultura industrial, então descrita como “moderna” e “racional”, foi adotada em massa por grande parte dos países do Terceiro Mundo, inclusive o Brasil - na época da ditadura. Essa adoção viria a dar escalabilidade à produção da “alimentação moderna”, isto é, industrialmente processada a partir de produtos agrícolas, pensados como meramente insumos da produção, e conectada a redes de transportes, de propaganda e a conjuntos de técnicas de processamento e preservação (RABINOW, 1999 [1992]).

Essa revolução, contudo, nunca acabou com a fome no planeta, embora tenha aumentado a disponibilidade de *commodities* de interesse de países industrializados, que têm baixo valor de mercado para os compradores, mas altos custos socioambientais nos países em que são produzidas, em monoculturas de latifúndios, feita com fertilizantes químicos, agrotóxicos e sementes que são modificadas geneticamente por laboratórios de grandes empresas euroamericanas, a partir de espécimens oriundos de países tropicais (SANTONIERI, 2018: 37-45).

Sendo assim, fundamentada em outras questões de consideração, a abordagem “derrotada” não enfatizava a utilidade econômica das espécies vegetais para definir o valor da conservação, mas a ecologia dos ecossistemas em si mesma, pois enfatizava a conservação simultânea da diversidade genética e dos processos adaptativos entre plantas, solos, animais e o clima, sem excluir os humanos da ecologia a ser conservada. Foi essa abordagem derrotada a que veio a ser defendida pelo coletivo formado a partir da aproximação entre indígenas, ecologistas e Universidades durante a década de 1980, em torno do Centro de Pesquisa Indígena e do Projeto Jaburu.

O chamado “Projeto de Desenvolvimento para a Nação Xavante”, também conhecido como “Projeto do Arroz”, “Projeto de rizicultura mecanizada” ou simplesmente “Projeto

⁶⁷ O termo Revolução Verde se refere ao processo de mecanização da agricultura iniciada por volta de 1944, que teve forte expansão na década de 1960, com implantação nos países do Terceiro Mundo ao longo das décadas de 1960 e 1970, no contexto da Guerra Fria, marcando a posição capitalista sobre o modo mais adequado de produção agrícola e pecuária, com foco no aumento da produtividade independentemente das características locais de solo e clima (SANTONIERI, 2015).

Xavante”, foi uma aplicação dos princípios da Revolução Verde pela ditadura militar nas terras indígenas Xavante, entre 1978 e 1988. Descrevo esse projeto em detalhes no capítulo 3, mas aqui cabe ressaltar que os vultuosos recursos econômicos, os grandes caminhões e tratores, bem como os fertilizantes e agrotóxicos nem de longe alcançaram os objetivos programados. Pelo contrário, o projeto tornou-se um imenso problema a ser administrado pela Funai, uma vez que os Xavante jamais chegaram a se transformar em fazendeiros latifundiários nem pecuaristas (GARFIELD, 2011; GRAHAM, 2018; SILVA, 1992). Exatamente no período de encerramento das atividades do Projeto do Arroz, as lideranças Xavante em associação com a Universidade Católica de Goiás e ONGs ecologistas buscaram implementar projetos de conservação *in situ*, valorizando a sociobiodiversidade das espécies vegetais e animais nativas.

O discurso de valorização dos benefícios da Revolução Verde costumou agir em associação com o discurso de preservação de uma suposta “natureza intocada”⁶⁸, que deveria ser feita por meio da criação de áreas naturais protegidas, onde toda presença humana que não fosse voltada à pesquisa científica ou ao turismo de contemplação do mundo natural por cidadãos de férias, seria proibida. Esse formato de proteção ambiental foi inaugurado no Parque Nacional de Yellowstone, criado nos Estados Unidos em 1872, e se tornou o modelo amplamente disseminado em países do Terceiro Mundo⁶⁹ (BARRETTO FILHO, 2004; DIEGUES, 2000; MENDES, 2009). A transposição do chamado “modelo Yellowstone” (de Parques sem moradores, natureza sem gente), dos países industrializados com clima temperado, para florestas tropicais do Terceiro Mundo, que foram e continuam sendo habitadas por comunidades tradicionais, é a causa de graves conflitos socioambientais, que envolvem uma visão inadequada de áreas naturais protegidas “contra a natureza humana”, práticas repressivas de fiscalização, corporativismo administrativo, expansão urbana, crise econômica e a dívida externa dos países em desenvolvimento (DIEGUES, 2000: 37).

Mesmo em regiões com ecossistemas sensíveis e de altíssima diversidade biológica, como as zonas de transição entre biomas, os objetivos básicos oficiais eram induzir a modernização agrícola, transformar as comunidades indígenas em famílias de lavradores e

⁶⁸ Em 1988, François Dagognet argumentava que “durante milênios a natureza não foi natural, no sentido de pura e intocada pelo trabalho humano” (RABINOW, 1999: 154).

⁶⁹ Antônio Carlos Diegues exemplifica com quatro países: México, em 1894, Argentina, em 1903, Chile, em 1926, e Brasil, em 1937 (DIEGUES, 2000: 99). O autor comenta que, apesar de serem os maiores propagadores desse modelo, os EUA tinham nos anos 2000 apenas dois por cento do território nacional como Parques Nacionais, e a Europa apenas sete por cento. Inúmeros casos de remoção forçada de grupos de caçadores, pescadores e extrativistas que viviam em simbiose com áreas de florestas, rios e regiões litorâneas abundam a literatura sobre o assunto (DIEGUES, 2000, 2008). Um resumo sobre a relação entre tratados internacionais, populações tradicionais e conservação da diversidade biológica foi feito por Mendes, Costa Filho e Moreira (2014).

consolidar a soberania do Estado nacional. Isso vinha ocorrendo na Amazônia Legal como um todo, mas havia um interesse especial nas terras Xavante do Mato Grosso no contexto da expansão da fronteira agrícola, que avançavam sobre as zonas de transição entre o Cerrado e a Amazônia.

No Brasil, disputas em torno de formas de promover a conservação da natureza e a compatibilização com a presença humana resultaram, no fim da década de 1980, na inovadora criação de Reservas Extrativistas, que visam simultaneamente a conservação ambiental e o “desenvolvimento sustentável” das comunidades tradicionais, ainda que muitas vezes de um modo que ignora os sonhos e as aspirações dos grupos heterogêneos incluídos como um bloco na categoria “tradicionais” (ALMEIDA, 2004, 2006; BARRETTO FILHO, 2001, 2006; CARNEIRO DA CUNHA & ALMEIDA, 2009 [2001]; DIEGUES, 2000; LITTLE, 2002).

Como descrevi no Capítulo 1, nessa época Chico Mendes emergia como liderança de referência para as comunidades extrativistas e para a criação do Conselho Nacional de Seringueiros (CNS, fundado em 1985), cujas pautas agrárias incluíram a criação de Reservas Extrativistas. No mesmo ano de 1985, Ailton Krenak fundou o Núcleo de Cultura Indígena (NCI) como um dos ramos de atuação da União das Nações Indígenas (UNI), à época sob sua coordenação nacional. Essas duas redes se aliaram, logo após o assassinato de Chico Mendes, na criação da Aliança dos Povos da Floresta, um pacto entre o CNS e a UNI para promover a cessação das guerras entre indígenas e seringueiros na Amazônia.

Paulo Cipassé e Jurandir Xavante viviam em Goiânia nessa época, e foi justamente no ano de 1985 que conheceram pessoalmente Ailton Krenak, que projetou a participação de ambos no movimento indígena a um novo patamar, uma vez que através das redes mobilizadas por Ailton Krenak passaram a conhecer lideranças como Paulo Pankararu, Almir Suruí, Orlando Baré, Marcos Terena e outros. Também conheceram representantes de organizações ambientalistas capazes de direcionar recursos de países europeus e dos Estados Unidos para o desenvolvimento de projetos nas terras indígenas e no Centro de Pesquisa Indígena (CPI), que foi construído em parceria com a Universidade Católica de Goiás (UCG).

Como foi ressaltado por Santilli e Santilli (2009), a Constituição Federal de 1988 foi a primeira do País a dedicar um capítulo aos indígenas⁷⁰ e rompeu com a tradição

⁷⁰Capítulo VIII – Dos índios (arts. 231 e 232), que reconhece aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e, principalmente, os direitos originários (permanentes e imprescritíveis) sobre as terras que tradicionalmente ocupam, cabendo à União demarca-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. Cabe destacar que o Art. 232 supera a tradição tutelar ao reconhecer que “os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.”

assimilacionista e tutelar expressa, por exemplo, no Estatuto do Índio⁷¹, que sugeria o desaparecimento futuro dos indígenas enquanto tais. A ideia era a de que, uma vez que uma pessoa indígena se formasse em um curso de graduação no ensino superior, por exemplo, ela deixaria de ser reconhecida pelo Estado como indígena e, assim, perderia a legitimidade de falar em nome do próprio povo. Foi também a primeira Constituição a dedicar um capítulo ao meio ambiente⁷². Para Carneiro da Cunha e Almeida (2001), aquele momento histórico marcou uma mudança de rumo ideológico e de status administrativo das populações tradicionais da Amazônia do ponto de vista jurídico, como seringueiros e castanheiros, por exemplo, que deixaram de ser entendidos como “entraves ao desenvolvimento” e foram reconhecidos como grupos que, por terem um histórico de baixo impacto ambiental, eram compatíveis com os objetivos da conservação, inclusive por demonstrarem o interesse de manter o controle sobre os territórios, e de protegê-los.

Desse modo, o socioambientalismo brasileiro surgiu na segunda metade dos anos 1980 por meio de articulações políticas entre movimentos sociais que eram praticamente invisíveis no período ditatorial, e o movimento ambientalista, que se fortaleceu, sobretudo após a realização da II Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, no Rio de Janeiro (Eco-92), e a aprovação da Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB) durante o evento, que é um marco na proteção jurídica à biodiversidade e à sociodiversidade (ALMEIDA, 2004, 2006; SANTILLI & SANTILLI, 2009).

MaChapin (2004) comenta que nos anos 1970 e 1980, num plano internacional, conservacionistas e povos indígenas tinham muito pouco a ver uns com os outros. Mesmo na América Latina, onde essa aproximação ocorreu relativamente cedo, as grandes ONGs costumavam trabalhar apenas com seletos grupos urbanos das principais capitais. Essa característica foi sendo modificada lentamente nos anos 1980, por exemplo, através da criação do programa Wildland and Human Needs, do WWF, de conservação ambiental baseada em

⁷¹Nessa Lei Nº 6.001, de 1973, que continua em vigor, ainda que sob as novas premissas constitucionais, os indígenas são considerados como estando em uma categoria social transitória, fadada ao desaparecimento futuro.

⁷²Capítulo VI – Do Meio Ambiente (art. 225). Incumbe ao Poder Público o dever de preservar e restaurar processos ecológicos e prover manejo ecológico de espécies e ecossistemas; de preservar a diversidade e a integridade do patrimônio genético do país; exigir estudo prévio de impacto ambiental a empreendimentos; proteger a fauna e a flora e proibir práticas que coloquem em risco a função ecológica, provoquem extinção de espécies ou submetam animais a crueldade; condiciona a exploração de recursos minerais e declara alguns biomas como patrimônio nacional. O Artigo foi regulamentado pela Lei nº 9.985/2000, que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC), estabelecendo diferentes tipos de áreas protegidas, com e sem a presença humana, e diretrizes para a conservação *in situ*.

comunidades, que recebeu financiamento da Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional (USAID).

Com efeito, o período em que mais foram criadas Unidades de Conservação da Natureza no Brasil foi o da ditadura militar. Para termos uma ideia, apenas de 1965 a 1985, a superfície “protegida” no país alcançou doze milhões e meio de hectares, seis vezes mais do que as áreas naturais protegidas em qualquer período anterior (BARRETTO-FILHO, 2004). A explicação para isso, de acordo com Barretto-Filho (2004) com base nos trabalhos de Ronald Foresta, é a de que os planejadores da conservação tiveram bastante astúcia política ao mobilizarem, de um modo original, argumentos cientificamente orientados pelo *mainstream* do conservacionismo internacional, articulando (as poucas e) diferentes teorias disponíveis em torno das florestas tropicais úmidas, o que foi muito bem recebido pelo ambiente tecnocrático das instâncias administrativas da ditadura militar.

Duas redes de cientistas disputavam o campo das teorias da conservação: a teoria dos refúgios, defendida por Haffer, Vazolini e Prance, e a teoria da biogeografia insular, defendida por Robert MacArthur e Edward O. Wilson (BARRETTO-FILHO, 2004). Segundo a teoria dos refúgios, a biodiversidade do Brasil, sobretudo a Amazônica, era resultado das consequências das glaciações, que tornaram a América do Sul majoritariamente semiárida, com regiões de floresta úmida isoladas entre si, os “refúgios”, tomando as mudanças climáticas como motor explicativo da retração e da expansão de florestas. Já a teoria da biogeografia insular, ou biologia das ilhas, baseia-se na ideia de que pequenas ilhas possuem menor número de espécies que ilhas maiores porque têm menos recursos a serem disputados, favorecendo a extinção, e que ilhas menos isoladas têm mais biodiversidade por causa da facilidade de migração de espécies vegetais e animais, argumento que pesou para a criação de grandes UCs (BARRETTO-FILHO, 2004).

Todos esses aspectos estavam inscritos nas preocupações que deram origem ao Projeto Jaburu e ao Centro de Pesquisa Indígena (CPI). Mais do que produzir alimentos, os participantes queriam consolidar os territórios indígenas mantendo-os biodiversos, inserindo o “componente humano” como fator de aumento da sociobiodiversidade, e não sua redução para a produção de arroz, milho e soja em monoculturas. Jaburu e CPI foram pensados inicialmente como o meio pelo qual seriam aproximadas as preocupações das comunidades Xavante representadas na emergente arena socioambiental por Paulo Cipassé e Jurandir Siridiwe, da rede de professores e pesquisadores mobilizada por Vanderlei de Castro, das organizações ecologistas internacionais como a Rainforest Action Network, a Gaia Foundation e o WWF, dos indígenas Suruí, Krenak, Pankararu, Kaingang e Yanomami que se aproximaram de Ailton Krenak, e da

rede de advogados, antropólogos, indigenistas e indígenas que criaram o Núcleo de Direitos Indígenas em 1989.

O Projeto Jaburu e o CPI foram criados (respectivamente em 1988 e 1989) numa circunstância em que organizações similares testavam a aproximação entre conhecimentos indígenas e científicos através de projetos piloto a partir de redes que, quando não concorrentes, eram no mínimo distintas no que se refere a orientações ideológicas e a financiadores. Dois exemplos relativamente similares ao Jaburu e ao CPI são o “Chamado da Coordenadoria das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica”⁷³ (COICA) feito em 1989 para a “comunidade dos ativistas ecológicos interessados [em uma aliança] em defesa de nossa Amazônia” (MACCHAPIN, 2004: 28), e o Grupo de Trabalho Amazônico⁷⁴ (GTA), fundado em 1991 como parte do Programa Piloto para Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PPG7).

Na carta aberta da COICA, os porta-vozes disseram que os conservacionistas os haviam deixado de fora de sua visão de Biosfera Amazônica, e que essa era a principal causa da ineficácia generalizada das ações ambientalistas na região. Propuseram, em contrapartida, uma agenda conjunta para que os conservacionistas e os bancos multilaterais trabalhassem diretamente com as organizações, em todos os programas e campanhas que afetassem os territórios. Com forte impacto e ampla repercussão, as proposições da COICA tornaram-se tópico central nas discussões do IV Congresso Mundial dos Parques Nacionais e Áreas Naturais Protegidas, em 1992, na Venezuela, que resultou numa declaração de princípios que incluíram o valor do conhecimento tradicional para a conservação, a importância do respeito às tradições indígenas e a importância do estabelecimento de alianças (MACCHAPIN, 2004).

Na mesma direção, o livro “Amazônia, Adeus”, organizado por Gianfranco Bologna⁷⁵ (1990), foi uma espécie de chamado geral para a junção de esforços entre cientistas sociais, naturais, ecologistas e comunidades tradicionais em torno de questões que os implicavam

⁷³Fundada em 1984 em Lima, no Peru, a COICA atualmente atua em articulação com organizações indígenas de Peru, Guiana, Guiana Francesa, Bolívia, Equador, Suriname, Colômbia e Brasil (no caso, a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB).

⁷⁴O filme “Decidindo os novos rumos da Amazônia”, dirigido por Cláudio Luiz de Oliveira (1991) é bastante interessante por registrar a aproximação entre indígenas, seringueiros e ecologistas para unirem esforços de conservação ambiental através do GTA. Gersem José dos Santos Luciano Baniwa atuava, na época, como vice-presidente do GTA, que visava regularizar os zoneamentos agroecológicos todos os estados amazônicos no Brasil. O PPG7 e o GTA tiveram financiamento do Banco Mundial, do Banco do Brasil, da União Europeia e do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD-ONU). Atualmente, Gersem Baniwa é professor no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (DAN-UnB).

⁷⁵Os autores são Gianfranco Bologna; Norman Myers; Andrew D. Johns; José A. Lutzenberger; Dennis J. Mahar; Vai Plumwood; Richard Routley; Edward Goldsmith; Philippe Descola; Anthony B. Anderson, Darrell A. Posey; Edward Goldsmith, Nicholas Hildyard; Charles Secreti; Ira Rubinoff.

mutuamente, como a troca de umidade e energia entre as florestas e a atmosfera, o efeito estufa, o financiamento de grandes projetos de desenvolvimento pelo Banco Mundial, a situação das populações indígenas e a importância de preservação dos recursos genéticos, a onda de extinção de espécies provocadas por barragens de usinas hidrelétricas, a mineração e o desmatamento.

O livro traz um capítulo com a carta aberta de Edward Goldsmith, fundador da revista *The Ecologist* em 1985, ao então presidente do Banco Mundial (GOLDSMITH, 1990), em que o autor lembra que, em uma sessão prévia à Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente que ocorreu em Estocolmo em 1972, o Banco Mundial havia se comprometido a estudar os possíveis impactos de megaprojetos de desenvolvimento que fossem prejudiciais ao meio ambiente antes de financiá-los, mas tal compromisso não havia sido respeitado.

Além disso, o argumento de que o financiamento de grandes projetos serviria para a redução da pobreza e da fome em países subdesenvolvidos não se sustentava à luz da análise objetiva das consequências da Revolução Verde, considerando que embora tenha ocorrido um vertiginoso aumento dos lucros da agricultura mecanizada, as pequenas comunidades de agricultores pobres do terceiro mundo ficaram à margem do acesso a tecnologias apropriadas ao seu modo de vida e de produção (GOLDSMITH, 1990: 188). A situação foi especialmente terrível nos casos de financiamento de obras de infraestrutura que afetavam povos indígenas, como tantos coletivos associados às organizações indigenistas vinham denunciando. Os projetos foram realizados contra a vontade das populações envolvidas e tiveram consequências que chegavam ao genocídio, a exemplo dos Suruí e dos Nambikwara na Amazônia brasileira (GOLDSMITH, 1990: 191).

Visando formular uma resposta àquele estado de coisas, o CPI foi criado a partir de uma parceria entre a União das Nações Indígenas e professores da Universidade Católica de Goiás. O Projeto Jaburu, por sua vez, se tornou um dos projetos em territórios indígenas vinculados à chácara do CPI, em Goiânia. A concepção do CPI se inspirou na experiência Xavante de resistência à substituição da caça, da coleta e dos rituais tradicionais pelo modo de vida dos sertanejos, que historicamente o Estado brasileiro tentou impor aos povos indígenas no país. Os trabalhos foram coordenados pelo professor Vanderlei de Castro e por Ailton Krenak. O Projeto Jaburu situava formalmente o Warã (o conselho tradicional que se reúne diariamente ao início da manhã e ao final da tarde) como espaço de deliberação acerca das orientações dadas pelo zoólogo contratado pelo WWF e pelos demais consultores técnicos associados ao projeto de manejo da fauna cinegética. Descreverei o Projeto Jaburu com maiores detalhes no capítulo 3.

Já o CPI foi estruturado em duas frentes principais. A primeira executaria projetos experimentais, como recuperação de solo degradado com agricultura regenerativa (orgânica), reflorestamento e reintrodução de animais silvestres. Na segunda frente os membros do CPI executariam ações de formação de lideranças indígenas em biologia aplicada e em graduação em Direito, aproximando, na chácara em Goiânia, alunos dos povos Yanomami (RR), Suruí (RO), Krenak (MG), Xavante (MT), Tikuna (AM), Terena (MS), Bakairi (MT), Kaingang (RS), Baré (AM) e Pankararu (PE).

2.5 A CRIAÇÃO DO CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO - 1972

O último terço do século XX foi marcado por séries de transformações econômicas, políticas, religiosas e ecológicas que modificaram as arenas indigenista e ambientalista em conexão com a geopolítica internacional. Essas transformações incidiram fortemente sobre a atuação da Igreja e do Estado junto aos povos indígenas, e viabilizaram a organização de comunidades em associações jurídicas que, buscando estratégias para proteger os territórios e garantir a reprodução dos modos de vida tradicionais, aliaram-se a organizações ecologistas nacionais e internacionais através de ONGs interessadas na relação entre conservação da diversidade biológica e desenvolvimento sustentável de povos tradicionais (ou etnodesenvolvimento) (ALBERT, 2000; DIEGUES, 2000b; KRENAK, 1989; PIMENTA, 2007; RAMOS, 1990, 1993, 1995; STAVENHAGEN, 1985).

Nesse período, como descrevi no Capítulo 1, ocorreu a multiplicação de organizações civis de apoio às comunidades indígenas e a criação de um movimento pan-indígena nacional, aqui entendido como os agrupamentos interétnicos de indivíduos e comunidades indígenas que, junto a apoiadores não indígenas, organizaram demandas políticas em torno de direitos e interesses comuns, como saúde, educação, território e economia (BENITES, 2018; LUCIANO BANIWA, 2006, 2007). Simultaneamente, como descrevi na seção anterior, houve transformações na forma de se conceber o papel da agricultura no contexto de aceleração do crescimento populacional em todo o planeta e na degradação ambiental resultante do desenvolvimentismo, considerando a emergência climática.

Podemos destacar quatro momentos-processos que contribuíram com as bases da emergência e consolidação do movimento pan-indígena brasileiro: 1. a criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em 1972 (MATOS, 1997; OSSAMI, 1993); 2. a realização de

assembleias de líderes indígenas organizadas pelo CIMI, a partir de 1974 (BICALHO, 2019; MATOS, 1997; OSSAMI, 1993); 3. a oposição conjunta de indígenas, cientistas e indigenistas ao chamado “decreto de emancipação” da ditadura militar, em 1978 (VIDAL, 1979); e 4. a fundação da União das Nações Indígenas, em 1980 (CRUZ TUXÁ, 2022; LUCIANO BANIWA, 2006; MATOS, 1997; MUNDURUKU, 2012).

Em 23 de abril de 1972, no Terceiro Encontro de Estudos sobre Pastoral Indígena, coordenado e patrocinado pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), foi criado o Conselho Indigenista Missionário⁷⁶ (CIMI), consolidando discussões que vinham ocorrendo nos setores progressistas da Igreja Católica, desde 1968, para a criação de uma entidade indigenista baseada na Teologia da Libertação. Fazendo uma autocrítica pelos crimes cometidos em nome da fé, a Igreja mudou de posição, reorientando a atuação missionária para apoiar a autodeterminação dos povos considerados oprimidos. Embora tivessem o compromisso de “anunciar o Evangelho”, havia uma questão de preocupação profunda, junto a padres e leigos, no sentido de reconhecer como erro, a ser corrigido, a prática de evangelização das missões tradicionais, uma vez que elas tiveram historicamente métodos reprováveis que implicavam em desorganização de culturas indígenas (MATOS, 1997).

O CIMI pediu perdão em nome da Igreja por impor a cultura ocidental aos indígenas e adotou a diretriz de respeitar suas culturas na evangelização (MATOS, 1997: 49). Defendia-se a teologia da inculturação, inserindo missionários nos contextos indígenas em vez de assimilar os indígenas à sociedade ocidental, seguindo o modelo da encarnação de Cristo numa realidade humana singular, em Belém, na Palestina. Nesse sentido, passariam a defender o interesse historicamente demonstrado pelas comunidades de reproduzirem seus próprios modos de vida, apesar (porque dentro) da sociedade nacional.

Atuando como “assessores” dos indígenas, os missionários passaram a dar apoio logístico e financeiro voltado à organização das comunidades. No período de maior repressão da ditadura militar brasileira, a Igreja Católica/CIMI foi uma das organizações mais atuantes na defesa dos direitos humanos, juntamente com a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), a Associação Brasileira de Imprensa (ABI) e a Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Enquanto, no início da década de 1960, o topo da hierarquia eclesial e os movimentos religiosos

⁷⁶O estatuto do CIMI apresenta sete objetivos básicos: assessorar populações indígenas em suas necessidades espirituais e materiais a partir das próprias culturas; buscar aproximação com missões de outras confissões cristãs; representar as missões católicas perante órgãos governamentais; formar e atualizar teológica, antropológica e tecnicamente os missionários católicos; dar assessoria técnica e jurídica às missões e às populações indígenas, defendendo as terras e o patrimônio destes; divulgar os problemas das comunidades indígenas de modo a intervir na opinião pública; planejar e organizar encontros de estudos sobre pastoral indigenista.

conservadores, como o Tradição, Família e Propriedade (TFP), apoiaram o golpe de 1964, no final daquela década boa parte da Igreja havia mudado de posição, observando criticamente a realidade de padres e ativistas católicos envolvidos com movimentos populares serem perseguidos, torturados e assassinados (MATOS, 1997). Por ser uma organização religiosa vinculada à CNBB e, portanto, ao Vaticano, a atuação do CIMI foi tolerada pelos militares de tal modo que o indigenismo acabou se tornando um refúgio para intelectuais censurados.

Em 1968, os jesuítas da Missão Anchieta fecharam o internato para crianças indígenas de Uiariti, no município de Diamantino (MT), para iniciarem a nova fase da atividade missionária, aderindo às modificações propostas. Em 1969, missionários leigos criaram a organização indigenista Operação Anchieta (OPAN) (MATOS, 1997: 35). Outra das principais organizações de indigenismo não estatal desse período foi o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), fundado em 1968 pela aliança entre militantes evangélicos e católicos a partir de uma organização anterior, fundada em 1964, com o nome de Centro Evangélico de Informação (CEI), por militantes ligados à Confederação Evangélica do Brasil que haviam sido afastados de suas igrejas depois do golpe⁷⁷.

Essa mudança de posição não aconteceu apenas no Brasil, mas em toda a América Latina, reorientando os métodos de trabalho das pastorais que atuavam em questões ligadas à terra, aos indígenas, aos operários e aos estudantes, manifestando a “opção pelos excluídos”, que é mais abrangente que o mote sobre a “opção pelos pobres” (MATOS, 1997: 31).

Os oprimidos, nessa concepção, eram os indígenas, os negros, os favelados e os menores abandonados, que foram considerados como os agentes da libertação, sendo ao mesmo tempo sujeitos de suas próprias histórias e transformadores da sociedade, ao articularem suas respectivas lutas em alianças entre movimentos sociais (MATOS, 1997; OSSAMI, 1993). Para que isso acontecesse, os missionários deveriam apoiá-los, identificando as estruturas opressoras, até que eles pudessem se organizar politicamente, junto aos demais oprimidos, para combaterem a opressão. Ao atribuírem para si a tarefa da conscientização, acabaram por projetar nos indígenas uma figura politicamente ingênua derivada do fato da não autonomização de uma esfera política de poder concentrado.

⁷⁷Um breve resumo pode ser encontrado em <http://forumeja.org.br/node/2931>. Consultado em 10/11/2023. O CEDI foi responsável pela produção de vários números da publicação “Povos Indígenas no Brasil” (PIB), que atualmente é produzida pelo Instituto Socioambiental (ISA), que por sua vez foi criado pela fusão do CEDI com o Núcleo de Direitos Indígenas (NDI), em 1996. O PIB teve função imprescindível na documentação e divulgação de notícias das realidades indígenas sob projetos desenvolvimentistas do PIN, da ditadura.

Ao enfatizar as ideias de opressão pelo Estado⁷⁸ e de indígena nacional/brasileiro, entretanto, o CIMI orientou um processo de organização visando à criação de um único e mesmo movimento pan-indígena, similar aos que vinham sendo criados em outros países da América Latina, como na Colômbia e no Equador, que tinham propostas de organizações no modelo de federação nacional e de confederação internacional.

Essa ênfase no nacional, na unidade, porém, de certo modo desconsiderava a imensa diversidade de situações históricas e cosmológicas em que viviam os povos indígenas em diferentes partes do continente. Por outro lado, esse esforço se justificava pela intenção de reestruturar discursos e práticas, de modo a redefinir o espectro de amigos e de inimigos dos indígenas do ponto de vista histórico, visando transformar, por exemplo, inimigos reais em aliados potenciais – a exemplo de posseiros, lavradores e seringueiros, que viviam num estado de guerra permanente contra indígenas em disputas territoriais (MATOS, 1997). Além disso, ao fomentar a criação de um movimento pan-indígena nacional, os missionários dariam estímulo à criação de uma “consciência indígena” sobre a realidade interétnica nacional, conectando aspectos comuns que se sobressaíam diante da miríade de diferenças entre os povos.

Uma busca por precedentes históricos de “resistência indígena à opressão colonial” culminou na seleção de dois episódios emblemáticos de referência: a Confederação dos Tamoios⁷⁹, uma coalizão pan-indígena que ocorreu no século XVI, mais ou menos no ano de

⁷⁸ Boa parte dos filmes documentais ou etnográficos produzidos ou apoiados pelo CIMI fixam a posição de oprimido dos povos indígenas como instrumento de inscrição, nos filmes, das violações de direitos humanos cometidas por empresas e o Estado contra os povos indígenas no Brasil, o que fez dos filmes verdadeiros artefatos sociopolíticos que mediam relações e conectam contextos. Alguns deles: “Terra dos Índios” (1979), de Zelito Viana, “Lamento por um cacique” (1980), de Eduardo Coutinho, sobre o assassinato do cacique Ângelo Kretã Kaingang, “Missa da Terra Sem males” (1980), de Conrado Bering, “O Sangue da Terra” (1984), de Aurélio Michiles, “O Rio Morreu di Nós” (1984), de Patrick Pardini, “Tapeba, Resgate e Memória de uma Tribo” (1985), de Eusébio Oliveira; e “Marçal de Souza – Guarani” (1985), de Nilson Barbosa, sobre o assassinato, em 1983, do principal cacique no Mato Grosso do Sul, Marçal de Souza Guarani Kaiowá, evangélico, pastor e amigo de Egon Schaden e de Darcy Ribeiro, que discursou para o Papa João Paulo II em sua visita ao Brasil, em 1980, denunciando a continuidade do genocídio e do colonialismo. É similar à abordagem de filmes como os da série “A década da destruição” (1980-1990), de Adrian Cowell e Vicente Rios, assim como as demais séries de documentários de Adrian Cowell, como “A destruição do índio” (composto por sete filmes), “os últimos isolados” (três filmes) e “o legado de Chico Mendes” (cinco filmes). Uma lista completa está disponível no IGPA/PUC-GO. Boa parte dos filmes produzidos no período da redemocratização segue em parte o mesmo tom, como “Mebengokre: Alternativas para destruição” (1988), de Ricardo Monte Rosa, e “Aos Ventos do Futuro” (1989), de Hermano Penna. O tom deriva, obviamente, da realidade vivida: em 1998 o filme Chicão Xukuru, de Nilton Prereira, registrou o assassinato do principal cacique do movimento pan-indígena do Nordeste brasileiro, membro da UNI-NE.

⁷⁹O etnônimo “Tamoio” não designava um povo específico, mas um agrupamento de Tupinambá, Goitacaz, Aimoré, Tupiniquim e Guaianá (OSSAMI, 1993). A Guerra dos Tamoios foi ressignificada no século XIX como um martírio indígena que teria viabilizado a nação brasileira, apesar da presença de indígenas e europeus em ambos os lados (PERRONE-MOISÉS & SZTUTMAN, 2010). A busca por líderes históricos para o movimento pan-

1567; e a República Guarani, uma coalizão de comunidades indígenas Guarani que viviam nas missões jesuíticas do Sul do Brasil nos séculos XVII e XVIII até a expulsão dos jesuítas dos territórios ultramarinos de Portugal pelo Marquês de Pombal, em 1759⁸⁰.

Estabelecidos os eventos e personagens históricos canônicos para a luta pan-indígena, o CIMI passou a organizar, a partir de abril de 1974, as chamadas Assembléias de Líderes Indígenas, também conhecidas sem muita rigidez como Assembleia de Chefes Indígenas, Assembleias de Líderes e Representantes Indígenas ou Assembleias de Povos Indígenas (MATOS, 1997; OSSAMI, 1993). De 1974 a 1984, foram realizadas cinquenta e três assembleias em todas as regiões do país, nas quais os povos Xavante (MT) e Wapichana (RR) foram os mais recorrentes participantes, ambos com dezesseis participações (OSSAMI, 1993). A primeira dessas Assembleias ocorreu entre os dias 17 e 19 de abril de 1974 em Diamantino (MT), na Missão Anchieta.

Os Xavante já tinham naquela época a fama de serem os povos anticolonialistas por excelência, devido não apenas ao passado remoto, de oposição a missionários, colonos e administradores, mas também pelas exitosas reconquistas territoriais que vinham servindo de exemplo para os demais povos indígenas e que eram fortemente divulgadas nos meios de comunicação. Marlene Castro Ossami destaca que essa posição ocupada pelos Xavante, como referência de luta, era de fato eficiente, pois “algumas recuperações de áreas indígenas, como a de Nonoai/RS, pelos Kaingang, em 1978⁸¹, aconteceram após algumas assembleias em que representantes Xavante e Kaingang trocaram suas experiências e discutiram e traçaram planos de ação” (OSSAMI, 1993: 36). Praticamente não houve participação dos povos xinguanos nas assembleias, com exceção de alguns Kayabi e Tatuí que foram a uma Assembleia que aconteceu em 1978 na T.I. Xavante de São Marcos (MT).

indígena levou à seleção de cinco caciques, sendo quatro Tupinambá e um Guaianá, respectivamente Kunhãbebe (Cunhambebe), Aimberê, Pindobuçú, Koakira e Araraí (OSSAMI, 1993).

⁸⁰O filme documentário “República Guarani” (1981), dirigido por Sylvio Back, apresenta diferentes posições acerca daquela situação histórica, que opôs jesuítas e colonos na disputa pela força de trabalho indígena. O filme britânico “The Mission” (1986), de Roland Joffé, enfatiza a situação de disputa entre jesuítas e mercadores de escravizados, em 1750, no que é hoje a região da tríplice fronteira entre Brasil, Argentina e Uruguai.

⁸¹Essa situação aparece no Relatório de violações aos direitos indígenas da Comissão Nacional da Verdade (BRASIL, 2014), onde consta que a participação do líder Kaingang Vicente Focãe Fernandes na Assembleia organizada na aldeia Xavante de São Marcos irritou profundamente o delegado regional da Funai, que relatou em telegramas que Vicente havia comparecido “à revelia” da chefia que, por sua vez, o havia advertido para não se aproximar dos padres do CIMI, que vinham pagando passagens de ônibus e hospedagem para os indígenas. O mesmo chefe advertiu o bispo Dom José Gomes sobre a atuação dos missionários, e relatou todas as advertências à Divisão de Segurança e Informação do Ministério do Interior (BRASIL, 2014).

Tratava-se da formação de uma primeira geração de lideranças de um novo tipo, propriamente pan-indígena, e com graus variados de “interculturalidade”. Do ponto de vista do CIMI, a formação desse novo tipo de liderança tentava suprir uma necessidade empírica, naquela circunstância histórica, de indivíduos que se dispusessem a servir como interlocutores de suas comunidades junto a segmentos da sociedade nacional fossem eles componentes do Estado, das religiões, das empresas ou da “sociedade civil organizada”. Podemos ver nesse contexto um processo de cismogênese entre indígenas e missionários, no sentido do termo proposto por Bateson (2008). No processo de cismogênese, ocorre a interação entre indivíduos provenientes de tradições distintas, que, quando interagem como indivíduos que ocupam papéis existentes em apenas um lado da relação, provocam transformações mútuas que, por sua vez, podem produzir novos padrões de relação. Um exemplo é a própria transformação de missionários em indigenistas no processo em que estes assessoravam a transformação de indígenas em “lideranças pan-indígenas nacionais”.

Essas lideranças, a princípio, não se confundiam com outros tipos de autoridade presentes nas aldeias, que variam cosmologicamente em cada povo das terras baixas da América do Sul, mas, conforme demonstrou Clastres (2012), tinham em comum a recusa (individual e coletiva) da centralização do poder político em um indivíduo ou grupo de indivíduos. Refutando a ideia sempre presente no imaginário colonial, desde Cristóvão Colombo, Pedro Álvares Cabral e Pêro Vaz de Caminha, de que, ao controlar um cacique, controla-se todo um povo, Pierre Clastres demonstrou a tese de que o poder político exercido pelos povos da América do Sul é não-coercitivo, e que elas são, por isso, sociedades que se reproduzem ativamente contra o Estado, na medida em que esvaziam, de maneiras bastante variadas, o lugar da chefia como dotado de poder de coerção (CLASTRES, 2012).

Os novos líderes muitas vezes eram chamados de “caciques” apenas por praxe, uma vez que eles nem sempre exerciam esse papel nas aldeias de origem e que parte deles não vivia em aldeias, mas sim atuavam no movimento indígena a partir de centros urbanos. As figuras genéricas de “cacique” e de “pajé”, muitas vezes tendem a homogeneizar conjuntos de práticas que pouco têm em comum, além de fazer supor que as sociedades indígenas operam com a divisão específica entre “poder político” e “poder religioso”. Ainda que exista uma relativa divisão das figuras próximas às noções de cacique e do pajé, nas aldeias, como aqueles que lidam respectivamente com pessoas e mundos, as funções de cacique e de pajé não são análogas primitivas do Estado e da Igreja.

O CIMI teve papel decisivo na estruturação de uma convergência entre as pautas locais das diferentes comunidades indígenas para pautas regionais e nacionais do movimento pan-

indígena. As Assembleias de Líderes foram espaços fundamentais para a troca de informações entre pessoas de diferentes povos e biomas, e fomentaram a formação de lideranças aptas a interagir com as diferentes instituições governamentais a partir de um viés crítico e autônomo.

2.6 QUESTÃO DE INTERESSE: O DECRETO DE EMANCIPAÇÃO DOS ÍNDIOS, NA DITADURA... E A EMERGÊNCIA DO MOVIMENTO INDÍGENA BRASILEIRO - 1978

No ano de 1969, através do Decreto nº 65.810, o Brasil promulgou a Convenção Internacional sobre a eliminação de todas as formas de discriminação racial, criada em 1966 pelas Nações Unidas, dois anos após o fim das políticas estatais de segregação racial nos Estados Unidos. Se, por um lado, a adesão formal à Convenção dava mais um verniz de legalidade ao regime militar, por outro lado essa adesão propagou uma interpretação dos princípios humanistas de dignidade e igualdade como estando baseados necessariamente na noção moderna de indivíduo e no direito de propriedade privada.

O regime militar havia criado uma política de ocupação das regiões Centro-Oeste e Norte que atualizou o antigo discurso sobre uma “cobiça internacional” sobre a Amazônia, que historicamente articula a questão da soberania nacional com desconfianças militares com relação a propósitos políticos ocultos que estariam escondidos em expedições científicas conduzidas por ingleses, franceses e holandeses nessas regiões ao longo dos séculos XVII a XX (REIS, 2021 [1960]; VELHO, 1995).

Para os empresários da ditadura, os interesses agropecuários e minerários deveriam estar sujeitos apenas ao liberalismo econômico, deixando o Estado que as “leis de mercado” definissem o valor da terra e do trabalho assalariado. Como esses interesses econômicos estavam juridicamente limitados pelo dever do Estado de reconhecer e proteger a reprodução dos usos, costumes e tradições dos povos indígenas, todos os esforços do governo foram direcionados para a dissolução de comunidades indígenas e a produção de indivíduos modernos, de modo que seus territórios fossem disponibilizados ao mercado nacional de terras. Territórios e comunidades indígenas passaram a ser alvo de crítica e de tentativa de desconstrução por parte de colonos e de governantes interessados nas terras agricultáveis do Centro-Oeste e no desmatamento da Amazônia.

Desde 1975, o engenheiro agrícola e Ministro do Interior, Rangel Reis (1974-1979), e o presidente da Funai, General Ismarth de Araújo (1974-1979), vinham ventilando a ideia de

que a emancipação seria boa para conduzir os indígenas a uma “autossuficiência econômica” por meio da aplicação de projetos agrícolas especiais orientados pela Funai. Ambos afirmavam constantemente que o ditador Ernesto Geisel iria encerrar o paternalismo da Funai e iniciar uma “política agressiva de integração”, por meio de projetos de desenvolvimento econômico de base agrícola. Os objetivos centrais da política indigenista de Geisel eram, em resumo, três: integração rápida dos indígenas para declarar emancipação; abolição do ensino bilíngue; e afastar as vinte e seis missões religiosas que atuavam junto a povos indígenas (VIDAL, 1979: 11).

A proposta de Decreto de emancipação dos indígenas visava regulamentar os artigos da Lei Nº 6.001/1973, conhecida como Estatuto do Índio, que tratam do regime tutelar e das possibilidades de liberação individual ou coletiva com relação a ele.

Nesse sentido, o Ministro do Interior e o presidente da Funai anunciavam a publicação do decreto que visava regulamentar os artigos da Lei Nº 6.001/1973, conhecida como Estatuto do Índio⁸², que tratam do regime tutelar e das possibilidades de liberação individual ou coletiva com relação a ele. Entretanto, a pressa em publicar o “Decreto de emancipação” foi frustrada e desviada diversas vezes pela intervenção de indígenas organizados, missionários e antropólogos em reuniões governamentais, assembleias indígenas e em entrevistas para a grande mídia⁸³.

Antes mesmo de ser formulado como projeto, os rumores quanto ao interesse de empresários e governantes na regulamentação daqueles trechos do Estatuto do Índio já provocavam uma onda de mobilizações e debates, que passaram aproximar redes que até então mantinham atuações paralelas. Em 1977, por exemplo, na 1ª Assembleia Nacional dos Índios

⁸²Criado no auge do desenvolvimentismo da ditadura militar, e apesar de décadas de discussões sobre a substituição por um novo Estatuto das sociedades (ou povos) indígenas (SANTILLI, 1995, 2000; PANKARARU, 2006), o Estatuto do Índio continua vigente desde 1973, ainda que reinterpretado à luz da Constituição Federal de 1988. O Art. 1º e seu parágrafo único, dizem respectivamente, que a lei: “regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional”, “Aos índios e às comunidades indígenas se estende a proteção das leis do País, nos mesmos termos em que se aplicam aos demais brasileiros, resguardados os usos, costumes e tradições indígenas, bem como as condições peculiares reconhecidas nesta Lei.” (BRASIL, 1973).

⁸³Em 1977, um manifesto assinado por dezessete antropólogos do Museu Nacional do RJ foi divulgado contendo críticas à política de integração indígena anunciada pelo governo. Indigenistas célebres como Orlando Villas Boas dava entrevistas pontuais à imprensa, ora criticando a integração agressiva, com crítica à tendência empresarial da política indigenista do governo, ora relativizando a questão e defendendo a “emancipação dos índios destribalizados”. Em 1978, membros do CIMI e antropólogos mantiveram reuniões frequentes para discutir o decreto, e na semana do índio em São Paulo, trinta Xavante se reuniram com antropólogos, linguistas, sertanistas e missionários, momento em que a ideia de criação de uma Comissão Pró-Índio foi formulada (VIDAL, 1979). A 30ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência promoveu um debate sobre a “questão indígena”, iniciando a sensibilização das sociedades científicas ali presentes para que formulassem suas posições a partir de suas respectivas expertises. A CNBB posicionou-se formalmente, dizendo que o projeto resultaria no extermínio dos povos indígenas.

Brasileiros, vinte e seis caciques de nove povos se reuniram em Santo Ângelo (RS), redigiram uma carta e a enviaram ao presidente da Funai, denunciando as precárias condições de vida e pedindo soluções. No mesmo dia, o presidente respondeu declarando que “a emancipação do índio e a posse da terra são metas da FUNAI” (VIDAL, 1979: 11).

No mesmo ano de 1977, o regime havia dado uma nova sinalização internacional de respeito formal aos direitos humanos e aos primórdios dos “direitos da Natureza”, ao ratificar a Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, criada em 1972 na Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), também conhecida como “recomendação de Paris” (BRASIL, 1977 [1972]).

As noções de Natureza como tendo caráter estático diante do “desenvolvimento humano”, e de Cultura como tendo uma direção teleologicamente determinada pelo modo de vida moderno, euroamericano, retoricamente baseado na superação do “estado de natureza”, estava em franco questionamento por cientistas naturais e cientistas sociais, no contexto da Convenção. No texto, defende-se a proteção coletiva do patrimônio cultural e natural “organizado de modo permanente e segundo métodos científicos e modernos”⁸⁴, dentre os quais foram incluídos os “locais de interesse”, cuja definição circunscreve “obras do homem, ou obras conjugadas do homem e da natureza” (...) “incluindo os locais de interesse arqueológico, com um valor excepcional do ponto de vista histórico, estético, etnológico ou antropológico” (BRASIL, 1977 [1972]).

No ano seguinte, contudo, o general passou a afirmar que o “decreto de emancipação” estava prestes a ser assinado, com previsão de emancipação imediata de cem indígenas, desde que tivessem prestado serviço militar, tivessem título de eleitor, “capacidade para ganhar a vida” e serem alfabetizados em português, a exemplo dos grupos Terena ou de indivíduos como o líder Xavante Mário Juruna (VIDAL, 1979). A resposta de Mario Juruna, revoltado, veio logo:

Eu não aceito que o ministro Rangel Reis diga que estou pedindo a emancipação; o índio pode ter sua vida própria... basta que seja garantida a sua terra” (...) “Agora desse jeito que estão falando, a gente vai desaparecer, a gente vai deixar de ser índio quando a Funai quiser, para ser apenas um caboclo. Sem garantia nenhuma, como qualquer caboclo. Eu sou contra a emancipação (VIDAL, 1979: 42).

⁸⁴ A Convenção define três tipos de patrimônio cultural e três tipos de patrimônio natural, considerados igualmente importantes do ponto de vista da proteção por parte da “coletividade internacional”, respectivamente: monumentos, conjuntos e locais de interesse; e, monumentos naturais, formações geológicas e fisiográficas delimitadas como *habitat* de espécies animais e vegetais ameaçadas, e os locais de interesse naturais do ponto de vista da ciência, da conservação ou da “beleza natural”. Mendes discute a relação entre conservação ambiental e direitos multiculturais no Brasil em sua tese de doutorado (MENDES, 2009).

A discussão sobre a possível “emancipação indígena” do regime de tutela indigenista ocorreu de maneira intermitente, naquela década, até explodir, em 1978, como questão de interesse que mobilizou as lideranças pan-indígenas como um todo, além de dezenas de redes de juristas, de missionários e de cientistas. A ameaça do Decreto de emancipação atualizava termos do Estatuto do Índio, que no Art. 11, por exemplo, diz o seguinte:

Mediante decreto do Presidente da República, poderá ser declarada a emancipação da comunidade indígena e de seus membros, quanto ao regime tutelar estabelecido em lei, desde que requerida pela maioria dos membros do grupo e comprovada, em inquérito realizado pelo órgão federal competente, a sua plena integração na comunhão nacional (BRASIL, 1973).

A todo momento, o Estatuto concentra no órgão indigenista oficial a atribuição de mediar relações de trabalho, registros de contratos, e inclusive de fazer a gestão dos chamados “bens do Patrimônio Indígena”, que são as terras, as “riquezas naturais e todas as utilidades existentes nas terras ocupadas”, além dos bens móveis e imóveis adquiridos de quaisquer maneiras. O que se exclui da administração governamental são os elementos considerados “individuais”, como alguma terra ou item de uso exclusivo do indígena, como sua casa, os móveis e utensílios domésticos, instrumentos de trabalho e produtos de lavoura, caça, pesca e coleta.

De modo bastante amplo, a lei define “índio ou silvícola”⁸⁵ como sendo todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional; e “comunidade indígena ou grupo tribal” como o conjunto de famílias ou de comunidades indígenas que vivem de forma “não integrada” à sociedade nacional. Os favoráveis ao decreto de emancipação de indivíduos e/ou comunidades indígenas eram basicamente os ministros da ditadura, empresários e gestores da FUNAI. O efeito desejado pelos defensores do decreto era explicitamente a extinção das terras indígenas, que seriam repartidas em lotes individuais privados, como em distritos rurais, reduzindo povos indígenas a sertanejos e caboclos indiferenciados na população pobre nacional.

⁸⁵ O código civil de 1916 categorizava as pessoas com idade entre 16 e 21 anos, os pródigos e os “silvícolas” como “pessoas incapazes relativamente a certos atos ou à maneira de os exercer”. Aliás, o termo “silvícolas” fazia a equivocada suposição de que todos os povos indígenas viviam “na selva”, ignorando aqueles que viviam nos cerrados (savanas). O parágrafo único do Art. 6º determinava que “os silvícolas” permaneceriam sujeitos ao regime tutelar, que seria retirado gradualmente “à medida que se forem adaptando à civilização do País” (BRASIL, 1916; LIMA, 1995). Substituído pelo novo código civil criado em 2002 pela Lei nº 10.406.

A publicação coordenada pela antropóloga Lux Vidal chamada “a questão da emancipação” (1979), narra a intensa mobilização que se desdobrou ao longo dos anos 1975 a 1978. O dossiê agrupa transcrições de posicionamentos públicos feitos por cientistas sociais, cientistas naturais, missionários, juristas e lideranças indígenas em meio àquele multifacetado processo que culminou na derrota do projeto. O debate aglutinou um amplo espectro de posições contra o decreto, que se tornou uma questão de interesse nacional e envolveu ministérios, o congresso, associações científicas como a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), a Confederação Nacional dos Geólogos, e associações religiosas, como a Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e o próprio CIMI.



Figura 6 - Charge de Henfil reproduzida no Dossiê "A questão da Emancipação" (VIDAL, 1979).

A síntese daquela espécie de pacto nacional em apoio ao movimento pan-indígena foi o ato público realizado em oito de novembro de 1978, no Teatro da Universidade Católica de

São Paulo (TUCA-SP), que selou a criação da Comissão Pró-Índio (CPI⁸⁶) no contexto das medidas autoritárias da ditadura militar e da falta de comunicação entre as experiências concretas de organizações indigenistas junto às comunidades. Uma foto do ato reproduzida na quarta página do dossiê exibe uma enorme faixa com o lema do evento, “contra a falsa emancipação”, que reuniu mais de duas mil pessoas no TUCA e teve cento e noventa moções de apoio de organizações científicas, religiosas e civis do Brasil e de alguns países estrangeiros.

Pode chamar nossa atenção, hoje em dia, a ausência quase completa da participação de ambientalistas no Ato contra a falsa emancipação, em 1978. De fato, dentre as cento e noventa organizações que publicaram moções em apoio ao Ato, houve apenas duas organizações que de alguma forma abordavam o “ambientalismo”, a saber, a Associação para a Proteção Ambiental de São Carlos (APASC) e a Sociedade de Defesa do Litoral Brasileiro, pouquíssimo expressivas diante das moções publicadas⁸⁷.

Embora já existente, o movimento ambientalista, naquela época, tinha ainda pouca relação com o movimento indígena, no mundo inteiro (MACCHAPIN, 2004). A experiência de criação do Parque Indígena do Xingu (1961) era um exemplo excepcional. Idealizado pelos três irmãos Villas Boas, foi instituída com base nas descrições científicas dos elementos ambientais e humanos feitos, por exemplo, pelo zoólogo José Cândido de Melo Carvalho e pelo antropólogo Eduardo Galvão (BARRETTO-FILHO, 2004). O modelo idealizado pelos Villas Boas, que a princípio rege a FUNAI, teria basicamente quatro objetivos: 1. respeito pelas instituições e comunidades autóctones; 2. garantia de posse permanente das terras habitadas pelos indígenas; 3. preservação do equilíbrio biológico e cultural das comunidades; 4. “aculturação” espontânea das comunidades, sem intervenção assimilacionista (MATOS, 1997).

Henyo Barretto (2004) lembra que, entre os anos 1959 e 1961, foram criados 13 Parques Nacionais, sendo cinco no Centro-Oeste: Araguaia, Emas, Tocantins, Brasília e Xingu. No caso dos Parques do Xingu e do Araguaia, a presença indígena foi entendida como um atrativo a mais, que daria maior autenticidade à paisagem natural e “primitiva”, uma vez que estaria encarnada por culturas “exóticas” (BARRETTO-FILHO, 2004). Com forte participação da Fundação Brasil Central, que foi responsável pela operacionalização da “Marcha para Oeste”

⁸⁶A Comissão Pró-Índio e o Centro de Pesquisa Indígena não são a mesma iniciativa e nem estiveram diretamente conectadas, embora ambas tenham utilizado a sigla CPI.

⁸⁷Moções foram publicadas por missões católicas e evangélicas, companhias de teatro, associações de professores, museus, universidades, funcionários de bibliotecas, professores de medicina, associações científicas de antropologia, sociologia, ciência política, psicologia, genética, engenharia agrônômica, medicina, odontologia e outras, diretórios de estudantes universitários, assistentes sociais, organizações indigenistas nacionais e estrangeiras, jornais, de cartógrafos, jornais, a câmara municipal de São Carlos, pastorais e o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (VIDAL, 1979).

iniciada pelo governo Vargas, os objetivos da criação desses Parques resgatavam uma tradição de reflexão ecológica no Brasil que remonta pelo menos ao século XVIII, que visava dar prioridade ao valor instrumental da natureza para a sociedade nacional em formação, sendo os recursos naturais “protegidos” como reservas para o progresso futuro do país, distinta do modelo de preservação baseado em critérios éticos e estéticos “universais” (BARRETTO-FILHO, 2004). Desse modo, as áreas protegidas eram por vezes concebidas como reservas minerárias e reservas florestais, como se estivessem em moratória diante de uma exploração inexorável, ainda que adiável.

Nesse mesmo período em que o decreto de emancipação era discutido no Brasil, o antropólogo estadunidense Marshall Sahlins (1979 [1976]) contestava a naturalização do universalismo moderno, que é levada adiante tanto por teóricos marxistas como por liberais, demonstrando que a sociedade ocidental, enquanto cultura, obtém coesão e coerência através de inúmeras separações criadas e convencionalizadas que, entretanto, não se reduzem às noções de fetichismo da mercadoria⁸⁸ e de ideologia como distorção da “realidade”.

Contrastes proporcionados pela natureza são convenientemente mobilizados para distinções que são importantes para a cultura, de modo a realizar/atualizar estruturas simbólicas que são sempre singulares e locais, nunca abstratamente “globais”, o que torna a apropriação material da natureza uma decorrência da apropriação “simbólica” da “natureza”, que ganha significado, por exemplo, por meio de uniformes, roupas, cores, tamanhos e outras diferenças que marcam as distinções modernas entre trabalho e lazer, burocracia e produção, sagrado e secular, formal e informal, dentre outras, que são codificados em objetos e em “jogos de aparências” que são a condição da reprodução da sociedade (SAHLINS, 1979).

Nessa mesma época, Pierre Clastres caracterizou as sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul como sociedades “contra o Estado” (CLASTRES, 2012 [1974]). Ser contra o Estado não seria uma característica de sociedades “sem” Estado ou “sem poder” - o poder político, na leitura clastreana, é universal e imanente ao social, mas realizado de dois modos principais: com poder coercitivo e com poder não-coercitivo, sendo a coerção (e por derivação, o Estado), apenas um caso particular do exercício do poder. Sua proposição buscou uma “revolução copernicana” para a Antropologia que fosse capaz de tirar o Estado do centro

⁸⁸A noção de fetichismo da mercadoria implica na ideia de desvelamento de relações de troca capitalista, que ocorrem entre pessoas, mas que, sob o efeito do “fetiche da mercadoria”, passam a ser entendidas como se fossem relações entre coisas, por exemplo, entre uma nota de dinheiro e um aparelho de rádio, ocultando as relações de trabalho entre trabalhador e patrão, entre industriais e comerciantes e entre consumidores e vendedores. Para Sahlins, por outro lado, o fetichismo é o “costume” da economia mundial capitalista, “uma vez que é precisamente ele que traduz essas cosmologias e ontologias real-históricas, essas várias relações de pessoas e sistemas de objetos, nos termos de uma análise de custo e benefício” (SAHLINS, 2007 [1988]: 449-450)

das atenções, “e então apreender formas de pensamento, organização e ação que pulverizam o poder político impedindo que ele seja detido por uma pessoa ou um aparelho” (SZTUTMAN, 2012: 191).

Ainda que, ao longo da década de 1970, as práticas de indigenismo missionário e do indigenismo estatal tenham se transformado profundamente, reconhecendo de certo modo a “autonomia”, a “autodeterminação” e o “autogoverno” das sociedades indígenas no Brasil, a princípio superando séculos de práticas assimilacionistas, restava ainda um etnocentrismo arraigado, que é também um eurocentrismo, de imaginar que “o modelo perfeito que todas as culturas tentavam realizar, através da história, era o adulto ocidental são de espírito e letrado (talvez doutor em ciências físicas)” (CLASTRES, 2012: 36).

Esse pressuposto esteve presente do início ao fim dos inúmeros “projetos de desenvolvimento” que a ditadura militar instalou, em centenas de comunidades indígenas, depois da derrota da proposta de decreto de emancipação.

2.7 A FUNDAÇÃO DA UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS E ORGANIZAÇÕES RELACIONADAS - 1980s

O quarto elemento que eu gostaria de chamar atenção para compreendermos a relação entre movimento indígena e movimento ambientalista no Brasil é a fundação da União das Nações Indígenas (UNI), em 1980. Existe uma controvérsia acerca da origem da organização porque o mesmo nome foi utilizado por duas entidades distintas, criadas em Campo Grande (MS) e em Brasília (DF), no mesmo ano de 1980, sendo a sigla UNI utilizada para se referir à entidade criada em Campo Grande (MS), e o acrônimo UNIND utilizado para se referir à entidade criada em Brasília (DF) (MATOS, 1997). Em comum, as duas tiveram a característica de associar estudantes indígenas que viviam em centros urbanos e lideranças tradicionais que viviam nas aldeias, tendo professores universitários e membros de organizações de apoio ao movimento indígena como mediadores.

Darcy Ribeiro havia proposto a criação de uma organização indígena nacional quando se reuniu com lideranças pan-indígenas presentes no 1º Seminário de Estudos Indigenistas, que aconteceu na Semana do Índio da UFMS, em 1980. O evento contou com a presença de cerca de sessenta indígenas dos povos Xavante, Terena, Bororo, Kaiowá, Karajá, Kadiwéu, Guató, Guarani e outros. Como encaminhamento, foi formada uma Comissão, coordenada por Mário

Juruna Xavante, que teve o apoio dos juristas Dalmo Dallari e Alan Moreau para a elaboração do Estatuto e para a realização da Assembleia de fundação (MATOS, 1997). Os membros da Comissão elegeram como “padrinhos” os antropólogos Darcy Ribeiro, Carmen Junqueira e Fernando Altenfelder, que haviam atuado em favor dos povos indígenas contra o decreto de emancipação aventado pelo Ministério do Interior e pela Funai da ditadura militar.

Entre os dias 26 e 30 de junho de 1980, uma Assembleia Indígena foi realizada em Brasília (DF), na sede da Confederação Nacional dos Trabalhadores Rurais Agricultores e Agricultoras Familiares (CONTAG), com o tema “organizar a entidade nacional e preparar manifestação indígena por ocasião da visita do Papa” (OSSAMI, 1993). Foi deliberada a redação de uma carta a ser entregue ao Papa no dia 30 de junho, em sua visita a Brasília, mas não houve consenso quanto ao conteúdo. O resultado foi a redação de cinco cartas, sendo uma mais geral (a que foi entregue pessoalmente por Marçal de Souza ao Papa João Paulo II), e outras quatro: três assinadas respectivamente pelos Xukuru-Kariri, Xokó-Kariri e Potiguara, e a quarta assinada conjuntamente pelos Xavante, Bororo e Terena (OSSAMI, 1993).

Em 22 de agosto de 1980, foi feita uma Assembleia em Campo Grande (MS) que elegeu Domingo Veríssimo Terena como presidente e Marçal de Souza Tupã'y Guarani como vice-presidente do que seria a UNI (MATOS, 1997). Essa dupla criação gerou uma controvérsia sobre a representatividade dessas “uniões”, que se tornou mais explícita a partir da Assembleia Geral que ocorreu entre os dias 26 e 29 de abril de 1981, a convite da Comissão Pró-Índio de São Paulo, no convento dos Dominicanos. Convocada para definir a nova diretoria da UNI, a Assembleia teve a participação do então sindicalista Luiz Inácio Lula da Silva e da atriz Sonia Braga, que discursaram em apoio à criação da organização indígena como movimento social nacional. Na votação, ficou definido como presidente Mariano Justino Marcos Terena (MS) e como vice-presidente Álvaro Sampaio Tukano (AM), tendo Lino Pereira Cordeiro Miranha (AM) como secretário.

Essa eleição gerou um imenso desconforto entre Domingos Terena e Marcos Terena, respectivamente tio e sobrinho, eleitos em duas assembleias distintas como presidentes da organização de representação nacional dos povos indígenas do Brasil. Domingos questionou a legitimidade da Assembleia que elegeu seu sobrinho, sucedendo-o, o que gerou uma divisão múltipla em diversos segmentos de líderes, que deram apoio a um ou outro lado. O resultado foi que os membros das “duas diretorias” se apresentaram a si mesmos, no 1º Encontro Nacional de Povos Indígenas no Brasil, realizado entre os dias 7 e 9 de junho de 1982, na sede da CONTAG, em Brasília, apenas como “representantes indígenas”, sem mencionar seus cargos nas duas organizações paralelas (MATOS, 1997). Nessa reunião, foram novamente eleitos

como “representantes indígenas nacionais” Mariano Marcos Terena, Álvaro Sampaio Tukano e Lino Pereira Cordeiro Miranha, sem referência aos documentos anteriores ou aos cargos do modelo de associação (presidente, vice, secretário, tesoureiro e conselheiros).

Esse período registra a tentativa de estabelecer um movimento centrípeto de aproximação unificante, nos moldes dos movimentos sociais de luta pela terra, como o MST, porém voltado a estabelecer consensos entre sociedades cuja organização é essencialmente centrífuga. A ideia de criação de uma federação brasileira do índio, por exemplo, foi muitas vezes defendida por Mario Juruna, prevendo presidência rotativa e decisões tomadas ao largo da Funai e dos ministérios governamentais, mas isso nunca aconteceu (MATOS, 1997). Ao fim e ao cabo, a criação de uma representação nacional partiu de coalizões singulares, que agregaram segmentos distintos do movimento pan-indígena formado na década de 1970, mobilizando lealdades políticas e religiosas diferentes, oriundas de processos cosmológicos e históricos próprios.

No 2º Encontro Nacional de Povos Indígenas no Brasil, realizado entre os dias dois e quatro de abril de 1984, em Brasília, foi criado o Conselho Indígena da UNI, com quarenta e seis conselheiros, representando povos e regiões. Dentre os conselheiros estavam Álvaro Tukano, como coordenador nacional, e Ailton Krenak, como coordenador de publicações.

Nesse meio tempo, Mario Juruna Xavante se tornou o primeiro homem indígena a eleger-se deputado federal no Brasil, em 1982⁸⁹. Mário Juruna marcou a geração de líderes pan-indígenas por ter obtido uma forte autonomização com relação aos missionários e ao indigenismo federal. O custo pessoal pela autonomia, porém, foi alto. Alvo de boatos dos missionários contra sua liderança, Mario Juruna também era sistematicamente perseguido pela Funai e pelo Ministério do Interior (CARNEIRO DA CUNHA, 2012).

Nascido na aldeia de Couto Magalhães (MT), Mario Juruna trabalhou como peão em fazendas de 1964 a 1969, quando voltou para a aldeia. Em 1975, depois de começar a participar das Assembleias Indígenas organizadas pelo CIMI, resolveu criar a aldeia Namunkurá, na Terra Indígena São Marcos (MT), para onde levou mais de duzentas pessoas, sofrendo forte oposição dos padres salesianos. Desde o início, Mario Juruna fez denúncias contra o modo como os padres tratavam os indígenas, e foi duramente criticado, além de ter sua representatividade desqualificada. Em 1980, ele foi convidado a participar do 4º Tribunal Russell, na Holanda,

⁸⁹Nessa mesma eleição, outros candidatos concorreram, mas não foram eleitos: Álvaro Tukano (AM), Biraci Yawanawá (AC), Davi Kopenawa Yanomami (RR), Gilberto Macuxi (RR), Idjahuri Karajá (GO), Karai Mirim (SP), Marcos Terena (DF) e Nicolau Tsererowe Xavante (MT).

para denunciar a política indigenista do governo brasileiro, e sofreu uma intensa tentativa de impedimento da sua participação.

Mesmo depois do engavetamento do projeto de emancipação, o governo tentou emplacar “critérios de indianidade” para definir quais indígenas e comunidades estavam “integradas”, pois era entendido que a integração era o sinônimo da emancipação, e consequentemente, de uma “desindianização natural”. Sob a tutela, os indígenas precisavam da autorização do Estado para viajar ao exterior, por exemplo, mas sem a tutela, “não sendo mais indígenas”, não poderiam mais falar em nome de suas comunidades de origem e menos ainda dos “índios do Brasil”.

Essa armadilha foi ativada diversas vezes contra as lideranças que se tornavam mais conhecidas e compreendiam melhor os meandros da burocracia brasileira, como Mario Juruna e Álvaro Tukano, que passaram a ser “ameaçados de serem declarados emancipados *ex officio*” (CARNEIRO DA CUNHA, 2012: 101). A medida teria o efeito bizarro, por exemplo, de impedir a entrada de Mario Juruna na própria terra indígena sem autorização da Funai, o que permitiria ao órgão indigenista separar os líderes mais afrontosos de suas respectivas comunidades, reavivando a eterna polêmica em torno da pergunta “quem é indígena e quem não é” (CARNEIRO DA CUNHA, 2012; LUCIANO BANIWA, 2006; VIVEIROS DE CASTRO, 2006).

Meu objetivo ao mencionar a emergência pan-indígena a partir dos momentos-processos citados até aqui foi demonstrar as circunstâncias em que caciques, pajés e estudantes indígenas buscavam na UNI uma oportunidade de criarem projetos econômicos alternativos às políticas do Estado e da Igreja, que lhes propiciassem autonomia sem assimilação cultural. Encontraram em algumas Universidades e em ONGs ambientalistas uma fonte relativamente segura para a obtenção de recursos financeiros e técnicos, e depararam-se com uma espécie de obrigatoriedade de entenderem as divisões fundamentais que o ocidente faz entre uma cultura dinâmica e uma natureza fixa e entre humanos e não humanos.

No capítulo 3, realizo uma discussão sobre as relações entre indigenismos, ciências e agriculturas no final do século XX. Trato da experiência dos Xavante com o projeto de rizicultura mecanizada, implementado pela ditadura militar, e da alternativa proposta pelo coletivo do Centro de Pesquisa Indígena e do Projeto Jaburu. O capítulo 3 recupera temas discutidos nos dois capítulos anteriores e demonstra as dificuldades de entendimento que surgiram durante a execução do Projeto Jaburu, que possui origem simultaneamente em um sonho do pajé Sibupá Xavante e em propostas técnicas estruturadas por organizações ambientalistas transnacionais, como o WWF.

Interlúdio; Canarana; Mato Grosso; Brasil: Da Revolução Agrícola Conservadora da Ditadura ao Retorno Sociopolítico dos Anos 2019-2022

A recente história econômica, política e ambiental do estado do Mato Grosso claramente pode ser caracterizada pela figura da *plantation*, que Anna Tsing define como as “simplificações ecológicas nas quais os seres vivos são transformados em recursos – ativos futuros -, removendo-os de seus mundos de vida. As *plantations* são máquinas de replicação, ecologias evocadas para a produção do mesmo” (TSING, 2019: 206).

Um grupo de pesquisadores de diferentes disciplinas que se reuniu na Universidade de Aarhus (Dinamarca), em 2014, para discutir o Antropoceno, chegou a formular a noção de “plantationoceno” (HARAWAY, 2016) para definir o modelo de produção de alta escalabilidade iniciado com as plantações coloniais nas Américas. Os pesquisadores argumentaram na ocasião que o termo é pertinente para definir a feição da hipótese do Antropoceno, como nova época geológica ou como evento-limite, nos lugares em que a escala, a relação taxa/velocidade e a complexidade das mudanças ecológicas e climáticas giram em torno, majoritariamente, da transformação de pequenas roças, pastos e florestas em plantações intensivas de monocultivo fechado, baseadas em trabalho escravo e/ou em formas de exploração do trabalho que dependem do deslocamento espacial de trabalhadores, geralmente impossibilitados de estabelecer moradia permanente.

Apenas para uma breve demonstração do modelo que se avizinhou dos Xavante a partir da década de 1970, apresento alguns dados recentes sobre produção, importação e exportação do agronegócio divulgados pelo Instituto Mato-grossense de Economia Agropecuária (IMEA, 2024). Segundo o IMEA, o setor agropecuário representa 56,6% do Produto Interno Bruto (PIB) do estado, considerando que o setor comercial e o industrial estão atrelados ao agronegócio. O Instituto estima que a correlação entre “agricultura e floresta” e “pecuária” no estado, em 2023, foi de 81,7% e 18,3%.

Embora chame a atenção a inclusão de “produtos florestais e lenha” junto à agricultura, o relatório informa que esses produtos não alcançaram valor significativo e que não serão mais considerados a partir de 2024, segundo o documento, devido à escassez de dados relativos ao valor bruto dessa produção.

Apresento também uma compilação de dados feita pelo portal de notícias MT Econômico com informações do IMEA e do Comex Stat, a plataforma do governo federal que divulga dados do comércio exterior brasileiro (MT, 2023).

Dentre os produtos exportados entre janeiro e dezembro de 2023, que totalizaram US\$32 bilhões basicamente com a venda de grãos, a soja compôs 47%, seguida de milho (22%), farelos de soja e outros alimentos para animais (12%), algodão bruto (6%), gorduras e óleos vegetais (1,7%) e carne bovina (6,6%), sendo o restante (4,7%) distribuído em produtos industriais e carnes de aves. Já os produtos importados no mesmo período são basicamente de dois tipos: fertilizantes químicos (72%) e agrotóxicos (16%), que incluem inseticidas, rodenticidas, fungicidas, herbicidas, desinfetantes e reguladores de crescimento para plantas. Os 12% restantes da importação no estado agrupam itens industriais diversos (4,8%), aeronaves e partes de aeronaves (3,6%) e máquinas agrícolas (1,4%).

Os dados de exportação e importação demonstram a fundamental dependência, para a reprodução da *plantation* antropocênica, dos organismos geneticamente modificados (OGMs) e dos agrotóxicos oriundos dos países mais industrializados, que foram entusiastas da implantação da chamada Revolução Verde durante o período da Guerra Fria nos países do Terceiro Mundo.

É difícil localizar informações produzidas por órgãos governamentais ou institutos privados que detalhem a economia não agropecuária do Mato Grosso. A ênfase dos textos na pressuposição de uma “vocação” agropecuária do Brasil Central   notável, tanto nos jornais regionais como nos nacionais.

Dois tipos de argumento costumam aparecer como atributos dessa suposta voca o. O primeiro tipo mobiliza as “forças de mercado”, destacando a importância do agronegócio para o desenvolvimento econômico e informando percentuais de crescimento da produ o de commodities, da varia o dos preços dessas commodities e da compara o entre o PIB mato-grossense e o de outras unidades da federa o. O argumento do PIB nessa defini o, contudo, tende a obliterar perguntas acerca dos custos ambientais e culturais não embutidos no preço das commodities, assim como questionamentos acerca das implica es da alta concentra o de renda no setor, que aumenta a pobreza nas formas de  xodo rural e faveliza o das periferias.

O segundo tipo de argumento recorrente mobiliza a natureza (como recurso a ser explorado) para caracterizar a suposta voca o regional: ressalta a topografia, caracterizada por planícies e chapadas, cujas vastas áreas planas são consideradas ideais para a expansão da escala produtiva do agronegócio. O mercado, nessa perspectiva, deveria definir o modo de rela o com o chamado mundo natural.

No geral, mesmo em matérias da grande imprensa não há análises críticas sobre essas informações, que são geradas por organizações associadas ao agronegócio e direcionadas aos produtores. Uma matéria do Portal G1, do dia 13 de novembro de 2023, por exemplo, trouxe no título “Economia de MT cresce 6,7% e supera índice nacional; agropecuária é o setor responsável”. Outra, do jornal Gazeta do Povo, de 05 de fevereiro de 2024, é intitulada ““Campeão do século”, Mato Grosso cresce o triplo da média nacional com impulso do agro”. O mesmo padrão pode ser observado na divulgação de informações pela Secretaria estadual de Comunicação, que enfatiza o crescimento do setor, sem apresentar dados comparativos com outras atividades (SECOM, 2023).

Narro, a seguir, algumas implicações da invenção da “vocação econômica do agronegócio” associada   mão invisível do mercado, para a região, que foi produzida com vultuosos recursos federais durante a ditadura militar através do Plano de Integra o Nacional (PIN).

A Caminho da Terra Indígena Xavante de Pimentel Barbosa

Preparando-me para a viagem que me levaria para dentro das aldeias Xavante, cheguei a imaginar que no município de Canarana (MT), a cidade mais próxima do Território Indígena Pimentel Barbosa, eu encontraria uma estátua do cacique Apow  de mãos dadas com o sertanista Chico Meirelles, acima ou abaixo de uma placa de bronze com a formula o clássica de Marechal Rondon, que se tornou o lema do indigenismo brasileiro: “morrer, se preciso for. Matar, nunca”. Pensei que seria razoável ver uma honraria permanente àquele momento histórico da República, ocorrido em 1946, que foi efusivamente celebrado por parte do governo Getúlio Vargas e pela média de massas da época. Algumas pistas alimentaram minha imagina o: viajei em um ônibus da chamada “via o Xavante”, que passou pelo município de Nova Xavantina (MT). Meu trajeto foi de Belo Horizonte (MG) até Goiânia (GO), e de l  para Canarana, num percurso de cerca de quarenta horas.

Contudo, minhas expectativas com rela o ao estado do Mato Grosso se mostraram logo equivocadas. Ainda que após o meu regresso me parecesse óbvio que minha imagina o estivesse demasiado romântica, numa extensão imaginada das narrativas multiculturais que caracterizam a ideologia nacional, antes de viajar me parecia mesmo muito plausível que eu encontrasse referências públicas (republicanas, mais precisamente) aos quarenta e três povos

indígenas do estado⁹⁰, no geral, e ao encontro entre Apowê e Meirelles no ano de 1946, como um destaque.

Isso porque o Brasil é reconhecidamente um país de contrastes, contradições e paradoxos. Por um lado, há uma peculiar construção da identidade nacional que alude formalmente a um povo “mestiço” de “três raças”, que seria decorrente de um passado harmonioso e caracterizado pela mistura genética e cultural entre europeus, americanos e africanos. Por outro lado, a história recente (desde a primeira República, podemos dizer) é marcada pela escassa reparação histórica das violências perpetradas no passado colonial (e imperial) escravocrata, assim como nos sucessivos golpes de Estado militares na República, que fizeram dos últimos quinhentos anos uma história de genocídios de populações indígenas, africanas e “mestiças” (NASCIMENTO, 2016; TUXÁ, 2022).

Nesse sentido, em muitas obras literárias brasileiras, a mestiçagem entre indígenas, brancos e negros é celebrada. Escolho apenas dois exemplos. No primeiro, a mestiçagem aparece de modo irônico, em *Macunaíma*, de Mário de Andrade (1928), onde o anti-herói, que figura como a síntese das três “raças”, alterna entre a preguiça e o vigor aventureiro e entre o conformismo e a transgressão com relação às normas. No segundo, o ensaio ufanista *Marcha Para o Oeste*, de Cassiano Ricardo (1940), em que o “desbravamento” do interior do Brasil é exaltado através figura dos bandeirantes paulistas, os mestiços do sudeste, que teriam promovido a expansão territorial para os sertões em contraste com a sociedade rígida dos engenhos litorâneos, e construído uma sociedade racialmente harmoniosa, baseada em pequenas propriedades e no cooperativismo, sendo os indígenas “um valioso componente da herança nacional” (GARFIELD, 2011: 49).

Considerando esses paradoxos, portanto, não seria lá tão espantoso que uma representação escultural (isto é, uma rerepresentação daquele momento histórico na forma de uma estátua, uma obra de arte pública) coexistisse com o avassalador ímpeto colonial da frente agropecuária, que se estabeleceu na região na década de 1970 e lá permanece como força político-econômica majoritária.

Olhando pela janela do ônibus ao longo do trajeto mato-grossense, observei a paisagem biologicamente alterada pelo acúmulo de atividades econômicas executadas a partir

⁹⁰ Número informado pela Federação dos Povos e Organizações Indígenas do Estado do Mato Grosso (FEPOIMT). O site oficial da Federação afirma o seguinte: “Para o estado de Mato Grosso, os 43 povos indígenas são essenciais para a captação de recursos na agenda internacional. Somos guardiões e defensores da floresta em pé, contribuindo como freios para as pressões vindas da expansão do agronegócio e de outras atividades ainda relacionadas ao desmatamento no estado”. Disponível em: <https://fepoimt.org/quemsomos>. Consultado em 05 de outubro de 2023.

de políticas públicas e pelo uso de técnicas agrícolas e industriais que foram se sedimentando, ecologicamente, através das duas ondas de aceleração capitalista rumo ao Oeste, a das décadas de 1930-40, conduzida por Getúlio Vargas, e a das décadas de 1970-80, conduzida pela ditadura militar. Tive a sensação incômoda e um tanto clichê de ver áreas de cerrado sendo transformadas em quase pampa, exatamente como é denunciado há décadas por movimentos indígenas e ambientalistas.

Quando desci do ônibus em Canarana⁹¹, no dia 22 de julho de 2022, tive a impressão de estar desembarcando em alguma cidade do Rio Grande do Sul. Os traços fenotípicos e o sotaque que observei nos passageiros do ônibus eram os mesmos da grande maioria das pessoas que vi do lado de fora dele, tanto na própria rodoviária como nos comércios ao redor.

O nome da cidade foi dado pelo empresário, jornalista, político e pastor luterano Norberto Schwantes, que foi o principal pioneiro da colonização gaúcha na região do médio Araguaia. O nome escolhido faz referência a um capim nativo amazônico, identificado em 1970 por engenheiros agrônomos do Instituto de Pesquisas e Experimentação Agropecuárias do Norte (IPEAN), que havia sido observado em 1959 nas margens inundáveis do rio Oiapoque, e registrado como Canarana Erecta Lisa (*Echinochloa pyramidalis*) (IPEAN, 1970). A identificação entusiasmou engenheiros e fazendeiros gaúchos porque o capim Canarana foi considerado excelente para a formação de pastagens para bubalinos e bovinos, cujos rebanhos estavam sendo levados para o Centro-Oeste e o Norte como parte da política econômica ditatorial.

Por ser uma espécie nativa, tornar-se-ia a forragem mais barata e com menos riscos biológicos, uma vez que estava adaptada às condições de clima e solo das áreas sujeitas a inundações periódicas (as várzeas), que o governo e os empresários do setor agropecuário queriam ocupar com rebanhos de bois e búfalos (IPEAN, 1970). O capim Canarana seria uma alternativa viável à Brachiaria mutica (capim colônia), e a outras gramíneas que haviam sido importadas da zona equatorial da África Tropical, e se espalharam descontroladamente por lavouras no Brasil, obstruindo as condições de reprodução de capins nativos.

Com ou sem uma intenção previamente calculada de destruir o bioma, o fato é que o entrelaçamento das histórias de populações indígenas com a história dos colonos e a decorrente interação de modos divergentes de manejar “a natureza” naquelas terras, durante o século XX, resultaram, hoje, em áreas com praticamente nada de árvores retorcidas nem animais silvestres percorrendo arbustos, mas apenas campos e pastos a perder de vista, numa paisagem em que se

⁹¹ Cf: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mt/canarana/historico> (consultado em 19/05/2023).

destacam ora as monoculturas de grãos, ora os imensos rebanhos de bois e búfalos. As exceções a essas paisagens são as Terras Indígenas e os Parques Nacionais e estaduais de Conservação da Natureza, que continuam extremamente biodiversos.

Céu Aberto sem Nuvens no Inverno e na Primavera

Paulo Cipassé e Jamiro Xavante, respectivamente o cacique da aldeia Wederã (e coordenador do Projeto Jaburu) e o ex-aluno de biologia aplicada do Centro de Pesquisa Indígena, morador da aldeia Etenhiritipá, haviam combinado de me buscar na rodoviária de Canarana para me levarem de carro até a aldeia Etenhiritipá, onde eu passaria uma semana, para depois seguir para a aldeia Wederã, onde passaria mais uma semana. Como cheguei muito cedo e não estava recebendo respostas de meus anfitriões no *whatsapp*, resolvi deixar minhas mochilas no guarda-volumes e fazer uma caminhada de passeio para descobrir o que veria a partir das ruas do entorno. Fiz bem, pois acabei tomando um “chá de cadeira” de nada menos que seis horas de espera, enquanto Paulo Cipassé, meu anfitrião principal, me respondia, a cada aproximadamente trinta minutos, que a reunião na Secretaria Estadual de Educação (SEDUC-MT), em que ele participava, estava se estendendo excepcionalmente.

Uma premissa metodológica sugerida por Anna Tsing (2019: 172) me convidava a percorrer rastros do passado em direção ao presente, preenchendo o presente com os traços de interações anteriores. Mantive isso em mente para tentar imaginar que elementos haviam sido mobilizados pelos atores e que naturezas-culturas resultaram dali na década de 1980, enquanto o Centro de Pesquisa Indígena e o Projeto Jaburu ganhavam forma.

Durante minha caminhada semiturística, fiquei perplexo com a total inexistência visível, na cidade, da imagem dos povos e dos territórios indígenas que vivem em áreas próximas ou mesmo internas ao município. Nada de estátua celebrando o famoso e romantizado “encontro” dos Xavante com a “sociedade nacional” em 1946, mas nada tampouco de nomes indígenas em ruas, avenidas, praças ou lojas. No geral, os nomes faziam referência a ascendências italianas e alemãs, ao catolicismo e às religiões evangélicas, ou ainda à nostalgia da colonização de europeus não ibéricos no sul do Brasil.

Estranhei o apagamento daquelas presenças não-brancas, sobretudo pelo fato de a sede do município estar extremamente próxima às aldeias Xavante da Terra Indígena Pimentel Barbosa e ao Parque Indígena do Xingu (PIX), cujas imagens são recorrentes na mídia nacional

e internacional e costumam associar o exotismo e a exuberância das culturas indígenas à conservação ambiental do cerrado e da Amazônia. Chamou-me a atenção especialmente a inexistência de quaisquer infraestruturas voltadas a produzir ou a sustentar a imagem que eu imaginara encontrar. Não havia centros culturais, centros de convivência e nem lojas de “produtos étnicos” dos Xavante, assim como de nenhum povo do Xingu e nem do restante do estado.

Já cansado do passeio, resolvi voltar para a rodoviária caminhando por ruas aleatórias, até que me deparei com uma certa Escola Estadual Norberto Schwantes. Quando vi a placa, recordei-me imediatamente de um laudo antropológico que eu havia lido na fase de levantamento bibliográfico da pesquisa. O documento era parte do processo judicial que opôs o povo Xavante de Pimentel Barbosa e os herdeiros de Norberto Schwantes (JVF, 1994). A disputa resultou na retomada de terras Xavante que haviam sido invadidas pelos colonos.

É justamente nessa escola que a maioria dos jovens Xavante cursa o Ensino Médio, uma vez que apenas uma das escolas indígenas dentro da T.I. Pimentel Barbosa possui os três últimos anos do Ensino Básico – no caso, a aldeia Wederã, liderada por Paulo Cipassé. A outra escola de Ensino Médio que os indígenas acessam se chama(va) Escola Estadual Paulo Freire. Essa escola foi militarizada em 2022 e renomeada para homenagear o cabo da Polícia Militar Matogrossense Sebastião Ferreira Miranda⁹².

O presidente que governou o Brasil entre os anos 2019 e 2022 defendia com frequência a reativação de projetos da ditadura e, no que se refere aos indígenas do Mato Grosso, ele conseguiu instalar um projeto denominado “Independência Indígena” junto a algumas aldeias da Terra Indígena Xavante Sangradouro, de agricultura mecanizada, em conexão direta com o “Projeto Xavante” (1978-1988) de rizicultura mecanizada executado entre os anos 1978-1988.

O outro lado da composição étnico-racial da população de Canarana, por sua vez, foi agraciado com hiper representação (por eles próprios). Os símbolos municipais expressos em estátuas públicas são basicamente dois: um chimarrão, representado pelo Monumento da Cuia e da Chaleira, que está exposto na avenida Rio Grande do Sul, a principal; e um avião⁹³, que

⁹² <https://www.rdnews.com.br/executivo/conteudos/169395>. Acesso em 01/07/2023.

⁹³ O site do jornal “o pioneiro” resume a história do avião, de modelo Douglas DC-3, que está exposto na praça central de Canarana desde 1981. De fabricação estadunidense, o bimotor de metal de asa baixa foi utilizado na Segunda Guerra Mundial pelas forças aéreas dos EUA e da Grã Bretanha. Em 1946, foi comprado no Brasil para o transporte de passageiros. Depois de ser revendido várias vezes, o avião foi comprado na década de 1970 pela Cooperativa de Colonização 31 de Março LTDA (COOPERCOL), que fez o transporte de migrantes gaúchos para o Mato Grosso e foi responsável pela criação de municípios como Água Boa (MT) e Canarana (MT), no médio Araguaia (PIONEIRO, 2021).

transportou gaúchos para colonizarem o Mato Grosso⁹⁴ e está exposto na praça central da cidade⁹⁵. Um jornal local publicou em 2019, em seu caderno de Cultura, uma matéria celebrativa ao dia do gaúcho, em que caracterizou da seguinte forma o principal pioneiro da região, Norberto Schwantes: “um raio de luz que clareou as trevas do vazio demográfico do *Nortão* e no Vale do Araguaia” (BOA NEWS, 2019. Grifo meu). Segundo o jornal, sua contribuição social ao país se deu não apenas no vetor Centro-Oeste-Norte, mas também do Sul, de onde migrou, com a seguinte ação:

Agricultores e pequenos pecuaristas expulsos ou ameaçados de expulsão de suas terras por índios caingangues foram trazidos para Mato Grosso por suas mãos. Esses brasileiros trocaram o pesadelo e a incerteza em seus lugares de origem pela paz e o horizonte que se descortinava no vazio amazônico mato-grossense. [...] Schwantes não cruzou os braços ao ver seus coestaduanos gaúchos ao léu, por falta de terra para plantar nesse país onde terra ociosa é exatamente o que mais existe (BOA NEWS, 2019. Grifo meu).

Sonhos de uns, pesadelos de outros. Paz para uns, guerra para outros. *Terra nullius* para uns, um mundo inteiro e em expansão para outros.

Embora a coordenação regional da Funai para o Xingu⁹⁶, a sede da Associação Terra Indígena Xingu (ATIX) e uma subsede do Instituto Socioambiental⁹⁷ (ISA) estejam em Canarana, essas instituições se inscrevem discretamente na cidade, que nas épocas de minhas visitas estava repleta de outdoors com propagandas do agronegócio e da extrema direita bolsonarista. Os *outdoors* exaltavam a supremacia da tecnologia agrônômica sobre eventos climáticos, cujas sementes transgênicas para cultivo mecanizado seriam inabaláveis tanto às secas quanto aos temporais. Naquele ano eleitoral em que a esquerda mobilizava o discurso de defesa da civilização e da democracia contra a barbárie e o autoritarismo, a extrema direita “do agro” espalhou anúncios publicitários de campanha política em que se apresentava como a

⁹⁴ O site de outro jornal de referência na região destaca a relação entre a Cooperativa e o pioneiro Norberto Schwantes, que convocava seus compatriotas gaúchos a prosperarem em um novo lar, como tantas gerações fizeram “desde os tempos bíblicos”: “Ele argumentava que Deus prometeu aos Israelitas, descendentes de Abraão, dizendo: ‘Saia da tua terra, do meio dos teus parentes e da casa do teu pai e vá à terra que eu lhes mostrarei’. Norberto concluía dizendo que, no caso deles, a terra prometida estaria dentro do próprio Brasil, rumo ao norte, em meio ao cerrado” (BOA NEWS, 2021).

⁹⁵ O brasão da cidade replica o tema. Em formato de cuia como referência ao chimarrão, tem na parte interna três elementos em blocos: à esquerda, um capim; à direita, acima, duas mãos se apertam como sinal de acordo, sendo possível observar no detalhe que as mãos inscritas no desenho são de homens vestidos de terno, e, abaixo, um boi. Mais abaixo ainda, um lema: “unidos venceremos”. Quem se une e contra o quê ou quem se dará a vitória fica apenas implícito no emblema cívico, que definitivamente não faz referência ao multiculturalismo.

⁹⁶ A coordenação regional da Funai que atende os Xavante de Pimentel Barbosa fica no município de Ribeirão Cascalheira, a 130km de Canarana.

⁹⁷ Apesar da proximidade, o ISA não desenvolve trabalhos no território Xavante de Pimentel Barbosa, mas sim no Parque Indígena do Xingu (PIX).

patrona dos valores “Deus, pátria e família”, conclamando a população a votar “a favor do Brasil, contra o comunismo e contra o PT”.

Por uma coincidência que ressaltou ainda mais o aspecto colonial daquela região, minhas duas viagens ao território Xavante de Pimentel Barbosa⁹⁸ aconteceram no intervalo das comemorações do cinquentenário da colonização gaúcha em Canarana, sobre a qual uma plaquinha de madeira em um muro indicava o “ponto de chegada dos pioneiros em 10/08/1972”.

O Brasil Central e o Mundo Moderno

Historicamente, tanto na mídia impressa como na televisiva, o apelo imagético dos indígenas do Brasil Central como os mais autênticos e preservados do mundo industrial é muito presente, desde meados do século XX até hoje, dentre os quais se destacam alegoricamente os Kayapó e os Xavante.

Em programas de rádio como o Programa de Índio, os locutores faziam grandes esforços para descrever paisagens e rituais que observaram na região, de modo que o ouvinte pudesse tentar reconstituí-los em imagem mental, enfatizando a exuberância de cores, formas, sons e cheiros. Embora seja uma figuração caricata e hiper-real do indígena brasileiro e contenha o risco de produção do “índio genérico”, essas imagens guardam uma relação evidente com a realidade. Os conjuntos constituídos por eventos cerimoniais, pinturas corporais, danças, cantos e pela narração de sonhos, além da arquitetura tradicional, não configuram o mundo Xavante como uma “falsa realidade”. Tampouco é uma imagem falsa, embora por vezes excessivamente “purificada” pela separação incisiva de elementos tradicionais da cultura com relação a elementos industrializados.

A atividade onírica, a caça, a coleta e os rituais associados ao sistema de classes de idade efetivamente mobilizam indivíduos e aldeias Xavante em atividades cosmológicas centrais para a organização social do povo. Ao mesmo tempo, os Xavante conciliam essas atividades, a seu modo, com interações mais ou menos próximas com funcionários das secretarias municipais e estaduais, com missionários de diversas religiões e com parte dos empresários da cidade. Um número reduzido de indivíduos Xavante ocupa cargos nas prefeituras, na Funai, na SESAI, na SEDUC e em empresas privadas. Praticamente todas as

⁹⁸ Viajei duas vezes em 2022, primeiro duas semanas em julho e, em seguida, de uma semana e meia em setembro.

famílias recebem benefícios sociais de transferência de renda do governo federal, e os idosos recebem aposentadorias, fazendo com que o dinheiro circule intensamente.

Ainda assim, perguntava-me eu: para onde foi toda a produção dos incontáveis projetos de desenvolvimento comunitário sustentável, de etnodesenvolvimento e similares, que há pelo menos três décadas incentivam a produção de frutos do cerrado, de sementes, e de artesanato, que eu tanto acompanhei, via *internet*, durante a pandemia de Covid-19? Com o tempo, passei a entender que as alianças estratégicas que cada indivíduo-comunidade estabeleceu com cada organização teve efeitos que extrapolaram muito os eventos circunstanciados pelas relações, com frequência restritas aos tempos dos projetos-piloto. Cada indivíduo-comunidade se apropriou das experiências como parte de um processo formativo mais amplo sobre modos de articular diferenças no mundo moderno que os circundava.

Para Bruno Latour, existem três “feudos da crítica” com repertórios distintos para tratar o mundo (LATOUR, 2019: 14): o da naturalização, que busca os “fatos” estabilizados; o da socialização, que busca o “poder” que explica as desigualdades e as injustiças; e o da desconstrução, que busca os discursos cujos efeitos moldaram a realidade em que vivemos. Seus porta-vozes autorizados são os epistemólogos, os sociólogos e os desconstrutivistas. Embora cada uma destas formas de crítica seja relevante para descrever as redes que estudei e para explicar os fatos científicos “descobertos” ou “atestados” por pesquisadores indígenas e não indígenas que trabalharam no - ou escreveram sobre o - Centro de Pesquisa Indígena e o projeto Jaburu (CONCLIN & GRAHAM, 1995; LACERDA, 2010; LEEUWENBERG, 1993, 1994, 1997; NCI, 1996a, 1996b; VILLALOBOS, 2002; VILLALOBOS & XAVANTE, 2021; WWF, 2000), essas formas de crítica tenderiam a encapsular a agência em homens vivos, autoconscientes de suas ações e das consequências sobre um mundo natural dado (como um pano de fundo fixo para a diversidade cultural dos humanos, que varia). Esse modo de pensar a agência, contudo, exclui a maior parte dos conjuntos de práticas e dos atores “sociais” (não apenas os humanos) que participam das redes que produzem conhecimento.

A escolha metodológica de seguir atores e desdobrar redes a partir da teoria do ator-rede (CALLON, 1986; LATOUR, 2012) foi feita para rastrear as conexões que nos ajudem a compreender quais conjuntos de práticas foram colocados em ação em cada momento daquela aproximação entre segmentos de indígenas e de ambientalistas através de Universidades, ONGs e Estados, considerando que cada elemento agregado a uma rede é, ao mesmo tempo, real, social e narrado, pois atravessa necessariamente as fronteiras delimitadas pelos três repertórios básicos da epistemologia, da sociologia e da desconstrução (LATOUR, 2019).

Seguindo rastros de relações históricas e cosmológicas, desloquei-me algumas vezes para ver paisagens e ler documentos, para conversar e para ouvir relatos e para obter respostas a minhas perguntas mais ou menos formuladas. Foram quatro viagens: a primeira, para Brasília (DF), onde aconteceu o 18º Acampamento Terra Livre entre os dias 4 e 14 de abril de 2022⁹⁹; a segunda para Cunha (SP), entre os dias 11 e 12 de junho de 2022¹⁰⁰; a terceira para a Terra Indígena Xavante de Pimentel Barbosa (MT), aceitando o convite dos caciques Cipassé e Jurandir para visitar as aldeias Wederã e Etenhiritipá, entre os dias 27 de julho e 3 de agosto de 2022; e a quarta, novamente para Pimentel Barbosa, a convite do zoólogo holandês Frans Leeuwenberg e dos caciques Tsuptó e Zé Guimarães Sumené¹⁰¹, respectivamente das aldeias Pimentel Barbosa e Ripá (Santa Cruz), entre os dias 7 e 14 de setembro de 2022.

No processo de pesquisa, escutei muitos ruídos, li e ouvi várias versões contraditórias e sínteses discordantes sobre “o que foi o CPI” e “o que foi o Jaburu”, além das diferentes leituras sobre o contexto da época (em seus aspectos políticos, econômicos, científicos, ambientais, socioculturais, religiosos etc.). Afinal, uma rede não é uma coisa; é um conceito: qualquer coisa pode ser descrita como uma rede porque uma rede é “o traço deixado por um agente em movimento” (LATOURET, 2012: 194). O ator-rede precisa ser traçado porque uma rede é uma *perspectiva*, um agenciamento de devires, “um modo de inscrição e de descrição” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018: 117).

Ao me aproximar da miríade de atores associados direta ou indiretamente ao CPI e ao Jaburu, percebi que a *realidade* de outras naturezas-culturas e sua complexidade costuma ser “não vista” quando passa a interagir com a outra *realidade*, igualmente complexa, das leis, do poder e da moral euroamericanas.

O contexto em que surgiram as alianças entre movimentos indígenas e segmentos do ambientalismo que aqui descrevo era propício a experimentações. O mundo via a queda do muro de Berlim e o Brasil via surgir uma Constituição Federal apelidada de “cidadã”.

⁹⁹Essa viagem me proporcionou conhecer pessoalmente lideranças indígenas com quem eu vinha interagindo virtualmente, como os egressos do Centro de Pesquisa Indígena Paulo Pankararu, Almir Suruí e Geraldo Yanomami, além dos caciques Xavante Paulo Cipassé, Jurandir Siridiwe e Zezinho Tseteté. O advogado Paulo Pankararu apresentou-me a boa parte dos interlocutores da pesquisa, inclusive Maria Amália Souza, que viveu por um ano na chácara do CPI junto aos alunos indígenas enquanto trabalhava para organizações ecologistas internacionais como a Rainforest Action Network (RAN), e Maria Helena Ortolan Matos, que escreveu uma importante dissertação sobre a emergência do movimento pan-indígena no Brasil (MATOS, 1997).

¹⁰⁰A convite da analista ambiental internacional Maria Amália Souza, durante uma entrevista remota, viajei para acessar seu arquivo pessoal, composto por cartas, documentos, relatórios e fotografias que não estão disponíveis em bases de dados.

¹⁰¹Leeuwenberg trabalha com os Xavante há trinta anos, desde que foi contratado pelo Projeto Jaburu para atuar no projeto de criação controlada de animais silvestres e no de manejo de fauna cinegética.

Em torno de interesses relativamente comuns, os pesquisadores indígenas e ambientalistas se posicionaram diante de uma historicidade bastante mais antiga: a continuidade de processos que são literalmente coloniais, de conversão de ecossistemas de savana e de floresta tropical (e de transição entre ambos, como é o caso dos territórios Xavante no Mato Grosso) em pastos e campos de monocultura para a produção intensiva e mecanizada de grãos e carne. A entrada do ambientalismo teve a ver com a inclusão de argumentos ecológicos compatíveis com o anseio dos povos indígenas de barrar a destruição provocada pela histórica invasão de territórios biodiversos por frentes econômicas de exploração de petróleo, minério, madeira e agropecuária.

Os interesses obviamente não eram os mesmos. Considerando que os ambientalistas estavam preocupados, a princípio, apenas com a “preservação da fauna e da flora”, e que os movimentos indígenas estavam preocupados com muito mais questões, houve muitos equívocos e desencontros motivados pelas dissímiles posições que cada indivíduo pensava ocupar na malha de que pensavam fazer parte.

Os acordos derivados dessas alianças, contudo, colocam em interação conjuntos de práticas muito variados de relação com animais, plantas e seres “não vivos”, que passaram a ser apressadamente traduzidos pela ativação da oposição, que é propriamente moderna e ocidental, entre Natureza e Cultura. Como sugere Marisol de la Cadena, mesmo através de discursos críticos à destruição da natureza e dos recursos a ela associados, é preciso considerar que, nessas alianças, trata-se muitas vezes de “acordos feitos não entre diferentes pontos de vista [culturais] sobre o mesmo mundo [natural], mas levando em consideração que os pontos de vista possam corresponder a mundos que *não são* apenas os mesmos” (DE LA CADENA, 2018: 112).

Nesse sentido, o que se diz serem interesses em comum geralmente não se referem aos mesmos tipos de interesse, mas acabam sendo apresentados como se fossem. A descrição que faço no último capítulo tenta não apagar as dificuldades de compreensão entre os atores, mas ainda assim apresentar uma descrição do que foi o Centro de Pesquisa Indígena e o Projeto Jaburu para diferentes partes. Mesmo sem noções cosmológicas nativas equivalentes aos conceitos de natureza e cultura, os povos indígenas passaram a ter que mobilizar esses dois conceitos gêmeos como mediadores da interlocução com os modernos, seja no Estado, nas empresas ou nas organizações ecologistas.

Capítulo 3 – INDIGENISMOS, CIÊNCIAS E AGRICULTURAS

Sem a caça, a cultura Xavante seria muito diferente; mas sem a coleta, os Xavante não seriam jamais capazes sequer de existir. Em 1958, os Xavante de São Domingos não comiam carne todos os dias e chegavam a ficar sem carne durante vários dias seguidos quando estavam muito ocupados para ir caçar. Nunca se passava um dia, porém, sem que os produtos naturais da região estivessem à mão. Esses produtos eram, basicamente, de três tipos: raízes, cocos e frutas. (MAYBURY-LEWIS, 1974 [1967]: 87. Grifo meu).

O atual projeto não tem a pretensão de ser puramente científico, uma vez que as condições culturais e sociais não são adequadas para tais pesquisas. A demanda pela comunidade Xavante está direcionada muito mais para as soluções práticas no sentido de manejar seus recursos naturais de maneira que encaixe no seu pensamento cultural. As técnicas e formas de manejo devem ser entendidas no mesmo nível. (LEEUWENBERG, 1994: I. Grifo meu).

[...] Podemos definir el indigenismo como la política que realizan los Estados americanos para atender y resolver los problemas que confrontan las poblaciones indígenas, con el objeto de integrarlas a la nacionalidad correspondiente. [...] El indigenismo no es ni puede ser una ciencia; es una política, es decir una parte de la actividad sistematizada que realizan las entidades públicas con fines de servicio general y para mantener, consolidar o desarrollar la correspondiente ecuación de poder. Como toda política auténtica el indigenismo tiene que apoyarse, y de hecho se apoya en múltiples ciencias, particularmente en la antropología, bajo cuya insistente presión se ha orientado el actual curso del indigenismo (MARROQUÍN, 1977: 13 apud LIMA, 1995: 35. Grifo meu).

Pelo que pude depreender das entrevistas, das bibliografias e dos documentos analisados para esta tese, os criadores do CPI e do Projeto Jaburu buscavam preservar e expandir modos de relação não modernos com a natureza, tomando a história Xavante de resistência à colonização e à assimilação cultural como uma experiência alegórica, um modelo.

Como projeto piloto, o Projeto Jaburu foi uma experiência de associação entre caçadores, pajés, caciques e jovens lideranças bilíngues do povo Xavante com pesquisadores da Universidade Católica de Goiás (UCG). A partir dessa associação, organizações como o WWF e a Embrapa foram chamadas a participar da iniciativa voltada ao manejo da fauna cinegética (de caça) e ao aproveitamento econômico dos frutos do Cerrado.

Neste capítulo, relembro o contexto da Terra Indígena Xavante de Pimentel Barbosa (MT), descrevendo o processo de interação entre os principais atores nas redes envolvidas nas atividades. Apresento os primeiros passos da implementação do Projeto e seu impacto na rotina das comunidades Xavante, que resultou em problemas práticos de execução, além de frustrações e conflitos internos, que se desdobraram em rupturas faccionais e na fundação de novas aldeias. Em paralelo, a Funai mantinha uma postura crítica em relação ao projeto, questionando sua transparência e apostando na hipótese de que incorreriam na repetição de

erros cometidos pelo próprio órgão indigenista, situação que descrevo através de uma reunião entre os coordenadores do Jaburu e o Superintendente da Funai em Cuiabá (MT).

Para refletir sobre o desfecho das “atividades de flora” previstas no projeto, discuto a histórica recusa Xavante frente aos esforços indigenistas de transformá-los em agricultores – primeiro como lavradores sertanejos, depois como grandes fazendeiros de agricultura mecanizada. Por outro lado, as atividades do projeto relacionadas à fauna também encontraram desafios, como choques entre os métodos de monitoramento para conservação defendidos pelos financiadores e pela equipe técnica local. Descrevo também algumas avaliações feitas por ecologistas e por antropólogos sobre a forma e sobre os resultados dos trabalhos, bem como a leitura de Paulo Cipassé Xavante sobre a abundância de animais silvestres nos territórios Xavante e o papel das comunidades na conservação da biodiversidade.

Durante a entrevista que me concedeu em dezembro de 2021, Ailton Krenak comparou a virada dos anos 1980 com a época atual, expressando a linha de continuidade das ideias que ele tentava propagar naquela época e que atualmente ganham cada vez mais materialidade através do conceito de Antropoceno:

O Antropoceno deu visibilidade para coisas que antes eram desinteressantes. Agora todo mundo quer saber o que é agrofloresta, o que é cultivar horta... O que é fazer da cidade um lugar mais permeável... Furar os muros da cidade... Tem sido os debates que eu tô fazendo agora... Mas eles são profundamente informados pela experiência das décadas de 1980 e 1990 (Ailton Krenak, dezembro de 2021).

Assim, esse capítulo trata da descrição das controvérsias relativas à implementação do Projeto Jaburu, idealizado para o fortalecimento dos modos Xavante de habitar a terra e de contribuir com a reprodução da sociobiodiversidade, num contraponto direto com relação à lógica das *plantations* propagadas pelo regime militar, que buscavam dar escalabilidade para as ecologias típicas do Antropoceno, de redução da natureza a recursos para o mercado.

3.1. AS CIÊNCIAS NO WARÃ DOS XAVANTE

Os A'uwê Xavante são um povo indígena de língua Jê, do tronco linguístico Macro-Jê, que habita territórios em regiões de Cerrado situados no Brasil Central, na Amazônia Legal, mais precisamente na mesorregião Nordeste do Mato Grosso, no vale do Araguaia. Os cerca de

vinte mil indivíduos Xavante¹⁰² ocupam áreas de planalto que estão atualmente circunscritas em dez terras indígenas, cujas datas em parênteses indicam o ano de declaração, homologação ou identificação: São Marcos (1972), Pimentel Barbosa (1986), Parabubure (1991), Sangradouro/Volta Grande (1991), Areões (1996), Marechal Rondon (1996), Marãiwatsede (1998), Ubawawe (2000), Chão Preto (2001) e Wedezé (2011) (WELCH et al, 2013).

O maior dentre os territórios Xavante é a Terra Indígena Pimentel Barbosa, com 328.966 hectares, situada nos municípios de Canarana e Ribeirão Cascalheira (MT). Nela, estão localizadas as aldeias Pimentel Barbosa, Etenhiritipá, Wederã, dentre outras¹⁰³, sendo a maior parte lideradas por descendentes do cacique Apowê, o primeiro Xavante a estabelecer contato pacífico com a frente do SPI liderada por Francisco Meirelles, em 1946.

Embora tenha sido o primeiro grupo a aceitar/promover o contato, a aldeia de Apowê e as aldeias derivadas dela são conhecidas, na chamada arena indigenista, por terem rechaçado durante décadas a presença permanente de missionários e por manipular a seu favor as contradições do indigenismo oficial. A bibliografia etnográfica evidencia que, com base na ênfase que dão ao controle do território, da memória e da língua, os Xavante souberam construir, a seu modo, um complexo amálgama de autonomia e liberdade misturados com integração e acomodação às instituições e valores brasileiros (GORDON, 2014; GRAHAM, 1986, 1995). O senso de organização social e política articulado com a capacidade de ação coletiva coordenada, que demonstraram em diferentes momentos da história Xavante, são ressaltados em trabalhos acadêmicos, documentários e reportagens (FERNANDES, 2005; FREIRE, 1790; GARFIELD, 2011; GRAHAM, 1993, 2000, 2018; IDETI, 2005, 2006; MAYBURY-LEWIS, 1984; SILVA, 1992).

Historicamente, como Welch e Coimbra Jr. (2014) ressaltaram, os Xavante são um dos povos indígenas mais estudados do Brasil, atrás apenas dos Yanomami. Boa parte dos trabalhos é notadamente interdisciplinar, com variadas ênfases. Utilizando como parâmetro a plataforma Scopus da Elsevier, por exemplo, os autores chegaram a noventa e seis trabalhos publicados entre 1964 e 2014, numa literatura diversa que abarca medicina (49%), ciências sociais (31,3%), bioquímica, genética e biologia molecular (25%), ciências biológicas e agrárias (19,8%) (WELCH & COIMBRA JR., 2014).

Welch e Coimbra Jr. sublinham que, a partir dos trabalhos de Maybury-Lewis, outros antropólogos e antropólogas desenvolveram trabalhos acadêmicos com os descendentes de

¹⁰²De acordo com dados da Siasi/Sesai de 2020, são 22.256 indivíduos.

¹⁰³Durante o ano de 2022, o número de aldeias na T.I. passou de dezenove para vinte e três. Jurandir Siridiwê Xavante é cacique da aldeia Etenhiritipá, e Paulo Cipassé Xavante é cacique da aldeia Wederã.

Apowê, dentre os quais se destacam Guglielmo Guariglia, Regina Müller, Desidério Aytai, Aracy Lopes da Silva (1992), Nancy Flowers (1983), Laura Graham (1986, 1993, 1995, 2000), Carlos Coimbra e Ricardo Santos. Em outros territórios, os missionários salesianos Bartolomeu Giaccaria, Adalberto Heide, Guglielmo Guariglia e Jorge Lachnitt produziram muitos textos de caráter etnográfico e acadêmico

A profundidade histórica das pesquisas tem a ver com o acúmulo de conhecimento produzido pelas distintas gerações de pesquisadores, desde o pioneiro etnógrafo e antropólogo David Maybury-Lewis, que fez seus trabalhos de campo entre 1958 e 1962 na aldeia São Domingos (Wedezé) (MAYBURY-LEWIS, 1965, 1974). Essa era a aldeia liderada por Apowê, onde um grupo de missionários salesianos tentou se estabelecer na década de 1950, foi recusado e partiu para territórios Xavante mais ao sul do Mato Grosso, onde fundaram as missões de Sangradouro e de São Marcos.

Com pouco mais de dez anos de “contato pacífico” com a sociedade nacional, a comunidade de Apowê tinha bastante clareza acerca da necessidade de escolherem bem as alianças que travariam, de modo a manterem uma relativa autonomia diante de outros atores com que passaram a interagir. Os órgãos indigenistas oficiais se esforçaram intensamente ao convencimento dessa comunidade para que ela se dedicasse mais à agricultura desde, pelo menos, 1954, quando o SPI designou funcionários para que plantassem lavouras na aldeia de Apowê: 265 litros de arroz, 2.154 mudas de mandioca, 78 mudas de cana de açúcar e 14 mudas de bananeira (FLOWERS, 2014 [1983]).

Para os Xavante, a caça de porcos queixadas, tatus, veados e antas é parte do que faz um homem ser propriamente humano. Há vários formatos de caçada, desde as comunitárias, rituais (inclusive as de casamento), de pequenos grupos e individuais. Os cursos de ação compostos pelos atos de rastrear, cercar e matar animais da fauna silvestre do cerrado não se reduzem ao fornecimento de proteínas. É a partir dessa habilidade que um homem adulto conquista o direito de se fazer ouvir no Warã - o conselho tradicional que se reúne diariamente ao início do dia e ao final da tarde - e de se casar de acordo com as cerimônias tradicionais.

Conforme Graham (2014), diferentemente da política ocidental, em que o indivíduo é o *locus* principal da atividade política no debate público, na sociedade Xavante os indivíduos são dissociados do conteúdo de sua fala, de modo que a responsabilidade não recaia sobre um orador em particular, mas seja distribuída por toda a coletividade política.

Os homens adultos Xavante se reúnem diariamente ao amanhecer e ao final da tarde, no chamado Warã, o Conselho Tradicional, que é a “esfera pública” dos Xavante por excelência. É no Warã que ocorrem discursos e performances. Também é no Warã que os

indivíduos tentam neutralizar o faccionalismo que constantemente ameaça dividir a comunidade. As metades exogâmicas patrilineares Poreza'ono e Owawê são a base do faccionalismo político, enquanto o sistema de alternância entre as (oito) classes de idades forma uma ligação transversal entre as duas. Como mencionei no primeiro capítulo, os membros de uma classe de idade e da imediatamente seguinte rivalizam, enquanto as classes alternadas possuem uma relação de apadrinhamento (da classe mais velha para a classe mais nova). Ao mesmo tempo, exige-se solidariedade entre os membros de uma mesma classe, principalmente quando são pré-iniciados (wapté) e quando são rapazes ('ritei'wa).

À medida que o indivíduo envelhece, as relações com sua classe de idade vão se enfraquecendo, enquanto suas preocupações pessoais e familiares ganham maior importância, assim como sua metade exogâmica e suas afiliações faccionais. No Warã, a tomada de decisão Xavante acontece quando os oradores simultaneamente afirmam e reafirmam suas posições até que o consenso seja alcançado, e caso não o seja, a discussão retorna nas reuniões seguintes (GRAHAM, 2014).

Ocorre que, no caso de Paulo Cipassé e de Jurandir Siridiwê, assim como no dos demais membros do “grupo dos oito”, a formação como pessoa Xavante ocorreu de modo bastante distinto. Como mencionei no primeiro capítulo, o “grupo dos oito” foi formado por meninos que foram escolhidos e enviados, ano após ano, para estudarem em escolas brasileiras em São Paulo, com o objetivo de atuarem como mediadores entre o mundo Xavante e o exterior.

Embora tenha criado as condições para a formação bilíngue e para a compreensão das instituições nacionais, isso fez com que eles perdessem muitas das atividades que seriam obrigatórias como membros de grupos de idade específicos. Por exemplo, as cerimônias de iniciação e os períodos de reclusão prescritos para os rapazes logo antes se tornarem aptos para o casamento. Por outro lado, tornaram-se habilidosos articuladores através de sua vivência propriamente urbana em capitais brasileiras e no movimento pan-indígena, que ganhava efervescência em cidades como São Paulo, Brasília e Goiânia. O retorno de Paulo Cipassé e Jurandir Siridiwê para o território se deu como membros da Associação Xavante, sendo Paulo Cipassé o presidente e Jurandir Siridiwê o tesoureiro. Além dos dois, compuseram a diretoria também Milton Brurewá Xavante, pai de Tsetetó, e Severiá Idioriê Karajá, que depois se tornou esposa de Paulo Cipassé.

Foi no cruzamento entre a organização política Xavante e as possibilidades de parceria junto à Universidade Católica de Goiás a partir de uma ênfase ambientalista que o Projeto Jaburu foi formulado e executado. A história do Projeto Jaburu passa pelas trajetórias pessoais

dos participantes em um momento importante do movimento pan-indígena do período da redemocratização do país, na década de 1980.

Em entrevista realizada em março de 2022, Ailton Krenak comentou que ao final dos anos 1980 o movimento indígena do qual ele era um dos principais porta-vozes experimentou um “ciclo empreendedor”. Segundo ele, o empreendedorismo era como o “espírito” que movia a iniciativa de luta pelos direitos indígenas na Constituição e, depois, pela concretização experimental do Centro de Pesquisa Indígena (CPI), do Núcleo de Cultura Indígena (NCI), do Núcleo de Direitos Indígenas (NDI) e do Projeto Jaburu. Dialogando com o ideal empreendedor, buscava-se ainda implementar um exemplo de como efetivar na realidade empírica aquilo que conseguiram inscrever na Lei: o direito à própria organização social, costumes, línguas e tradições de cada povo, e principalmente o direito originário sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Essas quatro organizações coordenadas simultaneamente por Ailton Krenak deveriam agir em consonância com as decisões tomadas nas aldeias, que, por sua vez, mobilizavam sonhos, práticas de caça e coleta, espécies animais e vegetais e formas alimentares que deveriam ser consideradas na formulação e na execução dos projetos.

Ailton Krenak lembrou ainda que, naquela época, todos tinham em mente ideias de “futurismo”, devido à aproximação do século XXI. Ele me explicou que, apesar das expectativas positivas sobre um próspero futuro tecnológico, que os convenciam, todos estavam preocupados com o modo como o conhecimento acadêmico chegaria aos territórios através dos pesquisadores, pois o conhecimento precisaria ter relação não apenas com a terra, a floresta, a montanha e o rio, mas também com as formas locais de percepção e de relação com o chamado mundo natural. Do contrário, tudo que o chamado mundo moderno considera como recurso natural seria tratado como apenas mercadorias. Naquela época, os membros da CPI chamavam a proposta de formação em direito e em biologia de “atualização tecnológica”. Para essa “atualização”, o CPI deveria ser basicamente um centro de formação de pesquisadores indígenas, mas sem a finalidade de substituir os conhecimentos de suas respectivas comunidades de origem, e sem o pressuposto da dissolução das identidades étnicas, em oposição direta aos chamados “projetos de desenvolvimento” implementados durante a ditadura militar através da Funai.

Nesse sentido, na concepção de Ailton Krenak, o Centro de Pesquisa Indígena seria um contexto de interação entre jovens estudantes indígenas e as ciências naturais, especialmente a biologia e a agronomia. O Núcleo de Cultura Indígena promoveria o acesso das comunidades às políticas culturais, de modo a documentar aspectos da cultura que pudessem se transformar em materiais didáticos a serem utilizados nas escolas nas aldeias. O Núcleo de Direitos

Indígenas proporcionaria o contato com o poder judiciário através da assessoria técnica às organizações indígenas e através do acompanhamento da formação dos cinco alunos indígenas no curso de graduação em Direito da Universidade Católica de Goiás. Já o Projeto Jaburu seria um dos projetos piloto em territórios, onde as combinações de saberes tradicionais e científicos desenvolvidas na chácara pudessem ser “aplicadas” de maneira experimental.

Em diálogo com Paulo Cipassé Xavante, Paulo Pankararu e Vanderlei de Castro, Ailton Krenak estruturou uma rede da qual dez alunos indígenas deveriam participar, sendo cinco como alunos do curso regular de Direito e cinco no curso de extensão universitária em Biologia Aplicada. A Chácara do CPI foi estruturada para ser um espaço para o contato dos jovens pesquisadores com o conhecimento moderno. A ideia era aproximá-los, todos, de cientistas da biologia, da agronomia e de outros campos acadêmicos para que, dentro do novo marco constitucional, trocassem informações e experiências sobre projetos que pudessem ser implementados em seus respectivos territórios. Além disso, a chácara seria o local de reunião desses jovens com dezenas de lideranças indígenas de outros povos, bem como com representantes dos seringueiros e dos agricultores do MST que mantinham contato com os professores da UCG.

3.2. O PROJETO JABURU A PARTIR DE UM PROJETO ESCRITO

O Projeto Jaburu foi redigido a muitas mãos e muitas mentes. Envolveu longas conversas entre os anciãos Xavante, incluindo Wazaé, Warodi e o pajé Sibupá. A versão escrita foi finalizada pelo psicólogo e professor Vanderlei de Castro, da Universidade Católica de Goiás (UCG), a partir de seus diálogos com os anciãos e com os jovens estudantes bilíngues, Paulo Cipassé e Jurandir Siridiwê. Também contou com a importante participação de Ailton Krenak, tanto na formulação quanto na obtenção de recursos para o financiamento das atividades. O Projeto escrito tem data e local: dezembro de 1988, Goiânia (GO). Na capa do Projeto há o nome da Associação dos Xavante de Pimentel Barbosa e, logo abaixo, entre parênteses, o nome da União das Nações Indígenas.

O projeto escrito é um objeto resultante de vários conjuntos de agências, que foram mobilizados por redes de pequena extensão, mas com pretensões amplas, em relação a todo o planeta, partindo de ações experimentais que seriam executadas a partir do Brasil Central. O projeto circulou por muitos lugares, sendo levado por seus representantes a instituições do

Estado brasileiro e a organizações internacionais voltadas ao financiamento de iniciativas de conservação ambiental no Terceiro Mundo. Em minha leitura, esse objeto, composto por trinta e nove folhas de papel timbrado, apresenta uma proposição de futuro alternativo visando ocupar com sonhos e utopias o intervalo surgido na (lenta) transição entre o regime capitalista ditatorial e o regime neoliberal democrático que naquele momento se instalava nos países da América do Sul.

O documento inscreveu, em sua página cinco, os atores humanos e as redes a que cada um pertencia, evidenciando a intenção compartilhada de conectar todas essas pequenas redes para criar uma nova rede, muito mais heterogênea e extremamente conectada. Onze pesquisadores (no caso, onze homens) são descritos no Projeto Jaburu, configurando os porta-vozes de atores não humanos que eles aproximariam na rede: desde instituições públicas, como a Embrapa Cerrados e o zoológico de Goiânia, passando por profissionais das áreas de engenharia civil, agronomia, medicina veterinária e bioquímica, até a área de marketing. Para coordenar toda essa heterogeneidade e estabelecer mediações entre os segmentos tradicionais e os segmentos modernos, o Projeto teve uma organização tripartite: duas coordenações e uma equipe técnica. Na primeira coordenação (a de execução), estariam Paulo Cipassé Xavante¹⁰⁴ e Ailton Krenak¹⁰⁵; na segunda coordenação (de assessoria) estariam Vanderlei de Castro¹⁰⁶ e Willem Pieter Groenveld¹⁰⁷. A terceira parte seria a equipe técnica de orientação e supervisão, que contaria com sete pesquisadores¹⁰⁸. O plano era ambicioso: propunha a aproximação de redes de diferentes extensões em um mesmo “projeto étnico”, a partir das relações pessoais-políticas-e-institucionais construídas por Wazaé, Vanderlei de Castro, Paulo Cipassé, Ailton Krenak e outros.

¹⁰⁴ Presidente da recém fundada Associação dos Xavante de Pimentel Barbosa (AXPB). A AXPB certamente foi uma das primeiras associações indígenas a serem registradas no país. Curiosamente com sede na Universidade Católica de Goiás, ela foi registrada em março de 1988. A primeira diretoria da Associação teve Paulo Cipassé como Presidente, Milton Brurewá como vice-presidente, Severiá Maria Idioriê como secretária e Jurandir Siridivê como Tesoureiro. Uma procuração foi emitida no mesmo mês para que Solange dos Santos também pudesse representar a Associação. Embora na data de registro em cartório Paulo Cipassé, Severiá Idioriê, Vanderlei de Castro e Solange Castro fossem solteiros, eles logo se tornaram dois casais.

¹⁰⁵ Coordenador nacional da União das Nações Indígenas (UNI).

¹⁰⁶ Psicólogo, professor e diretor do Centro de Filmagens Ambientais da UCG (Programa de Meio Ambiente).

¹⁰⁷ Ecólogo, assistente de produção do Centro de Filmagens Ambientais da UCG.

¹⁰⁸ José Antônio da Silva, biólogo, vinculado ao Centro de Pesquisa Agropecuária dos Cerrados da EMBRAPA; Ralf Willi Wagner, engenheiro agrônomo e pesquisador da Fundação Gaia José Lutzenberger e da Universidade Kassel (Alemanha Ocidental); Willian Pires de Oliveira, médico veterinário, diretor do Zoológico de Goiânia; Roberto Pedrazzi, bioquímico, chefe do Serviço de Tecnologia de Alimentos da Fundação Zoobotânica de Brasília e Coordenador de Biotecnologia do Governo do Distrito Federal; Rolf Ernesto Gesatzky, psicólogo, especialista em Marketing e assessor do Centro de Filmagens Ambientais da UCG; Edson Nishi, engenheiro civil e professor da UCG.

Para embasar o projeto escrito, eles explicaram que as políticas econômicas do PIN e do indigenismo oficial haviam se focado, nas décadas anteriores, na conversão de ecossistemas nativos em pastagens para a criação extensiva de bovinos e em latifúndios de monocultura intensiva, com uso de agrotóxicos e organismos geneticamente modificados (OGMs, ou transgênicos).

Implicações daquelas decisões político-econômico-ambientais vinham sendo observadas e descritas em outros locais por pesquisadores de diferentes áreas, como a série de filmes “A Década da Destruição (1980-1990)” vinha divulgando para um público mais amplo. A poluição dos rios com agrotóxicos e mercúrio¹⁰⁹ contaminava pessoas e animais, e a destruição de florestas pluviais¹¹⁰ e áreas de Cerrado aceleravam o ritmo da emissão dos gases estufa, cujo efeito no aumento da temperatura média do planeta traria consequências para outras regiões, em escalas variadas. Eles argumentavam que o desequilíbrio do regime de chuvas, a desertificação de áreas férteis e o derretimento de áreas polares aumentaria o nível dos oceanos e submergiria ilhas, penínsulas e litorais habitados.

Por outro lado, uma das consequências locais mais imediatas daquele processo de transformação ecológica a nível planetário seria a inviabilização do seminomadismo Xavante, cujas comunidades vinham sofrendo fortes pressões do governo para que se fixassem nas reservas, que por sua vez estavam cada dia mais cercadas por fazendas ou mesmo invadidas pela expansão ilegal de pastagens e cultivos¹¹¹. Além disso, o desmatamento provocado pela ocupação agropecuária no Centro-Oeste vinha reduzindo consideravelmente a oferta de caça, especialmente de espécies de mamíferos que tinham importância não apenas para a caça entre

¹⁰⁹O mercúrio é utilizado por garimpeiros no processo de separação do ouro. Historicamente, garimpo ilegal aumenta no Brasil a partir das frentes de colonização induzidas pela construção de rodovias e pelo incentivo ao povoamento de áreas com densidade populacional relativamente baixa. Foi o caso, por exemplo, da Marcha para o Oeste, de Getúlio Vargas, a partir da década de 1940, do Programa de Integração Nacional, da ditadura, a partir de 1970.

¹¹⁰Este tema foi tratado em um artigo de Val Plumwood e Richard Routley na primeira edição da revista *The Ecologist*, em 1982 e republicado no livro *Amazônia, Adeus* (BOLOGNA, 1990). Os autores discutem os fatores heterogêneos que culminam na destruição de ecossistemas sensíveis e refuta a acusação de que a agricultura itinerante de agricultores familiares (indígenas, ribeirinhos e outros) seria a causa da destruição. Pelo contrário, os fatores realmente significativos partem do modelo de desenvolvimento econômico no Terceiro Mundo, baseado na construção de imensas estradas, na agropecuária de exportação e em incentivos fiscais do Estado para a atração de multinacionais poluentes. Deslocando a simples relação de causa-efeito que tende a criminalizar minorias, os autores lançam luz sobre os fenômenos econômicos, políticos e tecnológicos que avançavam sobre o Cerrado do Centro-Oeste e sobre a Amazônia, no caso do Brasil, igualmente observáveis no Peru e na Colômbia (bacia amazônica), na África Ocidental (Congo, Zaire, Camarões e Gabão) e no sudeste asiático (Indonésia e Papua Nova Guiné) (PLUMWOOD & ROUTLEY, 1982).

¹¹¹Havia ainda denúncias conhecidas da relação de fazendeiros com chefes de posto, que negociavam o arrendamento de pedaços das terras indígenas, que é vedado pelo Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/1973).

os Xavante, como também para a conservação entendida pelos ecologistas, que temiam a extinção local de espécies.

A atividades programadas foram, inicialmente, três: 1) Cultivo de quinze espécies de frutas/cocos silvestres do cerrado; 2) Criação experimental de quatro espécies de animais silvestres (anta, catitu, veado mateiro, e porco-queixada¹¹²) em regime de “semiliberdade” (AXPB-UNI, 1988: 3); 3) Desenvolvimento de uma tecnologia de alimentos e de mercado para as frutas silvestres. Na mesma página das atividades programadas, as equipes elencaram três prioridades: 1) recomposição de cerca de cinco mil hectares de área especial de caça, degradada pelo fogo provocado por fazendeiros vizinhos ao território; 2) recomposição de uma área de cem hectares destinados à criação experimental de animais silvestres; e 3) recuperação de cerca de vinte e dois mil hectares de área desmatada, retomada dos invasores no início dos anos 1980. Com foco na fauna e na flora, o Jaburu propôs o cultivo de árvores nativas do cerrado para aumentar a disponibilidade de frutas e cocos¹¹³.

Todas essas atividades estariam vinculadas à “Unidade Piloto de Processamento”, instalada no Centro de Pesquisa Indígena (CPI) da União das Nações Indígenas, com sede na região metropolitana de Goiânia (GO) e coordenada conjuntamente por Vanderlei de Castro e Ailton Krenak. O CPI tinha como objetivo formar os primeiros advogados indígenas do Brasil (através de um convênio com a UCG), e formou uma turma indígena no curso de extensão em biologia aplicada. De acordo com o Projeto do CPI, os alunos do curso de extensão em biologia e os alunos do curso de graduação em Direito deveriam fazer visitas periódicas de intercâmbio na Terra Indígena Pimentel Barbosa, assim como anciãos e caçadores Xavante visitariam regularmente a chácara do CPI em Goiânia para trocarem experiências com os demais povos indígenas, com os seringueiros associados ao CNS e com os agricultores rurais sem-terra associados aos professores da Universidade Católica de Goiás.

O Projeto Jaburu seria, desse modo, um projeto piloto diretamente conectado à CPI. Enquanto o Jaburu seria “a síntese técnica da decisão histórica da comunidade Xavante (...) de que seu futuro está intimamente relacionado com a manutenção de suas tradições culturais” (AXPB-UNI, 1988: 2), o CPI seria o caminho para a construção experimental de novas formas de diálogo e intercâmbio entre conhecimentos tradicionais e conhecimentos científicos. Os

¹¹²Os nomes científicos e ciclos reprodutivos das espécies de animais silvestres são, respectivamente, *Tapirus terrestris*, 13 meses de gestação, com média de um filhote; *Tayassu tacajau*, três meses, um a dois filhotes; *Tayassu albirostris*, quatro meses, um a dois filhotes; e *Mazama americana*, cinco meses, média de um filhote (AXPB-UNI, 1988: 19).

¹¹³ Espécies arbóreas: pequi, araticum, mangaba, cagaita, baru, jatobá, jenipapo, caju-de-árvore, buriti, gueroba. Espécies herbáceo-arvustivas: ananás, cajuí, gabirola, gravatá, marmeladas. (AXPB-UNI, 1988)

autores do Projeto do CPI inscreveram na Apresentação a seguinte ideia: [os povos indígenas,] “neste breve tempo de convivência com a sociedade brasileira, tiveram suas práticas alimentares, sanitárias, arquitetura e todo o acervo cultural violentamente agredido por um conhecimento técnico-científico que não tem admitido diálogo, impedindo qualquer troca de experiências” (UNI, 1989: 2). A princípio, projetos experimentais como o Jaburu ocorreriam também em territórios dos povos Suruí, de Rondônia, Bakairi, do Mato Grosso, Terena, do Mato Grosso do Sul e Tikuna, do Amazonas. Esses projetos, contudo, não foram desenvolvidos devido às limitações logísticas e de financiamento.

De acordo com o Projeto escrito do Jaburu, a Associação Xavante de Pimentel Barbosa estaria submetida às decisões tomadas coletivamente pelos homens adultos no Warã. A Associação seria apenas o braço jurídico do Conselho Tradicional, voltado a alcançar a “autossuficiência socioeconômica baseada no desenvolvimento ecológico e culturalmente sustentável” (AXPB-UNI, 1988: 2). Teria como metas gerais: 1. o fortalecimento da dieta de subsistência através do aumento da oferta de frutas do cerrado e de animais de caça, e 2. Recuperar e recompor a vegetação nativa de áreas que foram degradadas por fazendeiros para formar pastos e roças.

O Projeto Jaburu criou enormes expectativas na comunidade Xavante de Pimentel Barbosa, que inicialmente aderiu em peso à iniciativa. A operacionalização do projeto no território, contudo, gerou uma infinidade de problemas práticos. Para alcançar os objetivos traçados, a comunidade de Pimentel Barbosa precisaria se dedicar ao aprendizado de inúmeras noções de cultivo, como cuidados com as sementes, utilização de viveiros para a produção de mudas, manuseio de sacos plásticos, construção de cercas, técnicas de semeadura, além do acompanhamento das diferentes espécies, sendo que algumas dependiam da irrigação duas vezes ao dia. Os procedimentos de plantio, que inicialmente pareciam simples, logo se mostraram extremamente complexos e exaustivos. Até mesmo os caçadores deveriam se envolver nas atividades de plantio de frutos que (futuramente) seriam comidos pelos animais de caça – precisariam, por exemplo, identificar pontos para a abertura e adubação de covas em áreas de caça, nas áreas de criação experimental dos animais silvestres e em áreas desmatadas.

Como se tratava de um projeto inteiramente voltado a combater o uso da agropecuária como prática de assimilação sociocultural, possivelmente os Xavante imaginaram que não teriam a rotina tão fortemente alterada. Pelo contrário, e para a frustração de muitos moradores da aldeia Pimentel Barbosa, o Projeto demandou uma dedicação praticamente integral no início das atividades, além do manuseio de arames, regadores, caixas d’água, pás, facões, tesouras de poda, carrinhos de mão, enxadas, rastelos, funis, machados, foices, baldes, cavadeiras e

peneiras. Dependia de uma picape e um trator agrícola acoplado a perfuratrizes, sulcadores, carretas e roçadeiras. A equipe técnica de assessoria, composta por um biólogo especialista em ecologia vegetal e por um engenheiro agrônomo, permaneceria no território apenas dois meses por ano, para dar instruções básicas, enquanto dois técnicos agrícolas atuavam durante seis meses por ano para auxiliar as atividades.

À medida em que as atividades do projeto ganhavam forma, as brigas entre os moradores da aldeia começaram a tomar grandes proporções. Os coordenadores decidiram que, para dar mais coerência ao Jaburu, o gado fornecido pelo Projeto Xavante (da Funai) deveria ser redistribuído e comido, de modo a encerrar a atividade pecuária no território. A resistência a essa decisão resultou na ruptura de uma facção inteira, chefiada por Milton Brurewá Xavante, então vice-presidente da Associação, e a fundação de uma nova aldeia com os dissidentes do projeto, chamada Aldeia Caçula. Levou 200 pessoas para essa nova aldeia. Outro grupo de dissidentes fundou a Aldeia Tanguro, com 40 pessoas (FUNAI, 1991).

No dia 28 de fevereiro de 1989, o Superintendente da Funai em Cuiabá enviou um ofício para a Universidade Católica de Goiás (UCG), convocando o professor Vanderlei de Castro para uma reunião agendada para o dia vinte de março para discutirem o Projeto Jaburu. O Superintendente propôs três pontos de pauta: 1. Apresentação detalhada do projeto pelos autores com definição dos objetivos, metas, fontes de financiamento, benefícios, nível de participação da comunidade, custos, prazo e outros dados; 2. Apresentação dos autores do projeto e seus executores; 3) Manifestação de anuência sobre o acompanhamento das atividades pela Funai.

No dia 6 de maio de 1989, quando o Projeto Jaburu já havia iniciado suas atividades no território, Paulo Cipassé e Vanderlei de Castro viajaram para Cuiabá para se reunirem com o Superintendente da Funai, Nilson Campos. O objetivo do encontro foi tentar reduzir os ruídos gerados pela formulação e pelo início de execução do projeto Jaburu sem o protagonismo da Funai. Do ponto de vista das práticas científicas que Paulo Cipassé e Vanderlei de Castro pretendiam levar para o território, a exclusão da Funai colocou o projeto sob risco de não sair do papel. Os relatórios técnicos de visitas ao território e de reuniões sobre o projeto (FUNAI, 1989; FUNAI, 1991) indicam que os indigenistas que interagiram com os Xavante naquele período consideravam que o Projeto não tinha transparência, não apresentava metas de resultados nem possuía estratégias para garantir a eficiência.

A recém-promulgada Constituição Federal de 1988 havia extinguido a política de assimilação sociocultural como meta do indigenismo, reconhecendo a autonomia dos povos indígenas sobre sua organização social, tradições e terras tradicionalmente ocupadas.

Entretanto, não havia consenso sobre os sentidos e significados daquela mudança de paradigma, isto é, não havia acordo sobre o que significaria autonomia, organização social, tradições e terras tradicionalmente ocupadas para cada povo e comunidade indígena.

Muitas mudanças pairavam sobre as realidades que cada um dos atores em questão vivia. Na ata da reunião (FUNAI, 1989), chama a atenção a fala inicial do Superintendente, que reconheceu a série de problemas provocados por projetos da Funai para as áreas Xavante que, segundo ele, foram todos iniciados de fora para dentro, sem consulta aos moradores e sem considerar o meio ambiente. Ele disse que o resultado de “subestimar a inteligência da comunidade” foi “resultados desastrosos, com produtividade baixíssima” (idem: 1). Logo em seguida, afirmou ser favorável a iniciativas que enfrentassem o “preconceito”, mas que “se não acabarmos com o discurso de “nação” e “povo” indígena jamais acabaremos com o preconceito” (ibidem). Embora hoje leiamos esse trecho como um tipo de contradição, na sequência ele afirmou que “a ambição da comunidade de Pimentel Barbosa tem que ser a sua autonomia, portanto não pode mais haver relação de dependência com a Funai ou com qualquer outra entidade que queira participar desse processo” (ibidem).

A afirmação do conceito de autonomia partia tanto de Paulo Cipassé, como do Superintendente, de Vanderlei de Castro e muitos outros, mas com sentidos bastante distintos. O representante da Funai sugeriu que faltava transparência no Projeto Jaburu. Tomando como exemplo o “sonho da roça mecanizada de arroz” (idem) como um completo fracasso, avaliou que o Jaburu estaria repetindo os erros que a própria Funai havia cometido ao longo de décadas, por não ter dado condições para a comunidade compreender os projetos nem fiscalizar a atuação dos “amigos dos índios” (idem).

Paulo Cipassé tomou a palavra e explicou que considerava interessante que houvesse uma discussão dentro da aldeia, com os caciques e alguns intérpretes, mas que não seria possível levar todos para conversarem com o superintendente, em Cuiabá. Explicou que, como estudante em diferentes capitais brasileiras, tinha conseguido diversos apoios, como o do professor Vanderlei de Castro e de Ailton Krenak, que estavam dispostos a apoiar projetos criados pela comunidade. Argumentou que foi necessário construir uma ponte (veicular) para que pudessem melhor fiscalizar a reserva, além de facilitar o acesso à pesca. Também tiveram que tratar da questão do gado que fora introduzido pela Funai. Explicou que, assim, a primeira etapa do Projeto Jaburu consistiu na aquisição de vacinas para o rebanho e na instalação de cercas de arame farpado, com o objetivo de proteger o gado contra os incêndios provocados por peões das fazendas nas proximidades da aldeia.

O superintendente se incomodou com a afirmação positiva sobre as cercas, dizendo que os Xavante não passam por baixo delas – apenas as cortam, por falta de experiência histórica com esse objeto. Paulo Cipassé reforçou sua argumentação, dizendo que a instalação das cercas ocorreu para que não perdessem o trabalho feito com o gado.

O jovem Paulo Cipassé explicou que, naquela data, metade do território havia sido reduzida a pastos e que o Projeto Jaburu seria o caminho para restaurar a vegetação que havia sido derrubada, atraindo assim os animais de caça para perto das aldeias. Explicou com muita ênfase que os Xavante são um povo que vive no cerrado, não na floresta, e que isso é ignorado pela sociedade brasileira, o que gerava muitos mal-entendidos. Detalhou a correlação entre o “reflorestamento” do cerrado com espécies próprias (de savana) e o projeto de manejo e criação controlada de animais silvestres.

Explicou que as caçadas estavam durando mais de um mês e que isso vinha atrapalhando cerimônias fundamentais, como os casamentos, que possuem uma solenidade vinculada à caça. “Ao invés de fazendeiros plantarem soja e arroz, visa-se mostrar a eles que pode-se utilizar as riquezas do cerrado” (FUNAI, 1989: 3). Contou que decidiu se reunir com a Superintendência da Funai para esclarecer quaisquer dúvidas, de modo a desfazer a impressão de mistério e falta de transparência em torno do Jaburu.

Informou que o objetivo central era garantir alguma independência econômica, para que pudessem consertar máquinas e carros, e afirmou que o Projeto estava sendo construído e continuamente discutido com a comunidade. Paulo Cipassé elogiou a postura da Funai, de não intervir negativamente no Projeto, comentando que, apesar das dificuldades no registro da Associação, eles o fizeram para que pudessem receber os recursos diretamente, sem a mediação da Funai. “Então, se existe o direito na Nova Constituição, a comunidade quer colocar esse direito na prática” (FUNAI, 1989: 3).

Nada convencido pela argumentação de Paulo Cipassé, o Superintendente afirmou a preocupação de que o Jaburu estaria repetindo erros que já haviam sido cometidos pela Funai, considerando o tamanho do projeto, que exigia conhecimentos técnicos de diversas áreas, as quais seria impossível dominar em pouco tempo, sem formação escolar apropriada. Explicou com o exemplo da caçada entre os Xavante, que é feita com fogo. Segundo ele, as mudas seriam prejudicadas, pois se as pessoas não plantam as mudas, não teriam preocupação em cuidar delas, e os Xavante não se interessam muito por plantios. Alertou que se Paulo Cipassé frustrasse a comunidade poderia haver consequências muito piores do que ocorre quando a Funai frustra a comunidade.

Nilson determinou que o chefe de posto observaria à distância e que a Funai só iria intervir caso as pesquisas prejudicassem a comunidade.

Me preocupo que você venha a ser usado por outros interesses, que até hoje enriqueceram às custas de ‘projetos em benefício de comunidades indígenas’. O projeto só vai dar certo se for executado pela comunidade. Se for executado por técnicos de fora, ele vai fracassar (FUNAI, 1989: 4).

Paulo Cipassé respondeu que a ideia geral foi inteiramente formulada pela comunidade e que ele apenas estava representando a decisão de seu povo. Explicou que seria necessário contar com apoios de fora do território, e que haviam construído parcerias com professores da Universidade Católica de Goiás e de biólogos da Embrapa, além de um especialista em animais de caça, que iria trabalhar junto com os caçadores e os caciques. Paulo Cipassé entregou uma cópia do Projeto ao Superintendente, explicando a dificuldade para reunir todos aqueles técnicos e esclarecendo que sem aqueles saberes o projeto não teria como se desenvolver.

Quase ao final da reunião, depois de ouvir atentamente o debate entre Paulo Cipassé e Nilson, sem intervir, Vanderlei de Castro pediu a palavra. Disse que ficou triste ao ver uma liderança como Paulo Cipassé ser interpelada sobre os detalhes técnicos do projeto. Avaliou que o ofício deveria ter sido enviado à Universidade Católica de Goiás (UCG), que era responsável pela parte técnica do Projeto Jaburu. Nilson concluiu que o projeto era bom e que seria respeitado pela Funai, mas que os aspectos administrativos precisariam ser discutidos junto à Associação e à Universidade, de modo que as regras do indigenismo fossem cumpridas, especialmente sobre a presença de não indígenas no território, que precisaria ter autorização prévia da Funai.

A reunião terminou com um acordo entre os representantes da Funai, da UCG e da AXPB. Nesse acordo, Nilson deu parecer favorável ao projeto e o encaminhou para a sede da Funai, em Brasília, explicitando que o Projeto deveria evitar modificações abruptas nos valores culturais dos Xavante, deveria ser executado pela comunidade, mesmo que sob coordenação e orientação externa, e que deveria demonstrar êxito social e econômico.

Na ata dessa reunião, logo depois da recomendação de evitar modificações abruptas nos valores culturais dos Xavante, o escrivão colocou entre parênteses a frase “a natureza não dá saltos” (FUNAI, 1989: 6), possivelmente explicitando uma explicação do Superintendente ao professor Vanderlei de Castro. O Superintendente fez uma analogia com a ideia do gradualismo, na evolução biológica, evidenciando a persistência de uma perspectiva social evolucionista no indigenismo brasileiro. Na prática, o paradigma da tutela continuava

produzindo efeitos. Essa visão coexistia, naquele momento, com as circunstâncias formais da reunião, de reconhecimento da autonomia do povo Xavante, ali representado por Paulo Cipassé, uma pessoa que materializava a articulação de sonhos dos anciãos e a deliberação coletiva da aldeia, através do Warã.

A missão que Cipassé recebeu do avô teve o objetivo de equilibrar as relações do mundo Xavante com os mundos não Xavante. Contudo, ainda que Paulo Cipassé tenha se formado em escolas convencionais, baseadas na oposição entre uma natureza e muitas culturas, seu objetivo como representante bilíngue dos Xavante era construir caminhos que tornassem mais compreensíveis as decisões cosmológicas de seu povo, que historicamente recusou a incorporação da agricultura e da pecuária como vetor de assimilação sociocultural e abandono da caça, da coleta e das cerimônias tradicionais.

Em outros termos, a estratégia Xavante de enviar crianças para estudarem em escolas brasileiras teve um objetivo de fundo de superar a noção de estágios de evolução cultural, abrindo caminho para uma compreensão mais profunda acerca da diversidade de modos de relação com os entes que o naturalismo ocidental classifica como fauna e flora. Ocorre, entretanto, que antigos projetos pautados naquele pressuposto social evolucionista continuavam produzindo efeitos, muitas vezes disruptivos, dentro das aldeias. O principal exemplo dessa situação foi a questão colocada pelos executores do Projeto Jaburu: o que fazer com o gado introduzido pela Funai para converter caçadores e coletores em agricultores sertanejos? É sabido que os Xavante nunca chegaram a dominar as técnicas agropecuárias, e a Funai mantinha um grupo de peões e vaqueiros contratados para cuidar do rebanho, tirar leite e transformar o gado em carne. Apesar disso, os Xavante gostavam de manter o gado como reserva de carne. Quando os recursos do Projeto Xavante foram sendo reduzidos até se extinguir, a dúvida sobre o que fazer com os rebanhos se tornou uma preocupação recorrente no Warã.

Os membros da inovadora Associação Xavante de Pimentel Barbosa defendiam o abandono das atividades agrícolas e agropecuárias para que todos se empenhassem no plantio das árvores frutíferas, na criação controlada de animais silvestres e no manejo da fauna de caça. Duas facções da aldeia discordaram frontalmente. Sucessivas discordâncias foram se desdobrando no Warã e para além dele. O resultado foi uma grande ruptura de duas facções da aldeia, em março de 1991. Em setembro daquele ano, duas novas aldeias haviam surgido na Terra Indígena Pimentel Barbosa: Caçula e Tanguro (FUNAI, 1991).

Um relatório técnico da Funai descrevendo essa situação e seus desdobramentos foi construído pelo órgão indigenista (FUNAI, 1991). O documento informa que 200 pessoas fundaram a aldeia Caçula e 40 pessoas fundaram a aldeia Tanguro. Por terem saído sem um

planejamento prévio, tiveram dificuldades para se alimentar nos primeiros meses e buscaram ajuda dos órgãos públicos para formarem roças nas áreas desmatadas do território. A Embrapa estava fornecendo apoio ao Projeto Jaburu e ao CPI através do CPAC (Centro de Pesquisas do Cerrado). O relatório descreve a atuação do CPAC na aldeia Pimentel Barbosa junto com a UNI, o NCI, a UCG e a AXPB, de reflorestamento com plantas nativas e aproveitamento das espécies nativas para consumo e mercado. Logo em seguida, informa que “os Xavante das aldeias Tanguro e Caçula são exatamente os “dissidentes” do Projeto Jaburu: denunciavam esse projeto, que havia gerado problemas a ponto de provocar a ruptura da aldeia mais tradicional Xavante” (FUNAI, 1991: 1). O cacique da (nova) aldeia Caçula era justamente Milton, que era o vice-presidente da Associação Xavante de Pimentel Barbosa.

Os representantes da Funai incentivaram que os membros das novas aldeias se focassem na retomada das “roças de toco”, mantendo as sementes nativas, exemplificando com o caso do milho Xavante, com 8 variedades, que os indígenas praticamente não possuíam mais, mas que um pesquisador da Embrapa havia coletado em 1978 para estudos em laboratório. Convidaram uma organização chamada centro etno-ecológico do Vale do Araguaia e a cooperativa agrícola de Canarana (COOPERCANA) para contribuírem nos trabalhos. Ao entrarem em contato com a COOPERCANA, uma agrônoma informou que não conseguia manter contato com representantes do Projeto Jaburu, pois nunca havia conseguido falar duas vezes com a mesma pessoa. Contou sobre o fracasso em conservar os frutos, que fermentavam e apodreciam, dizendo que estranhou a ênfase do Projeto no mercado externo, considerando que não haviam conseguido produzir o suficiente para suplementar a alimentação das pessoas na aldeia. O trecho a seguir ilustra um pouco da percepção dos observadores externos do Projeto Jaburu, naquele momento:

Nessa visita, os índios mostraram pouco interesse em relação a qualquer das espécies cultivadas. Tudo que cheirasse a “mudas”, a “plantar árvores”, lembrando a proposta do Projeto Jaburu, era-lhes indigesto. A maior emoção foi na piscicultura – o cacique Surupredo não se conformou com a devolução à água de TODAS as lindas carpas que nos foram mostradas... (FUNAI, 1991: 3)

Explicando a situação das novas aldeias, a indigenista que escreveu o relatório expressou grande preocupação com a drástica diminuição das variedades nativas de milho. Ao fazerem a roça de toco, por exemplo, ocuparam de 80 a 90% do espaço com arroz, o que segundo ela criava um enorme risco de perderem toda a produção caso algum problema atingisse a plantação (algum fungo, por exemplo). “É de assustar a perda das sementes nativas

de milho, uma vez que esses Xavante são considerados os mais tradicionais; se eles não têm mais o milho Xavante, quem terá?” (ibidem).



Foto 14 - Reunião na Funai, em Cuiabá. Superintendente da Funai, professor Vanderlei de Castro (UCG), Otis (MST) e Paulo Cipassé (AXPB), 1989.

Na entrevista que realizei com Paulo Cipassé no ATL (Acampamento Terra Livre), em Brasília, 2022, ele enfatizou a importância de ter conhecido Ailton Krenak em 1985, época em que pediu apoio para o desenvolvimento de projetos de flora e fauna. O projeto de flora devia reflorestar áreas que o povo Xavante havia retomado dos fazendeiros, que estavam desmatadas e reduzidas a pastos e campos de cultivo. As árvores deviam disponibilizar alimento para os animais que os Xavante pretendiam caçar, e o excedente seria comercializado.

Para viabilizar essa comercialização, uma agroindústria de produção de poupas chegou a ser aberta no município de Nova Xavantina – desviando a proposta inicial de instalação da indústria na sede do CPI, em Goiânia. Seria uma fábrica Xavante. Segundo ele, essa indústria também fracassou porque, com o distanciamento dos membros do CPI da operacionalização do Projeto Jaburu, eles precisaram assumir todas as atividades, sem o apoio de não indígenas, mesmo dos que haviam ajudado a escrever o Projeto, como o professor Vanderlei de Castro. No Projeto original, havia uma proposta de organizar as etapas, que iam do cultivo à venda das poupas, passando pelo processamento dos frutos, elaboração de embalagens e introdução dos

produtos no mercado. Ocorre que a relação entre as três coordenações do Projeto não funcionou como prevista, pois cada conjunto de atores tinha uma percepção distinta sobre os objetivos e sobre os resultados esperados.

Paulo Cipassé me explicou que o projeto de flora definitivamente não funcionou, pois, sua comunidade não estava preparada para desenvolver projetos de médio e longo prazo. Além disso, uma divergência entre Ailton Krenak e Vanderlei de Castro resultou na separação das equipes técnicas. Com isso, os Xavante precisaram assumir todas as etapas do Projeto Jaburu praticamente sozinhos, tendo que fazer a gestão dos recursos e das ações sem o auxílio de uma equipe não indígena de assessores técnicos.

O projeto de fauna, por sua vez, foi considerado altamente exitoso, uma vez que os Xavante são caçadores por excelência e estavam bastante interessados no diagnóstico e no manejo da fauna de interesse de caça. Segundo Paulo Cipassé, o projeto se desdobrou em inúmeros outros projetos de fortalecimento da biodiversidade animal no território e, por isso, hoje existe grande fartura de animais de caça.

ASSOCIAÇÃO DOS XAVANTE DE PIMENTEL BARBOSA
(União das Nações Indígenas)

PROJETO SERRA DO RONCADOR
(Projeto Jaburu-FASE II)

ADMINISTRAÇÃO E COORDENAÇÃO GERAL

Goiânia-GO, 12/1988

1 - Coordenação de Execução:

- .Paulo Cipassé Xavante, Presidente da Associação dos Xavante de Pimentel Barbosa.
- .Ailton Krenak, Coordenador Nacional da União das Nações Indígenas.

2 - Coordenação da Equipe Técnica de Assessoria:

- .Vanderlei Pereira de Castro, Psicólogo, Diretor Executivo do Centro de Filmagens Ambientais da Universidade Católica de Goiás (Programa de Meio Ambiente).
- .Willem Pieter Groeneveld, Ecólogo, Assistente de Produção do Centro de Filmagens da Universidade Católica de Goiás.

3 - Equipe Técnica de Orientação e Supervisão:

- .José Antônio da Silva, Biólogo, Pesquisador do Centro de Pesquisa Agropecuária dos Cerrados da EMBRAPA/MA.
- .Ralf Willi Wagner, Engenheiro Agrônomo, Pesquisador da Fundação Gaia (José Lutzemberger) e Universidade de Kassel (Alemanha Ocidental).
- .Willian Pires de Oliveira, Médico Veterinário, Diretor Técnico do Zoológico de Goiânia.
- .Roberto Pedrazzi, Bioquímico, Chefe do Serviço de Tecnologia de Alimentos da Fundação Zoobotânica de Brasília e Coordenador de Biotecnologia do Governo do Distrito Federal.
- .Rolf Ernesto Gesatzky, Psicólogo, especialista em Marketing Assessor do Centro de Filmagens Ambientais da Universidade Católica de Goiás.
- .Edson Nishi, Engenheiro Civil, Professor do Departamento de Engenharia da Universidade Católica de Goiás.
- .Nelson Jorge da Silva Júnior, Biólogo, Diretor do Centro de Estudos e Pesquisas Biológicas da Universidade Católica de Goiás.

METAS GERAIS

1. Reforçar a dieta de subsistência da Comunidade Xavante de Pimentel Barbosa, através do aumento da oferta de frutas naturais dos cerrados e subseqüentemente da caça, assegurando assim, as práticas culturais tradicionais.
2. Recuperar e recompor com vegetação nativa, áreas degradadas pelo desmatamento e pelo fogo provocado pelos invasores da Reserva.

ATIVIDADES PROGRAMADAS

1. Cultivo de 15 espécies de frutas/cocos silvestres da região dos Cerrados.
2. Criação experimental de 04 espécies de animais silvestres em regime de semi-liberdade.
3. Desenvolver uma Tecnologia de Alimentos e de Mercado para as frutas silvestres.

Figura 7 - Capa do Projeto Jaburu (Projeto Serra do Roncador 2ºFase)

3.3. ECOLOGIA E (NÃO) ESCALABILIDADE: ECONOMIA DE CAÇA E COLETA VERSUS AGRICULTURA INTENSIVA

Em 1979, Daniel Gross e colaboradores publicaram um artigo na revista *Science* propondo uma análise comparativa sobre a relação entre ecologia e “aculturação” entre os povos Kayapó (Mekrãgnoti), Xavante, Bororo e Canela (Ramkokamekra), todos povos caçadores e coletores habitantes do Brasil Central¹¹⁴. A hipótese do trabalho era de que a simples exposição às mercadorias ocidentais não explicava o crescimento da participação das comunidades na economia de mercado, pois o fator mais relevante seria a crescente dificuldade de manutenção da economia baseada na agricultura de corte e queima, devido ao desmatamento, ao crescimento demográfico e à conseqüente intensificação do sistema agrícola tradicional.

Naquele período, a então Reserva Pimentel Barbosa contava com cento e noventa e oito indivíduos, sendo quatro falantes de português, e o território àquela altura tinha 205.000ha. A conclusão do trabalho apresentou um prognóstico pessimista, sugerindo que o envolvimento com o mercado resulta diretamente da dificuldade de manter o sistema agrícola tradicional. Essa dificuldade decorreria da degradação ambiental, que prolongava o tempo de produção e desestimulava os indivíduos envolvidos nas atividades produtivas (GROSS et al., 1979). Assim, a integração dos povos indígenas à economia de mercado seria uma resposta de caráter irreversível às pressões ambientais.

Aquela conclusão¹¹⁵ se baseou na consideração de fatores externos, como a colonização, que vinha acarretando a invasão e a usurpação de terras, e fatores internos, como o aumento de ervas daninhas, o empobrecimento do solo e as mudanças no regime de chuvas, além do aumento populacional e conseqüente pressão sobre a caça.

Quatro anos mais tarde, quando a FUNAI sob o governo militar já havia implementado o controverso Plano de Desenvolvimento para a Nação Xavante, ou simplesmente “Projeto Xavante”¹¹⁶ (GARFIELD, 2011 [2001]; GRAHAM, 1986, 1993, 2018; SILVA, 1992), uma das coautoras do trabalho liderado por Gross questionou, em sua tese de doutorado, até que ponto os Xavante aderiam ao modelo proposto pelos autores (FLOWERS, 2014 [1983]). Nancy

¹¹⁴ A pesquisa fez parte do projeto *Human Ecology in Central Brazil*, coordenada pelo antropólogo Daniel Gross.

¹¹⁵ Essa também foi a previsão geral de Darcy Ribeiro, em 1968, para todos os povos indígenas no Brasil. Naquele ano, exilado em Montevideo, no Uruguai, estimou que diante do capitalismo autoritário impulsionado pela ditadura militar, seria impossível aos indígenas evitar uma drástica redução populacional, a extinção das línguas nativas, a total descaracterização cultural e a pressão socioeconômica (RIBEIRO, 2017 [1968]).

¹¹⁶ O Plano de Desenvolvimento da Nação Xavante (PDNX), mencionado também nos capítulos anteriores, foi coordenado por Cláudio dos Santos Romero. Baseado na indução da monocultura mecanizada do arroz e da pecuária, foi um vultuoso projeto assimilacionista da ditadura militar que ocorreu entre os anos de 1978 e 1988 (GARFIELD, 2011). Ao longo daquela década, a iniciativa foi entrando em colapso sem jamais ter surtido os efeitos desejados pela ditadura, a saber, extinção do nomadismo e da caça, e a dissolução da identidade étnica diferenciada por meio da substituição da organização social indígena para o modelo de família típico do “sertanejo brasileiro”.

Flowers estava interessada em compreender como a alocação diferencial de tempo para o trabalho na agricultura, na caça e na coleta poderia afetar o suprimento de alimentos para a comunidade e que consequências nutricionais as mudanças poderiam acarretar, sobretudo junto às crianças mais novas.

Em 1997, Flowers retomou a questão das mudanças econômicas e ecológicas entre os Xavante de Pimentel Barbosa em um trabalho em colaboração com outros três pesquisadores, aumentando a discordância com relação ao modelo proposto por Gross (SANTOS et al, 2014 [1997]). Neste último trabalho, os autores demonstraram que a intensificação da agricultura não foi contínua ao longo das décadas de setenta e oitenta, e que nos anos 1990 os Xavante de Pimentel Barbosa dedicavam mais tempo à exploração dos recursos silvestres (caça, coleta e pesca) do que nas duas décadas anteriores, enquanto o investimento de tempo no cultivo de arroz havia diminuído.

Em meados da década de noventa, a análise comparativa de alocação do tempo em 1976/1977 e 1994 demonstrou que tanto mulheres como homens dedicavam a maior parte do tempo a atividades pessoais, sendo relativamente pequeno o tempo gasto em atividades voltadas à subsistência ou a atividades fora da aldeia. Dentre as atividades de subsistência, embora a agricultura tenha sido a principal nos dois períodos, o tempo relativo gasto nessa atividade diminuiu¹¹⁷.

Nesse sentido, o modelo que previa a tendência de intensificação da agricultura não se confirmou. Não apenas por consequência da retomada de territórios usurpados por colonos, na década de 1980, que aumentou a área da T.I. para 328.000ha - fato que os colocou numa situação diferente dos Bororo e Canela, por terem mais solos férteis e com maior abundância de caça e pesca -, mas também por circunstâncias e decisões políticas, econômicas e históricas dos próprios Xavante (SANTOS et al, 2014 [1997]).

O comentário era derivado do fato de que, não obstante a visível preferência dos Xavante por atividades não relacionadas com a agricultura intensiva, era difícil mensurar exatamente o que poderiam considerar, em 1994, o “envolvimento no mercado”, uma vez que as transformações socioeconômicas e institucionais Xavante e brasileiras faziam com que indivíduos recebessem salários da FUNAI, pensões, aluguéis de pastos e venda de gado, além da renda obtida com a venda de artesanato e de um CD de cantos Xavante gravado em parceria com o Núcleo de Cultura Indígena (AXPB-NCI, 1994; SANTOS et al, 2014 [1997]).

¹¹⁷Enquanto em 1976/1977 os Xavante usavam 4,9% do tempo com agricultura na estação seca e 25% na estação chuvosa, em 1994, eles gastavam 2% do tempo na estação seca e 11% na estação chuvosa. Os dados de caça, pesca e coleta nas respectivas datas e estações são 5,4% e 2,5% / 7,5% e 4,9% (SANTOS, et al, 2014[1997]).

Embora esses dados tivessem tudo a ver com o Projeto Jaburu e os demais projetos do Centro de Pesquisa Indígena, o texto de Ricardo Ventura Santos e colaboradores menciona a iniciativa que estava sendo executada durante seus trabalhos de campo apenas como “um projeto de “desenvolvimento sustentável” financiado por “uma ONG estrangeira”” (SANTOS et al, 2014 [1997]: 92).

É sabido que antes de serem assentados em reservas, o sistema de obtenção de alimentos pelos Xavante era organizado sazonalmente, baseado na caça e na coleta, e com produção agrícola bastante limitada. Historicamente, embora plantassem um pouco de milho, feijão e abóbora, que são plantas resistentes que praticamente não exigem cuidados, a literatura define os Xavante como um povo que abominava a agricultura¹¹⁸, e mesmo depois do “contato” e da “pacificação”, eles frustraram todas as tentativas do SPI e da FUNAI de conduzi-los a um modo de vida sedentário como o dos vaqueiros e fazendeiros (GRAHAM, 2018; MAYBURY-LEWIS, 1984).

Na etnografia clássica de Maybury-Lewis, baseada no trabalho de campo realizado em fins dos anos 1950 e publicada em 1965, o antropólogo registrou que os Xavante costumavam dedicar de três semanas a um mês por ano às roças: uma para limpar o terreno e plantar, uma para colher o milho, e mais uma ou duas para colher o feijão e a abóbora. As roças ficavam a um dia de caminhada da aldeia, mas, de todo modo, o principal meio de obtenção de alimentos eram as expedições de caça e coleta, da qual participavam homens e mulheres. Nessas expedições, grandes quantidades de frutas nativas eram coletadas antes e durante a estação das chuvas, como a alfarroba (de julho a dezembro), palmeira de buriti (a partir de agosto), e o pequi (a partir de outubro). Frutas suplementares da dieta eram a manga, o jenipapo e outras. Os cocos (principalmente o de buriti e o da palmeira de babaçu) eram a fonte de alimento mais constante. A coleta era uma atividade majoritariamente feminina e a caça majoritariamente masculina, mas era usual que os homens coletassem enquanto caçavam e que as mulheres matassem animais que estivessem de fácil alcance enquanto coletavam¹¹⁹.

¹¹⁸Dentre esses cultivos, Maybury-Lewis (1984) identifica sete variedades diferentes de milho (nodzö, nodzöpré, nodzöb’á, nodzö wawê, nodzöprmarâri, nönömö’ubuti e nönömöhöby), que podem ser consideradas “propriamente Xavante” (1984: 93). O milho tem importância singular nas trocas cerimoniais por ser o principal ingrediente dos bolos, dádivas presentes nas principais cerimônias.

¹¹⁹Maybury-Lewis descreve que “o território Xavante é [...] naturalmente bem dotado para a manutenção de uma pequena população de caçadores e coletores nômades. Um coletor eficiente consegue alimentar várias bocas sem dificuldades excessivas. [...] As excursões de coleta com outras mulheres representam, aliás, uma das poucas oportunidades oferecidas a uma mulher de relacionamento social fora de casa. O resultado é que as mulheres gostam de ir coletar e geralmente procuram voltar mais cedo para tomarem juntas um banho gostoso no rio próximo ao acampamento.” (1984: 92).

O Projeto Jaburu foi a maior aposta da Associação Xavante de Pimentel Barbosa naquele período. A associação, por sua vez, foi uma das primeiras organizações indígenas a registrar um CNPJ no período da redemocratização do país, no início de 1988. As atividades do Projeto ocorreram entre o final da década de 1980 e meados da década de 1990, e o empenho de todos os envolvidos esteve diretamente conectado com o término do chamado “Projeto Xavante”, o vultuoso projeto da ditadura militar executado pela Funai para induzir a agricultura mecanizada do arroz e a pecuária com rebanhos bovinos.

3.4 AS RUÍNAS DO “PROJETO XAVANTE” DE RIZICULTURA MECANIZADA E INTRODUÇÃO DE REBANHOS BOVINOS

*Ah
Ah, os Xavante
As comidas dos Xavante
As comidas dos Xavante
Eles mostraram a comida a partir de sua sabedoria...
Aos brancos, só ensinaram o arroz.*

([Warodi e Sibupá] GRAHAM, 2018: 92).

Quando a antropóloga estadunidense Laura Graham chegou pela primeira vez nas aldeias Xavante de Mato Grosso, em 1981, mais ou menos na mesma época em que o professor Vanderlei de Castro e Wazaé estreitavam laços e criavam a Aldeia Juvenil (descrita no capítulo 1), ela encontrou uma realidade paradoxal. O cenário das terras indígenas era composto ao mesmo tempo pela exuberância da diversidade biológica de transição do Cerrado com a Amazônia, e pelos “grandes tratores e enormes colheitadeiras que trabalhavam nas áreas de monocultivo extensivo” (GRAHAM, 2018: 60).

Tratava-se dos equipamentos cedidos pelo governo federal através do projeto de rizicultura mecanizada da ditadura militar, cujos caminhões eram especialmente valorizados pelos caciques e pelas respectivas populações de suas aldeias, por conferirem aumento do *status* relativo entre as comunidades Xavante, que competiam por prestígio e recursos dos Warazu (GARFIELD, 2011; GRAHAM, 1986, 2018). Para seu espanto, em vez de aldeias estritamente “tradicionais”, preservadas do contato com o mundo industrial por meio da instituição das reservas indígenas, viu os pneus velhos dos tratores sendo usados pelas mulheres como

poltronas em frente às habitações e como reforço para segurar os telhados das casas feitas de madeira e palha. Por todos os lados, a antropóloga via latas de óleo diesel e objetos associados à agricultura mecanizada e à infraestrutura construída para a criação de gado.

Para além de acostumar-se com o contraste entre a realidade que imaginou encontrar nas terras indígenas do Brasil Central e aquela mistura de instituições Jê com o capitalismo autoritário de um país sob regime ditatorial, Graham precisou desvencilhar-se de sucessivas tentativas de sabotagem por parte de um funcionário da Funai contra sua proposta de trabalho. No prefácio de sua etnografia sobre as performances dos sonhos Xavante, Graham lembra que chegou a ser envolvida numa disputa de terras entre os Xavante e os fazendeiros: uma armadilha criada por funcionários locais que lucravam com o arrendamento de terras, com o objetivo de expulsá-la do território indígena. Após tentativas frustradas de policiar seu trabalho de pesquisa, o funcionário fez uma denúncia ao administrador regional da Funai, dizendo que ela estava “incitando os índios à violência contra fazendeiros” e pediu autorização para “evacuar [a] influência subversiva” (GRAHAM, 2018: 28). Graham de fato foi expulsa de Pimentel Barbosa, mas o reingresso foi autorizado no mesmo ano, depois de esclarecer pessoalmente a situação junto ao administrador, e ao contar com o ativo empenho feito por seu anfitrião em Pimentel Barbosa, o cacique Warodi¹²⁰, filho mais velho de Apowê.

Em uma manhã fria do inverno de 1984 no planalto central, Laura Graham estava reunida com Warodi, Sibupá e outros cinco velhos Xavante em torno de uma fogueira (GRAHAM, 2018). Warodi começou a cantar baixinho canções que ele aprendeu em um sonho naquela noite. Os demais foram se juntando em coro à medida que a repetição das frases padronizadas se sucedia.

Acompanhado por perguntas, apartes, afirmações e comentários alheios, Warodi conta seu sonho aos velhos. Em um discurso verdadeiramente polifônico, relata como foi sua participação em um encontro de imortais, ao qual compareceram os ancestrais responsáveis pela criação xavante: os dois parinaí’a, garotos criados de animais, insetos, peixes e alimentos; o wedehu date da-wa’re (aquele cujo pé foi perfurado por um pedaço de pau), responsável pelo aumento da população xavante; e o öwawê-‘wa, menino cujo estômago explodiu e que criou o mar e os brancos. Os cantos desses criadores, diz Warodi, foram-lhe transmitidos como dádivas para os vivos, com o objetivo de que, ao executá-los, os Xavante continuem Xavante para sempre (GRAHAM, 2018: 35. Grifo meu)

Nas circunstâncias históricas específicas em que viviam os Xavante de Pimentel Barbosa no início da década de 1980, os irmãos Wazaé (com o psicólogo Vanderlei de Castro),

¹²⁰ Da classe de idade (grupo) *hötörã*.

e Warodi (junto à antropóloga Laura Graham), tinham objetivos políticos e cosmológicos bastante claros no que se refere a alianças feitas com *aqueles* Warazu. Por meio delas, ambos anunciavam explicitamente o desejo de viverem de modo independente tanto da Funai quanto das missões religiosas, com a esperança de permanecerem “Xavante para sempre”.

Se minha presença podia fornecer a Warodi meios propícios à preservação de seu conhecimento, também lhe oferecia a oportunidade de expressar-se para o mundo exterior. Sua esperança era de que, por meio do meu trabalho, ele e os membros de sua comunidade pudessem ser reconhecidos pelo mundo exterior como os autênticos descendentes dos primeiros criadores. Ele queria dar a seu povo um lugar no contexto global, sendo frequente o encerramento de seus discursos com a exortação para que eu “fizesse suas palavras cruzarem o oceano”, para que as pessoas do lado de lá pudessem saber dos Xavante (GRAHAM, 2018: 54).

O excerto acima resume com sensibilidade o desejo dos anciãos Xavante de se comunicarem com outros povos no mundo de maneira plural, sem a obrigatoriedade da mediação da Funai e sem as condicionantes da mediação feita pelos missionários. O repetido apelo feito por Warodi a Graham ao longo da década de 1980 para que ela fizesse suas palavras “cruzarem o oceano” tinha o objetivo definido de encontrar formas viáveis de o povo Xavante continuar a ser “Xavante para sempre”.

Igualmente, Wazaé comunicava constantemente ao professor Vanderlei de Castro a intenção de construir parcerias com os não Xavante para encontrar caminhos que viabilizassem a continuidade do modo de vida dos Auwê nas futuras gerações. Nesse sentido, e de certo modo, o Projeto Jaburu surgiu das ruínas do “Projeto de Desenvolvimento para a Nação Xavante”, também conhecido como “Projeto do Arroz”, “Projeto de rizicultura mecanizada” ou simplesmente “Projeto Xavante” (GARFIELD, 2011 [2001]; GRAHAM, 1986, 2018 [1995]). A grande aposta da política indigenista da ditadura militar era assimilar as comunidades indígenas à economia de mercado através do Plano de Integração Nacional (PIN), como descrevi nos capítulos anteriores.

De 1978 a 1988, o indigenismo oficial à serviço do PIN incentivou os Xavante a se dedicarem à agricultura mecanizada do arroz e à criação de rebanhos bovinos (GARFIELD, 2011). O objetivo era criar uma transição para que as famílias substituíssem a proteína então oriunda da carne de caça pela carne bovina. A caça e a coleta são práticas que o SPI, a Funai e os missionários tentaram por décadas extinguir, sem sucesso.

O pressuposto, como é de praxe em inúmeros projetos de introdução da pecuária em territórios indígenas, está na equivocada ideia de que os povos indígenas das terras baixas da América do Sul caçam apenas para a satisfação nutricional, como meio de obtenção de uma fonte de proteína. Isso reifica uma concepção moderna de relação entre humanos e animais,

baseada na oposição cultura/natureza, que simplesmente ignora modos outros de relação com entes não-humanos nos cursos de ação que compõem as atividades de caça (VELDEN, 2012).

A Funai implementou o Projeto Xavante não apenas como meio de extinguir o nomadismo e a economia baseada na caça e na coleta - reativando o objetivo repetidamente tentado desde pelo menos o final do século XVIII (FREIRE, 1790). O Projeto Xavante também teve o papel fundamental de neutralizar reivindicações territoriais, acalmando lideranças quanto a demandas de recuperação das terras e recursos usurpados pelos colonos gaúchos, o que, segundo Seth Garfield, transformou as etapas de execução do Projeto em verdadeiras instâncias de cooptação de lideranças (GARFIELD, 2011).

O efeito dessa dupla estratégia foi uma conexão imprevista com a cosmologia Xavante, que é caracterizada pelo faccionalismo e por criativas táticas de manutenção da autonomia faccional, que recusa a coerção e evita a acumulação do poder em um indivíduo ou comunidade.

Em um texto de 1987, Laura Graham constatou que, enquanto em 1974 havia praticamente uma aldeia por reserva, entre 1980 e 1985 o número de aldeias Xavante havia passado de dezesseis para trinta e cinco, num aumento de mais de cem por cento, enquanto a população havia aumentado apenas de 3.405 para 4.834 no mesmo período¹²¹ (GRAHAM, 1987). A explicação, segundo ela, foi a conexão entre o tradicional sistema de faccionalismo interno do sistema político Xavante, em que facções minoritárias se separam das aldeias para fundarem uma nova quando percebem que estão fracas diante das facções majoritárias, com a oportunidade de conseguir um “projeto”, “isto é, ter acesso direto a recursos materiais e financeiros originários do “Projeto Xavante” mantido pela FUNAI” (GRAHAM, 1987: 348).

Enquanto na década de 1970 a fissão de segmentos das comunidades aliou o faccionalismo a uma estratégia pragmática de defesa do território, protegendo suas extremidades contra novos invasores, a partir da década de 1980 o faccionalismo se emaranhou em estratégias de obtenção de recursos financeiros e tecnológicos da Funai a partir da proliferação de novos líderes de comunidades (caciques e secretários).

Os Xavante habitualmente se veem como os mais importantes indígenas brasileiros, e historicamente exigem da coordenação regional e da sede da Funai, em Brasília, um tratamento diferenciado. Ao contrário dos demais povos, que costumavam se hospedar nas chamadas “Casa do Índio”¹²², os Xavante se acostumaram a permanecer em hotéis e pensões com todas as

¹²¹ Na época, a T.I. Pimentel Barbosa tinha quinhentos e vinte e seis pessoas, sendo 304 da aldeia homônima, 24 na aldeia Caçula, 41 na aldeia Tanguro e 157 na aldeia Água Branca (GRAHAM, 1987).

¹²²A “Casa do Índio” é um estabelecimento de apoio, instalado em municípios próximos a terras indígenas e em capitais estaduais e tem a atribuição de receber e apoiar indígenas que se deslocam para fora das aldeias, geralmente

despesas pagas pela Funai (GRAHAM, 1987). Para termos uma ideia das despesas (e da irritação dos servidores da Funai diante das pressões), em 1985, quase toda a população masculina Xavante esteve em Barra do Garças (na subsele da Funai), seja para resolver disputas entre aldeias ou para obter recursos do Projeto Xavante.

Em um artigo bibliográfico sobre os duzentos e cinquenta anos de história Xavante documentada pelos brancos, Aracy Lopes da Silva (1992) comentou, acerca do Projeto Xavante, que:

Hábeis na condução de suas relações políticas com os brancos, os Xavante parecem ter perdido um round precioso com a aceitação das roças mecanizadas para a rizicultura comercial do “Projeto Xavante”, com seus tratores e caminhões, seu combustível, suas colheitadeiras, seus adubos e inseticidas, seus técnicos agrícolas, suas toyotas, pick-ups e toda essa parafernália que significou o “investimento” do governo brasileiro nessa modalidade, digamos, capitalista e “moderna” de dominação dos povos indígenas (SILVA, 1992: 365)

Com nítida antipatia quanto à proposição e execução do projeto, a antropóloga Aracy Lopes da Silva (1992) o descreveu como uma ação desenvolvimentista usada como instrumento de manipulação política de indivíduos e comunidades Xavante por meio da combinação entre a necessidade de sobrevivência, o insuficiente entendimento sobre as instituições nacionais e a aplicação de quantias vultuosas de recursos financeiros por parte do governo federal. Segundo ela, o resultado foi o exato oposto da autossuficiência prometida. Os Xavante passaram a depender mais do governo, por causa da necessidade de manutenção de tratores e máquinas, e pela necessidade de obtenção de insumos para a agricultura mecanizada. Além disso, a mobilização dos homens para trabalharem no projeto interferiu nos aspectos tradicionais da vida cotidiana, impactando negativamente a autonomia econômica e política, e acirrando cisões internas das unidades políticas, resultando em brigas e divisões de aldeias (SILVA, 1992).

Concordando em parte com Silva, Laura Graham deslocou, em sua tese, o sentido da conclusão. Lembrou que, ao menos na comunidade Pimentel Barbosa, onde vivem os descendentes de Apowë, “perpetua-se por meio da prática discursiva uma visão dos processos históricos em que os Xavante em vez de vítimas de ações de terceiros ao longo do tempo, são agentes: iniciadores e controladores das ações” (GRAHAM, 2018: 63). Nas narrativas em que os Xavante se referem ao tempo histórico, há um forte sentido de continuidade e controle,

em busca de assistência na rede do Sistema Único de Saúde (SUS). Atualmente, formalmente, as CASAI – Casa de Saúde Indígena – são instituições de saúde que acolhem pacientes e acompanhantes que precisam de atenção de média e alta complexidade, no entanto, em diversos contextos locais e diferentes momentos históricos, foram utilizadas em locais de hospedagem, viabilizando a permanência nas cidades.

afirmando sempre a própria agência, tal como no evento do primeiro contato pacífico feito por uma comunidade Xavante com os representantes da sociedade nacional brasileira, em 1946¹²³.

Embora tivessem chegado a ter 700 cabeças de gado no auge do Projeto, em 1991 restavam umas 80, que foram transferidas para o pasto formado no âmbito do Projeto Xavante pelo grupo dissidente do Projeto Jaburu, que fundou a aldeia Caçula. A ruptura dos dois conjuntos de famílias da aldeia Pimentel Barbosa que descrevi anteriormente foi motivada por discordâncias sobre o que fazer com relação aos resquícios do Projeto Xavante, mais precisamente os rebanhos bovinos e a parafernália associada ao cultivo mecanizado do arroz. No relatório de visita da Funai (1991) às recém fundadas aldeias Caçula e Tanguro, o indigenista responsável descreveu a intricada situação do arrendamento de terras indígenas por um fazendeiro local, amigo do chefe do posto indígena, que explorava a boa vontade dos Xavante e, em vez de pagar os valores de mercado em dinheiro ou em cabeças de gado, fazia pequenos favores, como empréstimo de tratores e carros, além do fornecimento de remédios e alimentos. O efeito dessa relação era que os indígenas sempre eram considerados “devedores” nessa equação informal. Inscreveu uma pergunta no relatório: “Por que não paga em cabeças de gado? Não há ninguém para assessorá-los nesse sentido...” (FUNAI, 1991: 4).

As sucessivas tentativas executadas pela Funai de converter caçadores e coletoras em famílias de agricultores foram se sedimentando na vida social dos Xavante de Pimentel Barbosa. Quando Paulo Cipassé, Vanderlei de Castro e Ailton Krenak propuseram uma alternativa radical a esse intento, ele entrou em choque direto com aspectos que as lideranças dissidentes consideravam suficientemente importantes para serem mantidos, e não abandonados. O indigenista expressou espanto com a decisão dos dissidentes:

Ao redor da aldeia Tanguro foi plantado arroz, ano passado, e este ano eles querem plantar mandioca; estão esperando o trator de Paulinho [o fazendeiro] emprestado para arar o pedaço. É interessante que insistam nessas “roças da comunidade”, uma ideia (e uma prática) imposta pela Funai nas décadas de 70 e 80 (FUNAI, 1991: 4).

Ao mesmo tempo, com o argumento de melhorar a produção agrícola, os líderes de Caçula e Tanguro viajaram para Brasília e, na sede da Funai, conseguiram a destinação de recursos para a área (4 milhões de cruzeiros). Os líderes das duas novas aldeias decidiram

¹²³O contato entre o grupo liderado por Apowê e as frentes de contato do SPI lideradas por Francisco Meirelles ocorreu após décadas de recusa do povo Xavante ao contato com os brancos. Inúmeras experiências de aproximação resultaram no progressivo afastamento das comunidades em relação aos colonos, sendo a experiência histórica mais antiga aquela de 1790, descrita no capítulo 2.

insistir no caminho da agricultura e da pecuária, mas tomaram horror a qualquer referência à proposta alternativa do Projeto Jaburu e do Centro de Pesquisa Indígena.

Os velhos estão magoados. E todos estão vacinados contra qualquer coisa que cheire a Jaburu – plantar espécies perenes, reflorestar, resultados a médio e longo prazo, recuperação ambiental... Esse tipo de discurso é associado à conversa do Projeto Jaburu e os índios arrepiam só de ouvir. Por isso, André, o jovem filho de Surupredo, intérprete dos índios nas negociações com os brancos, fez questão de que todas as ideias fossem discutidas o tempo todo na presença de todo mundo, especialmente dos velhos, “para não ficar nada escondido”. (FUNAI, 1991: 5).

Na continuação do relatório, há a descrição do “trauma Jaburu”. Segundo os indígenas consultados, a separação entre os parentes foi tão grande que a ruptura parecia definitiva e total, e derivaram de “problemas de poder” (sobretudo de dinheiro). Acusações de feitiçaria proliferaram entre as três aldeias. Os dissidentes alimentaram a antipatia do Projeto Jaburu tentando reavivar o seu “contrário”, o projeto de agricultura mecanizada e a pecuária bovina. Esse foi justamente um dos pontos que o relatório da Funai indica como questão importante a ser observada:

Mecanização – uma grande questão. Os índios querem, já foi tentada na década de setenta, fracassou ao longo dos anos 80. Não há como se pensar em manutenção de máquinas, que acabam virando ferro velho. Uma opção seria alugar de fazendeiros vizinhos, outra seria usar a máquina da Cooperativa dentro de um possível convênio. Há que se debater mais com os índios esse assunto (idem: 6).

Eles pediram à Funai apoio para que pudessem retomar as atividades agrícolas junto à Embrapa, dessa vez afirmando que o projeto estaria partindo da própria comunidade, e não de fora para dentro.

O antagonismo entre as práticas associadas ao projeto de rizicultura mecanizada e as práticas associadas ao projeto Jaburu evidenciam diferenças técnicas e políticas acerca do modo de lidar com elementos não humanos do mundo habitado. Os coordenadores do projeto Jaburu buscavam formalmente um caminho alternativo para geração de renda que priorizasse o modo de vida local em detrimento das necessidades do mercado. Para isso, buscou aproximar ambientalistas e pesquisadores universitários especializados em agrofloresta nos cerrados. A execução do Projeto Jaburu visava considerar o passado Xavante de resistência à colonização como ponto de partida para a construção de novas modalidades de relação com os brancos, no marco da nova Constituição Federal do país.

3.5 OS RETORNOS DO SONHO DE SIBUPÁ

O famoso “Sonho de Sibupá” alertava o povo Xavante sobre a degradação ambiental que destruía matas e aniquilava os animais tradicionalmente caçados pelos Xavante e sobre a necessidade de estabelecer alianças com não-indígenas para reverter aquela situação. O sonho rendeu matérias de jornal e outras publicações. Pesquisadores e jornalistas que tiveram contato com a história do sonho alimentaram grandes expectativas com relação à sua materialização como solução mestra para os problemas enfrentados pelas comunidades e para superar as insuficiências das políticas indigenistas. O sonho foi mobilizado para criar tanto para o Projeto Jaburu quanto o Centro de Pesquisa Indígena como um todo.

Em uma dessas matérias, publicada em 24 de setembro de 1989, cujo título escolhido foi “Índios têm universidade em Goiânia”, a iniciativa é apresentada como um embrião de uma universidade indígena, a ser criada a partir da formação dos primeiros advogados e biólogos indígenas do país.

Já a matéria do Jornal do Brasil, de 4 de novembro de 1991, intitulada “Índios unem tradição e tecnologia”, a ênfase recai sobre os projetos de recuperação de solos de áreas degradadas (por agricultura e pecuária) e reflorestamento, destacando as diversas parcerias entre instituições, tanto para o financiamento como para a execução dos trabalhos, como o Centro de Pesquisas do Cerrado (Embrapa), Universidade Católica de Goiás e a Escola Superior de Agricultura Luiz Queiroz da Universidade de São Paulo (ESALQ-USP). A matéria explicita a conexão entre os estudantes em Goiânia e os anciãos nas aldeias.

Na reportagem da Revista Visão (1990) com o título “Bem longe do apito – projeto indígena de pesquisas agropecuárias dá certo e pode mudar a vida nas tribos. São os índios em busca da tecnologia”, o jornalista destacou a produção de mudas de espécies vegetais importantes para os povos indígenas participantes do Projeto. A matéria foi escrita para celebrar o primeiro ano de atividades do CPI, executadas na chácara em Goiânia. Em entrevista para essa matéria, Ailton Krenak explicou que o CPI era voltado ao desenvolvimento de tecnologia própria a partir dos conhecimentos indígenas e dos conhecimentos acumulados nas instituições científicas: “não interessa aos índios absorver integralmente as técnicas e conhecimentos da chamada civilização. Importa, isso sim, a transformação desses conhecimentos em técnicas novas, desenvolvidas pelos próprios índios, longe dos adubos químicos e da exploração que possa, porventura, destruir a terra” (VISÃO, 1990).

Em matéria intitulada “O sonho de Sibupá” (PIB, 1991), o sociólogo Laymert dos Santos descreve a atuação conjunta de técnicos vindos do Canadá com as lideranças indígenas Ailton Krenak, Orlando Baré e o professor Vanderlei de Castro. Nesse texto há um destaque para o Programa de Formação em Direito e em Biologia Aplicada através de vagas reservadas, bem como os projetos experimentais em áreas indígenas, explicitando a complementaridade das ações no CPI e nos territórios dos povos participantes. A matéria informa a existência de nada menos que dezessete consultores efetivos, sendo que 90% deles estavam atuando no apoio ao programa de formação em biologia, que era um curso de extensão universitária (e não um curso de graduação). A matéria informa que todos os alunos moravam no próprio CPI e que as despesas eram cobertas pelos financiamentos obtidos pela União das Nações Indígenas junto a organizações internacionais, que teriam fornecido 460 mil dólares entre 1988 e 1990.

Segundo Conklin e Graham (1995), havia um esforço de direcionar as preocupações dos cidadãos europeus e estadunidenses para o que estava ocorrendo na Amazônia Legal brasileira, por um lado, e de apoio à transformação de lideranças indígenas em intelectuais que fossem protagonistas na esfera pública internacional do ambientalismo e do ativismo pelos direitos humanos (CONKLIN & GRAHAM, 1995). Nesse sentido, a ideia de “atualização tecnológica” comentada no início do capítulo agiria em duas frentes: modificar a concepção dos não indígenas sobre os povos participantes da iniciativa e levar para dentro das aldeias práticas e equipamentos modernos que fossem do interesse das comunidades.

Beth Conklin e Laura Graham (1995) explicam que as organizações ambientalistas que se associaram a comunidades indígenas na década de 1980 mobilizavam mais o simbolismo da visão ocidental sobre os povos originários, baseada na ideia de harmonia com a natureza, do que identidades ou interesses comuns. Naquele período histórico, indígenas e ambientalistas buscavam compreender seus respectivos objetivos, agindo pragmaticamente de modo a acomodar interesses individuais e comunitários aos objetivos formais da conservação ambiental, mantendo, ao mesmo tempo, o objetivo de efetivar a autonomia e a autodeterminação das comunidades frente à sociedade envolvente. As autoras concluem, contudo, que o estereótipo do nativo como um “conservacionista natural” criava uma base precária para a advocacia dos direitos indígenas porque ele sub-representava a realidade e as prioridades dessas comunidades.

Foi justamente com o objetivo de elaborar e executar projetos ambientais “de dentro para fora” que o Centro de Pesquisa Indígena e o Projeto Jaburu foram criados. O objetivo geral era a combinar a formação técnica em biologia aplicada e a formação superior em Direito para que as próprias comunidades fossem protagonistas na elaboração e na execução de projetos. Os

projetos, por sua vez, eram voltados a garantir a continuidade de ações que as gerações anteriores reproduziam, como a produção de biodiversidade decorrente do modo tradicional de ocupação da terra, com migrações sazonais e manejo tradicional do fogo no Cerrado.

No dia 9 de abril de 2022, durante o 18º Acampamento Terra Livre¹²⁴ (ATL), fiz uma primeira entrevista presencial com o cacique Paulo Cipassé Xavante, que foi o coordenador executivo do Projeto Jaburu junto com Ailton Krenak.

Vínhamos combinando por *facebook* uma conversa presencial no ATL daquele ano, que voltaria a ocorrer presencialmente depois de dois anos de restrições decorrentes da pandemia de COVID-19. Foi a oportunidade de conhecer pessoalmente alunos de Direito e de Biologia aplicada do Centro de Pesquisa Indígena - Paulo Pankararu (Direito), Geraldo Yanomami e Almir Suruí (Biologia Aplicada) - e lideranças Xavante que estiveram envolvidas, de algum modo, tanto no CPI quanto no Projeto Jaburu. Paulo Cipassé estava coordenando a delegação Xavante das aldeias Wederã, Etenhiritipá e Wedezé, da Terra Indígena Pimentel Barbosa, lideradas respectivamente por ele, por Jurandir Siridiwê e por Tsetetó Situapi.

Bastante atarefado com questões logísticas e políticas de sua delegação, conversamos brevemente sobre o que ele chamou de “projetos de fauna e flora” do CPI. No último dia do evento, ele me convidou para conhecer a Terra Indígena Pimentel Barbosa em julho daquele ano, quando se encerraria a estação das chuvas.

No dia trinta de julho do mesmo ano, pela manhã, eu estava sentado no banco de trás de um Fiat Uno vermelho, espremido entre uma senhora com seus dois netos e um amontoado de mochilas de onde caíam alguns limões. Entreabertas, as mochilas mostravam quase todo o conteúdo que transportavam: roupas, mantimentos, pilhas, pacotes de suco em pó e de macarrão instantâneo, biscoitos recheados, garrafas de dois litros de refrigerante, açúcar e café. Duas sacolas no assoalho levavam cinco frangos congelados.

A estrada parecia estar em bom estado. Ao comentar sobre isso com o cacique Paulo Cipassé, meu anfitrião, perguntei sobre uma ponte que teria sido construída a partir do projeto

¹²⁴O Acampamento Terra Livre (ATL) é organizado anualmente pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e ocorre sempre no mês de abril, em Brasília (DF), sendo o maior evento dos movimentos indígenas no país. O primeiro ATL aconteceu em 2004, a partir de uma ocupação dos povos indígenas Xokleng, Kaingang e Guarani em frente ao Ministério da Justiça, ao qual a Funai estava então vinculada. O ato exigia definições sobre a política indigenista do primeiro governo de Luís Inácio Lula da Silva, que havia tomado posse no ano anterior. Recebendo apoio e adesão de organizações de outras partes do país, como a Coordenação das Organizações indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste e Minas Gerais (APOINME), a ocupação se transformou em Acampamento. No ano seguinte, esse coletivo criou a APIB, que agregou demais organizações do Sul, do Sudeste e do Centro-Oeste do país. Excepcionalmente, em 2010 o ATL foi realizado em Campo Grande (MS) e, em 2012, ocorreu no Rio de Janeiro (RJ), por ocasião da Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável (Rio+20), onde ocorreu a Cúpula dos Povos. Cf. <https://apiboficial.org/historicoatl/>, consultado em 27/09/2023.

do professor Edson Nishi, que eu havia consultado na documentação do CPI. “É essa aqui, ó!”, respondeu ele, “vamos passar por ela agora”. Explicando, complementou: “Na verdade, foram três pontes. Elas estão todas aqui até hoje, ó! A primeira, a gente já atravessou, não sei se você viu”. Respondi que sim. Depois de alguns segundos, passamos pela segunda ponte. “A gente *usa elas*, ainda, porque não conseguimos construir outras mais firmes. A gente tá mesmo precisando construir umas pontes mais modernas, pra durar os próximos anos, mas ainda não tivemos recursos”. O trajeto de carro entre as aldeias Etenhiritipá e Wederã levou cerca de uma hora e meia.

Depois de me mostrar a última das pontes projetadas por Edson Nishi, Paulo Cipassé disparou várias perguntas, inquirindo sobre o que mais eu havia consultado de material antes de visitar o território Xavante de Pimentel Barbosa. Também queria saber com quais pessoas eu havia conversado e que impressões eu tinha sobre toda aquela história até aquele momento. Respondi que o trabalho de procurar referências acadêmicas, jornalísticas e documentais estava me deixando um pouco confuso porque nem sempre as histórias se encaixavam, mas estava sendo difícil compreender o porquê. Comentei sobre as entrevistas que havia feito com Maria Amália Souza, então da Rainforest Action Network¹²⁵, Edson Nishi¹²⁶, professor da então Católica de Goiás, e Paulo Pankararu, que foi aluno de graduação em Direito na Universidade Católica de Goiás (UCG) através do Convênio entre o CPI e a UCG, e se tornou o primeiro advogado indígena do país, em 1994.

Aqueles três estiveram mais envolvidos nas atividades em Goiânia, uma vez que Amália e Paulo moraram na chácara, e que Nishi era professor da Universidade que acolheu institucionalmente a iniciativa. Comentei também sobre as entrevistas remotas que havia feito com o líder Ailton Krenak, a jornalista Angela Pappiani e o jurista Carlos Frederico Marés, que participaram daquela história de formas bastante específicas.

O carro também transportava dois botijões de gás que haviam sido cedidos pela prefeitura de Ribeirão Cascalheira (MT) para as escolas situadas nas aldeias Etenhiritipá e Wederã. Segundo Paulo Cipassé, devido às condições da estrada, uma parte dos recursos havia sido deixada na primeira escola para que alguém buscasse e levasse na segunda. Paulo Cipassé, sentado no banco do carona, discursava sobre política partidária no Brasil e contava animado

¹²⁵Atualmente, Maria Amália é uma das coordenadoras da ONG Fundo Casa Socioambiental, focada no apoio financeiro e no fortalecimento de organizações situadas em grandes biomas regionais. O fundo está associado a redes de filantropia internacional. Inicialmente focado em comunidades indígenas, posteriormente passou a atender comunidades quilombolas e de agricultores familiares. As duas filhas de Angela Pappiani e Ailton Krenak trabalham no Fundo Casa.

¹²⁶Atualmente, Edson Nishi continua sendo professor do Departamento de Engenharia da atual PUC-GO.

sobre a expectativa dos Xavante de que o ciclo ultraconservador no governo federal não se repetiria por mais quatro anos. Quem estava dirigindo o carro era um primo de Paulo Cipassé, meu xará, e partir dessa coincidência meu anfitrião nos fez interagir falando de nomes de pessoas, de frutos e de animais na língua Xavante e em português.

Lembrei ao Paulo Cipassé de que, como eu havia comentado pelo *facebook* e no 18º Acampamento Terra Livre, um tópico de interesse para mim era o célebre “sonho de Sibupá”, pois aquela narrativa havia sido usada em muitos materiais derivados do CPI e até mesmo em publicações que abordam de modo mais genérico o “indígena brasileiro”. Sibupá era um dos filhos de Apowê e figurou nas fontes disponíveis sobre o Centro de Pesquisa Indígena e o Projeto Jaburu como o xamã que trouxe ao mundo a ideia daquela iniciativa, sendo o mensageiro da origem mítica e histórica de tudo que ocorreu (CPI, 1992; SANTOS, 1991). Naquele momento, a conversa mudou de tom.

Paulo Cipassé respirou calmamente e pediu pra que eu lhe contasse o que eu havia entendido do sonho. Tentei esboçar uma resposta, mas, constrangido com a possibilidade de distorcer e deformar muito o sentido do sonho, logo perguntei se eu poderia ler o trecho que foi mil vezes replicado como sendo o resumo do sonho de Sibupá. Ele respondeu que sim e pediu ao meu xará, que dirigia, e à senhora, que estava ao meu lado, para que tentassem prestar atenção à minha leitura, embora não fossem fluentes na língua portuguesa. Ajeitou-se no banco do carona, apoiou o braço no banco do motorista e ficou totalmente virado para mim, com corpo em torção. Esse trecho eu havia inscrito no projeto de doutorado que trazia na mochila para informar e pedir o consentimento dos Xavante nas reuniões do Warã das duas aldeias. Folhee o projeto em busca do trecho e, então, comecei:

Eu tive um sonho.
O criador do mundo apareceu
e me disse que os animais estão desaparecendo,
morrendo ou fugindo.
Nós precisamos arrumar um jeito
de aumentar os animais,
proteger o lugar onde eles vivem.

Porque se o povo indígena
deixar de comer a carne da caça,
vai deixar de sonhar.
E os sonhos de poder é que mostram
o caminho que devemos seguir.

(Sibupá Xavante, CPI, 1992: 13)

Ao ler o trecho “porque se o povo indígena...”, Paulo Cipassé sacudiu os braços e as mãos, rindo de um jeito irônico e se preparando para comentar. Fiquei um pouco surpreso e interrompi a leitura para ouvi-lo. Ele resmungou um pouco e disse: “é que não tem nada disso de povo indígena. É povo Xavante! É povo Au’wê Uptabi! Pode mudar aí. Depois você muda aí, pra gente. Eu quero que você mude isso aí!”. Acatando, prossegui com a leitura do trecho citado do relatório do CPI, agora adaptado ao pedido de meu interlocutor: “porque se o povo Au’wê Xavante deixar de comer carne de caça, vai deixar de sonhar. E os sonhos de poder é que mostram o caminho que devemos seguir”. Todos riram e bateram palmas, de leve. “É isso aí! Assim ficou bem melhor! Muito melhor! Assim ficou bom!”. As criancinhas ficaram animadas no carro, mas sem se expressar em português.

A reação de Paulo Cipassé foi uma prévia do tipo de conversas que teríamos nos dias seguintes, nas quais seu carisma e autoridade se reafirmavam constantemente. Ele contou que sua atuação era limitada pelas deliberações tomadas no Warã, e que muitas vezes ficavam emperrados em exigências burocráticas da gestão de projetos e da prestação de contas.

Conversamos sobre os esforços feitos para manter uma relativa unidade Xavante, apesar das diferenças entre as aldeias e da historicidade específica de cada Terra Indígena e de cada aldeia. Também discutimos a articulação dessas comunidades com outros povos indígenas do Cerrado, as instâncias governamentais e as organizações da sociedade civil. Ao longo daqueles dias, Paulo Cipassé mencionou diversas lideranças pan-indígenas que admira, destacando o cacique Raoni Metuktire Kayapó e o xamã Davi Kopenawa Yanomami. Ele afirmou que seu maior objetivo atualmente é criar uma organização pan-Xavante, o 'Instituto Apowê', inspirado no 'Instituto Raoni'¹²⁷, voltado à formação de pesquisadores Xavante e à interlocução entre comunidades Xavante e instituições nacionais e internacionais.

Ailton Krenak (2020) relembra, no livro “A vida não é útil”, em seu capítulo “sonhos para adiar o fim do mundo”, o chamado que recebeu do pajé Sibupá Xavante.

Um dia, esse ancião chamou seus sobrinhos de adoção – eu entre eles – e nos disse: “Eu tive um sonho em que o espírito da caça estava muito bravo e dizia que eu era um irresponsável, que eu não estava cuidando bem dos espíritos dos bichos, que os waradzu (os brancos) estavam predando tudo e logo acabaria a caça e as pessoas não teriam mais o que comer”. Na visão daquele pajé, que os jovens foram convocados a partilhar, a terra ficaria desolada. (KRENAK, 2020: 35)

¹²⁷ Ver: <https://institutoraoni.org.br/>. Consultado em 10 de julho de 2023.

Ailton Krenak considera os sonhos dos povos originários como uma ciência capaz de ativar uma espécie de “terminal nervoso do que chamam de natureza” (: 36). A materialização desse sonho, contudo, gerou divisões importantes.

Logo no início da execução das atividades do Projeto Jaburu, uma divergência entre Paulo Cipassé e Tsetetó Xavante resultou na ruptura de Milton Xavante com os demais membros da Associação, que fundaram a aldeia Caçula. O pajé Sibupá, cujo sonho havia sido considerado o ponto de origem do Projeto Jaburu, resolveu morar na aldeia Caçula junto com Milton Brurewá Xavante, que levou o rebanho bovino para lá.

O sonho de Sibupá passou por transformações ao longo do tempo, sendo transladado por diferentes pontos da rede que emergia em torno do Centro de Pesquisa Indígena e do Projeto Jaburu. O sonho foi mobilizado como argumento, como prática e como inspiração para projetos futuros. A “materialização” do sonho, tal como interpretado por Paulo Cipassé, esbarrou na importância de atender às deliberações do Warã e nas habilidades necessárias para conduzir um projeto tão amplo e multifacetado, com expectativas de aproximar as ciências naturais da organização social de diferentes povos indígenas no Brasil.

Quando chegou o dia de minha partida da Terra Indígena Pimentel Barbosa, recebi novamente carona no Uno vermelho, dessa vez dirigido por Leandro, o diretor da escola estadual indígena de Wederã. Ele me levou até a aldeia Etenhiritipá no final da madrugada, para que eu pegasse carona no caminhão que levava os Xavante da aldeia para o centro da cidade de Canarana (MT). Fiquei aguardando o amanhecer na escola estadual indígena de Etenhiritipá. Sentado em uma cadeira, vi um movimento contínuo de fogos surgindo no centro da aldeia. Não conseguia distinguir exatamente do que se tratava, mas a imagem era extremamente bonita. Depois de alguns minutos, ouvi alguém gritar meu nome, complementando com “pode vir aqui!”, dito em português.

Quando me aproximei, vi que um grupo de homens estava se aquecendo junto a uma pequena fogueira mantida por palhas de coqueiro, que de vez em quando iluminavam todos enquanto o fogo as consumia rapidamente. Conversamos um pouco sobre perspectivas de futuro diante do cenário político incerto. Depois de mais alguns minutos, o caminhão chegou e cerca de quinze pessoas se acomodaram na parte de trás, na carroceria. Partimos logo depois do amanhecer.

No pequeno distrito municipal vizinho à T.I., conhecido por “Matinha”, paramos na lanchonete para tomar um café. Ao redor dessa lanchonete havia algumas casas, um mercadinho e igrejas evangélicas. Ao seguirmos viagem, reparei em um outdoor de uma seguradora que

sintetizava tudo o que eu havia lido sobre os projetos de desenvolvimento econômico baseado na agropecuária induzidos pela ditadura.

Na propaganda, havia uma enorme colheitadeira, o rosto de um fazendeiro branco e a seguinte frase: “seca, chuva excessiva, incêndio, nada disso me preocupa até o fim da colheita!”. Lembrei-me das conversas sobre a dificuldade que os membros do CPI e do Jaburu tiveram de propor um modelo alternativo àquele induzido pelo Estado para atender ao mercado externo, considerando a lógica do desenvolvimento econômico autoritário com base na exportação de commodities agrícolas e minerárias. Ao ler aquela frase e ver aquela imagem de colheitadeira, minha percepção sobre o contraste com as iniciativas de agrofloresta e aproveitamento econômico da biodiversidade do Cerrado se tornou mais intensa. Tratava-se de uma divergência técnica, estética e política acerca do modo de relação com os humanos, com a terra, com os animais e com os frutos típicos do cerrado.



Foto 15 - Foto de outdoor no caminho da T.I. Pimentel Barbosa ao centro de Canarana (MT).

O “modelo” Xavante de resistência à agricultura e à pecuária precisou incorporar seções da sociedade ocidental em sua reprodução. Os anciãos tinham ciência de que não podiam mais fugir rumo ao oeste, como as comunidades fizeram ao longo de três séculos, e por isso estavam empenhados em retomar territórios expropriados pelos fazendeiros “gaúchos”. Nesses

territórios, buscaram e fazer o melhor uso possível com base em alianças que conseguiram estabelecer com os brancos. Os anciãos passaram a discutir estratégias com os homens maduros para garantir a manutenção dos valores Xavante com integração (sem assimilação) com a sociedade ocidental por meio de instituições de ensino e pesquisa, além de organizações ambientalistas que mobilizavam as ciências de um modo bastante distinto daquele imposto pela ditadura militar.

3.6. AS CIÊNCIAS NO JABURU

Neste subcapítulo faço uma revisão bibliográfica sobre as ciências e o Antropoceno, seguindo a ideia que Ailton Krenak apresentou em entrevista, de que a emergência do Antropoceno torna mais compreensível tudo aquilo que ele e Vanderlei de Castro tentaram desenvolver no Centro de Pesquisa Indígena e no Projeto Jaburu.

Latour (2016) argumenta que a retórica na política e a demonstração na Ciência com “C” dependem, para atingirem seus efeitos performativos, de que a verdade se apresente como nua e imediatamente captável por sua expressão como desvelamento, como dois ramos da eloquência. No Renascimento, a afirmação performativa de que a Ciência ocidental descobriu a lógica do funcionamento da Natureza resultou na ideia de que os enunciados científicos *verdadeiros* corresponderiam exatamente aos fatos do mundo, sem contradições, evoluindo na direção do esclarecimento da natureza, como postulou o filósofo renascentista Francis Bacon (1561-1626) (KUHN, 2018: 274).

Os últimos três séculos foram caracterizados, no Ocidente, pela crença iluminista de que o meio mais seguro para diminuir a violência religiosa, política e revolucionária seria alcançado pela Ciência, moderna e universal, que daria o fundamento para o exercício da vida pública sem desvios, plenamente racional (LATOURE, 2016). O prêmio (ou o dever) humanista por tais conquistas reificadas nas instituições de Reinos e Estados seria dar escalabilidade e vascularização, através do colonialismo, do imperialismo, ou da mais recente colaboração internacional, às “respostas certas” para os problemas do mundo natural/material em benefício dos humanos.

Entretanto, considerando o “desamparo moderno” das certezas perdidas pela consciência dos crimes cometidos contra os mundos naturais e culturais, que Latour atribui à ênfase que os modernos deram mais à Constituição Moderna em si, do que aos processos de

tradução e de mediação que todo e qualquer coletivo faz agir, e que, por sua vez, torna-os comparáveis entre si por estarem todos no mesmo plano de imanência, associando forças, textos, sociedades e outros entes (LATOURE, 2019), é justificável uma breve reconstituição sociotécnica da história de associações entre indigenismos, ciências e agriculturas até as circunstâncias de criação do Centro de Pesquisa Indígena e do Projeto Jaburu.

A “Constituição Moderna¹²⁸” é o resultado e a organizadora de um conjunto de procedimentos que articulam quatro garantias básicas: a natureza é transcendente, mas mobilizável (imane); a sociedade é imane, mas nos ultrapassa (transcendente); a natureza e a sociedade são totalmente distintas e por isso pode-se ocultar a relação entre o trabalho de mediação/tradução do trabalho de purificação; o Deus barrado está ausente. Dessas quatro garantias derivam tanto a grande divisão que instaura um “lado de fora” da natureza, como a denúncia crítica e a pretensão de universalidade e racionalidade plenas (LATOURE, 2019: 164-182).

Se é que a Constituição Moderna conseguiu algum dia separar, do modo como foi anunciado, a natureza da sociedade (através da ciência), e as ciências das políticas (através do Estado), vivemos hoje num mundo em que é cada vez menos possível deixar de misturar ciências e políticas em debates, por exemplo, acerca do novo regime climático (LATOURE, 2020), que nos afunda a todos para dentro das consequências dos projetos agrícolas e industriais que visaram, sobretudo no século XX, sustentar a fantasia de uma escalabilidade¹²⁹

¹²⁸ Latour propõe em *Jamais Fomos Modernos* um esboço de Constituição Não Moderna (2018: 178) fundada em quatro garantias à não modernidade: a não-separabilidade da produção comum das sociedades e das naturezas; o acompanhamento contínuo da colocação em natureza, objetiva, e da colocação em sociedade, livre, reconhecendo transcendência de natureza e imanência de sociedade enquanto não separadas; liberdade como capacidade de triagem das combinações de híbridos (o que não é “puramente” nem natureza nem cultura) em um mundo que independe de um fluxo temporal homogêneo; tornar explícita e coletiva a produção de híbridos em uma democracia ampliada que regula ou desacelera seu ritmo.

¹²⁹ O termo “escalabilidade” não se origina na tecnologia, mas nos negócios empresariais, e a definição é “a capacidade de expansão de uma empresa sem alterar a natureza do que ela faz” (Tsing, 2019: 179). A premissa de escalabilidade faz economistas marxistas e liberais convergirem, mas, nessas duas vertentes de economia política, uma consideração atenciosa da diversidade natural-cultural é deixada de lado, embora essa mesma diversidade venha transformando os nichos econômicos em que esses economistas trabalham (TSING, 2019). A teoria da não escalabilidade de Anna Tsing sugere prestar mais atenção nas traduções e disjunções inerentes às cadeias globais de fornecimento de mercadorias. Se, no século XX, os blocos socialista e capitalista tiveram em comum a priorização de modos de crescimento econômico que trataram a diversidade biológica e cultural como inimigas do progresso, hoje em dia a consideração da diversidade social (não apenas humana) aparece como condição para a habitabilidade das espécies no Antropoceno (TSING, 2019: 177). O Projeto Jaburu e o Centro de Pesquisa Indígena podem ser lidos como iniciativas em que a pretensão de escalabilidade foi abandonada logo de início, como mostrarei nos capítulos seguintes, muito por terem sido desviadas pela ação de caciques, caçadores, pajés e ecologistas em relação ao percurso pré-estabelecido nos “projetos piloto”. O coletivo deu vazão a experiências que não necessariamente foram replicadas como modelo, ainda que tenha formulado propostas de como lidar com problemas incidentes na relação entre cultura, natureza e ciências diante da destruição ambiental e da vulnerabilização social provocada pelos projetos de desenvolvimento econômico aplicados em comunidades indígenas da Amazônia, do Cerrado, da Caatinga e do Pampa nas décadas anteriores.

potencialmente infinita, tanto do progresso econômico, como da padronização biológica e cultural da terra e da alimentação (LATOURE, 2016; TSING, 2019).

Diante de desastres ambientais, de genocídios e da persistência da desigualdade e da fome, cada parte no mundo tem sido forçada a explicitar qual é o seu cosmos no pluriverso e quais elementos existem nele (LATOURE, 2016): que animais, que plantas, que partidos políticos, que povos, que indústrias, que ventos, se há espíritos, se há terra, água, fogo, queimadas, caça, se há ecologistas, se há fazendeiros, se é savana, floresta tropical ou deserto, se é condomínio privado, aldeia, quilombo ou favela. Em resumo, é preciso explicitar quais são as preocupações e quais são as questões que importam para cada parte (LATOURE, 2004: 168-179, 189, 2016: 160).

E isso nos conduz a evitar respostas que se utilizam do artifício político ou pretensamente científico de que questões colocadas por atores externos aos domínios supostamente fechados da política e da Ciência não mereceriam consideração por se referirem a questões que estariam, “de fato”, resolvidas há muito tempo.

Nesse sentido, em contraposição a uma Ciência autoritária que oculta o árduo trabalho de mediação/tradução que antecede a apresentação dos resultados “purificados” como dados da natureza, o que define o adjetivo “científico” não é uma estrutura comum de eventos, procedimentos e resultados extraídos de padrões gerais de pesquisa¹³⁰ (FEYERABEND, 1975), mas o efeito de uma montagem específica de elementos objetivamente ordenados por um conjunto de pesquisadores que, através da mediação de instrumentos historicamente criados, submetem um conjunto de entidades a diversos tipos de provas, de modo que essas entidades humanas ou não humanas produzam os “testemunhos” do mundo que o pesquisador traduz para uma linguagem humana no formato de publicação científica (LATOURE, 2016: 177-182).

Desse modo, o trabalho de cientistas naturais e o de cientistas sociais se aproxima não por um poder de definir “fatos consumados”, mas pelo dever de considerar elementos e proposições, de avaliar a compatibilidade de novas proposições com as já instituídas e o de

¹³⁰ Feyerabend critica o modelo de educação científica que se baseia na simplificação extrema das ciências e dos cientistas, por criar a ilusão de que as pesquisas seriam feitas sob uma lógica uniforme e sempre produtora de fatos estáveis, a despeito de quaisquer vicissitudes históricas. O novo regime climático, em que não há um árbitro soberano para dirimir as questões (LATOURE, 2020: 372) parece radicalizar os argumentos de Feyerabend (1975), para quem a democratização da ciência e a proteção de minorias (indígenas e cientistas, por exemplo) não ameaça as ciências em si, mas apenas a imagem de Ciência produzida pela filosofia racionalista. Esta imagem faz parecer que a presença da ciência ocidental em todo o planeta deve-se apenas à sua racionalidade inerente, e não ao exercício do poder colonial amparado por exércitos que provocaram extermínios com ou sem o uso de armas (FEYERABEND, 1975).

consultar as possibilidades de articulação entre as proposições existentes na vida coletiva (LATOURE, 2004:188-189).

Como a antropóloga estadunidense Anna Tsing postula, o desafio de viver bem com outras espécies e outras culturas exige a implicação de atores que os modernos consideravam externos tanto à política quanto à Ciência, em arranjos colaborativos em que o progresso não seja uma marcha inexorável da qual “os outros” possam apenas se preparar para aceitar (LATOURE, 2016; TSING, 2019). Isso requer pensar simultaneamente nos dois lados do que o físico inglês Charles Percy Snow¹³¹ chamou de “duas culturas” (as humanidades e as ciências naturais).

Recusando a dicotomia excludente do trabalho científico em dois grupos antagônicos, Anna Tsing sugere que descrevamos criticamente o mundo observado a partir da interseção entre a etnografia e a história natural, mas considerando, agora, pelo menos três deslocamentos: 1. que seres não humanos são sociais, mas não reduzir a vida social a uma estratégia reprodutiva, como fazem os sociobiólogos¹³²; 2. que os mundos sociais de outras espécies são significativos; e 3. que pensar na utilidade desse conhecimento não implica recair no utilitarismo dos psicólogos evolucionistas, que reduzem padrões de gênero e de comportamento a “fatos”

¹³¹A obra “The Two Cultures and the Scientific Revolution”, publicada originalmente em 1959, levantou a tese de que a Ciência e as humanidades haviam se dividido em “duas culturas”, numa divisão do trabalho acadêmico entre “ciências duras” (a física, a química, a biologia e a astronomia) e “ciências moles” (a antropologia, a sociologia, a psicologia, a ciência política...). É essa divisão que Latour rejeita em *Cogitamus: seis cartas sobre as humanidades científicas* (2016). Para ele, “não há ciências duras e ciências moles – ou flexíveis; há apenas cientistas indiferentes e cientistas capazes de *estabelecer uma diferença* entre estados de coisas até então confundidos.” (LATOURE, 2016: 180). Guilherme Sá resume em sua tese de doutorado esse momento, em que foi fundado o campo da História e Sociologia da Ciência por Thomas Kuhn, Paul Feyerabend e Stephen Toulmin, que aplicaram o “método científico” à própria ciência (SÁ, 2013). Desse momento subdividiram-se diversas correntes analíticas distintas, dentre as quais ele destaca o “programa forte” da sociologia do conhecimento, de David Bloor, o programa empírico de relativismo, de Harry Collins, e a teoria do ator-rede, desenvolvida por Bruno Latour, John Law, Michel Callon, Anne Marie Mol e Madeleine Akrich (SÁ, 2013). Sá demonstra que, nos anos 1990, como reação aos trabalhos desenvolvidos ao longo das duas décadas anteriores, foram deflagradas as chamadas “guerras da ciência”, em que cientistas das “hard sciences” sentiram-se no dever de proteger a “verdadeira ciência” contra os perigos da relativização da “Ciência”, cujo episódio conhecido como “caso Sokal”, que sugere a falta de cientificidade das revistas de ciências humanas, tornou-se a mais famosa batalha (SÁ, 2013: 173-174).

¹³²A sociobiologia é um campo de estudos popularizado por Edward O. Wilson a partir do livro *Sociobiologia: a nova síntese*, de 1975. Antropólogos como Marshall Sahlins (1982[1796]) e outros criticaram essa abordagem por ela abusar da biologia para pensar a cultura com base numa metáfora da “natureza”, que, por sua vez, foi construída a partir do conhecimento biológico produzido (pela cultura) até àquela época. A sociobiologia é um projeto social bastante articulado que mobiliza empresas cujo foco é aumentar a oferta de produtos no mercado através de intervenções filantrópicas liberais que se destinam a, através do “trabalho”, “moralizar e disciplinar os pobres e degenerados” (RABINOW, 1999: 143). Nesse campo, o comportamento humano é comparado com sociedades animais para justificar afirmações “universalistas” sobre o individualismo e a competição, como se esses aspectos fossem o suprassumo do conceito darwiniano de seleção natural, que Sahlins considera um verdadeiro descarrilhamento ideológico da teoria de Darwin por ter degenerado a biologia evolutiva em ideologia nativa apropriada ao ideário de maximização capitalista através da exploração do trabalho social (SAHLINS, 1982).

biológicos supostamente inevitáveis porque geneticamente programados, alheios a relações de poder, ao racismo e a diferenças de naturezas-culturas (TSING, 2019: 120-121, 166-167).

Ailton Krenak comenta que a urbanização das cidades dissimula os efeitos das mudanças ecológicas. Nas cidades, os moradores não percebem, ao contrário dos que vivem em aldeias, quilombos e roças, o desaparecimento de matas, abelhas, colibris, formigas e espécies vegetais. Os cidadãos lidam com os recursos como mercadorias que, caso acabem, podem ser substituídas por outras, e isso dissocia o corpo do entorno “natural”. A dissociação rompe com a ancestralidade dos saberes transmitidos pelos ascendentes e acelera o ritmo das catástrofes ambientais (KRENAK, 2020). Por outro lado, ele conclui, depois de décadas de rivalidades, os ecologistas passaram a reconhecer a relevância fundamental dos povos indígenas para a conservação ambiental, que ocorre através de modalidades de uso da terra e do território que não os reduzem à propriedade privada, fato que abriu a possibilidade de mútua colaboração entre conservacionistas e povos tradicionais. Cientistas sociais e naturais deveriam trabalhar juntos, nesse sentido, tanto entre si como juntos com os grupos tradicionais.

O historiador indiano Dipesh Chakrabarty (2013 [2009]) levanta outro argumento para que cientistas sociais e naturais trabalhem juntos: enquanto os estudos científicos sobre o aquecimento global se originaram nos trabalhos do químico sueco Svante Arrhenius, em 1890, os estudos de divulgação científica sobre o aquecimento global para o público mais amplo através da mídia ocorreu apenas um século depois, no final da década de 1980 e em toda a década de 1990 - o mesmo período em que cientistas sociais estudavam as características e os impactos da globalização política e econômica sobre as populações humanas do primeiro e do terceiro mundo. Mesmo com essa convergência, os estudos acerca do aquecimento global e os estudos acerca da globalização capitalista - que tomava forma depois da queda do muro de Berlim - tenderam a ocorrer em paralelo, sem correlação aparente.

No ano 2000, o químico atmosférico Paul Crutzen e o biólogo Eugene Stoermer propuseram o reconhecimento de uma nova época geológica, o Antropoceno, caracterizada pelos impactos das atividades humanas no planeta Terra, sobretudo a partir do final do século XVIII¹³³, considerando observações e publicações de cientistas de diversas áreas ao longo dos séculos XIX e XX (CRUTZEN & STOERMER, 2015 [2000]). Os autores apontam como exemplos que indicam essa mudança o aumento da população de humanos e de bovinos, urbanização, poluição, exaustão de combustíveis fósseis, liberação de gases estufa como SO₂

¹³³Mais precisamente, em torno do ano 1784, quando James Watt inventou o motor a vapor, mesma época em que a biota dos lagos passou a apresentar grandes mudanças.

(dióxido de enxofre), CO₂ (dióxido de carbono) e CH₄ (metano), aumento da taxa de extinção de espécies, interferência na camada de ozônio, destruição de mangues, predação mecanizada (pesca industrial) e modificação de ciclos geoquímicos de grandes sistemas de água potável (CRUTZEN & STOERMER, 2015 [2000]).

Incorporando esse debate às humanidades, Chakrabarty formulou quatro teses sobre as implicações do Antropoceno: 1) as explicações antropogênicas da mudança climática extinguem a distinção humanista entre história natural e história humana; 2) o conceito de Antropoceno altera profundamente as narrativas humanistas da modernidade/globalização; 3) a hipótese geológica do Antropoceno exige articular as histórias globais do capital e da espécie humana; 4) a diluição dos limites entre ambas questiona a própria compreensão histórica (CHAKRABARTY, 2009). Seguindo Crutzen e Stoermer (2000), o autor sustenta que a humanidade adquiriu agência em escala geológica a partir da Revolução Industrial, acelerada no século XX. Ao enfatizar o papel humano na geologia e ecologia planetária, ele evidencia a centralidade do capitalismo sem, contudo, reduzir o Antropoceno a essa história (CHAKRABARTY, 2009).

O conceito de Sistema Terra vem sendo desenvolvido pelo estudo da interferência humana em nove processos biofísicos interdependentes, sistematizados por Rockström: mudanças climáticas, acidificação dos oceanos, depleção do ozônio estratosférico, uso de água doce, perda de biodiversidade, ciclos globais de nitrogênio e fósforo, mudanças no uso do solo, poluição química e taxa de aerossóis (ROCKSTRÖM et al., 2009). Inspirado na hipótese de Gaia (LOVELOCK & MARGULIS, 1974), o estudo alerta que a transgressão desses limites ameaça desencadear desastres ambientais inéditos, agravados pelo modelo de desenvolvimento econômico e pelo uso de matrizes energéticas não renováveis.

Segundo os pesquisadores, três limites já foram ultrapassados (mudanças climáticas, perda de biodiversidade e ciclo do nitrogênio), enquanto dois permanecem incertos (aerossóis e poluição química). Reconhecem, contudo, lacunas no conhecimento e incertezas quanto ao ritmo das transformações e das respostas do sistema terrestre, o que reforça a necessidade de novos acordos internacionais voltados à sustentabilidade de longo prazo (ROCKSTRÖM et al., 2009).

Quanto ao início do Antropoceno, Ian Angus (2016) resume o debate em *Facing the Anthropocene: Fossil Capitalism and the Crisis of the Earth System*. Ele observa que, embora o termo tenha ganhado destaque em diversas áreas, sua definição geológica permanece em disputa, pois ainda não foi ratificada pela Comissão Internacional de Estratigrafia. A partir de 2007, contudo, a Sociedade Geológica de Londres fomentou a discussão ao criar o

Anthropocene Working Group (AWG), encarregado de avaliar tanto a pertinência da categoria quanto a data de seu início.

Diferentes propostas para o início do Antropoceno foram debatidas, variando entre um marco remoto — como os primeiros vestígios humanos, as evidências das primeiras práticas agrícolas ou o impacto de ações humanas na paisagem, como a extinção de grandes mamíferos no final do Pleistoceno ou a formação de solos antropogênicos na Europa. Essas propostas costumam ter um viés anti-ambientalista por minimizar transformações provocadas nos últimos séculos e atribuir as consequências dessas transformações a uma suposta natureza humana. Algumas propostas intermediárias apontam para o início das grandes navegações no final do século XV e outras sugerem que a própria época do Holoceno deveria ser renomeada para Antropoceno.

Por outro lado, propostas de um início mais recente do Antropoceno incluem a Revolução Industrial, como sugerido por Crutzen e Stoermer e seguido por Chakrabarty, ou meados do século XX, quando a forte aceleração do uso de combustíveis fósseis elevou o impacto das atividades humanas sobre o planeta a um patamar totalmente distinto.

A estabilização desse debate tende a seguir as conclusões publicadas pelos membros do Anthropocene Working Group em 2016. Esse grupo de pesquisadores formado a partir da Comissão afirmou, naquele ano, que o Antropoceno é funcional e estratigraficamente distinto do Holoceno, uma vez que as condições características deste último já não existem mais. Esses impactos podem ser medidos a partir dos sedimentos e do derretimento do gelo, e como indicadores das mudanças provocadas pelos humanos, destacam-se novos minerais e tipos de rochas resultantes da rápida disseminação global de materiais inéditos, como concreto, plásticos, isopor, gasolina e fertilizantes, além dos resíduos das explosões de bombas de hidrogênio, cuja marca estratigráfica se tornou globalmente reconhecível após os testes nucleares de meados do século XX. O Antropoceno tende, portanto, a ser definido a partir de meados do século XX, com a intensificação do uso de combustíveis fósseis, quando a aceleração dos processos desencadeados a partir da revolução industrial do final do século XVIII levou o impacto das atividades humanas sobre o planeta a um patamar distinto em várias escalas (ANGUS, 2016).

No que se refere à história do povo Xavante, que demonstro ao longo da tese ter tido protagonismo na criação do Projeto Jaburu e na criação do Centro de Pesquisa Indígena, tanto a proposta de início do Antropoceno sugerida por Crutzen e Stoermer (final do século XVIII) quanto a proposta do AWG (meados do século XX) coincidem exatamente com os dois períodos de maior aproximação da chamada sociedade nacional aos Xavante – 1790 e 1946. O primeiro

ocorreu no regime colonial português, que tentou aldear diferentes comunidades para transformá-los em agricultores sertanejos, e o segundo no regime republicano do Estado Novo de Getúlio Vargas. Depois de séculos de resistência à assimilação sociocultural promovida pelo Estado através do estímulo à agricultura, a metade do século passado foi justamente o período histórico em que os Xavante tiveram reduzidas a praticamente zero as condições de sustentar a decisão de se afastar dos não-indígenas e manter um modo de vida definitivamente não agrícola, baseado na caça, na coleta e nos rituais em que as pessoas Xavante são propriamente criadas no bioma do Cerrado.

Em ambos os períodos, a expansão das *plantations* como modelo econômico de produção de sociedade se chocou com os modos Xavante de habitar a terra e de fazer valer seus interesses diante de seus outros. Nas duas situações, os Xavante e centenas de outros povos indígenas foram empurrados para ecologias típicas do Antropoceno através da indução da agricultura como vetor de assimilação sociocultural.

Esse empurrão visou romper com modos tradicionais de integração com o ecossistema. Mesmo os povos que não nutriam entusiasmo pelas roças faziam lavouras de coivara¹³⁴, queimando o cerrado, o que promovia o “manejo ambiental” dos territórios e indicava a localização de sua presença para povos e comunidades vizinhos. É o caso da sazonalidade do modo de vida Xavante, que alterna nas estações da chuva e da seca formas próprias de uso da terra, das águas, dos frutos e dos animais de caça, não apenas para o consumo alimentar. Fazem parte desse modo de vida as expedições de caça e coleta, rituais nas águas e nas clareiras do cerrado. Os cocos eram uma fonte perene de alimento, principalmente o de babaçu, que também é utilizado como cosmético, cujo suco leitoso é misturado à saliva e passado no corpo, no rosto e nos cabelos.

Historicamente, o período das chuvas era marcado pela migração de aldeia e pela colheita do milho, enquanto na estação seca ocorriam a colheita de feijão e abóbora e as caçadas comunitárias. Ao longo de todo o ano a alimentação básica era provida por palmitos e raízes, sendo complementada por gêneros de época, como babaçu, manga, buriti e pequi, enquanto os rituais se distribuíam (e ainda se distribuem) ao longo dos meses, como por exemplo os exercícios aquáticos por volta de janeiro e as corridas cerimoniais (com toras de buriti) por volta de junho e julho (MAYBURY-LEWIS, 1984: 90). Embora não tivessem tanto interesse pela

¹³⁴Maybury-Lewis explica que “Os Xavante não são lavradores muito eficazes porque consideram o trabalho agrícola enfadonho e também porque não são pressionados pela necessidade de complementar sua dieta abundante com produtos cultivados. Antes do contato, plantavam milho (*Zea mays*), feijão (*Phaesolus sp.*) e abóbora (*Cucurbita sp.*), que são plantas resistentes que praticamente não exigem cuidados.” (Maybury-Lewis, 1984: 93).

pesca, incorporaram a prática ao modo de vida após a introdução dos anzóis de metal e das linhas de nylon.

Em contraste com essa “forma holocênica” de reprodução da sociobiodiversidade, a agricultura como ponto de partida para a produção de uma cultura nacional voltada à exploração de uma natureza reduzida a recursos de mercado aponta sempre para as ecologias próprias do Antropoceno.

A aposta dos criadores do CPI e do Projeto Jaburu esteve voltada a pôr em interação conhecimentos científicos acerca do mundo natural com os conhecimentos tradicionais dos membros dos povos indígenas participantes. Ao mesmo tempo, como indica a segunda epígrafe deste capítulo, uma ideia a respeito de uma “Ciência pura” pairava sobre a equipe de execução do Projeto Jaburu. A equipe de execução não foi a mesma equipe que formulou o projeto, e boa parte do ideário que deu origem e sustentação para a elaboração se perdeu nesse movimento de translação do projeto de uma rede para outra. O Projeto foi elaborado com base nas lutas sociais do período da redemocratização, mas foi executado por uma pequena equipe composta por um zoólogo e um estagiário contratados pelo WWF. O projeto inicial era muito mais amplo e envolvia ações focadas na flora e outras focadas na fauna, mas foi sucessivamente se desfazendo até o momento em que foi reduzido a um diagnóstico da situação das populações de espécies animais silvestres que os Xavante caçavam, com o objetivo de aferir o risco de extinção local de espécies ameaçadas.

Ao mesmo tempo, conforme a terceira epígrafe deste capítulo, o indigenismo é uma política que sempre se valeu das ciências para sustentar sua legitimidade e sua finalidade. Nas circunstâncias da década de 1980, em que o próprio indigenismo passava por uma transformação significativa, membros do movimento pan-indígena tomavam para si parte da responsabilidade de construir um indigenismo que respeitasse o modo de vida e a organização social dos povos originários, buscando para isso abordagens científicas sobre o meio ambiente e a economia que apontassem para soluções não agropecuárias.

3.7. A EXECUÇÃO DO PROJETO JABURU E ALGUNS DE SEUS DESDOBRAMENTOS

Para que interpretações mútuas aconteçam, realidades precisam ser compartilhadas (POSEY, 2001).

À medida que o Projeto Jaburu ganhava forma a partir dos conteúdos delineados pela coordenação executiva (Paulo Cipassé e Ailton Krenak) e pela coordenação técnica de assessoria (Vanderlei de Castro e Willem), uma nova fase de cismogênese¹³⁵ entre os indivíduos entrou em ação. Instigados a coordenar uma equipe grande e heterogênea, uma série de divergências surgiu entre os componentes das equipes, devido a discordâncias acerca das contribuições que cada parte deveria dar ao coletivo. Todos os meus interlocutores de pesquisa mencionaram nas entrevistas essas dificuldades em manter uma relativa unidade nos processos, indicando que a coordenação tripartite dos projetos não se sustentou.

Com foco na ideia de desenvolver projetos autônomos, sem a interferência da Funai nem de missionários, toda a responsabilidade sobre questões administrativas, logísticas e financeiras recaiu sobre os membros das coordenações, que eram pressionados pela desconfiança da Funai. Como o fundamento da iniciativa era colocar em prática a noção de autonomia indígena, possibilitada pela Constituição de 1988 por romper com a ideia de necessária assimilação sociocultural na identidade nacional, com o tempo, parte dos assessores não indígenas que contribuíram na elaboração dos projetos foram sendo colocados à margem dos processos de deliberação.

O professor Vanderlei de Castro havia se demitido da Universidade Católica de Goiás para se dedicar integralmente ao Centro de Pesquisa Indígena e aos projetos piloto em territórios, sendo o principal deles o de Pimentel Barbosa, onde o Projeto Jaburu estava em execução. Ailton Krenak assumia cada vez maiores responsabilidades ao estabelecer conexões com organizações internacionais e, através delas, com comunidades indígenas de vários continentes. Quando Ailton Krenak recebeu um prêmio de cem mil dólares da fundação Onassis e resolveu não o doar ao CPI, um mal-estar generalizado se apossou da chácara. Maria Amália contou que Vanderlei de Castro sentiu-se diminuído por assumir riscos que considerou não serem compartilhados pelos demais integrantes. As equipes que atuavam na chácara demandavam uma presença mais constante de Ailton Krenak nos trabalhos, mas seu processo de cismogênese o situava em uma posição até então inexistente, para a qual praticamente não havia referências a seguir. Ao mesmo tempo em que era tido como a maior liderança pan-indígena do país, as diversas equipes que estavam formalmente sob sua coordenação passaram

¹³⁵Podemos ler esse e outros processos de produção de subjetividade indígena e não indígena como processos de cismogênese, como definiu Gregory Bateson, caracterizados pela “diferenciação nas normas de comportamento individual, resultante da interação cumulativa dos indivíduos” (BATESON, 2008 [1936]: 223). Não apenas porque foi o contato interétnico que criou a figura do indígena para o branco e a figura do branco para o indígena (RAMOS, 1987), mas porque novas diferenças foram sendo incorporadas, de modo sempre singular, na estrutura da conjuntura de cada povo (SAHLINS, 2008 [1981]).

a se incomodar com decisões individuais e familiares, que não passavam por deliberação coletiva.

No Mato Grosso, Paulo Cipassé também vivia um momento cismogênico desafiador. Depois de ter se tornado presidente da Associação Xavante de Pimentel Barbosa, logo precisou lidar com a cisão da aldeia, devido a uma divergência faccional sobre o que deveriam fazer com os rebanhos bovinos introduzidos pela Funai no âmbito do Projeto Xavante. O vice-presidente da Associação (Milton) e o pajé Sibupá migraram para a nova aldeia – Caçula. Sibupá havia sonhado com a necessidade de estruturar uma solução para a redução dos animais de caça, que tanto preocupava os anciãos daquela época, mas resolveu seguir a facção representada por Milton, abandonando o experimento.

Enquanto as instituições de pesquisa buscavam formar pessoas que atuassem como representantes de seus respectivos povos, as trajetórias individuais dos indígenas que se tornavam alunos e indigenistas naquele processo tendiam a afastá-los dos contextos próprios de deliberação tradicional das sociedades de origem. Jamiro Xavante foi um dos alunos do curso de biologia aplicada, na chácara do Centro de Pesquisa Indígena, mas não concluiu a formação. Ele me explicou que enquanto a aposta individualizante na formação como técnico o distanciou de sua família e de seu grupo etário, que haviam ficado na aldeia, a ideia de coletivo pan-indígena que obteria resultados a médio e longo prazo o desanimou, pois foi difícil manter o sentido dos estudos longe das cerimônias tradicionais, convivendo com pessoas que falavam línguas diferentes e que percebiam a vida e o mundo de formas que ele não compreendia. Apesar disso, a experiência lhe serviu como um intercâmbio no qual aprendeu a valorizar projetos baseados na comunidade.

Ailton Krenak e Paulo Cipassé vinham de comunidades que prezavam por uma relativa supressão da iniciativa individual, mas desenvolveram personalidades fortes para lidarem com o mundo moderno, altamente individualista. Os membros das equipes de assessoria, entretanto, passavam pelo processo cismogênico inverso. Formados em instituições modernas que atribuem títulos individuais, procuravam desenvolver projetos de caráter coletivo visando construir um mundo que imaginaram ao longo das experiências que travaram junto aos povos indígenas e aos movimentos sociais durante a redemocratização. A mobilização do ambientalismo como aliado lógico do movimento indígena implicava uma concepção bastante ampla da relação entre conservação e desenvolvimento sustentável, e por vezes houve forte pressão para que interesses individuais e familiares fossem suprimidos.

Os projetos envolviam possíveis resultados a médio e longo prazo, considerando a atuação voltada a transformações ecossistêmicas na escala planetária, bem como

transformações internacionais no que se refere a relação entre trabalho, povos indígenas e territórios tradicionais. Ailton Krenak, Paulo Cipassé e suas respectivas comunidades, contudo, queriam resultados práticos rápidos, considerando as pressões econômicas e ambientais das quais vinham resistindo.

As mudanças que cada um atravessava subjetivamente afetavam as condições de continuidade das ações executadas pelas redes. Depois de um período de relativa harmonia, séries de desequilíbrios romperam pedaços das redes que haviam sido tecidas para agirem juntas. Com isso, o objetivo inicial de conectar o Projeto Jaburu (na T.I. Pimentel Barbosa (MT)) e o Centro de Pesquisa Indígena (em Goiânia (GO)) em uma interação contínua, foi abandonado. Se antes os frutos do cerrado excedentes gerados a partir do reflorestamento deveriam ser enviados para serem processados na sede do CPI, onde receberiam embalagens associando os produtos ao projeto de iniciativa pan-indígena, na nova configuração, apenas os Xavante assumiriam todas as etapas do processo no próprio estado do Mato Grosso. Com os significativos recursos financeiros obtidos, Paulo Cipassé chegou a comprar os equipamentos e alugar uma fábrica em Nova Xavantina (MT) para o processamento dos frutos. Rapidamente, Paulo Cipassé se viu pressionado pelas responsabilidades que ficaram em seu encargo. Seria uma fábrica Xavante, não uma fábrica pan-indígena.

Lidando com desconfianças da Funai, além das consequências da ruptura da facção de Milton Brurewá, Tsetetó Xavante e Sibupá Xavante, Paulo Cipassé passou a ser tratado como inábil para lidar com os longos processos deliberativos do Warã. Além disso, as mulheres que ficariam responsáveis pela colheita dos frutos recusaram-se a obedecer a carga horária estipulada e logo desistiram da iniciativa, considerando absurda a ideia de um investimento de médio e longo prazo.

Com menos de um ano de execução, o projeto de reflorestamento e aproveitamento econômico dos frutos do cerrado foi abandonado.

Com isso, ganhou protagonismo o projeto de diagnóstico da caça e manejo da fauna cinegética de Pimentel Barbosa, que foi executado a partir do financiamento do World Wildlife Fund (WWF), da Comunidade Econômica Europeia (CFF) e do Wildlife Conservation Society (WCS).

Em dezembro de 1990, o projeto de fauna do Projeto Jaburu foi iniciado, sepultando de vez o projeto de flora. O “projeto de fauna” possuía dois caminhos, em sua concepção original. O primeiro seria voltado à criação controlada de animais silvestres para repovoamento nas áreas reflorestadas. Caso obtivessem sucesso na introdução, foi cogitado que o excedente dessas carnes fosse introduzido no mercado de carnes nobres. Já o segundo caminho seria o

estudo das práticas de caça Xavante e a elaboração de soluções técnicas para garantir a sustentabilidade da caça, de modo a evitar a extinção local de espécies por meio de um plano de manejo.

A ideia geral do projeto foi “estimar a sustentabilidade das práticas de caça dos caçadores Xavante” através do trabalho conjunto entre biólogos, caçadores e lideranças. Formalmente, todos os resultados seriam discutidos no Warã e nenhuma decisão poderia ser tomada fora desse espaço de deliberação tradicional. No texto de apresentação ao primeiro relatório diagnóstico, Ailton Krenak ressaltou o objetivo de associar novas tecnologias ao modo de vida Xavante, de modo a inventariar os recursos naturais presentes no território, junto à Associação Xavante de Pimentel Barbosa (LEEUWENBERG, 1995).

O relatório abrange 33 meses de trabalho conjunto entre caçadores, um estagiário (Manrique Prada) e o coordenador do estudo, Frans Leeuwenberg, zoólogo. Ao longo desse período, foram registradas 404 caçadas, sobre as quais foram produzidos dados sobre pressão de caça e composição populacional. 1.635 animais foram mortos, totalizando uma biomassa de cerca de 37.320kg. Entre os Xavante, o principal período de caça ocorre durante a estação seca, embora a caça seja praticada durante todo o ano. Os animais mais importantes para os caçadores são o porco queixada (*Tayassu pecari*), o caititu (*Tayassu tajacu*), a anta (*Tapirus terrestris*), o veado campeiro (*Ozotoceros bezoarticus*) e o tamanduá bandeira (*Myrmecophaga tridactyla*).

Enquanto o sonho de Sibupá e sua transformação no Projeto Jaburu previa uma ação coordenada, holística, voltada a defender o território e aumentar o número de animais para caça, a pergunta feita pelos ecologistas era distinta em aspectos fundamentais. O relatório informa que “este projeto tem como objetivo analisar as causas do declínio das populações de fauna de caça e produzir métodos simples para que a comunidade possa corrigir suas formas de manejo com respeito às práticas de caça tradicional” (LEEUWENBERG, 1995: 8). A pergunta de pesquisa dos ecologistas pressupunha uma espécie de “erro nativo” a ser corrigido por um método levado a eles por meio da Ciência. Ao mesmo tempo, pressupunha uma provável impossibilidade da aplicação dos métodos propostos:

[U]m plano de manejo de fauna não será aceito e praticado pela comunidade com facilidade. Os caçadores Xavante são muito tradicionais, seguindo seu instinto e “fome” de caça”. Tal atitude pode causar um atraso na aceitação de regras mais firmes de manejo, mas o projeto tem como expectativa recuperar a fauna e o manejo sustentável deste recurso a médio e longo prazos (idem).

O estudo se valeu dos métodos sistematizados por Redford e Robinson (1987; 1991). De acordo com um texto publicado depois do encerramento dos estudos (LEEUEWENBERG, 1997), um questionário simples foi elaborado com os nomes dos animais de caça em português e em Xavante, de modo que os alunos treinados pudessem registrar os animais abatidos por todos os caçadores da aldeia, devendo especificar no questionário o sexo do animal e a idade estimada. Dentre os caçadores, alguns foram treinados como alunos para darem continuidade à coleta de dados nos períodos em que o zoólogo não estivesse em campo. No ano de 1993, por exemplo, o técnico visitou a aldeia três vezes, permanecendo cerca de quinze dias em cada visita. Nessas visitas, o técnico analisava os questionários e os crânios coletados. Registros de pontos por aparelhos GPS identificaram as áreas de caça utilizadas pelos caçadores e transectos foram abertos para o estudo de diagnóstico de caça.

O uso dos transectos deveria funcionar como modo de estimar a densidade populacional das diferentes espécies de animais, analisar os padrões de movimentação no território e avaliar o impacto da pressão de caça sobre as populações de cada espécie. Em 1993, por exemplo, 8 transectos foram colocados em duas regiões com pressão de caça distintas, para fins de comparação. Inicialmente, cada transecto possuía 8 quilômetros, porém metade foi perdida por falta de acesso no período chuvoso (LEEUEWENBERG, 1993). Depois dessa primeira experiência malsucedida, um novo conjunto de quatro transectos foi aberto para o rastreamento dos animais em faixas de 5km cada. A metodologia se beneficiava da capacidade extraordinária de rastreamento de pegadas, marcas de alimentação, cheiro, toca e fezes dos animais por parte dos caçadores Xavante, além da análise dos crânios dos animais abatidos, que serviu para identificar se os animais caçados eram filhotes, em período reprodutivo ou velhos.

Ao longo dos trabalhos de campo e da intensificação da convivência entre a equipe técnica e os caçadores, quanto mais o zoólogo Frans se aproximava dos Xavante e de seu modo de vivenciar a experiência da caça, mais distantes todos ficavam das possibilidades de aplicar os métodos elaborados a partir das teorias da conservação. Com isso, quanto maior era a aproximação de Frans junto aos caçadores, maiores ficavam as discordâncias entre a equipe local e a coordenação do WWF. Impossibilitado de redefinir a abordagem teórico-metodológica financiada pelas organizações internacionais, e precisando defendê-la, agravaram-se as discordâncias entre Frans Leeuwenberg, Paulo Cipassé e os caçadores. Em entrevista realizada em setembro de 2022, o biólogo Manrique Prada explicou que a insistência do WWF em utilizar a metodologia dos transectos se chocou com a realidade vivida, pois os Xavante não se interessavam pelo trabalho de monitoramento dos transectos nem pelo registro das informações no questionário. Isso provocou instabilidades na relação entre Frans e os Xavante e também

entre Frans e o WWF. O relatório chegou à conclusão de que a caça do veado campeiro e da anta causaram declínio nas respectivas populações. A partir desse dado, a equipe técnica orientou os caçadores a não caçarem essas espécies em determinadas áreas do território. Entretanto, o Warã deliberou pela não interrupção de caçadas dessas espécies, conforme descrito nos relatórios.

Mesmo que o Warã de Pimentel Barbosa tomasse a decisão orientada pelo biólogo, considerando a organização social das facções Xavante, as aldeias são autônomas em relação às decisões das demais, e possuem seus próprios Warã. Mas o WWF nunca chegou a cogitar a expansão das equipes nem de multiplicação dos trabalhos nas demais aldeias.

Como resultado, afirmações da equipe técnica sobre a comunidade tenderam a caracterizar os Xavante como tendo práticas venatórias insustentáveis do ponto de vista da conservação das espécies. Críticos à metodologia utilizada, contudo, os membros da Associação e os caçadores questionaram o fato de que as perguntas zoológicas limitavam as respostas à relação entre os caçadores e as presas, ignorando o impacto da destruição dos não indígenas sobre o cerrado e a necessidade de recuperação do ecossistema para o repovoamento das espécies, o que praticamente automatizava o resultado de que os Xavante praticariam uma caça insustentável.

No capítulo de livro que escreveu sobre o estudo, Frans disse que “a caça dos Xavante não é seletiva. Não existe nenhuma preferência para qualquer um dos sexos ou idade” (LEEUEWENBERG, 1997: 235). Um pouco depois, continuou dizendo que “no caso do veado campeiro, a proporção dos sexos é visivelmente em favor das fêmeas, sugerindo ter a população silvestre muito mais fêmeas do que machos, [...] uma indicação de que a população está bem abaixo da capacidade de carga” (LEEUEWENBERG, 1997: 235-236). Concluindo, afirmou que “a baixa coleta atual de campeiro (0,6/1.000ha)¹³⁶ é provavelmente uma consequência da pressão de caça anterior ter sido excessiva, causada pelos próprios Xavante” (idem). Resultado semelhante foi indicado para os porcos queixada, os cervos e os tamanduás-bandeira. A proposta de solução apresentada foi a abertura de uma trilha de acesso para uma das extremidades da T.I., com o objetivo de dispersar a pressão de caça, introduzindo um sistema de rotação, para que as populações silvestres pudessem se reproduzir (LEEUEWENBERG, 1997).

Vendo-se a si mesmos como os verdadeiros coordenadores do estudo, os membros da Associação resolveram demitir o zoólogo Frans Leeuwenberg, holandês, e contratar seu

¹³⁶ 0,6 indivíduos por 1.000 hectares.

estagiário, o biólogo Manrique Prada Villalobos, costa-riquenho. Manrique assumiu sua posição em 1995. Ele me contou, em entrevista realizada em setembro de 2022, que, embora tenha conseguido lidar bem com os caçadores e os membros da Associação, teve inúmeros problemas com o WWF, que continuou insistindo na metodologia dos transectos para que os dados oriundos das experiências de manejo em diferentes países pudessem ser comparados. Embora tivesse as vantagens ser um método extremamente barato e com farta quantidade de dados obtidos, além de se beneficiar da expertise dos caçadores para o rastreamento e identificação de espécies, a metodologia teve a grande desvantagem de ser inadequada para a paisagem específica das terras Xavante, que possui montanhas, serras e pântanos, que impediam o atendimento estrito da distribuição de transectos de 4km, por exemplo.

A proposta feita por Manrique de reduzir o tamanho dos transectos para 2km foi recusada pelo WWF por comprometer a comparabilidade. Mais importante ainda, outra questão metodológica desagradou fortemente os Xavante: o método era incapaz de estimar a quantidade de animais disponíveis (como um “estoque de caça”) e, portanto, só poderia chegar à conclusão de que o número de animais estava diminuindo, uma vez que o objeto de análise eram os animais abatidos (crânios), e não aqueles que permaneciam nas áreas utilizadas pelos caçadores.

Depois que as discordâncias entre a coordenação do WWF, de um lado, e Manrique com a Associação, de outro, se tornaram persistentes e insuperáveis, todo o financiamento foi cortado e o projeto foi encerrado. Apesar disso, os Xavante mantiveram a parceria com o biólogo, que seguiu atendendo à demanda original da comunidade, acerca do estudo sobre o tópico “abundância de caça”, através de sua pesquisa de doutorado em biologia animal, cuja tese foi defendida em 2002 (VILLALOBOS, 2002). A pesquisa enfocou os impactos do fogo e da caça sobre a abundância de mamíferos no território, utilizando o método de contagem de rastros dos animais por meio de transectos em áreas com queima e sem queima, seguindo parcialmente a metodologia iniciada através do projeto de fauna com o WWF. Através desse método, o pesquisador e os caçadores puderam identificar áreas de maior densidade de animais por meio da contagem dos rastros.

Como resultado do estudo, foi identificado que o fogo sazonal do Cerrado não afetava negativamente a abundância dos animais caçados pelos Xavante, pois não foram encontrados animais carbonizados – foi identificado que os mamíferos encontram caminhos para se proteger do fogo, quando não ocorrem incêndios de grandes proporções. Nesse sentido, outro resultado importante foi a orientação de que a caça tradicional Xavante, que geralmente ocorre através do manejo do fogo, seria um mecanismo interessante para prevenir incêndios destrutivos que

ocorrem no bioma Cerrado, associando os conhecimentos dos Xavante acerca do manejo do fogo e os objetivos dos órgãos ambientais de prevenção de incêndios.

Consolidando essa trajetória de trabalhos em colaboração, Manrique Prada e Paulo Cipassé escreveram um artigo de revisão das iniciativas no território em que demonstraram o importante papel do povo Xavante na conservação da vida silvestre (PRADA & XAVANTE, 2021). Os autores recuperam os diferentes projetos de manejo da fauna iniciados pelo Projeto Jaburu e pelo Centro de Pesquisa Indígena, concluindo que nenhuma das espécies de preocupação de caçadores e conservacionistas sofreu extinção local, e sugerindo que a farta abundância de animais de interesse de caça tem relação com os trabalhos realizados ao longo das décadas, por terem envolvido discussões contínuas no Warã.

Além disso, dos anos 1990 até o presente, o número de onças aumentou bastante, sendo um indicador sobre a integridade ecológica do sistema natural. O estudo propõe a criação de um programa de monitoramento contínuo e o estabelecimento de um corredor ecológico que conecte o território de Pimentel Barbosa com o Parque Estadual do Araguaia, de modo a barrar o processo de desmatamento e conversão do ecossistema em pastos e monocultivos mecanizados, além de incorporar 100.000 hectares ao território de Pimentel Barbosa, para incluir a área que os Xavante consideram como sua própria “Grécia Antiga” - o território conhecido como Aldeia Sorepré, ou aldeia-mãe - considerando os riscos provocados pela construção da nova rodovia BR-080 (PRADA & XAVANTE, 2021).

O Zoólogo Frans manteve uma relação de evitação com os membros da Associação Xavante de Pimentel Barbosa depois de ter sido demitido do projeto e substituído por seu estagiário. Apesar disso, manteve contato com o povo Xavante através de pequenos projetos de apoio comunitário em aldeias específicas da Terra Indígena Pimentel Barbosa. Seu projeto mais recente chama atenção por se tratar de um deslocamento da zoologia à botânica, e por evidenciar uma “tentação do pensamento naturalista” pelo controle e pela domesticação.

Trata-se do “projeto de resgate do conhecimento tradicional e utilização das batatas nativas”, ou “projeto das batatas Xavante”, que resultou na publicação de uma cartilha intitulada “Dasa Uptabi – de volta às raízes” (PUMA, 2007). Executado pela ONG criada por Frans e financiado por organizações da França, dos Países Baixos, da Alemanha e do Brasil, a iniciativa se valeu do conhecimento das mulheres Xavante para a coleta e a identificação de batatas silvestres na mata. O estudo resultou na identificação de vinte e duas espécies de batatas, dentre as quais, segundo Frans, vinte não são conhecidas pela “Ciência”.

Acompanhei Frans em sua viagem à T.I. Pimentel Barbosa em setembro de 2022, quando ele levou exemplares da cartilha para distribuir aos caciques e aos professores das

aldeias participantes. Ele se mostrou contente com o resultado dos trabalhos realizados na década de 2000, mas expressou frustração pelo fato de todos demonstrarem grande interesse nas etapas de pesquisa, mas pouco interesse nos desdobramentos propostos, que, no caso, seria a “domesticação” das batatas silvestres por meio da criação em viveiros controlados.

A cartilha ensina a construir viveiros, armazenar as batatas durante o período da seca, a plantar e a manejar o viveiro e a transferir as batatas para hortas familiares e a monitorar o ciclo biológico do cultivo ao longo de um ano. Também possui um capítulo orientado a construir atividades pedagógicas nas escolas com base nos resultados obtidos pelo projeto.

Com base nos conhecimentos das mulheres colhedoras, a cartilha enumera e detalha as características de cada uma das espécies identificadas e enfatiza o conhecimento arraigado por mulheres de diferentes idades. Indica características das folhas e ocorrência de flores, frutos e sementes, o modo de reprodução, o tipo de solo e o tipo de vegetação dos locais onde cada uma é encontrada, bem como as melhores formas de preparo (cozidas, assadas ou assadas em cinzas).

Fiquei um tanto espantado ao observar que parte do apoio às comunidades feito pelo zoólogo se relacionava ao cultivo de alimentos básicos (feijão, milho, mandioca e abóbora), algo que a Funai realiza como parte intrínseca de seu trabalho. Trinta anos depois da execução do Projeto Jaburu, que era voltado a diversificar a economia Xavante com base no modo de vida local, que tinha (e tem) na agricultura uma parcela pequena da alocação de tempo, o zoólogo e uma amiga nutricionista levavam (mais um) projeto de estímulo à agricultura. Meu espanto se deu em função da narrativa salvacionista de estarem levando algo realmente novo, baseado na crítica ao consumo de refrigerantes e biscoitos.

Embora seu propósito tenha sido fomentar a retomada cultural do modelo alimentar Xavante pré-contato, as mulheres Xavante tinham praticamente nenhum interesse em cultivar as batatas com a finalidade de domesticá-las. Por outro lado, os atos de rastrear e coletar lhes trazia alegria e satisfação, e elas chegaram a consultar a possibilidade de continuação daquelas tarefas. O zoólogo, entretanto, não via utilidade nessas ações, considerando a limitação territorial, que tornaria a prática de coleta na mata insustentável para garantir a alimentação das famílias sem a necessidade de mistura com os alimentos comprados no mercado.

Em pouco mais de uma semana, pude constatar a permanência de dificuldades relacionadas ao convívio entre modos divergentes de lidar com a terra e com os seres não humanos, e a dificuldade que as disciplinas modernas têm de serem flexibilizadas no contato com ontologias não naturalistas, como tentei demonstrar nessa tese. Os grupos de idade são

uma unidade social incontornável na organização social e na cultura Xavante. Ignorar os grupos de idade é recair no erro recorrente de desconsiderar o que de fato importa para essas pessoas.

Sempre que alguém leva projetos para as aldeias, procuram indivíduos de referência, que se torna alvo de cooptação e/ou empoderamento, dissociando-o do grupo etário do qual faz parte. Quando comentei com o zoólogo sobre minha percepção a respeito da importância de desenhar projetos que envolvessem os grupos etários como um todo, uma vez que eles possuem obrigações recíprocas, ele argumentou que os financiadores jamais aceitariam esse tipo de desenho, pois considerariam desperdício de recursos do projeto.

Particpei de uma reunião em que o zoólogo afirmava estar mediando uma relação com um projeto do WWF voltado a promover ações de saneamento através da construção de banheiros (inexistentes nas casas Xavante de Pimentel Barbosa). O cacique e o presidente da associação (seu filho) explicavam as condições para o aceite da comunidade com relação a instalação de banheiros, ressaltando continuamente que eles próprios não queriam, mas estavam inclinados a aceitar a depender da negociação. O presidente da Associação, com 19 anos de idade, insistia que o projeto deveria contratar os próprios indígenas de seu grupo de idade para construir os banheiros e os muros. O zoólogo insistia que não havia nenhuma possibilidade de isso ocorrer, pois “já estava definido” que projeto iria contratar “peões” brancos, moradores de Canarana. As mulheres rechaçavam a instalação dos banheiros, que elas consideravam sujos e perigosos para as crianças, mas compareceram à reunião para pedir que os banheiros fossem murados. A nutricionista aproveitou a reunião para falar sobre os males do açúcar e para consultar a possibilidade de convidarem seu marido, um agrônomo, para apoiar a comunidade na produção de roças. A reunião terminou sem nenhum acordo, no caso, com a decisão de que nenhum muro e nenhum banheiro seria construído na Aldeia.

3.8 A CHÁCARA DO CPI E A FORMAÇÃO NO CURSO DE EXTENSÃO EM BIOLOGIA APLICADA E NA GRADUAÇÃO EM DIREITO

Os seis alunos do curso de biologia aplicada foram Almir Suruí, Gildo Tikuna, Bruno Tikuna, Carlos Krenak, Jamiro Xavante e Geraldo Kuisiteri Yanomami. Consegui conversar pessoalmente com Almir Suruí e Geraldo Yanomami no Acampamento Terra Livre, em abril

de 2022, e com Jamiro na T.I. Pimentel Barbosa, em julho de 2022. Atualmente, tanto Geraldo como Jamiro são agentes indígenas de saúde (AIS) e atuam na interlocução com instituições a partir das respectivas aldeias. Geraldo atuou em diversos momentos na Hutukara Associação Yanomami e, no ano de 2024, participou do desfile da escola de samba carioca Salgueiro, que produziu um samba enredo intitulado “Hutukara”, em homenagem a história de luta do povo Yanomami.

Almir Suruí é o cacique geral do povo Paiter Suruí e é conhecido por ter desenvolvido inúmeros projetos socioambientais associando tecnologias modernas para a proteção do território e para a geração de renda por meio de atividades não madeireiras, como a produção de café orgânico e a venda de créditos de carbono. Mais recentemente, vem sendo conhecido como “o pai da Txai Suruí”, uma jovem ativista indígena do povo Suruí, que se tornou a primeira a se formar em Direito na Universidade Federal de Rondônia (UNIR) e atua como assessora jurídica da Associação de Defesa Etnoambiental Kanindé.

O projeto de extensão em biologia aplicada substituiu aulas teóricas por trabalhos de campo e exercícios práticos, considerando que dois dos alunos eram iletrados. Para Geraldo Yanomami e Jamiro Xavante, a experiência lhes proporcionou o primeiro contato contínuo com a língua portuguesa. Segundo Ailton Krenak, muitos viam com descrédito o que eles estavam tentando executar por esperarem um retorno previsível e por desconsiderarem o caráter experimental da iniciativa.

Na chácara, foi estabelecida uma sede com casas construídas em arquitetura Xavante, onde os alunos bolsistas moraram durante a formação no curso de biologia aplicada. Os alunos do curso de Direito moraram na chácara no primeiro ano (1990), mas devido à exigência da UCG de prestarem o vestibular, apenas Paulo Pankararu permaneceu como aluno bolsista do CPI, e seguiu morando na chácara. Nos 15 hectares de área, foram instalados um centro de convivência e uma série de espaços para testes de técnicas de manejo de espécies vegetais e animais¹³⁷.

Os trabalhos do CPI na chácara se conectavam filosoficamente com os projetos que as equipes pretendiam propagar para as respectivas aldeias dos alunos de Biologia e de Direito. No caso dos Xavante, além do aluno Jamiro, o Projeto Jaburu teve o objetivo de realizar um diagnóstico da situação dos animais de caça, implantar um projeto piloto de criação controlada

¹³⁷O Projeto do CPI (NCI-UNI, 1989) menciona a destinação de espaços para 1) criação de animais silvestres; 2) piscicultura e crustáceos (camarão de água doce); 3) tecnologia de alimentos e mercado; 4) projeto agrícola e criação de animais domésticos; 5) abastecimento de água potável e de irrigação; 6) formação com consultores externos.

de animais silvestres, plantar árvores frutíferas em áreas que haviam sido degradadas por atividades agropecuárias e viabilizar o aproveitamento econômico desses frutos.

Depois que a sede do CPI foi dissolvida, em 1992, alguns outros projetos foram executados a partir desse mesmo ideário geral, mas não serão analisados aqui. Trata-se principalmente do projeto de criação controlada de animais silvestres em cativeiro na Terra Indígena Krenak (MG), de 1993 a 1995, e do projeto de aproveitamento econômico do couro vegetal junto aos povos Kaxinawá do rio Breu e Yawanawá do rio Gregório (AC), de 1992 a 1995 (CPI, 1996). O CPI também abarcou o projeto chamado Metareilá, junto ao povo Suruí de Rondônia (NCI-UNI, 1989) e um projeto de aproveitamento econômico da planta murumuru pelos indígenas Ashaninka (PIMENTA & MOURA, 2010).

Ailton Krenak foi o principal conector dessas redes. Mesmo não estando presente em todas as atividades da chácara e mesmo que não tenha atuado diretamente nas ações cotidianas do Projeto Jaburu, todas as articulações entre instituições passavam por ele, devido à sua capacidade política de construir coalizões em torno dos direitos indígenas e seu empenho em obter recursos financeiros através de organizações internacionais. Foram essas articulações que viabilizaram o financiamento das atividades.

Os jovens que passaram por mim, que passaram pela formação do Centro de Pesquisa, eles se tornaram importantes articuladores nas suas regiões. Tanto do ponto de vista político, jurídico, quanto no campo de pesquisa, do campo de pesquisa florestal e tudo. E, uma experiência que durou seis anos e fomentou atividades essenciais em vários biomas. Na mata atlântica, no cerrado... na floresta. Eu quero saber qual universidade que faz isso, em cinco, seis anos! É por isso que eles sufocam qualquer experiência de autonomia. Tem um pacto de silêncio, né?! Tipo “ignora, aí!” Não é da Academia? Ignora! (Ailton Krenak, entrevista em dezembro de 2021).

Uma das propostas do Centro de Pesquisa Indígena era justamente superar a etapa de pesquisas feitas por pesquisadores ocidentais com base em alguns ajudantes indígenas e iniciar um momento de desenvolvimento de pesquisas pelos próprios estudantes indígenas, que se tornariam também pesquisadores indigenistas.

Neste sentido, o Centro se baseou no estímulo à formação de uma intelectualidade indígena que associasse as demandas locais das comunidades com as possibilidades técnicas proporcionadas pela Universidade, articulando cultura e meio ambiente. Essa formação deveria ocorrer por meio de processos diferenciados de acesso e de permanência. No caso do curso de graduação em Direito, foram criadas cinco vagas reservadas, em uma ação precursora das cotas étnico-raciais e de outras ações afirmativas. Além de se beneficiarem com as vagas reservadas, os alunos contariam com uma bolsa de estudos para cobrir custos com alimentação,

deslocamento e materiais didáticos. No caso do curso de biologia aplicada, a entrada ocorreu a partir da indicação de lideranças de aldeias que mantinham contato com Ailton Krenak e a equipe do Núcleo de Cultura.

Em entrevista realizada em 12 de agosto de 2021, Paulo Pankararu me explicou que um dos maiores desafios que os estudantes indígenas enfrentavam nas cidades era a falta de um acompanhamento da formação, por parte de indivíduos e organizações de apoio às comunidades, para que, primeiro, eles pudessem tirar dúvidas sobre os conteúdos formais que aprendiam na Universidade e, segundo, para que essa aprendizagem não se convertesse em um processo de assimilação cultural forçada.

Em entrevista realizada em março de 2022, Ailton Krenak destacou que o entusiasmo com a aproximação ao “mundo da tecnologia” se esvaneceu de modo relativamente breve, e com ela o termo “atualização tecnológica” e ideais de formação de uma “universidade indígena”. Com o tempo, o encanto se converteu em desconfiança e abandono sucessivo das iniciativas. Segundo Ailton Krenak,

A gente corria um risco de virar todo mundo capitalista. Hoje eu olho para trás e falo: “cacete! Os brancos tentaram domesticar a gente durante quinhentos anos e não conseguiram. Em dez anos quase que eu consegui transformar todo mundo em capitalista!”. Então... Nem sempre o que acontece é o que você quer! Às vezes, você busca fazer alguma coisa imaginando um mundo mais próximo de uma aspiração de mundo natural, de mundo floresta, de mundo rio, e o que você produz é um desastre. Eu não acho que a gente deveria ter dado sequência às “descobertas” que a gente fez! As descobertas que a gente fez, se elas fossem levadas a termo, a gente estava associado com as corporações, comendo a terra. Então eu acho que a gente fez feito uma criança que enfiou o dedo no fogo, queimou a mão e tirou a mão. E é melhor a gente ficar com a mão bem longe desse fogo (Ailton Krenak, entrevista em março de 2022).

Ailton Krenak desacelera, no trecho acima, o anseio que os avaliadores dos projetos expressaram com relação aos “resultados alcançados”. Depois de uma fase de proliferação de expectativas conflitantes, os coordenadores executivos, os coordenadores técnicos e a equipe de assessoria resolveram interromper as atividades e desmobilizar as equipes, considerando que o caminho que se apresentava não mais lhes parecia interessante.

Apesar disso, o papel das ciências naturais no Projeto Jaburu e no Centro de Pesquisa Indígena foi considerado muito importante por todos os interlocutores indígenas com quem conversei. Almir Suruí contou ter sido seu primeiro contato com técnicas de manejo e reprodução de peixes, que despertou grande curiosidade sobre formas de aumentar a produção. À primeira vista, lhe pareceu ser a solução para boa parte dos problemas – imaginou ser possível

aumentar infinitamente a quantidade de peixes -, mas logo se surpreendeu com a quantidade de trabalho necessário para produzir as características técnicas específicas para a água, para a alimentação dos peixes e para o controle de doenças e pragas.

Os dois “casos de sucesso” mais comentados por meus interlocutores foram o de Almir Suruí e de Paulo Pankararu, formados respectivamente no curso de extensão em biologia aplicada e no curso de graduação em Direito. Comentando sobre Almir Suruí, Paulo Pankararu disse, na entrevista em agosto de 2021, que “o Almir Suruí foi uma das pessoas que seguiram essa atuação e essa formação, como uma liderança nacional e de expressão internacional muito forte. Nossa referência!”. O próprio Paulo Pankararu dedicou sua atuação como advogado ao assessoramento jurídico de organizações indígenas, tendo publicações que versam sobre gestão territorial indígena e auto-organização com base no direito à autonomia (OLIVEIRA PANKARARU, 2008; 2019). Realizando uma revisão dos tratados internacionais sobre povos indígenas, ele enfatiza a importância do direito de consulta, previsto na Convenção 169 da OIT, e da noção de autodeterminação para a efetivação dos direitos civis, sociais, econômicos, culturais e políticos dos povos indígenas diante dos Estados nacionais. Resumindo escolhas daquela época, Ailton Krenak mencionou que

Eu decidi formar a primeira turma, essa que o Almir Suruí se formou. Depois, dissolvi a equipe. Os meios que a gente tinha construído juntos, eu devolvi a cada uma das comunidades participantes do processo para que eles continuassem, lá nas suas aldeias, o que eles quisessem, por conta própria. O Almir Suruí continuou o trabalho dele e é amplamente reconhecido. (Ailton Krenak, entrevista em dezembro de 2021).

Geraldo Yanomami me contou que ter morado na chácara do CPI lhe despertou o interesse no conhecimento dos brancos sobre a produção de peixes. Explicou que ficou impressionado ao observar células no microscópio, que foi uma espécie de “prova” de que valorizar certos conhecimentos dos brancos seria bom para sua atuação como mediador do povo Yanomami com as instituições nacionais. A possibilidade de formação em biologia havia sido comunicada por Ailton Krenak a Davi Kopenawa, que contou para a aldeia, que por sua vez decidiu pelo envio de Geraldo, cunhado de Kopenawa, para Goiânia.

Como já mencionado, Jamiro Xavante desistiu de morar na chácara um pouco antes da formação da turma de biologia aplicada, devido ao distanciamento de seu grupo de idade e de sua recém-formada família – que permaneceram na aldeia, no Mato Grosso. As cerimônias tradicionais exigiam que ele ficasse na aldeia por períodos relativamente longos, inviabilizando sua permanência em Goiânia. Embora o período de dois anos possa ser considerado curto para uma formação tão ambiciosa, foi percebido como um período imenso para ficar longe da aldeia.

Do ponto de vista daquelas lideranças, formar advogados pan-indígenas era uma tarefa estrategicamente importante para a consolidação dos direitos recém conquistados na nova Constituição Federal de 1988. Em entrevista com Paulo Pankararu em agosto de 2021, o primeiro advogado indígena do país sintetizou a iniciativa da seguinte maneira:

O que aconteceu foi o seguinte. Era uma única proposta! A ideia era os advogados defendendo os territórios, as demarcações, nos tribunais. E os biólogos atuando na parte de pesquisa, a parte ecológica, com nossas comunidades, produzindo novos produtos e garantindo o equilíbrio dos territórios, essa questão toda. Para os advogados, havia a previsão de ter abertura de vagas especiais - era assim que a gente chamava, vagas especiais - para formar bacharéis em direito que, depois de formados, fariam a inscrição na OAB e atuariam como advogados. E para os biólogos, era um curso de extensão em biologia aplicada, voltado a realizarem as pesquisas e aplicarem diretamente junto com as comunidades. Não era uma graduação de cinco anos. Era um curso de dois anos, pelo que me lembro. Então, as iniciativas começaram no mesmo período.

Versão semelhante acerca da convergência conceitual do Centro de Pesquisa Indígena entre os projetos de formação e os projetos experimentais em territórios me foi contada por Ailton Krenak, Paulo Cipassé, Almir Suruí, Geraldo Yanomami e outros indígenas com quem conversei. Entretanto, no decorrer da pesquisa, percebi que os consultores técnicos e demais membros não indígenas tinham muita dificuldade em perceber essa “unidade”.

Nas entrevistas e conversas com Maria Amália, Frans Leeuwenberg, Angela Pappiani, Ana Valéria Araújo e Frederico Marés, por exemplo, todos buscavam restringir sua participação a projetos e ações bastante específicas, pouco conectadas com “o todo” da iniciativa. Maria Amália falou apenas sobre os projetos experimentais voltados a geração de renda através do aproveitamento dos recursos naturais, e criticou as escolhas feitas pelos coordenadores do CPI, como não dar ênfase na formação para a gestão administrativa dos projetos, por exemplo, que teriam resultado na não continuidade. Frans falou apenas sobre o manejo da fauna de caça, enfatizando a importância do conhecimento técnico moderno e pondo dúvidas em relação à pertinência daquela modalidade de formação em biologia. Angela Pappiani deu ênfase na não participação de sua equipe, do Núcleo de Cultura Indígena, nos projetos envolvendo o manejo da fauna de caça junto aos Xavante.

Por sua vez, Ana Valéria e Frederico Marés explicaram com ênfase que não poderiam falar sobre o Centro de Pesquisa indígena em si, e menos ainda sobre o Projeto Jaburu, mas apenas sobre o acompanhamento da formação de Paulo Pankararu como primeiro advogado indígena do país, através do convênio celebrado entre a UNI e a UCG, que depois foi suspenso. Paulo foi bolsista do CPI durante toda a sua graduação, e morou na chácara durante todo aquele período.

Se por um lado, a concepção naturalista do meio ambiente compartilhada pelos técnicos contratados tornava possível o aproveitamento econômico de maneiras alternativas à agropecuária e à exploração da madeira e do garimpo, por outro lado foi extremamente difícil, para as coordenações, articular ações direcionadas às mesmas finalidades. Com o tempo, a integração entre a coordenação de execução, a coordenação técnica e a coordenação de assessoria¹³⁸ foi se desfazendo, à medida que cada grupo foi se dedicando a ações cada vez mais específicas.

Em um relatório de atividades do Núcleo de Direitos Indígenas junto ao Centro de Pesquisa Indígena, em 1990, consta uma reunião entre Ailton Krenak, Carlos Marés, Ana Valéria Araújo e Vanderlei de Castro, onde eles discutiram propostas de acompanhamento dos alunos de Direito (NDI, 1990). As primeiras ações acordadas entre os coordenadores e os advogados foram o levantamento dos programas das disciplinas do primeiro período, o contato com os respectivos professores – para explicitarem o caráter especial daqueles estudantes – e a organização de um cronograma de visitas mensais à chácara em Goiânia para o assessoramento da formação, voltado a melhorar o desempenho acadêmico dos alunos e a tratar de assuntos que não faziam parte da grade curricular padrão, como os direitos ambientais e os direitos indígenas.

O convênio entre o CPI e a UCG foi assinado no dia 12 de outubro de 1989. Inicialmente, os cinco alunos de Direito ocupariam as vagas reservadas que foram criadas por meio do convênio¹³⁹. Eles deveriam morar na chácara e participar de algumas atividades junto aos alunos de biologia aplicada, além de manter a rotina diária das aulas de graduação. Na operacionalização desse convênio, contudo, houve resistência por parte de alguns professores, que se recusaram a reconhecer como alunos os estudantes indígenas que haviam ingressado sem se submeterem ao exame vestibular. Os alunos vivenciaram as incertezas de um vínculo contestado durante todo o primeiro ano, até que a coordenação de assessoria resolveu orientá-los a fazerem o vestibular de modo a “consolidar” as respectivas matrículas. Como já mencionado, dos cinco vestibulandos, apenas Paulo Pankararu foi aprovado no exame e seguiu morando na chácara.

Nós ingressamos nesse curso, através desse convênio. Só que num dado momento a Universidade fez uma reflexão e disse que, como a Constituição estava recém promulgada, e essa questão de ingresso nas universidades era um tema ainda que

¹³⁸ A coordenação de execução era exercida por Ailton Krenak, coordenador nacional da UNI e presidente do NCI, a coordenação de técnica era exercida por Vanderlei de Castro, Willem Pieter Groenveld e Edson Nishi, enquanto a coordenação de assessoria era composta por dezessete consultores (NCI-UNI, 1989).

¹³⁹ Os cinco que participaram do CPI como alunos do curso de Direito foram Paulo Pankararu, Estevão Taukane, Mauro Terena, Mogli Bakairi e Orlando Baré.

seguia pela linha do vestibular, não tinha vagas especiais e nem cotas, como tem hoje nas universidades, poderia ser questionado pelo princípio da legalidade. Então, a universidade teve receio de que o convênio chegasse no Conselho Superior do MEC e caísse. (Paulo Pankararu, entrevista em agosto de 2021).

Na versão contada pelos estudantes associados ao movimento indígena daquela época, o objetivo central era criar uma forma de garantir a formação de pesquisadores de uma maneira não assimilacionista, que preservasse os conhecimentos tradicionais que aprendiam em suas comunidades de origem e ao mesmo tempo criasse um contexto alternativo para a aquisição de conhecimentos científicos em boas instituições de ensino e pesquisa. Para os alunos de extensão em Biologia Aplicada e de bacharel em Direito, todas as ações convergiam para um propósito comum, de consolidação dos territórios através da ocupação das terras de modo diferente daquele propagado pela expansão da fronteira agrícola, que trazia junto o desmatamento, o garimpo ilegal e os conflitos sociais deles derivados. Os alunos estavam interessados em alternativas aos modelos implantados pela ditadura militar nos territórios indígenas.

Eles queriam associar métodos e técnicas das pesquisas modernas com objetivos e práticas das comunidades, atraindo para o coletivo em formação, como referências históricas importantes, os caciques, pajés e caçadores Xavante que almejavam fortalecer as atividades de caça e de coleta muito mais do que produzir excedentes para o mercado.

O debate interno do movimento indígena a respeito do que significaria construir “autonomia”, “autodeterminação” e “autogoverno” em um Estado regido por uma Constituição pluralista estimulou grandes expectativas nos indígenas que cursavam ou que haviam concluído o Ensino Médio. Conforme Paulo Pankararu, naquela época os chamados “indígenas estudantes” não encontravam muita abertura nas Universidades. Segundo ele, os pesquisadores brancos que trabalhavam com povos indígenas geralmente preferiam manter a aproximação com os caciques, nas aldeias, de modo a desenvolver suas respectivas pesquisas, e davam pouca atenção aos anseios dos indígenas que viviam nos centros urbanos para estudar.

Ao mesmo tempo, a promulgação da nova Constituição criou a possibilidade de imaginarem processos de formação que não fossem voltados à assimilação. Foi nessa circunstância que Paulo Pankararu e Ailton Krenak propuseram a Vanderlei de Castro a construção de vagas reservadas para indígenas no curso de Direito da Universidade Católica de Goiás, visto que, por ser uma universidade comunitária, teria menos entraves burocráticos do que se tentassem a mesma iniciativa em uma universidade federal, como a Universidade de Brasília ou a Universidade Federal de Goiás, por exemplo. Paulo enfatizou a importância da iniciativa de formar os primeiros advogados indígenas do Brasil, considerando o ineditismo da

inscrição de direitos ao meio ambiente na Constituição e a reformulação dos direitos indígenas no país. Desde então, Paulo Pankararu desenvolveu diferentes trabalhos sobre o estatuto do índio, sobre gestão territorial indígena e sobre fortalecimento de organizações indígenas, sempre relacionando diversidade cultural e conservação ambiental (OLIVEIRA PANKARARU, 2006; 2008; 2019).

Parte dos atores daquela rede estava explicitamente dedicada a recusar o que Marshall Sahlins chamou de “redução costumeira do contato intercultural a uma espécie de física, por um lado, ou de teleologia, por outro” (2007: 446), que reduz a “atraso” os modos de vida que se diferem dos modos que tomam como referência o burguês ocidental. Para Sahlins, propiciar continuidades culturais em meio a processos de mudança cultural não se trataria de “conservadorismo étnico”, mas de autorrealização cultural em escalas e formas sempre locais, que operam mesmo nas tentativas de compatibilização de costumes tradicionais ao comércio capitalista. Ailton Krenak e Vanderlei de Castro falavam, por exemplo, sobre o “cultivo” de biodiversidade pelos povos originários, aspecto que vinha sendo ignorado por ambientalistas, juristas e políticos, mas discutido por alguns acadêmicos (ANDERSON & POSEY, 1990; BALÉE, 1993; POSEY, 1990).

Pessoas como Ailton Krenak, Wazaé Xavante, Warodi Xavante, Paulo Cipassé e Jurandir Siridiwê, bem como seus aliados brancos, como Vanderlei de Castro, Maria Amália Souza, Angela Pappiani, Frederico Marés e Ana Valéria Araújo tiveram papéis fundamentais na aproximação de sonhos de anciãos Xavante com possibilidades jurídicas, técnicas e sociais inéditas até a virada da década de 1990. A reformulação da política indigenista junto com a criação de uma legislação ambiental inscrita na Constituição Federal de 1988 abriu possibilidades que durante a ditadura eram inexistentes, como o protagonismo de lideranças indígenas no controle da formulação e da execução de projetos nos territórios indígenas demarcados, em conexão com os estudantes indígenas nos centros urbanos.

Ao mesmo tempo em que Ailton Krenak apontava para a necessidade de os indígenas tomarem para si o indigenismo — ele apontava também para o polo oposto, de possibilidade de extinção do indigenismo.

Na verdade, eu acho que a minha geração decidiu virar o disco, e de uma maneira prática, dizer que tinha acabado com o indigenismo. Eu acho que é isso que a gente tava dizendo, a nossa geração: Paulo Cipassé, o Davi Yanomami, o Biraci Yawanawá, sabe? Os Ashaninka mais velhos e os mais novos, porque o Benki ainda era uma criança naquele tempo, mas agora ele dirige o projeto mais interessante sobre restauração florestal na Amazônia. É ele que dirige. Então, eu acho que essa nossa geração, o que ela estava, na prática, dizendo, era: “vamos mudar a página da História

e... Muito obrigado, todo mundo que passou por aqui, mas o indigenismo acabou! (Ailton Krenak, entrevista realizada em março de 2022).

Ailton Krenak, Ângela Pappiani, Paulo Cipassé e Jurandir Siridiwê enfatizaram a importância do Núcleo de Cultura Indígena como a ONG que abriu caminhos para o acesso a recursos financeiros de políticas culturais. Severiá Idioriê enfatizou os desgastes ocorridos nas relações ao longo do tempo, que exigiram mudanças nas equipes e nas prioridades dos projetos, atendendo ao resultado de conflitos internos que ocorreram nas aldeias participantes. Geraldo Yanomami expressou o grande fascínio que viveu ao mudar-se para a chácara do Centro de Pesquisa Indígena, em 1989, onde tomou contato com técnicas de reprodução de peixes. Foi na chácara do CPI que Geraldo Yanomami e Jamiro Xavante aprenderam a falar português, junto com os colegas de outros povos, ao mesmo tempo em que participavam do curso de extensão em biologia aplicada voltado a elucidar aspectos da abordagem biológica sobre espécies vegetais e animais, dessa vez com uma finalidade não assimilacionista.

Os trabalhos na chácara passavam por modificações, por motivos variados, como a imposição de financiadores e desentendimentos pessoais. A cada vez que equipes eram dissolvidas e reconstruídas com outras pessoas, toda a rede era transformada, modificando componentes, prioridades e a própria direção das ações. Essas mudanças ocorreram até o encerramento do projeto, após a formação da primeira turma de biologia.

Como mencionei anteriormente, os alunos consideraram a experiência como um todo muito exitosa, por ter lhes proporcionado o contato introdutório com noções fundamentais da Biologia e do Direito. Por outro lado, a leitura desse mesmo programa de formação por parte do zoólogo e pela analista ambiental internacional foi bastante distinta. Para Frans, não fazia sentido ensinar conteúdos de biologia para alunos que não haviam ingressado na educação escolar básica previamente, como era o caso de Jamiro e Geraldo. Considerou o Projeto como caro e ineficiente por não seguir as etapas formais da educação escolar.

Para Maria Amália, o grande problema dos dois projetos foi não conseguir manter uma equipe técnica de administração e finanças apoiando as comunidades naquilo que elas não tinham suficiente contato para exercer, como a gestão da associação, gestão de recursos, serviços de banco e outros trâmites burocráticos. Explicou que os orçamentos dos projetos se misturaram com os orçamentos das famílias que estavam participando, fazendo uma confusão de finalidades para o financiamento obtido.

Apesar das diferenças entre as circunstâncias da virada dos anos 1990 aos dias atuais, alguns temas continuam recorrentes, o que destaca o pioneirismo da iniciativa do Centro de Pesquisa Indígena e do Projeto Jaburu. Relações entre lideranças indígenas e ambientalistas,

ingresso de estudantes indígenas no Ensino Superior e o papel dos territórios tradicionais para a conservação ambiental e seus impactos planetários são tópicos que continuam importantes e desafiadores. Como Ailton Krenak afirmou, o Antropoceno evidencia relações e conexões que os atores tinham muito mais dificuldades naquela época e isso traz novas possibilidades de atuação futura com base no conhecimento acumulado ao longo das gerações e mantido pelos anciãos nas aldeias.

3.9 FUTUROS

Analisando retrospectivamente as trajetórias de dois dos membros do “grupo dos oito Xavante escolhidos para estudarem em escolas ocidentais”, Paulo Cipassé e Jurandir Siridiwê, salta aos olhos o esforço que ambos fizeram para produzir uma espécie de diplomacia entre o mundo Xavante, com seu idioma, grupos etários, caçadores e colhedoras, e o mundo moderno, com sua divisão de entes entre humanos e não humanos e sua fundamental separação entre natureza e cultura. Jurandir Siridiwê se dedicou ao longo de quatro décadas a projetos culturais, primeiro através do Núcleo de Cultura Indígena (NCI) e posteriormente junto ao IDETI, sempre junto a Angela Pappiani. Conciliou nesse período responsabilidades interculturais em São Paulo e na aldeia Etenhiritipá, onde é cacique. Nessa aldeia funciona a Escola Estadual Indígena de Educação Básica Samuel Sahutuwê, onde todos os professores são indígenas, e Severiá Idioriê, ex-esposa de Paulo Cipassé, faz parte do corpo docente. Dentre os professores também está Caimi Waiassé Xavante, que foi membro do conselho diretor do NCI e cursou o Mestrado Profissional em Ensino e Contexto Indígena Intercultural, da Universidade Estadual do Mato Grosso (UNEMAT), estudando a influência do audiovisual nos empréstimos da língua portuguesa para a língua Xavante. Antes do mestrado, quando cursava a graduação em educação intercultural, realizou uma pesquisa de PIBID sobre os cortes de carne de caça Xavante, dedicando-se especificamente aos cortes feitos nas carnes de anta, cervo, veado, tamanduá-bandeira, queixada e caititu.

Paulo Cipassé, por sua vez, atuou ao longo desse mesmo período em diferentes projetos ambientais. Graduou-se em gestão ambiental e manteve uma contínua interlocução com organizações ambientalistas, articulando as noções de natureza e cultura através do Ponto de Cultura Apowê, em diferentes projetos de manejo de fauna. É cacique da aldeia Wederã, onde também atua como professor na escola estadual indígena Etenhiritipá (aldeia Wederã).

Mais recentemente, no ano de 2024, iniciou o curso de pedagogia da UNEMAT, a Universidade Estadual do Mato Grosso.

Quando visitei a T.I. Pimentel Barbosa, em 2022, Paulo Cipassé contou que os programas sociais de transferência de renda (como o bolsa família e aposentadorias por idade) aumentaram a dependência dos Xavante com relação a mercadorias que compram nos supermercados de Canarana (MT) e Ribeirão Cascalheira (MT). Isso provocou uma situação de comprometimento da alimentação tradicional, uma vez que as expedições de caça e coleta raramente acontecem e as famílias têm se tornado cada vez mais sedentárias. Apesar disso, todo o ensino nas escolas é feito em língua Xavante e todas as gerações consideram a tecnologia dos brancos muito importante, mas a utilizam como conhecimento coexistente aos conhecimentos transmitidos pelos ancestrais e atualizados a cada geração, que eles não pretendem substituir por outros tipos de saberes.

Ele destacou a forte apreensão que alguns pais de adolescentes estão vivendo, pois os membros do atual grupo etário Abare'u 'ritei'wá (rapazes jovens entre 16 e 22 anos) estão se candidatando a vestibulares indígenas em universidades federais e estaduais de todo o país. O atual grupo Abare'u é composto por treze jovens recém-saídos do hõ, a casa cerimonial de iniciação masculina, onde os membros ficaram recolhidos ao longo dos últimos anos, tendo contato praticamente apenas uns com os outros e com os padrinhos (do grupo Tirowa). Os cursos de graduação mais procurados são os de pedagogia, matemática e educação intercultural indígena, pois os alunos pretendem retornar ao território na condição de professores. Cursos da área da saúde são bastante procurados, também em decorrência da existência de cargos específicos para indígenas nas aldeias.

Ao mesmo tempo, todos os alunos se mantiveram solteiros e expressaram preocupação com relação ao futuro, pois as possibilidades de geração de renda na aldeia são extremamente limitadas e disputadas, e tornou-se impossível viver a vida sem dinheiro. Pensando nisso, Paulo Cipassé tem tentado reformular a ideia geral do Centro de Pesquisa Indígena e do Projeto Jaburu de modo a criar um centro de formação de pesquisadores Xavante no território, aproveitando o contexto totalmente distinto dos territórios atuais, que possuem energia elétrica e internet, e dispensariam a necessidade de processar frutos em centros urbanos, por exemplo.

Entretanto, explicou que a dificuldade de coordenar instituições que partem de pressupostos distintos e possuem objetivos cientificamente delimitados dificulta a criação de uma iniciativa que seja suficientemente ampla para incluir, por exemplo, todos os membros de um grupo etário em um mesmo projeto. Por padrão, os projetos elaborados pela Funai ou por organizações de apoio costumam selecionar uma ou duas pessoas por aldeia, como ocorreu na

recente formação de brigadistas indígenas, treinados para combater incêndios no território. Embora esses projetos sejam desejados e aprovados pelas aldeias, eles se chocam com a organização social, que é estruturada com base nos clãs e nos grupos etários. Paulo Cipassé me explicou que, em cada experiência, eles aprendem um pouco mais sobre como conciliar o mundo Xavante com o mundo moderno.

Um contraste importante entre meus interlocutores de pesquisa evidenciou um corte em dois tipos de percepção acerca do Centro de Pesquisa Indígena e do Projeto Jaburu. Enquanto os membros das equipes técnicas de assessoria e consultores contratados enfatizavam as duas iniciativas como tentativas que foram malsucedidas, os alunos e coordenadores indígenas tenderam a afirmar justamente o contrário. Ailton Krenak, Almir Suruí, Paulo Cipassé, Jurandir Siridivê, Severiá Idioriê, Geraldo Yanomami e Paulo Pankararu consideraram todas as atividades exitosas, mesmo que tenham frustrado os objetivos inscritos no projeto pelos técnicos brancos.

Almir Suruí enfatizou, em entrevista realizada em abril de 2022, que o maior ganho que tiveram por meio da participação naquelas atividades foi incorporar a noção de autonomia indígena a partir de subdivisões importantes para o mundo moderno, como “cultura”, “meio ambiente”, “economia”, “tecnologia”, “religião”, “sistema de governança” e “desmatamento”. Essas noções não lhes eram óbvias quando iniciaram os estudos no final da década de 1980, e mesmo depois de terminada a experiência da chácara do CPI em Goiânia, e do projeto de manejo de fauna em Pimentel Barbosa, essas noções continuaram sendo desafiadoras no que se refere ao trabalho de diplomacia entre as realidades indígenas e a chamada sociedade envolvente - moderna.

Todos os meus interlocutores enfatizaram bastante a radical diferença entre as circunstâncias vividas na virada da década de 1990 com as atuais, tanto por causa das continuidades sub-reptícias da política indigenista da ditadura, quanto pelos riscos envolvidos na dedicação a projetos tão experimentais. Em um momento em que as universidades sequer possuíam disciplinas sobre direito ambiental, e menos ainda sobre direitos indígenas, aquelas pessoas teceram linhas de conexão entre essas duas temáticas, que viriam a se tornar cada vez mais fortes.

Gersem Baniwa avalia que apesar da chegada dos estudantes ao Ensino Superior, persistem dificuldades sociais e jurídicas para a execução de projetos autônomos pelas organizações indígenas no Brasil.

A ampliação do acesso ao Ensino Superior teve início ainda na década de 1990, a partir das propostas de políticas de ações afirmativas adotadas pelos governos, pelas instituições de ensino e pelas iniciativas privadas (LUCIANO BANIWA, 2006: 162).

A capacidade de ação e de mobilização tornou-se mais complexa, atuando em mais escalas. Por exemplo, contando com diversos advogados indígenas associados, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) elaborou uma denúncia no Tribunal Penal Internacional (TPI) - em Haia, nos Países Baixos - contra o então presidente Jair Bolsonaro por crime de genocídio durante a pandemia de Covid-19, em 2021. Felipe Tuxá etnografou o processo em sua tese de doutorado em Antropologia Social (2022), onde formulou a noção de “letalidade branca” para se referir a processos que movimentos indígenas de diferentes países caracterizam como crimes contra a humanidade e crime de genocídio, mas cujas denúncias são repetidamente rejeitadas pelo TPI¹⁴⁰ (CRUZ TUXÁ, 2022).

A tese aqui apresentada visou conectar assuntos que me foram indicados pelos interlocutores nas entrevistas, assim como os temas registrados em projetos escritos, relatórios técnicos e matérias de jornais e revistas. Analisei cartas, relatórios de pesquisa e relatórios de visita técnicas da Funai disponibilizados pelo Acervo do Instituto Socioambiental. Comprei livros que estavam disponíveis na plataforma “estante virtual”, onde localizei um relatório do CPI publicado em 1996. Além disso, entrevistei o professor Edson Nishi, a Analista Internacional Maria Amália de Souza e entrevistei (pesquisadores) indígenas que participaram de algum modo do CPI, como Ailton Krenak, Paulo Cipassé, Paulo Pankararu, Almir Suruí, Geraldo Yanomami, Jurandir Siridivê e Tsuptó Xavante. A partir dessas pessoas e desses objetos, realizei um mapeamento sociotécnico do Centro de Pesquisa Indígena e do Projeto Jaburu.

O desdobramento das trajetórias individuais de todos os indígenas que participaram da iniciativa esteve diretamente relacionado com a interseção entre Direito e Biologia, ou entre Cultura e Meio Ambiente. As trajetórias individuais dos consultores técnicos não indígenas também estiveram fortemente ligadas com a temática indígena, seja fortalecendo práticas tradicionais, seja atuando em defesa dos direitos ou ainda na viabilização de financiamentos para iniciativas locais a partir de organizações internacionais.

¹⁴⁰ Ele descreve o modo como, nesse e em outros casos, o Tribunal rejeitou as denúncias por considerar que as situações não se enquadraram no conceito de genocídio consolidado internacionalmente pela Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio, de 1948, que trata de atos intencionais de destruição ou extermínio de grupo nacional, étnico, racial ou religioso. Por letalidade branca, o autor considera o conjunto dos atos componentes de ações e projetos justificados pelas noções de progresso, desenvolvimento e civilização, que dissociam o extermínio físico e cultural de povos indígenas e a intencionalidade de governantes e do Estado.

As novas gerações de jovens dos diferentes povos indígenas estão iniciando uma fase de entrada maciça nas universidades públicas através de processos seletivos com vagas reservadas e/ou grade curricular específica, como é o caso dos cursos de licenciatura intercultural indígena. O modo como os Xavante irão lidar com a dispersão dos alunos do grupo Abare'u para diferentes Estados da federação, para estudar, pode ser um interessante tópico de pesquisa, assim como o modo de aquisição dos saberes acadêmicos e sua “aplicação” (ou transformação) nas aldeias, quando essa nova geração retornar para a aldeia. Uma análise dos diferentes projetos socioambientais executados nas últimas décadas também está por ser feita, e pode contribuir com ambientalistas e com o movimento indígena acerca de possibilidades de convergência entre os interesses e os anseios de organizações indígenas e de organizações ambientalistas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer da pesquisa, algumas questões foram sendo elaboradas e orientaram os enquadramentos trazidos a partir das redes que viabilizaram o CPI e o Projeto Jaburu. Uma primeira questão que me instigou foi: de que modo as noções intrínsecas ao naturalismo ocidental incidiram sobre projetos concebidos para articular autonomia indígena, autodeterminação e autogoverno dos povos, naquele contexto de superação do paradigma (pré-Constituição Federal de 1988) de tutela sobre os povos originários?

Para responder essa pergunta, explicitarei o modo como a agricultura foi mobilizada como vetor de assimilação sociocultural desde o início da colonização portuguesa até a ditadura militar do século XX, época em que o Estado induziu a agricultura mecanizada do arroz e a pecuária bovina para dentro dos territórios indígenas como parte do Programa de Integração Nacional (PIN).

Em contraposição a esse modelo, uma outra concepção – também naturalista – sobre os recursos naturais, esteve no centro da iniciativa do Centro de Pesquisa Indígena e do Projeto Jaburu. Nessa concepção alternativa, de desenvolvimento “étnico”, práticas tradicionais componentes dos modos de vida de povos indígenas poderiam ser articuladas com o mercado, por exemplo através da fábrica Xavante de frutos do cerrado. Ainda que formalmente todas as deliberações devessem ser feitas no Warã, o conselho tradicional, a autonomia da comunidade Xavante, na prática, ficou limitada pelas expectativas das organizações financiadoras, que tinham ênfase na produtividade para a geração de renda, por um lado, e pelas dificuldades derivadas da administração dos projetos, por outro. Sem a participação da Funai ou de outras formas de indigenismo, nem de outras instituições públicas, a sobrecarga de responsabilidades acumuladas nos membros da Associação Xavante de Pimentel Barbosa se desdobrou em uma série de rupturas que culminaram na separação de dois grupos, que fundaram duas novas aldeias, Tanguro e Caçula.

Com isso, as redes que tornaram possível o surgimento do CPI e dos projetos em territórios passou a se desfazer, mas serviu de aprendizado para aquelas lideranças a respeito de princípios da biologia e da necessidade de articulação da pesquisa sobre a vida vegetal e animal com o Direito, considerando a reformulação dos direitos indígenas e da emergência do direito ambiental na Constituição Federal de 1988. Tratava-se de construir uma prática distinta daquelas empregadas pela Funai sob a ditadura militar, que induzia a agricultura como forma

de assimilar socioculturalmente as comunidades indígenas na sociedade nacional, seguindo o modelo positivista de estágios de “evolução social”.

Para efetivar os direitos inscritos na Lei, a formação dos primeiros advogados indígenas do país se tornou estrategicamente importante, considerando a necessidade das lideranças indígenas de dialogarem com o Direito moderno.

Outra questão que mobilizou minha curiosidade ao longo da pesquisa foi: de que modo a cosmologia e a historicidade do povo Xavante incidiram sobre os projetos, que tiveram como pano de fundo a consolidação de territórios demarcados, a conservação ambiental e o chamado “desenvolvimento sustentável”?

A tese concedeu certa centralidade nos Xavante, por diversos fatores. A experiência desse povo do Cerrado na resistência ao colonialismo foi tratada pelos criadores do Centro de Pesquisa Indígena e do Projeto Jaburu como um modelo interessante para inspirar alunos, consultores técnicos e professores. Os séculos de afirmação da própria cosmologia, com cantos, práticas rituais, migrações e relação com o sonho foram elevados a paradigma para uma nova aproximação das comunidades indígenas com as tecnologias dos brancos, dessa vez pautada pelas noções de autonomia e autodeterminação.

O sonho de Sibupá figurou como origem e direção das duas iniciativas que são objeto deste estudo. No sonho, os ancestrais reclamavam que as árvores estavam pegando fogo e os animais pediam socorro em meio a incêndios devastadores. Pediam que os Xavante continuassem a “ser sempre Xavante”, mas que procurassem a ajuda dos não Xavante para reverterem aquela situação. Foi a partir dessa história e da conexão prévia do ancião Wazaé com o professor da Universidade Católica de Goiás, Vanderlei de Castro, que o CPI e o Projeto Jaburu foram pensados para serem a materialização do sonho de Sibupá. Paulo Cipassé, Jurandir Siridiwê e Severiá Idioriê tiveram protagonismo ao fundarem a primeira associação indígena do período da redemocratização, em cartório, visando executar ações autônomas com relação à Funai e ao Cimi.

Por fim, uma última questão que emergiu ao longo do trabalho foi: Como diferentes modos de autoridade, de deliberação coletiva e de percepção do “social” interagiram na inovadora arena socioambiental que se formou na interseção entre política indígena/indigenismo, ciências e ambientalismo no final da década de 1980?

No plano ideal, os “indígenas estudantes” deveriam manter interlocução constante com os anciãos que viviam nas aldeias. Seria um modo de transformar os anseios das comunidades em soluções práticas a partir da aproximação com professores, técnicas científicas e

organizações internacionais voltadas ao financiamento de iniciativas locais. Essa aproximação foi chamada na época de “atualização tecnológica”.

No caso dos Xavante, os chamados “projetos de flora e fauna” previam inicialmente uma série de atividades voltadas ao reflorestamento, à criação controlada de animais silvestres, à introdução desses animais silvestres nas áreas reflorestadas e ao processamento de frutos do Cerrado para serem comercializados nos mercados nacional e internacional, como produtos étnicos com valor agregado associado à conservação da natureza dos biomas Cerrado e Amazônia.

Na execução dos projetos, contudo, houve imensas dificuldades no diálogo entre os gestores da Associação Indígena com os anciãos nas aldeias, bem como daqueles com a vasta rede de organizações e indivíduos participantes, a partir da Universidade Católica de Goiás, da Rainforest Action Network, da Fundação Gaia e do WWF, por exemplo.

O sonho do pajé Sibupá perpassa todos os capítulos, por ter sido a origem das articulações que resultaram na criação do CPI e do Projeto Jaburu. Demonstro que, entre a recepção do sonho até sua materialização no território, divergências importantes acerca das prioridades a serem elencadas se desdobraram em cisões e na fundação de duas novas aldeias por parte de dois grupos dissidentes do Projeto Jaburu. Demonstrei que a radical oposição do Projeto Jaburu com relação aos projetos de rizicultura mecanizada da Funai sob influência do Plano de Integração Nacional (PIN) implicava em formas divergentes de lidar com a terra e com as pessoas.

Os coordenadores técnicos dos projetos baseavam seu trabalho na oposição e no antagonismo aos projetos de desenvolvimento econômico da ditadura militar para o Centro-Oeste e para o Norte do Brasil, cuja devastação ambiental e violações de direitos humanos vinham sendo divulgados pela série de filmes “A Década da Destruição”. Porém, na aldeia Xavante onde o Projeto Jaburu estava sendo executado, havia a intenção, entre uma parcela dos anciãos, de que não houvesse um abandono total das práticas induzidas pela Funai, como a criação de rebanhos bovinos e a agricultura mecanizada. Os impasses que ocorreram na aldeia reverberaram em outras divergências que ocorriam na chácara do CPI em Goiânia. Com o tempo, todas as equipes foram se desfazendo, e o Projeto Jaburu ficou reduzido a uma equipe composta por um pesquisador e um estagiário, contratados pelo WWF, para realizar um diagnóstico da situação de caça e aferir potenciais riscos de extinção local de espécies caçadas pelos Xavante.

O sonho xamânico do pajé Sibupá foi reposicionado como uma inspiração para os projetos, mas o próprio Sibupá resolveu migrar para a recém fundada aldeia Caçula, junto com

Milton, o vice-presidente da Associação Xavante de Pimentel Barbosa, dissidente do Projeto Jaburu. Na chácara, o sonho continuou a produzir efeitos por sustentar a ideia geral de formação dos primeiros advogados indígenas do país e dos primeiros técnicos em biologia aplicada no âmbito daquele programa de formação alternativo, criado a partir da parceria entre a União das Nações Indígenas – através do Núcleo de Cultura Indígena – e da Universidade Católica de Goiás – através de professores de Psicologia e de Engenharia Civil, bem como do Departamento de Biologia.

Diversos tópicos desenvolvidos pelas equipes no âmbito do CPI e do Projeto Jaburu seguem bastante atuais, inclusive na pauta corrente do movimento pan-indígena nucleado pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), que atua na defesa dos direitos indígenas no Judiciário brasileiro – inclusive para fora do país, como ficou exemplificado na denúncia do presidente Jair Bolsonaro pelo crime de genocídio contra a população indígena no Brasil durante a pandemia de Covid-19 no Tribunal Penal Internacional (TPI) em Haia (CRUZ TUXÁ, 2022). O maciço acesso de estudantes indígenas no Ensino Superior através de vagas reservadas e bolsas permanência específicas para esses alunos vem fazendo com que alunos de diferentes povos se distribuam em diferentes Instituições de Ensino Superior estaduais e federais em cidades brasileiras, atualizando desafios e possibilidades tratadas pelo movimento indígena do final da década de 1980. Igualmente, a central questão da conservação ambiental voltada a manter o equilíbrio dos nove processos biofísicos interrelacionados, que mantêm as condições de reprodução da vida no planeta terra, segue como prioridade para disciplinas científicas, cada vez mais reconhecendo o papel fundamental dos territórios e das práticas de povos e comunidades tradicionais (especialmente dos indígenas) para a produção da biodiversidade em associação com a sociodiversidade.

POSFÁCIO

O trabalho do Centro de Pesquisa Indígena foi pioneiro. As lideranças que passaram por lá se tornaram referências e desenvolveram importantes trabalhos. O resultado, muitas vezes, não é de um ano para o outro. Muitas vezes os projetos demoram muito mais tempo para demonstrar os resultados (Paulo Pankararu, 17/08/2025, via telefone).

Escrever essa tese de doutorado teve um duplo papel para mim. Primeiramente, promoveu o deslocamento da minha atenção, que, depois de dez anos pesquisando o modo de vida dos carroceiros de Belo Horizonte e Região Metropolitana, estava fortemente abalada pela relativa derrota que essa comunidade tradicional sofreu no poder legislativo municipal da capital de Minas Gerais. O Município resolveu acatar a posição dos ativistas da libertação animal pela proibição da tração animal em Belo Horizonte, inicialmente prevista para ocorrer depois de dez anos (2031) e, dois anos depois, antecipada para a metade do tempo (2026). Esse deslocamento, que nasceu de uma frustração política, acabou se tornando uma abertura para conhecer outras relações entre associações jurídicas “étnicas”, ciências e Estado.

Em segundo lugar, teve o papel de resgatar uma experiência pouco conhecida de um segmento dos movimentos indígenas brasileiros, que ocorreu na época em que nasci, que por sua vez coincide com a época da promulgação da Constituição Federal de 1988. Passei então a me dedicar a estudar essa criativa experiência de resistência à opressão, mais distanciada no tempo, protagonizada por lideranças de diferentes povos indígenas que resolveram, com o apoio de suas respectivas comunidades de origem, interagir mais fortemente com disciplinas ocidentais que, historicamente, haviam sido mobilizadas para assimilar comunidades originárias no Brasil, notadamente a Biologia, a Agronomia e o Direito.

A experiência histórica de resistência do povo Xavante à assimilação pelo Estado brasileiro, notável desde o século XVIII, foi mobilizada por Ailton Krenak como referência alegórica para o Centro de Pesquisa Indígena e para o Projeto Jaburu. Impedidos de continuar fugindo rumo ao oeste, como fizeram por dois séculos, os Xavante se encontravam em uma difícil tarefa de salvaguardar tradições diante da modernidade e do capitalismo.

A ideia central dos trabalhos era desenvolver “projetos de flora e fauna” focados no reflorestamento e no manejo de animais silvestres importantes para a caça e, ao mesmo tempo, formar pesquisadores que associassem as tradições dos respectivos povos e as noções modernas de natureza e de cultura. Teve como justificativa a valorização da diversidade étnica e a

restauração ambiental dos territórios tradicionais, que vinham sendo retomados pelas comunidades e demarcados pelo Estado. Nesse sentido, os projetos visavam à formação de pesquisadores Xavante, pesquisadores Pankararu, pesquisadores Yanomami, pesquisadores Suruí, pesquisadores Terena etc.

Outro objetivo central idealizado por Ailton Krenak e o professor Vanderlei de Castro era promover a geração de renda a partir da articulação junto a organizações internacionais interessadas na biodiversidade das florestas e das savanas sul-americanas.

Nas ocasiões em que conversei com pessoas que atuaram como assessoras técnicas nos projetos do CPI e no Projeto Jaburu, elas ressaltaram os insucessos que resultaram daquelas experiências: a Universidade Católica de Goiás não cumpriu o combinado de garantir a dispensa do vestibular para as matrículas de cinco estudantes indígenas no curso de graduação em Direito; quatro desses cinco alunos de Direito não passaram no vestibular e abandonaram a iniciativa; a “fábrica Xavante” não funcionou, apesar da alocação de recursos, inclusive para o aluguel as sede da agroindústria em Nova Xavantina; a articulação entre a sede do CPI em Goiânia com o Projeto Jaburu no Mato Grosso se desfez antes de efetivar o processamento de frutos do cerrado; os cinco alunos de extensão em Biologia Aplicada tinham graus tão variados de relação com a língua portuguesa e as instituições nacionais que boa parte do tempo foi utilizado na “integração” das pessoas umas com as outras e com as instalações da chácara; todos os participantes tinham dificuldades administrativas em separar as finanças pessoais das institucionais. Eu poderia continuar a lista de “insucessos” alegados pelos diferentes não indígenas que participaram do CPI.

Por outro lado, ao conversar com Ailton Krenak, Paulo Pankararu, Paulo Cipassé, Jurandir Siridivê e Almir Suruí, a história era contada de um modo totalmente distinto, e com uma listagem de êxitos. Por exemplo, eles ressaltaram a formação do primeiro advogado indígena do país, através do CPI, em 1994; a formação de cinco técnicos em biologia aplicada, que se tornaram mediadores, em seus respectivos povos, em projetos que relacionam meio ambiente e “desenvolvimento”; a formação de pesquisadores indígenas, considerando todos, inclusive os que não concluíram formalmente os cursos; a convivência dos jovens alunos junto a lideranças de outros povos indígenas; bem como o conhecimento dessas lideranças acerca de instituições ambientalistas, educacionais e indigenistas. Eles costumavam descrever a história do país através da mobilização da própria trajetória individual e dos grandes desafios que os ativistas indígenas vivenciavam no período da redemocratização.

Podemos nos perguntar, como esse desencontro de expectativas revela diferentes temporalidades, regimes de valor e formas de produzir conhecimento?

A epígrafe que abre este posfácio, com a fala de Paulo Pankararu, de agosto de 2025, quando compartilhei com ele a primeira versão do texto da tese, sintetiza o ponto de vista coletivo dos pesquisadores indígenas com quem conversei. Ao lado da expectativa dos pesquisadores brancos, que tentaram fazer caber a experiência daqueles jovens em cronogramas que justificavam o financiamento de projetos por organizações internacionais, estavam as expectativas dos pesquisadores indígenas, que conciliavam o desejo da formação com obrigações étnicas relacionadas a grupos de idade, esposas, caciques e comunidades.

O distanciamento temporal e temático em relação aos carroceiros me fez perceber que a pesquisa de campo é, antes de tudo, um caminhar conjunto. Os carroceiros seguem sua luta nos currais, nas carroças e nas ruas. Continuamente, eles afirmam que irão derrotar a criminalização e que continuarão sendo carroceiros. Foram reconhecidos no ano de 2024 como comunidade tradicional pela Comissão Estadual de Povos e Comunidades Tradicionais de Minas Gerais (CEPCT-MG), depois de anos de luta e organização. Eles afirmam também que continuarão ensinando os saberes necessários ao ofício para os futuros carroceiros, que atualizam a transmissão das tradições.

Ao acompanhar o modo como os pesquisadores indígenas reinterpretaram a ciência e a pesquisa, fiquei muito surpreso ao conhecer discordâncias tão profundas acerca do significado daquela experiência que, nos relatórios técnicos, era descrita como plenamente exitosa. Quando comentei sobre isso com os pesquisadores brancos, eles me responderam que aqueles relatórios não eram propriamente técnicos, pois estavam voltados a financiadores de projetos, e não a um conjunto de cientistas pareceristas.

Ao revisitar o percurso do Centro de Pesquisa Indígena e do Projeto Jaburu, compreendi que o que estava em jogo não era apenas a formação de pesquisadores indígenas, mas sobretudo a criação de formas de viver em um mundo muitas vezes hostil que, no limite, pode provocar genocídios e etnocídios.

Os Xavante, os Krenak, os Pankararu e os Suruí se juntaram para poderem ser Xavante, Krenak, Pankararu e Suruí para sempre, como afirmava o velho pajé Sibupá Xavante e como afirmam as atuais lideranças. Todos vivemos agora numa época bastante diferente de outra época incrivelmente recente, mas ainda assim distinta. Pela primeira vez na história do País, existe um Ministério dos Povos Indígenas, a FUNAI mudou de nome para indicar os indígenas no plural, sendo agora Fundação Nacional dos Povos Indígenas, e uma mulher indígena é presidente da FUNAI.

Os Abare'u Xavante estão em um processo de dispersão em Universidades Federais das regiões Centro-Oeste, Sudeste e Sul do País, além da Universidade Estadual do Mato

Grosso (UNEMAT), vivenciando a experiência de se tornarem pesquisadores, de aprenderem a se comunicar e a estudar diariamente em português, mas, ainda assim, de manter, na medida do possível, todas as obrigações junto ao grupo de idade e junto aos demais grupos de idade da aldeia.

Trata-se de uma experiência individual que também é comunitária, étnica e intercultural. Nos próximos anos veremos o primeiro grupo Abare'u com uma maioria de graduados em universidades públicas. Mais do que um resultado estatístico, esse fato representa a continuidade de um processo iniciado décadas atrás, quando os Xavante decidiram apropriar-se das linguagens e instituições da ciência para reinscrever nelas seus próprios modos de existir. Se o Centro de Pesquisa Indígena foi, à sua época, uma aposta no futuro, as trajetórias desses novos pesquisadores revelam que esse futuro não precisa ser de assimilação - pode ser de persistência, tradução e reinvenção.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce. Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira. In: Povos Indígenas no Brasil 1996/2000. Instituto Socioambiental. 2000.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. Revista brasileira de estudos urbanos e regionais, v. 6, n. 1, p. 9, 2004.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum. In: terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: PPGSCA – UFAM. 2006.

AMADO [TERENA], Luiz Henrique Eloy. Vukápanavo: o despertar do povo Terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político. 1. ed. - Rio de Janeiro: E-papers, 2020.

ANDERSON, Anthony B.; POSEY, Darrell A.. O reflorestamento indígena. In: BOLOGNA, Gianfranco (org). Amazônia, adeus. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

ANDERSON, Benedict. Comunidades imaginadas. Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008 [1983].

Angus, Ian. “When did the Anthropocene Begin?” In: Facing the Anthropocene: Fossil Capitalism and the Crisis of the Earth System. New York: Monthly Review Press, 2016.

ARAUJO, Marcelo da Silva. Os antropólogos é que são o problema: a respeito do debate entre Marshall Sahlins e Gananath Obeyesekere. INTRATEXTOS. Rio de Janeiro. Vol. 2. N. 1. 2010.

AURORA [BANIWA], Braulina; TUXÁ, Felipe Sotto Maior Cruz; AMADO [TERENA], Luiz Henrique Eloy. Apresentação. In: Vukápanavo: Revista Terena. Nº3. Campo Grande – MS. 2020.

AURORA [BANIWA], Braulina; VERÍSSIMO, Fêtxawewe Tapuya Guajajara; JURUNA [XAVANTE], Flávio de Carvalho; MONTEIRO, Suliete Gervásio. O Impacto de uma Doença

Colonial que Chega de Caravela e de Avião: Reflexão de Quatro Estudantes Indígenas. In: Vukápanavo: Revista Terena. N°3. Campo Grande – MS. 2020.

BALDUS, Herbert. É belicoso o Xavante? Revista do Arquivo Municipal (São Paulo), v. 142, p. 125-129, 1951.

BALÉE, William. Biodiversidade e os índios amazônicos. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (Orgs.). Amazônia: etnologia e história indígena. São Paulo, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP: FAPESP, 1993.

BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. Notas para uma história social das áreas de proteção integral no Brasil”. In: RICARDO, Fany. (org.). Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições, ISA, 2004.

BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. Populações tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção. In: ADAMS, C.; MURRIETA, R.; NEVES, W. (orgs.). Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade. São Paulo: FAPESP; Annablume, 2006.

BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. Utopias tecnológicas, distopias ecológicas e contrapontos românticos: ‘populações tradicionais’ e áreas protegidas nos trópicos. Sexta-Feira: Antropologia, Artes e Humanidades, n. 6, p. 139-152, 2001.

BATESON, Gregory. Naven: um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas. Tradução de Magda Lopes. 2ª edição. São Paulo: Edusp. 2008 [1936].

BENITES, Tônico. Trajetória de antropólogo indígena e sua importância para os povos indígenas: desafios, conquistas e perspectivas. Funções e desafios dos antropólogos indígenas no Brasil. In: LIMA, Antonio Carlos de et al. (orgs). A antropologia e a esfera pública no Brasil: perspectivas e prospectivas sobre a Associação Brasileira de Antropologia no seu 60º aniversário. 1ª ed. Rio de Janeiro: E-Papers. Brasília: ABA publicações. 2018.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. Resistir era preciso: o Decreto de Emancipação de 1978, os povos indígenas e a sociedade civil no Brasil. Topoi. Rio de Janeiro, v. 20, n. 40. 2019.

BROCKINGTON, Dan; GOE, Jim. Expulsão para a Conservação da Natureza: uma visão global. In: DIEGUES, Antonio Carlos (org.). A Ecologia política das grandes ONGs transnacionais conservacionistas. São Paulo: NUPAUB/USP, 2008 [2006].

CALLON, Michel. Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St Briec Bay. *The sociological review*, v. 32, n. 1_suppl, p. 196-233, 1984.

CAMINHA, Pêro Vaz de. Carta do Achamento do Brasil. Portugal, 1500.

CARVALHO, José Murilo de. O motivo edênico no imaginário social brasileiro. *Revista brasileira de ciências sociais*, v. 13, p. 63-79, 1998.

CHAKRABARTY, Dipesh. O clima da história: quatro teses. Sopro: Panfleto político-cultural, 91, 2-22. 2013 [2009].

CHIMÈRE-DIAW, Mariteuw. Escalas nas teorias da conservação: um outro conflito de civilizações? In: DIEGUES, Antonio Carlos (org.). A Ecologia política das grandes ONGs transnacionais conservacionistas. São Paulo: NUPAUB/USP, 2008 [2005].

CLASTRES, Pierre. Copérnico e os Selvagens. In: A Sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política. 1ª ed. São Paulo: Cosac Naify Portátil, 2012 [1974].

COMPAGNON, Daniel. Administrar democraticamente a biodiversidade graças às ONGs? In: DIEGUES, Antonio Carlos (org.). A Ecologia política das grandes ONGs transnacionais conservacionistas. São Paulo: NUPAUB/USP, 2008 [2005].

CONKLIN, Beth A & GRAHAM, Laura R. The shifting middle ground: Amazonian Indians and ecopolitics ». *American Anthropologist*, 97 (4):695-710. 1995.

CORRÊA, José Gabriel Silveira. A ordem a se preservar: a gestão dos índios e o Reformatório Agrícola Indígena Krenak. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS. 2000.

CORRÊA, José Gabriel Silveira. Política indigenista, tutela e deslocamento de populações: a trajetória histórica dos Krenak sob a gestão do Serviço de Proteção aos Índios. *Arquivos do Museu Nacional*. Rio de Janeiro. V.61, n.2. 2003.

CRUTZEN, Paul J; STOERMER, Eugene F. O antropoceno. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, sem número, 06 nov. 2015 [2000].

CUNHA, Manuela Carneiro da. Índios no Brasil: história, direitos e cidadania. 1ª ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Os direitos do índio. Ensaios e documentos. São Paulo: Editora brasiliense. 1987.

CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro W.B.. 17. Populações Tradicionais e conservação ambiental. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2009 [2001].

DALLARI, Dalmo de Abreu. O Índio, sua capacidade jurídica e suas terras. In: VIDAL, Lux (org). A questão da emancipação. Cadernos da Comissão Pró-Índio/SP. Nº 1. São Paulo: Global editora e distribuidora Ltda. 1ª edição, 1979.

DARWIN, Charles. A origem das espécies por meio de seleção natural *ou* a preservação das raças favorecidas na luta pela vida. São Paulo: Ubu Editora, 2018 [1859].

DESCOLA, Philippe. Construyendo naturalezas. ecología simbólica y práctica social. In: DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gílsi (orgs.). Naturaleza y sociedad - Perspectivas antropológicas. Mexico, DF: Siglo veintiuno editores. p. 80-100, 2001 [1996].

DESCOLA, Philippe. Limites Ecológicos e Sociais do Desenvolvimento da Amazônia: um estudo do desenvolvimento da Amazônia equatorial em relação ao meio ambiente. In: BOLOGNA, Gianfranco (org). Amazônia, adeus. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

DIEGUES, Antonio Carlos (org.). A Ecologia política das grandes ONGs transnacionais conservacionistas. São Paulo: NUPAUB/USP, 2008.

DIEGUES, Antônio Carlos Sant'Ana. Etnoconservação da natureza: enfoques alternativos. In: DIEGUES, Antônio Carlos Sant'Ana (org.). Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos. São Paulo: Editora Hucitec, 2000b.

DIEGUES, Antonio Carlos Santana. O mito moderno da natureza intocada. 3.a ed. — São Paulo: Hucitec. NUPAUB, USP, 2000a.

DIEGUES, Antonio Carlos. Introdução. In: DIEGUES, Antonio Carlos (org.). A Ecologia política das grandes ONGs transnacionais conservacionistas. São Paulo: NUPAUB/USP, 2008.

ERICKSON, Paul; MURPHY, Liam. História da teoria antropológica. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

ERIKSEN, Thomas; NIELSEN, Finn. História da Antropologia. 7. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

FALLEIROS, Guilherme. Digerindo a rede: sobre a cadeia alimentar e a rede sociocósmica a'uwẽ-xavante. R@u - Revista de Antropologia da UFSCar, v. 11, p. 2, 2019.

FERNANDES, Estevão Rafael. Entre cosmologias, estratégias e performances: incursões Xavante à Funai. Dissertação de mestrado em Antropologia. Brasília: UnB. 2005.

FERREIRA, Gustavo Henrique Cepolini. A Amazônia de Adrian Cowell: A Década da Destruição (1980 a 1990). Revista InterEspaço. Grajaú, v. 6, p. 01-17, 2020.

FERREIRA, Gustavo Henrique Cepolini. A obra cinematográfica de Adrian Cowell: legado de resistências e territorialidades para a Amazônia. Tese de doutorado em Geografia Humana. USP. 2018.

FEYERABEND, Paul. “Introdução à edição chinesa”; “Introdução”; “Capítulos 1 e 2”. In: Contra o Método. São Paulo: Editora Unesp. 2011 [1975].

FLOWERS, Nancy M. Economia, Subsistência e Trabalho: sistema em mudança. In: Antropologia e História Xavante em Perspectiva / COIMBRA JR., Carlos E. A. e WELCH, James R. (organizadores). Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, 2014 [1983].

FRAGOSO, José M. V.; SILVIUS KIRSTEN, Mariana; VILLA-LOBOS, Manrique Prada; SÁ, Rosa M. L. Manejo de Fauna na Reserva Xavante Rio das Mortes, MT: Cultura indígena e método científico integrados para a Conservação. Brasília: WWF Brasil. Vol. 4. 2000.

GARFIELD, Seth. A luta indígena no coração do Brasil: política indigenista, a Macha para o Oeste e os índios Xavante (1937-1988). Tradução Claudia Sant'Ana Martins. São Paulo: Editora Unesp, 2011. [2001].

GOLDSMITH, Edward. Carta aberta ao Senhor Conable, presidente do Banco Mundial: o senhor só pode ser julgado por seu passado. In: BOLOGNA, Gianfranco (org). *Amazônia, adeus*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

GORDON, Cesar. Prefácio. *Os Xavante e suas Circunstâncias*. In: *Antropologia e História Xavante em Perspectiva / COIMBRA JR., Carlos E. A. e WELCH, James R. (organizadores)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, 2014.

GRAHAM, Laura. A public sphere in Amazonia? The depersonalized collaborative construction of discourse in Xavante. *American Ethnologist*, v. 20, p. 717-741, 1993.

GRAHAM, Laura. Chapter 4. Lessons in collaboration: The Xavante/WWF wildlife management project in Central Brazil. In: WEBER, Ron; BUTLER, John; LARSON, Patty (orgs.) *Indigenous Peoples and Conservation Organizations*, 2000.

GRAHAM, Laura. *Performance de sonhos: discursos de imortalidade Xavante*. Tradução Fernando de Luiz Brito Vianna. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2018 [1995].

GRAHAM, Laura. Uma aldeia por um “projeto”. In: *Povos Indígenas no Brasil—85/86*. Centro Ecumênico de Documentação e Informações – CEDI. 1986.

GRAHAM, Laura. Uma esfera pública na Amazônia? A construção de discurso colaborativo despersonalizado entre os Xavante. In: *Antropologia e História Xavante em Perspectiva / COIMBRA JR., Carlos E. A. e WELCH, James R. (organizadores)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, 2014 [1993].

GROSS, Daniel R.; EITEN, George; FLOWERS, Nancy M.; LEOI, Francisca M.; RITTER, Madeline L.; WERNER, Dennis. Ecology and acculturation among native peoples of Central Brazil. *Science*, v. 206, p. 1043-1050, 1979.

HARAWAY, Donna. Antropoceno, capitaloceno, plantationoceno, chthuluceno: fazendo parentes. *ClimaCom Cultura Científica*, v. 3, n. 5, p. 139-146, 2016.

HUE, Sheila Moura. (org.). *Primeiras cartas do Brasil [1551-1555]*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

JURUNA [XAVANTE], Mário; HOHLFELDT, Antonio; HOFFMANN, Assis. *O gravador do Juruna*. Porto Alegre: Mercado Aberto. 1982.

JURUNA [XAVANTE], Samantha Ro'otsitsina de Carvalho. Sabedoria Ancestral em Movimento: perspectivas para a sustentabilidade. Dissertação de mestrado profissional em sustentabilidade junto a povos e territórios tradicionais (MESPT). Brasília, 2013.

KARASCH, Mary. Catequese e Cativoiro. Política indigenista em Goiás: 1780-1889. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das letras. 2ª edição. 1992.

KRENAK, Ailton. A vida não é útil. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. Tradição indígena e ocupação sustentável da floresta. In: Terra Livre, nº6. Associação dos Geógrafos do Brasil, AGB. Pinheiros, SP. 1989.

KRENAK, Ailton; CAMPOS, Youssef. Lugares de origem. São Paulo: Jandaíra, 2022.

KUHN, Thomas. A estrutura das revoluções científicas. São Paulo: Perspectiva, 2018 [1962].

LATOUR, Bruno. Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede. Salvador: Edufba; São Paulo: EDUSC, 2012 [2005].

LATOUR, Bruno. Cogitamus: seis cartas sobre as humanidades científicas. 1ª edição. São Paulo: Editora 34, 2016. [2010].

LATOUR, Bruno. Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno. São Paulo / Rio de Janeiro: Ubu Editora, 2020. [2015].

LATOUR, Bruno. Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica. São Paulo: Editora 34, 2019 [1991].

LATOUR, Bruno. Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia. Bauru, SP: EDUSC, 2004. [1999].

LEEuwENBERG, Frans. Análise Etno-Zoológica e Manejo da Fauna Cinegética na Reserva Indígena Xavante Rio das Mortes. Aldeia Tenitipa. Mato Grosso, Brasil. Centro de Pesquisa Indígena – CPI/Brasil. Wildlife Conservation International – WCI. Fundo Mundial para Natureza – WWF. Gaia Foundation – UK. Março. 1994.

LEEUWENBERG, Frans. “14. Manejo de fauna cinegética na Reserva Indígena Xavante de Pimentel Barbosa, estado do Mato Grosso”. In: Valladares-Pádua, Claudio, Bodmer, Richard E. e Leandro Cullen Jr (orgs.). Manejo e conservação de vida silvestre no Brasil, 233-238. MCT/CNPq e Sociedade Civil Mimirauá, 1997.

LEEUWENBERG, Frans; SALIMON, Mário. Os Xavante na balança das civilizações. Brasília, DF. UNICEF. 1999.

LEEUWENBERG, Frans. Entre caçadores e guerreiros: meandros entre culturas. Editora Pumbo.nl. 2019.

LÉVI-STRAUSS, Claude. On dual organization in South America. *América Indígena*, v.4, p. 37-47, 1944

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. *Mana*, v. 21, p. 425-457, 2015.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

LITTLE, Paul E. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma Antropologia da Territorialidade. Série Antropologia. Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília. Brasília, 2002

LUCIANO BANIWA, Gersem dos Santos. O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Rio de Janeiro: LACED/Museu Nacional, 2006.

LUCIANO BANIWA, Gersem José dos Santos. A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo. In: RAMOS, Alcida Rita (organizadora). *Constituições Nacionais e povos indígenas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

LUCIANO BANIWA, Gersem José dos Santos. Direitos indígenas e políticas indigenistas na era petista. In: LIMA, Antonio Carlos de et al. (orgs). *A antropologia e a esfera pública no Brasil: perspectivas e prospectivas sobre a Associação Brasileira de Antropologia no seu 60º aniversário*. 1ª ed. Rio de Janeiro: E-Papers. Brasília: ABA publicações. 2018.

LUCIANO BANIWA, Gersem Luciano. Movimentos e políticas indígenas no Brasil contemporâneo. *Tellus*, (12), 127–146. 2007.

MACCHAPIN. Um desafio aos conservacionistas. In: DIEGUES, Antonio Carlos (org.). *A Ecologia política das grandes ONGs transnacionais conservacionistas*. São Paulo: NUPAUB/USP, 2008 [2004].

MATOS, Maria Helena Ortolan. O Processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970-1980). Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Brasília, Universidade de Brasília, 1997.

MAYBURY-LEWIS, David. *A sociedade Xavante*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, S/A. 1984. [1974].

MAYBURY-LEWIS, David. Algumas distinções cruciais na etnologia do Brasil Central. In: *Antropologia e História Xavante em Perspectiva / COIMBRA JR., Carlos E. A. e WELCH, James R. (organizadores)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, 2014 [1965].

MENDES, Ana Beatriz Vianna. *Conservação ambiental e direitos multiculturais: reflexões sobre justiça*. Tese de doutorado em Ambiente e Sociedade. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP. 2009.

MENDES, Ana Beatriz Vianna; COSTA FILHO, A.; SANTOS, Ana Flávia Moreira. *Tratados Internacionais, Populações Tradicionais e Diversidade Biológica. Teoria & Sociedade (UFMG)*, v. 1, p. 235-250, 2014.

MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012.

MURA, Fabio; SILVA, Alexandra Barbosa da. 2018. Breve balanço sobre a situação territorial indígena após a Constituição Federal de 1988 no Brasil: conflitos fundiários, agronegócio e políticas de Estado em questão. In: LIMA, Antonio Carlos de et al. (orgs). *A antropologia e a esfera pública no Brasil: perspectivas e prospectivas sobre a Associação Brasileira de Antropologia no seu 60º aniversário*. 1ª ed. Rio de Janeiro: E-Papers. Brasília: ABA publicações. 2018.

MYERS, Norman. Desmatamento tropical e variações climáticas. In: In: BOLOGNA, Gianfranco (org). Amazônia, adeus. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

NASCIMENTO, Abdias. O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado. 3. Edição. São Paulo: Perspectivas. 2016 [1978].

NÓBREGA, Padre Manuel da. Informação das partes [ou, das terras] do Brasil aos padres e irmãos da Cia. De Jesus em Coimbra. Bahia, agosto de 1549. In: HUE, Sheila Moura (org.). Primeiras cartas do Brasil [1551-1555]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

NÓBREGA, Pe. Manuel da. Informação das partes do Brasil. Carta. Bahia, agosto de 1549. In: HUE, Sheila Moura. Primeiras cartas do Brasil [1551-1555]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006 [1549].

OLIVEIRA PANKARARU, Paulo Celso de. Gestão territorial indígena: estudo comparado da legislação indigenista do Brasil, Colômbia, Equador e Panamá. Dissertação de mestrado em Direito. PUC-PR. Curitiba, 2006a.

OLIVEIRA PANKARARU, Paulo Celso. Estatuto das sociedades indígenas: projeto permanece paralisado desde 1994. In: Povos Indígenas no Brasil 2001/2005. Instituto Socioambiental. 2006b.

OLIVEIRA PANKARARU, Paulo Celso de. Gestão territorial indígena: perspectivas e alcances. In: Estudos Indígenas: comparações, interpretações e políticas. In: ATHIAS, Renato & PINTO, Regina Pahim (orgs.). São Paulo: Contexto, 2008.

OLIVEIRA PANKARARU, Paulo Celso de Oliveira (org.). Fortalecimento dos povos e das organizações indígenas.; colaboradora, Aline Gonçalves de Souza. São Paulo: FGV Direito, 2019.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Capítulo 1. O Nascimento do Brasil: revisão de um paradigma historiográfico; Capítulo 7. Regime tutelar e globalização: um exercício de sociogênese dos atuais movimentos indígenas no Brasil; Capítulo 8. Sem a tutela, uma nova moldura de nação. In: O Nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2016.

OLIVEIRA, Maria Luiza Moura. Aldeia Juvenil: duas décadas de contraposição à cultura da institucionalização de crianças e adolescentes pobres em Goiás. Dissertação de mestrado em Psicologia. Universidade Católica de Goiás. Goiânia. 2005.

OLIVEIRA, Natália Araújo de. Os Xavante e as políticas de desenvolvimento para a Amazônia Legal brasileira (da Era Vargas ao final da ditadura militar): de símbolo da brasilidade a obstáculo ao progresso. *Mediações*, Londrina, v. 22, n. 2, p. 146-178, 2017.

OLIVEIRA, Ricardo Alexandre Pereira de. Cultura com data para acabar? Trabalho humano-equino e as vertigens que assolaram carroceiros, veterinários e ativistas da libertação animal numa controvérsia no início do século XXI. In: *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía*. Volumen VI, número 2. 2021.

OSSAMI, Marlene Castro. O papel das Assembléias de Líderes na organização dos povos indígenas. *Série Antropológica*, 01. Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia (IGPA). Universidade Católica de Goiás, 1993.

PAPPIANI, Angela. Programa de Índio: criando uma ponte sonora entre as culturas. *Revista Novos Olhares*, Vol.1. N.1. 2012.

PAPPIANI, Angela; LACERDA, Maíra (orgs.). *Aibhö'ubuni wasu'u – O lobo guará e outras histórias do povo Xavante*.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das letras. 2ª edição. 1992.

PESSÔA, Vera Lúcia Salazar; INOCÊNCIO, Maria Erlan. O PRODECER (re)visitado: as engrenagens da territorialização do capital no Cerrado. *Revista Campo-Território*, v. 9, n. 18 Jun., 2014.

PIMENTA, José. Indigenismo e ambientalismo na Amazônia ocidental: a propósito dos Ashaninka do rio Amônia. *Revista de Antropologia*, 50(2), 633-681. 2007.

PIMENTA, José e MOURA, Guilherme. O sabonete da discórdia: uma controvérsia sobre conhecimentos tradicionais indígenas. In: COELHO DE SOUZA, M. e LIMA, E. (org.)

Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena. Brasília; Athalaia. 2010.

PLUMWOOD, Val; ROUTLEY, Richard. A destruição das florestas pluviais no mundo: os fatores sociais. In: BOLOGNA, Gianfranco (org). Amazônia, adeus. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990 [1982].

POSEY, Darrell. Interpretando e Utilizando a “Realidade” dos Conceitos Indígenas: o que é preciso aprender dos nativos? In: DIEGUES, A.C.; MOREIRA, A. C. (orgs.). Espaços e Recursos Naturais de Uso Comum. NUPAUB, São Paulo, 2001 [1992].

PRADA, Manrique; XAVANTE, Paulo Cipassé. The role of the Xavante Indigenous People in Wildlife Conservation. *Ethnoscientia*. Ano 06. Número 03. 2021.

PRO-ÍNDIO, Cadernos da Comissão, nº1. In: VIDAL, Lux (org). A questão da emancipação. São Paulo: Global editora e distribuidora Ltda. 1ª edição, 1979.

RABINOW, Paul. 7. Artificialidade e iluminismo: da sociobiologia à biossociabilidade. In: BIEHL, João Guilherme (org.). RABINOW, Paul. Antropologia da razão: ensaios de Paul Rabinow. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999 [1992].

RAMOS, Alcida Rita (organizadora). Constituições Nacionais e povos indígenas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

RAMOS, Alcida Rita. O Brasil no movimento indígena americano. **Anuário Antropológico**, v. 7, n. 1, p. 281-286, 1983.

RAMOS, Alcida Rita. Vozes indígenas: o contato vivido e contado. **Anuário Antropológico**, [S.l.], v. 1., n. 1, p. 117-149, 1987.

RAMOS, Alcida Rita. Indigenismo de resultados. Série Antropologia nº100. Universidade de Brasília, 1990.

RAMOS, Alcida Rita. **Nações dentro da nação: um desencontro de ideologias**. Série Antropologia, nº147. Universidade de Brasília, 1993.

RAMOS, Alcida Rita. O índio hiper-real. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 28, n. 10, p. 5-14, 1995.

RAMOS, Alcida Rita. Os indígenas e a construção das nações sul-americanas. In: NOBRE, Renarde Freire (org.). O poder em perspectiva. Belo Horizonte: Sografe Editora, 2012.

RAYMOND, Hames. The ecologically noble savage debate. *Annu. Rev. Anthropol.*, v. 36, p. 177-190, 2007.

REDFORD, Kent H. The ecologically noble savage. *Cultural Survival Quarterly*, v. 15, n. 1, p. 46-48, 1991.

REDFORD, Kent H & Robinson, J. G. The game of choice: patterns of Indian and colonist hunting in the neotropics. *American Anthropologist*. 1987.

REIS, Arthur César Ferreira. A Amazônia e a cobiça internacional. Manaus: Reggo/Academia Amazonense de Letras. 2021 [1960].

RIBEIRO, Darcy. Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. 7ª ed. São Paulo: Global, 2017 [1968].

RICARDO, Beto. Quem fala em nome dos índios? (II). In: Povos Indígenas no Brasil 1991/1995. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1995.

ROBINSON, J. G & REDFORD, K. H. Sustainable harvest of neotropical forest mammals. In: ROBINSON & REDFORD (eds.). *Neotropical Wildlife Use and Conservation*. University of Chicago Press, Chicago. 1991.

ROCKSTRÖM, Johan; STEFFEN, Will; NOONE, Kevin; PERSSON, Åsa et al. A safe operating space for humanity. *Nature*, 461: 472-475. 2009.

SÁ, Guilherme José da Silva. Da cultura da diferença à diferença das culturas: A apropriação do conceito de cultura no discurso de primatólogos. *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 7, n. 1,2, p. 257-278, 2005.

SÁ, Guilherme. No mesmo galho: antropologia de coletivos humanos e animais. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

SAHLINS, Marshall. 13. Cosmologias do Capitalismo: o setor transpacifico do “sistema mundial”. *Cultura na Prática*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, p. 443-499, 2007 [1988].

SAHLINS, Marshall. Capítulo 4. La Pensée Bourgeoise: a sociedade ocidental enquanto cultura. In: Cultura e Razão prática. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1979 [1976].

SAHLINS, Marshall. Metáforas históricas e realidades míticas. Rio de Janeiro: Zahar. 2008 [1981].

SAHLINS, Marshall. Uso y abuso de la biología: una crítica antropológica de la sociobiología. Madrid: Siglo XXI Editores. 1982 [1976].

SALATI, Eneas; VOSE, Peter B. Amazon Basin: A System in Equilibrium. Revista Science, vol. 225, no. 4658, pp. 129–38. 1984.

SANTILLI, Juliana e SANTILLI, Márcio. “Desenvolvimento sustentável. Uma opção brasileira”. In: PÁDUA, José Augusto. org. Desenvolvimento, Justiça e Meio Ambiente. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2009.

SANTILLI, Márcio. Estatuto da Alforria. In: Povos indígenas no Brasil 1996-2000. Instituto Socioambiental, 2000.

SANTILLI, Márcio. O Estatuto das Sociedades Indígenas. In: Povos indígenas no Brasil 1991-1995. Instituto Socioambiental, 1995.

SANTILLI, Márcio. Os direitos indígenas na Constituição brasileira. In: Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90. São Paulo: CEDI, 1991.

SANTONIERI, Laura R. Capítulo II – Política científica agrônômica e sistemas agrícolas tradicionais: conflitos conceituais e práticos em torno da conservação da agrobiodiversidade. In: Práticas e saberes sobre agrobiodiversidade: a contribuição de povos tradicionais. Lima, Ana Gabriela Morim; Scaramuzzi, Igor; OLIVEIRA, Joana Cabral de; SANTONIERI, Laura; CAMPOS, Marilena A. de Arruda; CARDOSO, Thiago Mota (orgs.). Brasília, DF: IEB Mil Folhas, 2018.

SANTONIERI, Laura Rodrigues. Agrobiodiversidade e conservação *ex situ*: reflexões sobre conceitos e práticas a partir do caso da Embrapa/Brasil. Unicamp: tese de doutorado, 2015.

SANTOS, Ricardo V.; FLOWERS, Nancy M.; COIMBRA JR, Carlos E. A.; GUGELMIN, Silvia A. Contextos e cenários das mudanças econômicas e ecológicas entre os Xavante de Pimentel Barbosa, Mato Grosso. In: Antropologia e História Xavante em Perspectiva.

COIMBRA JR., Carlos E. A. e WELCH, James R. (orgs.). Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, 2014 [1997].

SEREBURÃ; HIPRU; RUPAWÊ; SEREZABDI; SEREÑIMIRÃMI. *Wamrême Za'ra*. Nossa Palavra: Mito e História do povo Xavante. Tradução Paulo Supretaprã Xavante e Jurandir Siridiwê Xavante. 2ª edição. São Paulo: Editora Senac. 2005.

SEREBURÃ; HIPRU; RUPAWE; SEREZABDI; SEREÑIMIRÃMI; SIRIDIWE, Jurandir; PAPPANI, Angela. *Wamrême Za'ra*, nossa palavra. Mito e história do povo Xavante. 2ª edição. São Paulo: Editora SENAC, 2005 [1998].

SILVA, Maria Aracy Lopes. *Nomes e amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. São Paulo, FFLCH/USP, 1986.

SILVA, Aracy Lopes. *Dois séculos e meio de História Xavante*. In: CUNHA, Manuela Carneiro (org). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, FAPESP, 1992.

SILVA, Aracy Lopes da Silva. *Resenha de Wamrême Za'ra, nossa palavra. Mito e história do povo Xavante*. *Revista brasileira de Ciências Sociais*. 14 (40). 1999.

SILVA, Hilda Freitas; OLIVEIRA, Eduardo Soares de. *Um antropólogo no cerrado goiano: Mário Arruda da Costa – bem além do gabinete*. *Revista Interação Interdisciplinar* v. 04, nº. 01. 2018.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*. Curitiba: Ed. UFPR, 2018 [1999].

SOUZA, Maria Amália. *UNI – Union of Indian Nations in the Brazilian Indian Movement. A report*. World College West. South and Mesoamerican Indian Information Center – SAIIC – Rainforest Action Network. 1988.

STAVENHAGEN, Rodolfo. *Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista*. *Anuário antropológico*, v. 9, n. 1, p. 11-44, 1985.

TSING, Anna Lowenhaupt. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

TUXÁ, Antônia Flechiá; TUXÁ, Felipe Cruz. 2020. Eu vi dois peixinhos: o reencontro do povo Tuxá com suas águas encantadas. In: SOUZA, André Luís Oliveira Pereira de; TOMÁZ, Alzení de Freiras; MARQUES, Juracy (orgs.). Povo Tuxá das águas do Opará. Paulo Afonso/BA: SABEH, 2020.

TUXÁ, Felipe Sotto Maior Cruz. Letalidade Branca. Negacionismo, violência anti-indígena e as políticas de genocídio. Tese de doutorado em Antropologia Social. UnB, 2022.

TUXÁ, Felipe Sotto Maior Cruz. Quando a terra sair: os índios Tuxá de Rodelas e a barragem de Itaparica: memórias do desterro, memórias da resistência. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

URBAN, Greg. Review: The Decade of Destruction by Adrian Cowell. *American Anthropologist*, New Series, Vol. 87, No. 3 (Sep., 1985), pp. 735-739.

VÁRIOS. Respostas aos leitores ao artigo de MacChapin: desafio aos conservacionistas. In: DIEGUES, Antonio Carlos (org.). *A Ecologia política das grandes ONGs transnacionais conservacionistas*. São Paulo: NUPAUB/USP, 2008 [2004].

VELDEN, Felipe Ferreira Vander. *Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*. São Paulo: Alameda, 2012.

VELHO, Otávio. “A Rodovia Transamazônica, desenvolvimentos e debates paralelos”. In: *Capitalismo autoritário e campesinato*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. 197-202.

VIDAL, Lux (org). *A questão da emancipação*. Cadernos da Comissão Pró-Índio/SP. Nº 1. São Paulo: Global editora e distribuidora Ltda. 1ª edição, 1979.

VILLALOBOS, Manrique Prada. “Efeito do fogo e da caça na abundância de mamíferos na reserva Xavante do Rio das Mortes – MT, Brasil”. Tese de doutorado em Biologia Animal. Instituto de Ciências Biológicas. Universidade de Brasília. 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. In: *Povos indígenas no Brasil 2001/2005*. São Paulo: ISA. 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições, 2018.

WELCH, James R.. O sistema Xavante de grupos de idade espirituais: estrutura e prática na vida dos homens. In: *Antropologia e História Xavante em Perspectiva* / COIMBRA JR., Carlos E. A. e WELCH, James R. (organizadores). Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, 2014 [2010].

WELCH, James R.; SANTOS, Ricardo Ventura; FLOWERS, Nancy M.; COIMBRA JR., Carlos E.A (orgs.). *Na primeira margem do rio: território e ecologia do povo Xavante de Wedezé*. Publicação avulsa do Museu do Índio, 6. Rio de Janeiro: Museu do Índio-FUNAI, 2013.

WRIGHT, Robin. *História indígena do Noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas*. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das letras. 2ª edição. 1992.

XAKRIABÁ, Célia. *Concepção de uma Xakriabá sobre a autonomia indígena em meio a processos de tutela*. In: AMADO TERENA, Luiz Henrique Eloy (organizador). *Campo Grande: Vukápanavo – Revista Terena*, v. 2, n. 2. 2019.

REFERÊNCIAS JORNALÍSTICAS E AUDIOVISUAIS

AXPB-NCI, Associação Xavante de Pimentel Barbosa e Núcleo de Cultura Indígena. Disco musical “Etenhiritipá – Cantos da Tradição Xavante”. 45m18s. 1994.

BOA NEWS, Água. 20 de setembro de 2019. Dia do Gaúcho – Norberto Schwantes. Disponível em:

https://www.aguaboanews.com.br/noticias/exibir.asp?id=19762¬icia=dia_do_gaucho_%96_norberto_schwantes#:~:text=Mato%20Grosso%20tem%20que%20cultuar,ou%20no%20entorno%20dos%20mesmos. Consultado em 19/05/2023.

BOA NEWS, Água. 31 de março: há 50 anos surgia a Coopercol, colonizadora de Canarana e Água Boa. 01 de abril de 2021. Disponível em https://www.aguaboanews.com.br/noticias/exibir.asp?id=27103¬icia=31_de_marco_ha_50_anos_surgia_a_coopercol_colonizadora_de_canarana_e_agua_boa. Consultado em 19/05/2023.

BRASIL, Jornal do. “Índios unem tradição e tecnologia”. Matéria publicada no Jornal do Brasil em 04/11/1991. ACERVO ISA. 1991.

BRAZILIENSE, Correio. “Amazônia debate sua devastação”. Matéria publicada no jornal Correio Braziliense em 18/06/1985. Acervo ISA. 1985.

BRAZILIENSE, Correio. “Meio Ambiente: a década da destruição”. Matéria publicada no jornal Correio Braziliense em 11/06/1986. Acervo ISA. 1986.

COMÉRCIO, Jornal do. 1994. “Projeto forma índios para atuar em aldeias”. Matéria publicada no Jornal do Comércio em 17/04/1994. Acervo ISA. 1994.

IDETI, Instituto das Tradições Indígenas. Estratégia Xavante. Filme documentário: Direção: Belisario Franca. Produção: Angela Pappiani e Jurandir Siridiwe Xavante. 1h27m. 2006. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=0Fdd9efLnLw>. Consultado em 25/05/2023.

IDETI, Instituto das Tradições Indígenas. Ikorê produções. Rito de Passagem. Filme documentário. Direção: Angela Pappiani e Silvio Cordeiro. Coordenação: Jurandir Siridiwe

Xavante. Imagens: Caimi Waiassé Xavante. 52m. 2005. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=KSAS3V4YxZo>. Consultado em 15/03/2023.

IMPARCIAL, O. 1986. “Rondônia promove hoje “A Década da Destruição””. Matéria publicada no jornal O Imparcial em 10/06/1986. ACERVO ISA. 1986.

JB, Jornal de Brasília. SANTOS, Laymert Garcia dos. “Pesquisa Indígena”. Matéria publicada no Jornal de Brasília em 15/07/1990. In: Povos Indígenas no Brasil. Acervo ISA. 1990.

JB. Jornal do Brasil. Índios unem tradição e tecnologia. 4 de novembro de 1991. Acervo ISA. 1991.

MT Econômico. 2023. Agronegócio de Mato Grosso. https://matogrossoeconomico.com.br/agronegocio-mato-grosso/?_gl=1*krh4nq*_ga*NTM1MjE3MzQxLjE3MDcxNTc5NzE.*_ga_KNW2LN141B*MTcwNzE1Nzk3MS4xLjEuMTcwNzE1ODAxNS42MC4wLjA.*_gcl_au*MTYyMjg5MDIwMC4xNzA3MTU3OTY5&_ga=2.105716164.695100666.1707157972-535217341.1707157971. Consultado em 05/02/2024.

NCI, Núcleo de Cultura Indígena. Programa de Índio. Episódio “Casos”, do programa de rádio semanal, transmitido pela Rádio USP em 09/12/1985. 1985a. Disponível em <http://ikore.com.br/programa/casos/>. Consultado em 20/02/2022.

NCI, Núcleo de Cultura indígena. Programa de Índio. Episódio “Cerimônia Xavante”, do programa de rádio semanal, transmitido pela Rádio USP em 14/08/1988. 1988. Programa transmitido diretamente da aldeia Xavante de Pimentel Barbosa durante o Wai’a. Ailton Krenak e Paulo Xavante conversam no terreiro da aldeia sobre a cerimônia. 1988. Disponível em <http://ikore.com.br/programa/cerimonia-xavante/>. Consultado em 31/05/2023.

NCI, Núcleo de Cultura Indígena. Programa de Índio. Episódio “Conferência Japão I”, do programa de rádio semanal, transmitido pela Rádio USP em 23/08/1989. 1989a. Disponível em <http://ikore.com.br/programa/conferencia-japao-i/>. Consultado em 20/02/2024.

NCI, Núcleo de Cultura Indígena. Programa de Índio. Episódio “Conferência Japão II”, do programa de rádio semanal, transmitido pela Rádio USP em 03/09/1989. 1989b. Disponível em <http://ikore.com.br/programa/conferencia-japao-ii/>. Consultado em 20/02/2024.

NCI, Núcleo de Cultura Indígena. Programa de Índio. Episódio “Xavante em São Paulo”, do programa de rádio semanal, transmitido pela Rádio USP em 21/07/1985. 1985b. Disponível em <http://ikore.com.br/programa/xavante-em-sao-paulo/>. Consultado em 20/02/2022.

OESP, Jornal O Estado de S. Paulo. “A dor dos Kaingang, na carta da índia a Geisel”. Matéria publicada no jornal O Estado de S. Paulo em 13/08/1975. Acervo ISA. 1975.

OESP, Jornal O Estado de S. Paulo. Índios têm universidade em Goiânia. Reportagem de Rosana Bond. 24 de setembro de 1989.

OESP, O Estado de S. Paulo. “Índios têm universidade em Goiânia” e “UNI cria Centro de Pesquisas Indígenas”. Matérias publicadas no jornal O Estado de S. Paulo em 24/09/1989. ACERVO ISA. 1989.

PIONEIRO, Jornal o. 18 de janeiro de 2021. Avião da Praça de Canarana atuou na Segunda Guerra Mundial. Disponível em <https://jopioneiro.com/aviao-da-praca-de-canarana-atuou-na-segunda-guerra-mundial/>. consultado em 19/05/2023.

POPULAR, O. 1990. “UNI defende criação da universidade indígena”. Matéria publicada no jornal O Popular, dia 16/09/1990. ACERVO ISA. 1990.

POPULAR, O. 1992. “Levando conhecimento à floresta. Membros de aldeias indígenas fazem curso de Biologia e retornam para ensinar seu povo”. O Popular, dia 5/04/1992.

SECOM, Secretaria de Comunicação do Estado de Mato Grosso. 11 de novembro de 2023. Acima da média nacional: economia mato-grossense cresce 6,7% no segundo trimestre de 2023. Disponível em <https://www.secom.mt.gov.br/w/economia-mato-grossense-cresce-6-7-no-segundo-trimestre-de-2023>. Consultado em 05/02/2024.

SANTOS, Laymert Garcia dos. “O sonho de Sibupá” In: PIB, Povos Indígenas no Brasil – 1987-1990. São Paulo: CEDI. 1991.

TCOHE, The Chronicle of higher education. Brazil’s Indians learn to undo the damage of civilization. Matéria publicada por Daniela Hart em 18 de novembro. 1992.

VISÃO, Revista. 1990. “Bem longe do apito: projeto de pesquisas agropecuárias dá certo e pode mudar a vida nas tribos. São os índios em busca de tecnologia”. Matéria publicada na revista Visão, dia 30/10/1990. ACERVO ISA. 1990.

REFERÊNCIAS A DOCUMENTOS DIVERSOS

AXPB-UNI. Associação Xavante de Pimentel Barbosa. União das Nações Indígenas. Projeto Serra do Roncador (Projeto Jaburu Fase II). Goiânia (GO), dezembro de 1988. Acervo ISA. 1988.

CPI. Centro de Pesquisa Indígena. The Indian Research Center. Relatório das atividades realizadas no período de 1989 a 1992. São Paulo. 1992

CPI. Centro de Pesquisa Indígena. Núcleo de Cultura Indígena. The Indian Research Center. Nucleus of Indian Culture. Relatório das atividades realizadas no período de 1989 a 1992. São Paulo. 1996.

FIOCRUZ, Fundação Casa de Oswaldo Cruz. Finding Aid – Adrian Cowell. Departamento de Arquivo e Documentação. Arquivo Nacional, 2020.

FREIRE, José Rodrigues. Relação da conquista do gentio Xavante conseguida pelo senhor Tristão da Cunha Menezes, governador e capitão general da capitania de Goiaz. Typografia Nunesiana. Lisboa, 1790.

FUNAI, Fundação Nacional do Índio. Ata de reunião entre representante da comunidade Xavante de Pimentel Barbosa e o Superintendente da FUNAI. Brasília. 06 de maio de 1989. Acervo ISA. 1989.

FUNAI, Fundação Nacional do Índio. Relatório de viagem à Área Xavante de Pimentel Barbosa. 1. Antecedentes; 2. Contatos; 3. A situação nas aldeias visitadas; 4. A proposta dos índios e sua expectativa; 5. Pontos a serem avaliados; 6 Acordos e envolvimentos. 1991. Acervo ISA. 1991.

IMEA, Instituto Mato-grossense de Economia Agropecuária. Relatório do Valor Bruto da produção Agropecuária em Mato Grosso. 2024.

ISA, Instituto Socioambiental. Dossiê sobre a polêmica entre a Aliança dos Povos da Floresta e o CIMI-Norte. 1991.

JVF, Justiça Federal de Cuiabá. 1ª vara. Laudo de Eugênio Gervásio Wenzel. Processo nº 3372-3 – Ação de Interdito Proibitório. Pimentel Barbosa – Xavante / Espólio de Norberto Schwantes. 1994.

NCI-UNI, Núcleo de Cultura Indígena. União das Nações Indígenas. Projeto do Programa Especial de Formação e Apoio a Pesquisa das Comunidades Indígenas. Centro de Pesquisa Indígena. Goiânia – GO. Junho, 1989.

NDI, Núcleo de Direitos Indígenas. Breve histórico sobre as atividades do NDI junto ao Centro de Pesquisas Indígenas de Goiânia no período de setembro de 1989 a abril de 1990. ACERVO ISA. 1990.

PORTUGAL, 1758. Diretório dos Índios, ou Diretório Pombalino, ou Directorio, que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão : em quanto Sua Magestade não mandar o contrario. Disponível em <https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/518740>, consultado em 13/04/2023.

PUMA, Sociedade de Proteção e Utilização do Meio Ambiente. Dasa Uptabi. De volta às raízes. Resgate do conhecimento tradicional da utilização das batatas nativas na Reserva Xavante de Pimentel Barbosa, MT, Brasil. 2007.

SAWYER, Donald. Vanderlei de Castro. Nota preliminar (não publicada). Documento fornecido pela ecologista Maria Amália Souza. 2015.

UNI, União das Nações Indígenas. Mensagens de Fax. Sugestões para a programação da turnê internacional de Milton Nascimento. Documento fornecido pela ecologista Maria Amália Souza. 1991.

UNI, União das Nações Indígenas. Núcleo de Cultura Indígena. Programa Especial de Formação e Apoio a Pesquisa das Comunidades Indígenas. Goiânia (GO). Junho, 1989.

REFERÊNCIAS A LEIS E ACORDOS INTERNACIONAIS

BRASIL, 1845. Regulamento ácerca das Missões de catechese, e civilização dos Iudios, Império do Brasil.

BRASIL, 1910. Serviço de Protecção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionaes. Decreto nº 8.072 de vinte de junho de 1910.

BRASIL, 1916. Código Civil dos Estados Unidos do Brasil. Lei nº3.071, de 1 de janeiro de 1916. Revogada pela Lei nº 10.406, de 2002.

BRASIL, 1928. Decreto nº 5.484/1928. Regula a situação dos índios nascidos no território nacional.

BRASIL, 1956. Lei nº 2.889. Define e pune (sic) o crime de genocídio.

BRASIL, 1969. Decreto nº 65.810, promulga a Convenção Internacional da ONU sobre a eliminação de todas as formas de discriminação racial, aberta à assinatura em Nova Iorque em 1966.

BRASIL, 1970. Decreto-lei nº1.106 de dezesseis de junho de 1970. Cria o Programa de Integração Nacional.

BRASIL, 1973. Lei nº 6.001. Estatuto do Índio.

BRASIL, 1977. Decreto nº 80.978. Promulga a Convenção Relativa à Protecção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, de 1972.

BRASIL, 2002. Código Civil da República Federativa do Brasil. Lei nº 10.406, de dez de janeiro de 2002.

BRASIL, 2014. Comissão Nacional da Verdade. Relatório. Volume II. Textos temáticos. Texto 5. Violações de direitos humanos dos povos indígenas.

IPEAN, Instituto de Pesquisas e Experimentação Agropecuárias do Norte. Canarana Erecta Lisa, *Echinochloa pyramidalis* [Lam.] Hitch. Et. Chase. Emanuel Adilson Serrão; Heriberto

Antônio Batista; José Alberto Boulhosa. Série: estudos sobre forrageiras na Amazônia. Volume 1. Número 1. Belém, Brasil. 1970.

OEA, 1969. Convenção Americana sobre Direitos Humanos (Pacto de São José da Costa Rica) da Organização dos Estados Americanos, que entrou em vigor internacional em 1978.

OIT, 1957. Convenção 107 da Organização Internacional do Trabalho.

OIT, 1989. Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho.

ONU, 1948. Declaração Universal dos Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas.

ONU, 1966. Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos da Organização das Nações Unidas.

ONU, 1966. Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais da Organização das Nações Unidas.

ONU, 2007. Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas.

PMSP. Prefeitura Municipal de São Paulo. Decreto nº27.793/89. Cede o prédio da “Casa do Sertanista” ao Núcleo de Cultura Indígena, presidido por Ailton Alves de Lacerda Krenak. 1989.