



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE PALMAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DO AMBIENTE -
PPGCIAMB**

TIAGO COSTA RODRIGUES

**ONDE A TERRA TOCA O CÉU:
DIMENSÕES ESPACIAIS DO (DES)ENVOLVIMENTO WARADZÚ E
ENVOLVIMENTO *A'UWE MARÃIWATSÉDÉ***

PALMAS, TO

2022

TIAGOCOSTARODRIGUES

**ONDE A TERRA TOCA O CÉU:
DIMENSÕES ESPACIAIS DO (DES)ENVOLVIMENTO WARADZÚ E
ENVOLVIMENTO A'UWĒ *MARĀIWATSÉDÉ***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente da Universidade Federal do Tocantins (UFT), como requisito à obtenção do grau de Mestre em Ciências do Ambiente.

Orientador: Dr. Odair Giralдин.

Palmas- TO

2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Tocantins

R696o Rodrigues, Tiago Costa Rodrigues.
Onde a Terra Toca o Céu: dimensões espaciais do
(des)envolvimento waradzú e envolvimento A'uwẽ Marãiwatsédé. /
Tiago Costa Rodrigues Rodrigues. – Palmas, TO, 2022.
76 f.

Dissertação (Mestrado Acadêmico) - Universidade Federal do
Tocantins – Câmpus Universitário de Palmas - Curso de Pós-
Graduação (Mestrado) em Ciências do Ambiente, 2022.

Orientador: Odair Giralдин

1. Xavante de Marãiwatsédé. 2. Estado. 3. Territorialidade. 4.
Povos indígenas. I. Título

CDD 628

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – A reprodução total ou parcial, de
qualquer forma ou por qualquer meio deste documento é autorizado desde que
citada a fonte. A violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime
estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.

**Elaborado pelo sistema de geração automática de ficha
catalográfica da UFT com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).**

TIAGO COSTA RODRIGUES

**ONDE A TERRA TOCA O CÉU:
DIMENSÕES ESPACIAIS DO (DES)ENVOLVIMENTO WARADZÚ E
ENVOLVIMENTO A'UWĒ MARĀIWATSÉDÉ**

Dissertação apresentada à UFT-Universidade Federal do Tocantins(UFT)-Campus Universitário de Palmas, Curso de Ciências do Ambiente, foi avaliada para a obtenção do título de mestre e aprovada em sua forma final pelo Orientador e pela Banca Examinadora.

Data de Aprovação 13/09/2022

Banca examinadora:

Prof.º.Dr.º.Odair Giralдин, CIAMB/UFT(orientador/presidente)

Prof.Drª.Elineide Eugênio Marques,UFT(examinadora)

Prof.º.Dr.º,Stephen Grant Baines, UNB(examinador)

Prof.º.Dr.º.Túlio Dornas,UFT(suplente)

*Para Terezinha (inmemorian) e
Tereza.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos *A'uwe* de *Marãiwatsédé* com os quais tive a oportunidade de conviver por um brevíssimo período, mas o suficiente para me despertar fascínio e admiração pela sua história, apresentando-me um pouco do seu mundo.

Agradeço aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente-PPGCIAMB da Fundação Universidade do Tocantins-UFT, entre eles o Professor Drº Odair Giraldin, que me orientou nesta jornada, proporcionando-me liberdade suficiente para o desenvolvimento da pesquisa; a Professora Drª Elineide Marques por ter participado da minha banca de defesa do projeto e ter tecido apontamentos tão valiosos ao longo do pouco convívio no programa; a professora Drª Lígia Raquel Rodrigues Soares, por também ter participado da minha banca de defesa do projeto e ter feito críticas relevantes para os rumos da dissertação; ao professor Drº Héber Rogério Grácio que, ao me introduzir na temática, tornou-se também amigo de boas prosas, trazendo elementos importantes para a reflexão sobre o cenário ao qual me debrucei.

Agradeço a todos(as) meus colegas de programa. Agradeço, sobretudo, à minha companheira Regiane Lopes dos Santos por ter me acompanhado, acreditado e incentivado a minha permanência até o fim deste processo em meio a uma pandemia.

Agradeço aos amigos de longa data que sempre apoiaram em todos os momentos, felizes ou não, que vivi nesses tempos instáveis. Em especial, Edy César, Marcelo Brice, Mariana Borges, Marcos Roberto e, de antemão, peço desculpas por aqueles que não tenha lembrado agora. Estejam certos de que os não citados também são importantes.

Agradeço aos meus familiares que nem sempre entendem a importância desse processo, mas estão presentes nos meus dramas. Meu pai, Agostinho Araújo Rodrigues, minha segunda mãe, Maria Océlia Guimarães Barbosa, meus irmãos Agostinho Araújo Rodrigues Júnior e Luciene Rodrigues Tardin. Como mencionado na página anterior, esse trabalho é dedicado especialmente a minha primeira mãe (in memoriam) que não teve a oportunidade de estar ao meu lado e ver quem me tornei e minha filha, que desfrutará de todo o meu esforço para lhe proporcionar um mundo melhor. Amo muito vocês!

Por fim, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo amparo à pesquisa através de bolsa que, em tempos atuais, foi circunstancial para minha manutenção no programa. A vocês, todo meu afeto!

RESUMO

O presente trabalho investigou as condições e potenciais da vida dos *A'uwe* Xavante de *Marãiwatsédé*, população indígena do “Brasil Central”, perante o desenvolvimento da malha rodoviária nacional. Mais especificamente, sobre o caso da rodovia BR-158, cuja implementação e pavimentação ameaça as composições multiespécie que costuram a região, incluindo a própria habitabilidade dos *Marãiwatsédé*. A pesquisa foi realizada a partir de análise bibliográfica e materiais de campo obtidos em visitas anteriores ao presente estudo. A conclusão da pesquisa aponta que a pavimentação da rodovia BR-158, embora tenha proporcionado vias de acesso a centros urbanos por parte dos *Marãiwatsédé*, ocasionou graves impactos tanto no que se refere aos ciclos ambientais, quanto ao mundo de vida *Marãiwatsédé*.

Palavras-chave: Xavante de *Marãiwatsédé*; rodovia BR-158; ambiente; estado; desenvolvimento; Territorialidade; habitabilidade.

ABSTRACT

The present work investigated the conditions and life potential of the A'uwe Xavante de Marãiwatsédé, an indigenous population of "Central Brazil", in view of the development of the national highway BR-158. The focus is on the compositions of the BR-158 highway, whose implementation and paving threaten the multispecies that inhabit the region, including the home of the Marãiwatsédé. The research was carried out through bibliographical analysis and field work obtained in visits before this study. The conclusion of this research to disclose that the paving of the BR-158 highway, even though providing Marãiwatsédé's access to the urban centers, has caused several impacts on the environmental cycles and on the way of life of Marãiwatsédé.

Keywords: Xavante de *Marãiwatsédé* ; BR-158 highway; environment; state; development; territoriality, habitability.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1–	Trecho da BR-158 que perpassa a TI Marãiwatsédé.....	12
Figura 2–	Mapa do território TI Marãiwatsédé com a distribuição das casas em uma aldeia.....	13
Figura 3–	Povo Xavante.....	18
Figura 4–	Área da Fazenda Suiá-Missú em comparação à do estado de Mato Grosso.....	48
Figura 5–	Localização das Comunidades A’uwé.....	54
Figura 6–	Porção da terra indígena A’uwé Marãiwatsédé na fazenda Suiá-Missu.....	67

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 CAPÍTULO 1. (DES)ENVOLVIMENTO BRANCO	18
2.1 A Invasão Colonial E O Povo Auwe Xavante.....	18
2.2 Aniquilação, Exploração E Anexação: Estratégias Imperialistas Frente Os Ameríndios	21
2.2.1 Aniquilação	22
2.2.2 Exploração.....	25
2.2.3 Anexação.....	28
3 CAPÍTULO 2. ENVOLVIMENTO A’UWE	30
3.1 Mundo De Vida A’uwe <i>Marãiwatsédé</i>	30
3.2 Composição, Exposição E Correspondência: Caminhos Da Habitabilidade A’uwe ..	34
3.2.1 Composição.....	34
3.2.2 Exposição	37
3.2.3 Correspondência.....	40
3.3 A Terra Percebida Do Baixo Da Floresta: Resistências	42
4 CAPÍTULO 3. COSMOPOLÍTICAS NO ANTROPOCENO: O CASO DA IMPLEMENTAÇÃO DA BR-158	47
4.1 A Estrada Do Progresso... ..	47
4.2 ...Pavimentada De Concreto E Sangue... ..	50
4.3 ...Sucumbirá Às Plantas E Fungos (Conclusão).....	58
REFERÊNCIAS	70

1 INTRODUÇÃO

Considerando a etimologia latina da palavra currículo, que significa *lugar onde se passa*, tenho perseguido tornar-me pesquisador ao percorrer, metaforicamente, uma estrada física através de cenas e contextos que envolvem sua pavimentação, compreendendo os significados dissonantes que essa alteração material, ética e estética estabelece sobre o conjunto de indivíduos que coabitam o espaço afetado. Essa estrada, que representa simultaneamente avanço para uns e retrocesso para outros, encontra-se com minha trajetória acadêmica durante a graduação em Ciências Sociais, pela UFT- *Campus Tocantinópolis*. Para mim torna-se, também, caminho, enquanto eu e ela nos transformamos.

Esse trabalho, parte do meu percurso, alude sobre o conflito estabelecido pela proposta de pavimentação do trecho da rodovia BR 158 (Figura 1) que atravessa o território do povo Xavante de Marãiwatsédé, na porção nordeste do estado de Mato Grosso (MT). Brevemente contextualizando o problema, o trecho mato-grossense da referida rodovia alonga-se por aproximadamente 800 Km, construídos a partir de 1940, pelo quilômetro 800,5 e finalizado em meados dos anos 1980, no quilômetro 0,0.

Sua pavimentação asfáltica iniciou-se no município de Barra do Garças-MT, em 1985, sendo parcialmente concluída em Vila Rica, divisa com o Pará, no ano de 2015 (PIETRAFESA; VIVIAN; ROJAS, 2020). No entanto, o trecho da rodovia que se sobrepõe à terra indígena de *Marãiwatsédé* permanece sem asfalto, representando uma das batalhas atuais entre estado nacional e o povo Xavante de *Marãiwatsédé*. A inserção da capa asfáltica nesse trecho é um empreendimento projetado pela sociedade envolvente, que visa, implantando *Stairways to Heaven*¹, imprimir caminhos para a modernidade, nos quais velozmente trafega o progresso acima de tudo e acima de todos, sob a justificativa que tais alterações são meramente materiais.

Por sua vez, sob o prisma das pessoas cuja plenitude de seu território é ameaçada pela capa de piche, cimento e brita, tal mudança converte-se em violências típicas do período colonial. O revestimento da via assume a dualidade de melhorar os padrões ambientais para o *agrobusiness*, fazer progredir a vida dos detentores de capital econômico e social e, ao mesmo tempo, desequilibrar a vida do povo *A'uwe* de *Marãiwatsédé*, fazendo-lhes, mais uma vez, ao longo da conturbada jornada instaurada pelo (des)encontro colonial, re-clarar seu *ethos* de guerra e por fiar uma vida com dignidade.

¹Música da banda Led Zeppelin, lançada em 1971, no álbum *Led Zeppelin IV*.

A abertura da rodovia BR-158, nos anos 1940, durante o Governo Vargas, demonstra ainclinação dos representantes do poder público para ações fortalecedoras da produção demonocultura e da criação de gado, economicamente ligadas às demandas das elites locais e docapital internacional. Por sua vez, os interesses dos *A'uwe* de *Marãiwatsédé* sempre foram minimizados diante de condições descomuns geradas pelo *modus operandi* do *waradzú* (não indígena). Não obstante, a lógica impetrada pelo *waradzú* parte de relações profundamente desiguais em relação a qualquer população originária do território brasileiro.

Os avanços dos *waradzú* têm, entretanto, sido freados pelos direitos conquistados pelos povos indígenas através da promulgação da Constituição Federal de 1988. Assim, a implantação de obras da envergadura da pavimentação da BR158 tornou-se mais complexa. A lei máxima de nosso país, em seus artigos 231 e 232 (BRASIL, 1988), confere aos povos indígenas “autonomia” sobre seus territórios: portanto, de acordo com tal regramento jurídico, quaisquer intervenções nos territórios das populações originárias devem ser com elas negociadas.

Dessa forma, a pavimentação do trecho da rodovia BR-158 aberto no território do povoXavante de *Marãiwatsédé* (Figura 1) teve de ser revista. Alinhada às regras constitucionais, em 2011 houve, por parte do Estado, uma audição das vozes dos *A'uwe* de *Marãiwatsédé*sobre a pavimentação da rodovia. Através desse diálogo, um corpo de especialistas, dos quais destaco o Prof. Héber Rogério Gracio, meu orientador de iniciação científica, elaborou documentos como o Estudo de Impacto Ambiental (EIA) e o respectivo Relatório de Impacto Ambiental (RIMA).

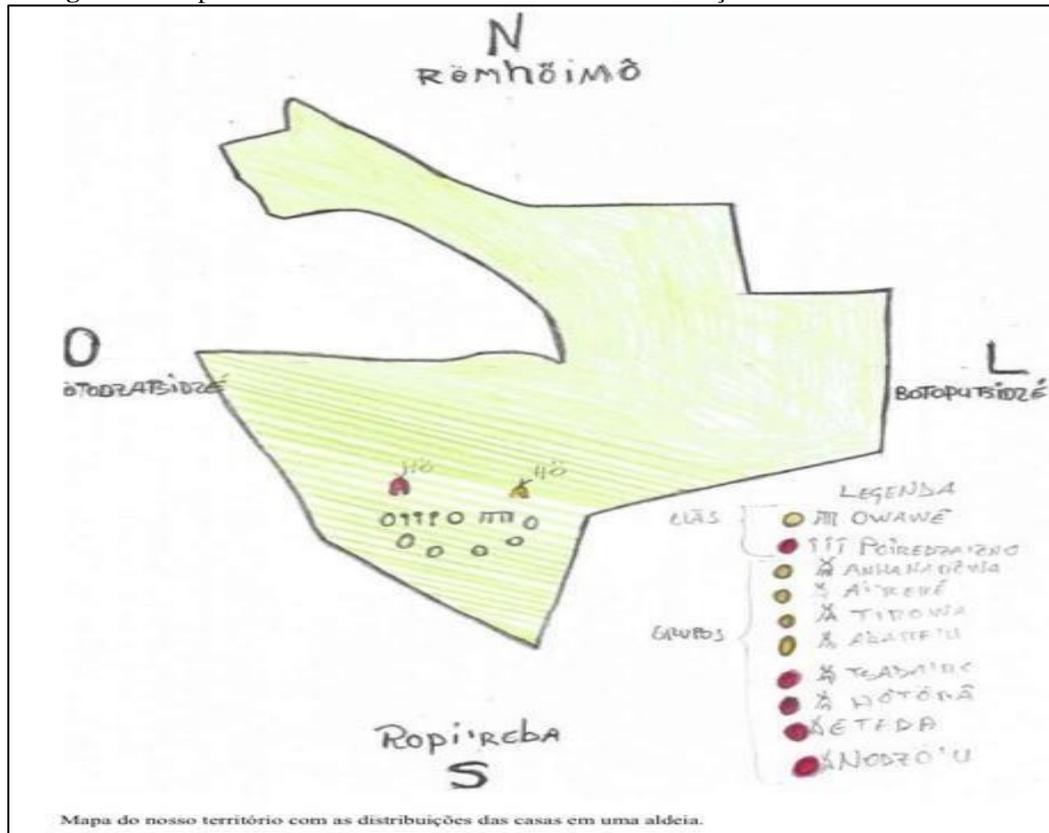
A Figura 1 retrata o trecho da BR que perpassa a TI *Marãiwatsédé*, enquanto a Figura 2 apresenta o mapa do território TI *Marãiwatsédé* com a distribuição das casas em uma aldeia

Figura 1 - Trecho da BR-158 que perpassa a TI *Marãiwatsédé*.



Fonte: Reporter Brasil, 2009.

Figura 2 - Mapa do território TI Marãiwatsédé com a distribuição das casas em uma aldeia



Fonte: Rite, 2017.

A *fortuna* Maquiavélica me proporcionou, ainda na graduação, maior contato com o povo *A'uwe* de *Marãiwatsédé*. Por participar da equipe coordenada pelo Prof. Héber Grácio, fiz duas visitas que me renderam um denso trabalho de campo na região.

Percorreresse caminho me despertou grande interesse pela etnologia e pela questão da diferença. Do supracitado trabalho, emergiram alternativas de menor impacto ambiental sobre tal empreendimento, como a sugestão de estabelecer um desvio de, aproximadamente, 210 Km de extensão pelo lado leste da terra indígena.

Mesmo com esse avanço, a pavimentação da BR-158 permaneceu inconclusa. Outros problemas territoriais foram enfrentados pelos Xavante de *Marãiwatsédé*, como a invasão de parte de seu território por posseiros. Atravessado pelas impressões que tive em meus primeiros passos como cientista e observando, ainda que à distância o processo de extrusãodos invasores da TI *Marãiwatsédé*, em 2014, incorporei mais camadas sobre o tema em tela através da produção de uma monografia de especialização em Culturas e História dos Povos Indígenas (CHPI), também cursada na UFT, no *Campus* de Miracema.

Ainda que fora do meio acadêmico, acompanhei com apreensão a eleição, em 2018, do atual governo. Os mais diversos intelectuais das ciências sociais descrevem-no como um

governo de extrema direita, em que o *status quo* intolerante do não-indígena voltou a desafiar o povo de *Marãiwatsédé*. Em 2020, ingressei no Programa de Pós-graduação em Ciências do Ambiente no Campus Palmas da UFT e, por meio das notícias de que a pavimentação estaria novamente em debate, decidi retomar o assunto.

Naquele momento, acreditei que poderia retornar ao território dos *Marãiwatsédé* e prosseguir à investigação através da execução de um trabalho de campo. No entanto, com o advento da pandemia causada pelo vírus Sars-Cov-2, tive apenas duas semanas de aulas presenciais e, depois disso, devido às medidas contingenciais impostas, como, por exemplo, o isolamento social, não pude atualizar *in loco* os dados obtidos anos atrás pelo método etnográfico. O horizonte de possibilidades metodológicas foi severamente restrito para a condução deste trabalho.

De todo modo, a fim de minimizar os impactos para a execução da investigação que vislumbrei, reorganizei meus desejos, elaborei uma nova rota e decidi partir do extenso material coletado, anos atrás, sobre o caso em questão. Assim, os dados de pesquisa gerados durante as visitas que fiz – como entrevistas – serão apropriados no trabalho ora desenvolvido, no qual opto por uma pesquisa do tipo explicativo (GIL, 2008). Além das conversas estabelecidas naquele momento com pessoas da comunidade *A'uwe*, recorro a levantamentos bibliográficos, tanto de cunho socioambiental quanto antropológico e documentais, para explicar os polos do conflito através de análise qualitativa de cunho fenomenológico.

De acordo com Gil (2008, p.28), a pesquisa explicativa tem “como preocupação central identificar os fenômenos que determinam ou que contribuem para a ocorrência dos fenômenos. Este é o tipo de pesquisa que mais aprofunda o conhecimento da realidade, porque explica a razão, o porquê das coisas”. Considerando-se o imbróglio instaurado entre o Estado Nacional e o povo *A'uwe* de *Marãiwatsédé* sobre a posição ocupada pelo trecho mato-grossense da rodovia BR 158, escolhi a pesquisa explicativa a fim de, fenomenologicamente, identificar os fatores que contribuem para a instauração dos conflitos entre esses dois grupos culturais. Concentro-me na evolução dos processos territoriais que me chamaram a atenção para fenômenos que, como diz Giorgi (2008, p.389),

define[(m)-se]como a presença aquilo mesmo que é dado, exatamente como isso é dado ou sentido (...) analisa[m] as instituições ou presenças, não em seu sentido objetivo, mais precisamente sob o ângulo do sentido que esses fenômenos têm para os sujeitos que os vivem.

Considero que, através deste contexto, podem ser realizadas apreensões de elementos

importantes para a reflexão sobre a disputa territorial atravessada por fatores históricos, políticos, sociais e ambientais.

Segundo a produção etnográfica acerca dos *A'uwe*, o território desempenha um papel múltiplo para suas existências, assim como é debatido para outros povos indígenas. Longe de figurar como mero meio externo e estático, o ambiente é fonte de vida e significado; tal como as árvores, montanhas e rios encontram-se refletidos na extensão simbólica de seus mitos - estes, por sua vez, também se encontram refletidos na extensão geográfica de seu território.

Assim, a devastação material que precede a implementação de qualquer grande obra de construção civil (não só pela remoção propriamente dita de certa vegetação, mas também pelos impactos de empobrecimento que essa remoção ocasiona nas coordenações multiespécie que dela dependiam) é, também, uma devastação espiritual. Desse modo, não apenas a região é degradada, mas, com ela, todo um mundo de vida e sua cosmovisão sofrem impactos descomunais. As singularidades relativas ao território para os *A'uwe* são discutidas nas produções de autores como David Maybury-Lewis (1984), que identifica o componente ambiental como uma característica relevante da constituição da identidade *A'uwe*.

A identificação desses elementos, em uma perspectiva fenomenológica, sobretudo a partir de Tim Ingold e Anna Tsing, pode surgir de uma sinalização presente a partir de atitudes.

Uma consideração fundamental para a condução desse trabalho é, como concebe Tim Ingold (2019) (2014, p. 381), que Antropologia, longe de ser uma ciência encerrada no fenômeno da “cultura”, mais amplamente se debruça sobre as condições e potenciais da vida humana. É a isto que este trabalho se propõe, através das reflexões a partir do caso da rodovia BR-158. Ainda ao lado da fenomenologia antropológica de Ingold (2000), a percepção do ambiente deriva dos modos pelos quais traçamos nossa habitabilidade no mundo e, longe de configurar apenas diferenças perceptuais, implica sérios efeitos atrelados aos modos pelos quais nos dirigimos em relação a ele.

Não se trata apenas de perceber o mundo diferentemente, mas sim dos efeitos políticos e ecológicos que emergem das diferentes dimensões ontológicas que atravessam as pessoas e os povos. Outra consideração importante é a de Anna Tsing (2019), segundo a qual, não se trata do ambiente ser um espaço passivo. Longe disso, ele é um emaranhado vivo: ele pulsa, reage e responde a toda e qualquer perturbação que for movida, seja através das ações dos diversos organismos que o compõem, seja através de eventos climáticos naturais. Isso posto, levanto neste texto uma indagação sobre a percepção ambiental dos *A'uwe* de *Marãiwatsédé*, a

partir do olhar antropológico e fenomenológico, tendo em vista a forma como a interpretação sobre o exercício da agência *A'uwe* é percebida, no intuito de compreender, no campo da subjetividade dos *A'uwe* de *Marãiwatsédé*, a essência de suas experiências de protagonismo evidenciadas neste trabalho.

O fenômeno a ser observado é a consciência como próprio fundamento da realidade apresentada e ela será compreendida através de entrevistas realizadas entre os *Marãiwatsédé* em 2010, análise teórico-etnológica e experiências adquiridas ao longo de alguns anos de pesquisa com as pessoas que, no período, formavam a única aldeia *Marãiwatsédé* em sua terra. A realidade que buscaremos apreender neste trabalho é a condição de percepção cosmogônica produzida pelos *A'uwe* de *Marãiwatsédé*, e interpretada pelos pesquisadores das Ciências Sociais.

Mas como isso se apresenta para além da situação concreta? Ou seja, de que forma esse fenômeno compreendido por uma série de elementos comuns que os sujeitos depreendem e produzem significados, constitui a condição concreta?

Assim, parto da premissa de que a compreensão do processo de olhares sobre si e o Mundo entre os *A'uwe*, através do método fenomenológico e etnográfico de percepção do espaço (territorialidade e ambiente), pode apresentar novas perspectivas sobre as relações estabelecidas nas inter-relações entre os membros da sociedade *A'uwe* e o *waradzú*, além de trazer novos apontamentos a respeito das possibilidades de interpretação sobre o universo cosmogônico do povo medular dessa pesquisa.

Considerando-se os fatos expostos, a partir do caso da BR-158, buscarei responder à seguinte questão de pesquisa: **quais as perspectivas de desenvolvimento e territorialidade performadas pelos *A'uwe* e pelos *Waradzú*?** O trabalho tem como objetivos compreender as complexas relações político-ontológicas que costuram, ao mesmo tempo, o povo *A'uwe*, o estado capitalista e a terra. Para tanto, esses eixos foram sistematizados em três capítulos, articulados conforme exposto a seguir:

I) **O (des)envolvimento branco**, que se volta tanto ao *modus operandi* colonial em relação à terra e seus habitantes, quanto à percepção do ambiente fomentada pela condução dele, passando pelas estratégias imperialistas de expansão, tais quais aniquilação, exploração e anexação das populações originárias, no caso específico, os *A'uwe* e, consequentemente, os *Marãiwatsédé*. Mostraremos esse contexto a partir de autores clássicos da antropologia, da etnologia brasileira, entre outros das ciências humanas. Assim, procuramos compreender o contexto da terra, percebida como mera plataforma a ser ocupada através de um processo de des-envolvimento com o ambiente.

II) **O envolvimento *A'uwe***, que consiste numa análise bibliográfica sobre como, ao longo da história, o *A'uwe* de *Marãiwatsédé* projetam a forma de perceber seu espaço, contando para essa apreensão, processos históricos de fricção interétnica, ou seja, condições “em que se cria uma certa interdependência entre os grupos étnicos em contacto e se cristaliza quando tal interdependência se torna irreversível” (OLIVEIRA, 1972, p. 3) entre mundos *A'uwe* (Xavante) e *waradzú* (não indígena). O conjunto de materiais aqui explorado é formado por teses antropológicas clássicas e contemporâneas, além de dissertações e artigos que trazem à luz discussões cosmogônicas e fenomenológicas sobre o tema que proponho discutir e que delineiam a cena em questão.

III) **As cosmopolíticas no Antropoceno**, que, por fim, dedico à compreensão do cenário apresentado em seus desdobramentos atuais. As inter-relações construídas e constituídas nas disputas entre perspectivas distintas de pertencimento e uso do espaço. Na seção em questão, como ponto nevrálgico da discussão, foco na noção de ambiente e territorialidade presentes na narrativa dos agentes, a partir das ações do estado, do entendimento dos Xavante de *Marãiwatsédé* sobre o contexto no qual foram inseridos e o caos que incide sobre eles.

A partir desse encaminhamento, busco fazer emergir a percepção de que a pavimentação da BR-158 e todo o processo de desenvolvimento implicados trazem novos desafios à complexidade do cenário, propiciando o descortinamento destes mundos conflagrados no cerrado brasileiro.

2 CAPÍTULO 1. (DES)ENVOLVIMENTO BRANCO

2.1 A invasão colonial e o Povo Auwe Xavante

Desde as primeiras navegações que deram acesso ao Brasil central pelos rios Araguaia e Tocantins e as primeiras bandeiras que avançaram sobre as Minas Gerais rumo à mesma direção, há relatos de diversos viajantes sobre “um sem-número de grupos tribais pacíficos e hostis, que a cada instante embargavam-lhes os passos” (CHAIM, 1983, p. 101). Embargar os passos quer dizer: impedir o avanço. Um tipo de colocação que nos remete diretamente a ideia de alguém, ou seja, aquele que tolhe o progresso, o outro, ser um entrave ao caminho da prosperidade.

Nesta seção, farei breve apanhado histórico a fim de situar o povo *A'uwe*, por nós conhecidos como Xavante, no território que veio a ser conhecido como “Capitania de Goiás”; o contato dos grupos *A'uwe* com os invasores de suas terras até a estratégia de migração evitando a permanência de contato; e, depois de quase um século de isolamento, a reincidência do encontro com a sociedade nacional.

Delineio esta trajetória a fim de elucidar historicamente como a invasão de territórios *A'uwe*/Xavante pela sociedade envolvente, justificada pela noção de desenvolvimento, implicou em alterações severas em suas dinâmicas de vida. Considero este prelúdio crucial para compreendermos o processo específico vivido pelos Xavante de *Marãiwatsédé* com relação à rodovia BR 158 e alguns dramas circunscritos nessa cena. A Figura 3 apresenta imagens do povo Xavante.

Figura 3- Povo Xavante





Fonte: Departamento Nacional de Infraestrutura e Transporte, DNIT (2015).

Em relação à terminologia Xavante, sabe-se que sua etimologia é portuguesa, porém, não se sabe por quem ou por que o termo começou a ser usado. “Xavante era aplicado indiscriminadamente a várias tribos do cerrado” (MAYBURY-LEWIS, 1984, p.41-42) até finalmente ficar restrito a três grupos: os Oti-Xavante, localizados no oeste do estado de São Paulo; os Ofaié-Xavante, do sul do Mato-Grosso do Sul e os Akwẽ -Xavante, da região oeste do rio das Mortes, no estado do Mato-Grosso. Para David Maybury-Lewis(1984) o qualificativo Akwẽ, indica tanto os Xerente quanto os Xavante.

Os Xerente, população que hoje vive na região central do estado do Tocantins, próximos às cidades de Tocantínia e Miracema, utilizam Akwẽ tanto para referir-se à sua língua quanto para autodenominação. Por sua vez, os Xavante, povo foco da pesquisa, usam a palavra *A'uwe* para designar sua língua e auto denominação.

Assim, tratarei de um grupo específico entre tantos outros que, vez ou outra, também recebeu a mesma denominação de Xavante. Porém, no caso aqui em questão, me debruçarei sobre a história dos *A'uwe*-Xavante, “denominação que os difere de outros grupos como os Ofaié e Oti” (LOPES da SILVA, 1999, p. 356).

Mesmo as expedições que adentraram os limites dos territórios hoje conhecidos como Goiás e Tocantins não fossem, de maneira geral, de cunho etnológico, em tais viagens constituíram-se escritos importantes para a obtenção de informações sobre os povos originários da região. As frentes de expansão procuravam minério, precisamente ouro. Dessaforma, suas atenções estavam voltadas para o tipo de terreno, para os aspectos geológicos dolocal e, também, para questões relacionadas à botânica. Os poucos relatos dos expedicionários sobre povos indígenas ora viam os povos existentes na região do Brasil central como uma ameaça que tinha que ser combatida e aniquilada, ora os interpretavam como força de trabalho escravo para auxiliar na expansão e ocupação dos locais de interesse.

A partir destes relatos sobre as populações indígenas nesse período, ainda que escassos, é possível identificar que os *A'uwe* Xavante são consideravelmente mencionados. Essa região, assim como grande parte do planalto central, era ocupada por povos da família linguística Jê. Dos grupos deste tronco linguístico, os Xavante e os Xerente são os mais próximos entre si. Tanto os Xerente quanto os Xavante afirmam que, em um momento anterior, constituíam um mesmo povo. A cisão destes povos extrapola o escopo desta pesquisa. Assim, o capítulo consequente abordará especificamente o contexto presente na conjuntura *A'uwe* de *Marãiwatsédé*.

As narrativas em que os viajantes informam sobre os Xavante indicam que as populações deste grupo estavam dispersas no território situado entre a margem direita do rio Araguaia e a margem esquerda do rio Tocantins. Nos escritos de Castelnau (1949) existem descrições do que seria, para ele, o território Xavante, quando de sua viagem pela capitania de Goiás entre os anos de 1843/1844:

A margem direita do Araguaia é ocupada quase inteiramente por esses últimos, que são donos da margem norte do rio Crixás-Açú. Ocupam eles o espaço entre o Araguaia e o Tocantins até a altura de BoaVista, onde esbarram com o território habitado pelos Apinajés, seus inimigos. Um dos principais aldeamentos dos Xavantes fica localizado cerca de dez léguas

A oeste de Salinas. Esta nação domina, aliás, com exclusão quase de outra qualquer, toda a vasta região limitada pelos dois grandes rios, fechando o pequeno território que ocupam os java-is junto à margem do Araguaia numa distância de três ou quatro jornadas a leste do furo da direita, e de vinte e cinco ou trinta léguas ao sul da ponta setentrional da Ilha do Bananal. Os Xavantes comprimem também os Craós (...) entre Boa Vista e Carolina (...) à margem esquerda do rio. (Castelnau, 1949, p.33, 34).

Segundo Aracy Lopes (1998), “os Xavante estiveram sempre mudando de território, em migrações contínuas, desde que se tem registro”. Tais movimentações davam-se no sentido Nordeste-Sudoeste e ocorriam mediante conflitos com outros povos da região:

A sua [história] é, ao que tudo indica, uma história marcada por conquista atrás de conquista, atravessando territórios de grupos que, senão eram, tornaram-se inimigos; desalojando uns, fugindo de outros, as guerras parecem ter se sucedido em escala significativa. Pelo menos, assim o registram as narrativas orais a respeito do passado e assim o âncora o ethos guerreiro que os caracteriza.(LOPES da SILVA, 1998, p. 357).

Apesar das interações, muitas vezes conflituosas com outros povos indígenas nas migrações Xavantes como indicam Castelnau (1949) e Lopes da Silva (1998), é importante destacar como o contato com os não indígenas pode ter sido um aspecto incitador dessas mudanças territoriais. Uma considerável literatura aponta, apesar de os Xavante terem convivido com a sociedade envolvente em torno do século XVIII, esse contato foi veementemente negado nos fins do século XIX, ocasionando o afastamento dos grupos Xavante das regiões colonizadas da capitania de Goiás. O afastamento das regiões colonizadas da capitania de Goiás e seus desdobramentos, serão abordados posteriormente. Segundo Maria Lucia Cereda Gomide:

A primeira delas [informações] em um mapa de 06 de abril de 1751 (Lopes da Silva, 1992, p.363), a outra sobre *os conflitos vividos por moradores do Tocantins próximos ao território Xavante*. (Chaim, 1983, p.60 apud Lopes da Silva, 1992) vinda de missionários em 1749. Datada de 1762, a terceira notícia, que aparece na carta do governador da província de Goiás D. JoãoManoel de Mello, em que os Xavante são localizados próximo a Crixás e Tesouras (entre os rios Araguaia e Tocantins), *onde se lê que houve conflitos entre Xavante e garimpeiros*.(Gomide, 2011, p.5, grifomeu)

Deste modo, nota-se como a chegada dos colonizadores, que, como porcos, ansiavam por ouro (GALEANO, 2010), engatilha e é marcada por um extenso e contínuo processo de expropriação, não só dos *A'uwe*, mas como de todos e quaisquer habitantes que se encontrassem pelos caminhos dos colonizadores. Através da expropriação nativa, a apropriação colonial se instaura. Tal apropriação, como pretendo agora detalhar, se operou segundo as linhas de três estratégias basilares: aniquilação, exploração e anexação.

2.2 Aniquilação, Exploração E Anexação: Estratégias Imperialistas Frente Os Ameríndios

Vistos os múltiplos desdobramentos e caminhos da invasão colonial que atravessou os mundos de vida dos ameríndios, em geral, e dos *A'uwe* em específico, gostaria de sistematizar a narrativa da brutal história ao longo do que entendo ser três estratégias imperialistas fundamentais em seu *modus operandi* expansionista no “Novo Mundo”. A saber: aniquilação, exploração e anexação.

Ao abordar cada uma dessas modalidades, cujo constructo não é importado de nenhuma obra em específico, espero tanto desvelar suas características materiais quanto os pressupostos ontológicos que a elas correspondem, de modo a evidenciar que, longe de figurarem como meros pragmatismos, atestam um modelo cosmológico e uma específica proposta de habitabilidade que se alicerça e justifica em uma estrita visão de mundo. Essa visão encontra-se corroborada, evidentemente, por diversas correntes de pensamento, incluindo positivismo, humanismo renascentista, iluminismo radical e assim por diante. A saber, trata-se de uma perspectiva antropocêntrica, no geral, e eurocêntrica, no específico. Segundo suas pressuposições fundamentais, o homem só o é por sua transcendência em relação à natureza. Senhor da racionalidade e mestre da técnica, o homem figura como um criador de mundos. Seus mundos culturais, pressupõe-se, emergem da atividade humana, interna, superestrutural, cultivada e racional, sobre a passividade inerte do mundo natural (incluindo seres vivos outros-que-humanos), externo, infraestrutural, brutal e irracional.

Embora anacronicamente, como pretendo evidenciar, essa concepção conforma o que aqui chamarei, em consonância com Ingold (2015), de “modelo arranha-céu”. Tal modelo, este sim importado, alude à perspectiva que o mundo se divide em natureza e cultura, sendo que a primeira serve como mera base para o florescimento da segunda. As três estratégias que serão comentadas a seguir, argumento, representam modalidades pragmáticas inscritas no macro-projeto renascentista e iluminista de domínio da “natureza bárbara” pela “cultura civilizada”.

Após cada uma das exposições, este sub-item se desfechará com a apresentação, na íntegra, da conversa imaginária entre o solo e o arranha-céu, que Ingold elaborou para expor o modelo por ele criado. Não obstante a heterodoxia da exposição via conversa imaginária, os valores heurísticos que nela residem são valiosos para minha argumentação.

2.2.1 Aniquilação

Chegando do horizonte marítimo em colossais embarcações e acessando as regiões costeiras do Novo Mundo sobre imponentes cavalos e com seus corpos revestidos em metais reluzentes, os colonizadores pisaram na nova terra como criaturas assombrosas e divinas aos olhos nativos – mal sabiam que não se tratavam de deuses, mas de cavaleiros do apocalipse. Este, por exemplo, foi o caso do conquistador espanhol Hernán Cortés, que desembarcou em Veracruz com mais de seiscentos homens, dezesseis cavalos, trinta e duas bestas, dez canhões, além de pistolas e mosquetes. Conforme Eduardo Galeano (2010), que

traz essas informações

numerárias, aos olhos do imperador Montezuma, Cortés era o próprio deus Quetzalcóatl, cujo retorno havia sido previsto por oito vezes em presságios realizados pouco antes da chegada das embarcações colonizadoras.

Coléricos, gananciosos, pestilentos e de hálitos pútridos, os “deuses” do além-mar trouxeram a morte para o Novo Mundo antes mesmo de empunhar armas. Como revela Galeano, muito antes do primeiro disparo de mosquete, ou da primeira decapitação por mãos europeias, as virulências que emanava de seus corpos, como, por exemplo, varíola, tracoma, tifo, febre amarela, bem como enfermidades pulmonares, venéreas e intestinais, já iniciavam um processo quase silencioso de aniquilação dos povos nativos. Essa aniquilação, embora menos explícita que uma mobilizada pela espada e pelo canhão, não foi menos mortal. Com efeito, segundo estima Darcy Ribeiro (1969), mais da metade das populações autóctones que habitavam a América morreu contaminada logo ao longo do primeiro contato com os colonizadores.

Não obstante os efêmeros episódios iniciais, aqui e acolá, de “colaboração” entre nativos e invasores, marcados pela prática do escambo, a primeira interação (bem como as subsequentes) foi, efetivamente, de aniquilação. É certo que muito provavelmente nem mesmo os colonizadores poderiam prever tal epidemia colossal que desencadearam nas novas terras por sua simples presença, de modo que a situação poderia ser classificada no que Weber(2013) chamaria de “efeitos não intencionais” da ação. Contudo, ao lado dessa aniquilação potencialmente não intencional, houve (e, em certa medida, ainda há) a aniquilação intencional dos povos originários.

Essas aniquilações foram mobilizadas, como se sabe há muito, em prol da exploração da terra, de seus recursos e de seus habitantes. Conformam aquilo que Marx (1930) famosamente chamou de *acumulação originária do capital*, que se pauta na imposição, pela força, através de escravização e extermínio, da miséria do outro. Deste modo, a aniquilação não se configura, exatamente, como um fim em si. Seus objetivos são mais amplos, visando injetar rios de ouro, demais metais preciosos e especiarias na metrópole. Essa introjeção, baseada em uma indescritível barbárie múltipla, custou uma vertiginosa redução drástica das populações indígenas. A partir de informações exógenas, Darcy Ribeiro (1969) afirma que os índios, que outrora somavam mais de 70 milhões de habitantes ao longo da América, após 150 anos de colonização, foram reduzidos à 3,5 milhões de indivíduos.

Aqui, a aniquilação, como já mencionado, faz parte de um projeto maior de acumulação. Curiosamente, a devastação é também o primeiro passo para o estabelecimento

do modelo extrativista que protagonizará a próxima modalidade abordada: as monoculturas. Toda acumulação via monocultura depende, em primeira instância, da devastação da biodiversidade de certa região (que, no caso ao qual pretendo estabelecer correspondências, trata-se da diversidade de etnias indígenas). Sobre o terreno arrasado, sepultura de espécies que outrora formavam primorosas paisagens multiespécies potencializadoras de coordenações biodiversificadas, um novo e infernal império monolítico do igual se ergue – trazendo consigo perigos e efeitos irrastráveis (TSING, 2019).

O eurocêntrico pressuposto ontológico que subjaz aos processos de aniquilação dos ameríndios refere-se à perspectiva de que os nativos não são humanos, mas criaturas entre o animal (natureza) e o homem (cultura). Na tradição ocidental, a animalização de humanos é uma estratégia bem conhecida para a legitimação de assassinato e mesmo consumo. David Le Breton (2015), por exemplo, menciona em seu vasto livro, *Antropologia dos Sentidos*, o caso de guerras nas quais os soldados, para assassinar seus oponentes, se referiam a eles como animais de caça. O mesmo ocorria, ainda segundo o autor, para que pudessem, em casos extremos, consumir a carne de guerreiros mortos, de modo a não morrerem de fome. A respeito de identidades sociais novas - índios, negros e mestiços - Quijano (2005, p. 117) aponta a categoria raça como fundante de sua criação no mundo moderno: “A formação de relações sociais fundadas na ideia de raça, produziu na América identidades sociais historicamente novas, tais como índios, negros e mestiços, além de redefinir outras”. O conjunto de elementos constituídos entre as relações com as novas identidades sociais e quem as classificou, gerou, em diversos e amplos campos das interatividades sociais, uma hierarquia entre, em suma, *quem classifica* e *quem é classificado*. Para Quijano (2005, p. 118), “na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista”.

Neste sentido, o autor ainda aponta que a situação dos europeus ocidentais imaginar em ser “a culminação de uma trajetória civilizatória desde um estado de natureza, levou-os também a pensar-se como os modernos da humanidade e de sua história, isto é, como o novo e ao mesmo tempo o mais avançado da espécie” (QUIJANO, 2005, p. 122). No entanto, a questão em si, não é analisar esse aspecto. Afinal, os europeus se imaginarem e pensarem a si mesmos dessa maneira, não seria um privilégio deles, europeus, “mas o fato de que foram capazes de difundir e de estabelecer essa perspectiva histórica como hegemônica dentro do novo universo intersubjetivo do padrão mundial do poder” (QUIJANO, 2005, p.122).

Todavia, a discussão que moveu distintas frações da sociedade europeia se centrou na

indagação sobre se os “primitivos”, humanos ou não, possuíam alma. A alma dos nativos, ironicamente, só foi reconhecida afim de também ser explorada e colonizada pelos missionários estrangeiros, que se amontoavam em missões eclesiásticas, armados com bíblias e crucifixos (GALEANO, 2010). Se em primeira instância os corpos materiais foram aniquilados, em segunda, o alvo eram suas almas e seus deuses. Como em uma *plantation* etérea, os missionários fizeram o que puderam para devastar a multiplicidade dos panteões nativos em prol de um único Deus, uma monocultura espiritual. Acreditavam que, com isso, levariam a luz do esclarecimento da *Aufklärung* (iluminação)². Ironicamente (ou por má fé), não perceberam que as trevas pelas quais efetivamente passavam os nativos, eram as sombras projetadas pelas próprias luzes europeias da civilização.

2.2.2 Exploração

O lema da exploração disciplinar, quando se trata de corpos, geralmente se resume na seguinte fórmula: dentre os servos, corpos insubordinados devem ser aniquilados e corpos dóceis devem ser instrumentalizados. Toda a selvageria deve, nesses termos, ser erradicada ou curvada diante da imperiosidade da cultura civilizadora. Isso vale tanto para os corpos escravizados material (via imposição de força bruta) e espiritualmente (via catequização forçada), quanto para o ambiente ao redor, cuja rica e múltipla configuração arabesca deveria ser submetida à uma ordem racionalizada de modo a sistematicamente gerar lucros.

Se é verdade (e é) que a vasta aniquilação inicial, via espólio bruto, protagoniza as bases da acumulação em sua forma primitivamente civilizada, também é verdade que uma nação de cadáveres é menos lucrativa que uma nação de escravos. Cadáveres não produzem. Portanto, em termos pragmáticos que visam lucros, no contexto colonial, escravos são preferíveis à cadáveres. A ação colonial, como brevemente comentado no item sobre aniquilação, combinou três tipos simultâneos de exploração: sobre os corpos, sobre as almas e sobre a terra. Quanto à terra, a estratégia que protagonizou a exploração colonial, como bem notam autoras como Anna Tsing (2019) e Alyne Costa (2019), foi a formação de monoculturas (ou plantations). Monoculturas são fruto de uma operação de devastação da multiplicidade em prol da instalação estratificada de um tipo de planta, seja cana-de-açúcar, café, soja, algodão ou qualquer outra planta que represente algum valor mercadologicamente relevante.

Contudo, embora seja, à primeira vista, interessante à lógica de mercado, a instalação e manutenção de monoculturas traz severos impactos socioambientais para as regiões nas quais

²Ver Foucault (1984).

se encontram. Destituído de suas relações multiespécie, não apenas o solo é empobrecido, como também as plantas que protagonizam as monoculturas tornam-se fracas e vulneráveis (e atrativas) a toda sorte de pestes, sejam elas gafanhotos, larvas, formigas, ou até mesmo fungos predadores. Não sem motivo que Tsing (2019) caracteriza as monoculturas como fontes de pestilência, visto que figuram como um grupo de ovelhas cercadas, aos olhos de um lobo.

As mono culturas não afetam a biodiversidade apenas pelo empobrecimento do solo ou pela devastação da multiplicidade vegetal que outrora florescia na região enfocada pelo empreendimento. Além disso, pela devastação das espécies vegetais, as monoculturas interferem diretamente na habitabilidade das diversas espécies animais e fúngicas que dependem das vegetações removidas, o que altera não apenas a vida social dos animais, mas também, erosivamente, as condições e potenciais de toda a vida local. Impactamos itinerários animais, a revigoração vegetal, os ciclos naturais, as possibilidades de caça e assim por diante.

Se por um lado a instalação de monoculturas figura como uma grave exploração da terra e do ambiente aos níveis de exaustão, por outro, seu funcionamento, sobretudo ao longo da época colonial, dependia da exploração dos corpos escravizados que trabalhavam intermitentemente nas lavouras, também ao ponto de exaustão. Assim, o constructo das plantations configura-se como o resultado da combinação de dois tipos de exploração: do mundo do corpo e do corpo do mundo. O corpo do nativo e o corpo da terra, que outrora se correspondiam de modo saudável, agora se veem, ambos, face-a-face, sob um regime de dominação imposto de fora e que os força à exaustão completa. Essa ambígua configuração, de estranhamento daquilo que outrora era familiar, certamente é um trágico exemplo do que Freud (2019) chamaria de “infamiliar”, tanto do ponto de vista do humano quanto da terra escravizados.

Embora haja todos esses pontos negativos, do ponto de vista da metrópole e dos colonizadores, as monoculturas figuram como estratégias produtivas excelentes. Ao lado do agressivo extrativismo mineral em áreas auríferas, as mercadorias produzidas pelas monoculturas foram os responsáveis pelo que Engels (apud. GALEANO, 2010) caracterizou como uma corrosiva penetração de ouro e prata em todos os poros da moribunda sociedade feudal europeia e a serviço do nascente mercantilismo capitalista. Desse modo, indígenas e negros escravizados figuraram como o “proletariado externo”, ou, antes, para retomar parte da discussão do item acerca da modalidade “aniquilação”, como animais de tração, para a economia europeia.

De fato, como evidenciam Tsing (2019), Costa (2019) e Donna Haraway (2016), as

plantations, através de sua acumulação primitiva do capital, figuraram como uma das vitais pedras basilares para a ascensão material do sistema político-econômico que emergiu como capitalismo. Seu papel para a escalada capitalista foi tamanho que, como veremos no capítulo 3, o que inicialmente surgiu no mundo científico/acadêmico como “antropoceno”, a era da perturbação humana, na qual as ações antrópicas atingiram um nível de perturbação que as colocaram à par das perturbações de escala global (até então pertencentes às próprias emergências naturais de grande escala), logo foi contestado, de modo a surgir o nome “plantationceno” (ou, em português, “monoculturoceno”). A proposta da nomenclatura “monoculturoceno” se dá na abertura para a elevação de potencialidades da perturbação humana, segundo seus proponentes. Sua inauguração ocorreu no período de mundialização, correspondente ao período das grandes navegações, a partir das produções em massa advindas da lógica de extrativismo sistemático das plantations.

Aqui, na modalidade “exploração”, o pressuposto ontológico refere-se à perspectiva de que o mundo que habitamos não passa de um substrato natural bruto e externo, sobre o qual a ação civilizatória (cultural) deva se impor de modo a levar o progresso por onde passar. A ideia emergida com essa práxis de que corpo (humano/cultural) e mundo (inumano/natural), consistem em entidades fundamentalmente simétricas-inversas frequentemente aparentes e, das mais diversas maneiras, nas mais diversas correntes de pensamento influentes na Europa.

Para Kant (1970, p. 257), por exemplo, a superfície do mundo figura como um palco sobre o qual “o jogo de nossas habilidades prossegue [e] o chão no qual nosso conhecimento é adquirido e aplicado”. Aqui, temos uma perspectiva de que, embora o solo da terra seja o fundamento primeiro da experiência humana, não habitamos a terra, mas sobre a terra: os corpos humanos são uma coisa, a terra é outra. Uma visão parecida, partida de um polo Político extremamente oposto, é oferecida por Marx (1930, p. 173), segundo a qual o solo “é o mais geral instrumento de labor... desde que ele provê o trabalhador com uma plataforma para todas as suas operações, e fornece um campo de emprego para sua atividade”. Aqui, temos uma perspectiva segundo a qual o chão, longe de ser uma entidade ativa e responsiva, figura como mera plataforma passiva sobre a qual o labor humano é possível. Ademais, ainda no mesmo livro, Marx traz sua famosa conceituação de labor como um processo de transformação da natureza através da atividade humana, implicando uma relação ativo/passivo, onde a atividade reside ao lado da humanidade laboral e a passividade reside ao lado do mundo externo bruto. Ainda ao lado de ambos, apresentando o mesmo pressuposto, mas por caminhos diferentes, conforme mostra Gudeman (1986), John Locke pontua que o mundo natural é uma fonte de sensações cruas que são impingidas sobre os órgãos sensoriais

de um observador humano passivo, mas cuja mente, ativa, transforma tais sensações em ideias complexas. Ainda conforme Gudeman, inspirados em Locke, os Fisiocratas ensinavam que a terra provê seus habitantes com matérias-primas básicas, às quais a razão humana acrescenta forma e significado.

2.2.3 Anexação

A modalidade anexação nada mais (e nada menos) é que a junção de ambas as estratégias anteriores. Aniquilação e exploração levam à anexação. A ideia de anexação, ademais, depende tanto do pressuposto ontológico segundo o qual a terra figura como substrato externo, inerte e natural que deve ser ocupado e dominado pela atividade cultural interna de uma nação em busca de seu progresso (que, no caso, confunde-se com expansão imperialista).

Constante por natureza, a estratégia de anexação, que visa a consolidação de postos de exploração produtivista, depende do entendimento do mundo tanto como algo fundamentalmente externo quanto abaixo da atividade humana. Além de reduzido à mera plataforma, na ótica de anexação, o mundo se reduz a mero tabuleiro de xadrez, cujas casas isomórficas são plenamente homogêneas e lisas (HAN, 2019), isto é, sem resistência, às quais basta ocupar demodo a expandir o território de controle.

Dessa estratégia, por exemplo, advém as nefastas e múltiplas linhas retas que, com o período colonial, passaram a cortar o continente africano como fronteiras de uma colcha de retalhos cubista, sem se importar com as cadeias de efeitos que essas imposições trariam. Novamente, para deixar explícito, temos a ideia de um mundo externo inerte, um substrato sobre o qual formas intencionais podem (e devem) ser impressas ao bel prazer dos espoliadores.

O que é o Tratado de Tordesilhas senão um megaprojeto de anexação, decidido entre a restrita cúpula dos vencedores da injusta batalha colonial, traçado de maneira a atender apenas aos interesses político-econômicos dos vencedores e de maneira completamente irresponsiva às realidades locais das regiões que estavam sendo fatiadas? O que para a metrópole é uma anexação de riquezas, para os habitantes da colônia (e à margem da colônia) figura traçados delineados com o fogo da austeridade. Como declara Galeano (2010, p. 3) com palavras indeléveis: “A chuva que irriga os centros do poder imperialista afoga os vastos subúrbios do sistema”.

Em diversas formas, a lógica da anexação, conjurando os pressupostos e *modus*

operandi da aniquilação e exploração, atesta a perspectiva que Ingold chamou de “perspectivado arranha-céu”. Conforme mencionado anteriormente, aqui se seguirá, na íntegra, a conversa imaginária entre o chão e o arranha-céu, que Ingold (2015, p. 35) elaborou para explicitar suas características:

Ouçamos uma conversa imaginária entre o arranha-céu e o chão. Diz o arranha-céu: "Olha, estou acabado. Vejam quão alto estou, direito no ar. Tu, terra, és infraestrutura; eu sou superestrutura. Eu estou em cima e acima deti; tu estás abaixo de mim. Podes ser a minha rocha de apoio, mas, sem mim, serias apenas um deserto, desprovido de qualquer forma ou característica a que pudesses chamar a tua". Ao qual o solo responde: "Pode pensar que está acabado, mas, na verdade, está muito enganado. De onde pensa que provêm materiais de que é feito - o concreto, o aço, o vidro? E acha que eles irão durar para sempre nas formas em que atualmente se encontram? Estes materiais vieram da terra, e é para a terra que eles acabarão por regressar. Entrego-os a ti, mas apenas em sofrimento. Pois eles permanecem à minha carne, são da minha substância. Assim, me levanto no seu próprio tecido".

Assim, vê-se como os pressupostos ontológicos das duas estratégias abordadas nesse sub-item se condensam na perspectiva do arranha-céu, que se vê como externo e superestrutural em relação ao chão “sobre” o qual ele está erguido. Contudo, a resposta fulminante do chão evidencia que tal perspectiva não passa de uma ideologia equivocada, visto que os materiais dos quais o arranha-céu é feito advieram do próprio solo e ao solo retornarão. Nesse âmbito, gostaria de enfatizar que, longe de ser um meio inerte, como entende o *modus operandi* imperialista, o ambiente é (re)ativo. É em função dessa reatividade, sobretudo por conta das ações intrincadas operadas por tais estratégias de dominação, antes coloniais e hoje capitalistas, que nos encontramos na catastrófica era do antropoceno (retomaremos este tópico no Capítulo3).

3 CAPÍTULO 2. ENVOLVIMENTO A'UWE

3.1 Mundo De Vida A'uwe *Marãiwatsédé*

“*A'uwe* Uptabi é como nós nos denominamos”. Com estas palavras, Cosme Rite (2017, p. 14), habitante *A'uwe* e filho do cacique Damião Paridzané, inicia o terceiro capítulo de sua dissertação acerca do modo de ser do *A'uwe Marãiwatsédé*. Tal nomenclatura, explica Rite, refere-se à totalidade dos habitantes *A'uwe*, que se ramifica de maneira extensa e versátil no seu interior. Cada ramificação emerge como a combinação da nomenclatura *A'uwe* Uptabi com a região habitada pelo grupo em questão. Assim, por exemplo, Cosme Rite, habitante da região *Marãiwatsédé*, é um *A'uwe Marãiwatsédé*, grupo da presente pesquisa que realizo.

Ainda conforme Rite, a organização das relações internas da aldeia configura-se segundo uma dinâmica de distinção e “pactos de convergência” dos grupos clânicos Owawê (“RioGrande”) e Poiredza’õno (“Girino”) e, sob a predição da exogamia, pessoas de um clã só podem se relacionar sexual e matrimonialmente com pessoas do grupo oposto, fazendo vigorar o sistema de interdependências tão longamente abordado pela antropologia clássica (Mauss, 2003; Lévi-Strauss, 2008).

As próprias disposições arquitetônicas da aldeia refletem essa distinção: o lado esquerdo da aldeia se designa aos Owawê, ao passo que o direito se designa aos Poiredza’õno. Cada metade conta, segundo nos mostra Rite (2017, p. 18), com suas próprias subdivisões internas etárias e sexuais, sendo os adolescentes distribuídos em duas casas Hö (cada qual localizada em uma metade da aldeia), mas que extrapolam o objetivo deste trabalho. Em suma, o que pretendo deixar exposto, é que as tensões e distinções míticas se veem materializadas na própria dimensão da aldeia.

Além da distinção entre ambos os grupos, outro aspecto contrastante refere-se à divisão sexual do trabalho. Ao passo em que as mulheres coletam alimentos, buscam lenha, cuidam da roça, fabricam cestarias e tintas de urucum, os homens se dedicam à caça, assim como à produção de artefatos, como arcos, flechas, bordunas e à deliberação de assuntos políticos ou gerais. Um dos assuntos é relativo à caça. Dentre as modalidades de caçada, há uma especialmente destacada: A Dutsu (caçada de fogo), que consiste em traçar linhas de fogo em determinada região, fazendo os animais fugirem, ficarem encurralados e se tornando presas fáceis para o caçador. Na época da seca é realizada a Dutsu e a estratégia demanda decisão e planejamento, realizados pelos homens adultos na *warã* (construção feita para abrigar as reuniões entre os homens adultos). A ocorrência da reunião que decide a estratégia

de caça de pente não apenas da vontade dos homens, mas das condições ambientais e dos ciclos celestes, sendo realizada apenas na noite de lua crescente, quando a constelação de *Siruru* resplandece no céu e quando os ventos são tais que propiciam a dispersão do fogo e melhor manejo (Cosme Rite, 2017, p. 17).

Não obstante, não são apenas as condições climáticas ou eventos celestiais que preconizam a caça. “O sonho”, completa veementemente Rite (ibidem), “é orientador para o caçador”. Assim como diversos outros povos, tais quais os Koyukon, habitantes do Alasca, presa e caçador se conectam por uma relação onírica (Nelson, 1983). “Para caçar você precisa sonhar o animal; penetrar sob sua pele e perceber como ele o faz; conhecê-lo de dentro para fora”, escreve Ingold (2019, p.71) acerca das sociedades às quais a antropologia denominou como ‘animistas’. Diferentemente da concepção ocidental moderna, o sonho no mundo de vida *A'uwe* não se refere ao fim da insônia e um “desplugar” do mundo. Ao contrário, o sonho é uma experiência de abertura e de ressonância máxima com o ambiente e suas criaturas. Segundo o xamã e escritor Yanomami Davi Kopenawa, por exemplo, é justamente no sonho que as entidades da floresta, Xapiri, podem levá-lo a lugares da terra inacessíveis de outro modo, como as costas do céu. Todavia, declara Kopenawa que os pensamentos confusos e obscuros dos não indígenas se devem porque, em decorrência do barulho e mal-estar das cidades, “eles dormem sem sonhos, como machados largados no chão de uma casa” (Kopenawa; Albert, 2010, p. 76). Comentando a dinâmica “sonial” Yanomami, Lutaif e Brigante escrevem:

Floresta e habitante não formam realidades opostas, ambos (organismo meio) emergem juntos como fontes vitais mútuas que se dissolvem uma na outra: ao seguir as trilhas e andar atento e repetidamente pela mata, um Yanomami se abre e se dissolve em floresta; ao se revelar aos olhos do pequeno futuro xamã, tomado pela mão pelos xapiripê (espíritos), a floresta se abre e se dissolve em Yanomami (Brigante; Lopes, 2021, p. 93).

O mesmo pode ser dito em relação aos *A'uwe*, sejam *Marãiwatsédé* ou não. O território, portanto, não é vivido por habilidades como mero recorte geográfico dado e pronto. Ao contrário, encontra-se em constante devir, se desdobrando como fractal. “Entendemos o mundo de outra maneira”, declara Rite (2017, p. 27), “onde o waradzu [homem branco] pensa que é sul para nós é Römhoimo (parte de cima); o norte é Ropi'reba (parte de baixo); o oeste Botoputsidzé (nascente do sol); o leste é Botodzatsidzé (poente); e o centro do mundo é onde fica *Marãiwatsédé*”. O limite é o horizonte, que se reconduz de acordo com os deslocamentos do centro de percepção (no caso, o centro do mundo). Ou seja, o ambiente não é alheio ao habitante, mas se constrói de acordo com os movimentos dele (ambiente) ao longo do povo.

Assim, o mundo de vida *A'uwe* Uptabi, ao invés de fazer o ambiente ser apenas um cenário descolado e independente dos atores, é, na verdade, um elemento constitutivo da habitabilidade *A'uwe*.

Segundo Rite (2017), *Marãiwatsédé* significa literalmente mata (Marã) densa e perigosa (tséde), expressão que, dentro do contexto de migrações dos *A'uwe* pelo cerrado, bem descreve as áreas conhecidas na biologia como cerradões, ou, florestas estacionais. Não seriam levianas as suposições de que os *Marãiwatsédé* são um grupo *A'uwe* que viveram em densas florestas deste bioma. Situação bem diferente da que se encontram hoje. Na etimologizada palavra, digamos, parece haver uma distinção mais ou menos bem definida entre floresta e aldeia. Contudo, da perspectiva *A'uwe*, conforme assegura Rite, apesar da qualidade de “perigosa”, a floresta não é sentida como perigo iminente a se evitar. Mais especificamente, a relação estabelecida entre os habitantes *A'uwe* e a floresta não é regida pelo medo, mas por respeito. Essa sutileza nos denota a relação que os Dogon, habitantes de Mali, estabelecem com as florestas que cercam suas aldeias. Como muitos outros povos do continente africano (ver Morris 1995), os Dogon fazem distinção contundente entre “vila” (ana) e “mata” (oru). Na “vila”, tal qual ocorre com os *A'uwe*, cultiva-se e colhe-se; ao passo em que na “mata” residem diversas fontes de materiais vitais para a reprodução da habitabilidade Dogon. É na mata, assim como nos *A'uwe*, que se obtém, por exemplo, lenha para fogueira, madeira para construção, carne, frutas, raízes, ervas medicinais e afins. No entanto, à medida que a mata se desenha como fonte vital, os Dogon são cuidadosos ao se lançarem nela. A mata é uma região “temida”, na qual, conforme van Beek e Banga (1992), toda a segurança e fixação da vila se dissolve em fluxo e mudança. Lançados mata a dentro, os caçadores e coletores Dogon se encontram à mercê de animais e espíritos que podem trocar partes do corpo com os vivos, fazendo com que o próprio caçador se torne aquilo que até então ele caçava. Algo que também ocorre entre os Araweté, com os quais Viveiros de Castro (2009) conviveu ao longo de sua pesquisa acerca do que chamou de perspectivismo ameríndio.

Tanto para o *A'uwê* quanto para os Dogon, o contínuo fluxo de forças vitais com a floresta (mesmo que “densa” e/ou “perigosa”) é a condição para a boa manutenção da aldeia. Ademais, apesar de atestar um estado de desterritorialização incessante, trata-se de um lugar bem íntimo aos seus habitantes. Estes, diante dos mistérios e incertezas que espreitam sob as folhas, rochas, troncos, raízes e rios, se guiam por seus refinamentos e educações atencionais (Gibson, 2014), entendidos pelas práticas costumeiras ao longo de suas histórias de vida. Suas práticas ressonantes com os fluxos da floresta, os propiciam responder às topologias e

eventos, mesmo que imprevisíveis, com destreza e criatividade. Como temer um lugar tão familiar e que consiste em fonte de vida? Apenas o waradzu, habitante da fuligem e do concreto das “selvas de pedra”, conservam temor e hesitação em relação à floresta.

Vale também destacar que não é apenas a aldeia que se beneficia com a floresta, mas o oposto também ocorre. Conforme nos aponta Anna Tsing (2019), toda habitabilidade é, em seus processos generativos, uma perturbação. Ou seja, cada organismo, desde seus processos generativos básicos até suas ações mais amplas no ambiente em que se encontra imerso, opera e vive segundo ininterruptas perturbações. Não existe, conforme sugere Tsing, um estado de perturbação zero. No máximo, perturbações mais lentas que outras. Essas perturbações, dependendo de sua celeridade, podem ser benéficas ou danosas para as composições multiespécie que formam uma região, seja ela uma floresta, uma folha ou mesmo nossos próprios órgãos; tudo que existe se configura em uma “paisagem multiespécie”. Contra a ideia de matriz conservacionista e amplamente difundida hoje pela opinião pública e midiática de que ‘tudo que o homem toca morre’, Tsing mostra que isolamento e intocabilidade não são sinônimos de conservação. Trazendo o exemplo dos Meratus Dayaks, habitantes da floresta tropical de Kalimantan (ilha de Bornéu), a antropóloga escreve:

Entre os Meratus Dayaks da floresta tropical de Kalimantan, com os quais eu realizei trabalho de campo, a biodiversidade é criada por práticas cotidianas (Ting, 1994, 2005). Os Meratus não são apenas abençoados com um ambiente diverso, eles estimulam biodiversidade por meio do manejo da paisagem. Primeiro, os Meratus diversificam plantas cultivadas, desenvolvendo muitas variedades em cada safra. Segundo, eles diversificam a paisagem por meio de agricultura itinerante, criando manchas de florestas secundárias com florestas antigas. Fragmentos cultivados estimulam a biodiversidade. Terceiro, eles estimulam outras espécies através de semidomesticação, trazendo plantas e animais para suas ecologias perturbadas sem os rigores da domesticação. Por exemplo, eles limpam e preparam árvores silvestres para abelhas migrantes. Eles espalham sementes de frutos selvagens e fomentam plantas úteis (TSING, 2019, p.24)

Longe de devastar ou comprometer a vitalidade da floresta, a intervenção dos Meratus se projeta no sentido de reforçar a biodiversidade de Kalimantan e, portanto, reforçar os vínculos multiespecíficos que se firmam segundo relações simbióticas (conceito que será retomado no próximo item). Ao que me parece, todos os povos caçadores e coletores sabem como manejar as perturbações nos seus próprios ambientes de forma a não os exaurir. E dependem desse cuidado para manter a reprodução de sua própria habitabilidade. É a condição básica, sem a qual não há possibilidade de vida. As palavras de Rite (2017, p.11), refletem bem essa dinâmica: “Sabemos o manejo, lidar com a floresta, controlar para não a destruir. Mesmo com a área degradada, respeitamos e queremos nossa terra, queremos

incentivar a reocupação do manejo A'uwê *Marāiwatsédé*. Esse manejo é o que nos faz *Marāiwatsédé* tsipodo (o povo da mata densa).

Desta forma, observamos que, longe de ser qualquer perturbação humana devastadora da biodiversidade e arrasadora de regiões inteiras, o toque antrópico virulento é bem localizado e se refere às demandas, ganâncias e extravagâncias industriais do waradzú. Um claro exemplo disso é a própria contaminação, por um fungo decompositor, de mais de 90% dos freixos, ou, Yggdrasil: a mitológica árvore da vida na cosmologia nórdica da Europa. Conforme expõe Tsing (2019), essa contaminação endêmica se desencadeou pelo regime de plantations de baixo custo que a própria Europa recorreu. Isolados, ou (des)envolvidos, de suas fortificadoras relações multiespécie, os freixos sob o regime da monocultura ficaram à mercê de todo tipo de ataques parasitas. Enquanto o (des)envolvimento do waradzú assassina sua própria árvore da vida, em função dos lucros, o envolvimento *A'uwe*, ao fim e ao cabo, traça caminhos de habitabilidade mesmo entre as desgraças geradas pelo primeiro.

3.2 Composição, Exposição E Correspondência: Caminhos Da Habitabilidade A'uwe

Após ter abordado algumas características importantes do mundo de vida A'uwê no que se refere à percepção e atuação em relação ao ambiente, gostaria de voltar o foco para o aprofundamento na direção de três caminhos da habitabilidade A'uwê. É importante notar que nenhuma dessas expressões conceituais são elencadas pelo uso corrente dos A'uwê. Trata-se de conceitos (re)trabalhados e trazidos ao uso por, sobretudo, Anna Tsing (em relação ao primeiro) e Tim Ingold (em relação aos dois seguintes).

De todo modo, embora “composição”, “exposição” e “correspondência” não sejam necessariamente parte do repertório do léxico cotidiano *A'uwe*, argumento que cada uma destas palavras oferecerem profícuas vias para a compreensão do *modus operandi A'uwe* (assim como de outros povos originários) no que se refere à percepção e atuação ao longo do ambiente por eles habitados. Em outras palavras, oferecem inspirações-chave para que reflitamos acerca dos caminhos da habitabilidade *A'uwe*.

3.2.1 Composição

Começamos pela “composição” que, em termos literais, denota o ato de se posicionarem conjunto, de modo a formar uma tessitura relacional confluyente. Em outras

palavras, é se entrelaçar. Tomemos, como exemplo inicial, uma composição musical. Ora, sucintamente, uma composição musical consiste em notas musicais coordenadas que se emaranham, sejam emanadas no espaço tempo ou inscritas em uma partitura. Cada nota tocada ou escrita flui em conjunção com as demais, formando um emaranhado que não se confunde com suas partes particulares, embora derive das relações estabelecidas entre elas. Composição, portanto, sempre implica multiplicidade e, portanto, configura-se como elemento emergente. Mesmo uma breve melodia ou um breve refrão tocado com um violão, por exemplo, é uma composição.

Em uma orquestra, por sua vez, a composição se estende pela inteireza dos demais instrumentos implicados. Assim, o violão, até então solitário, passa a compor com o trompete, com o trombone, com o violino, com o piano e assim por diante. Porém, conforme mostrou o compositor Mark Applebaum, a composição musical também pode abarcar elementos extramusicais. Em seu Concerto for *Floristand Orchestra*, por exemplo, musicistas de diversos instrumentos orquestrais compartilham o palco com um florista o qual, na medida em que a música se desenrola, monta diversos arranjos florais ao longo do local.

Deste modo, os apressados movimentos do florista passam a compor com os movimentos dos musicistas e as flores passam a compor com os fluxos visuais e sonoros da orquestra. Visuais, pois o florista rodeia o palco, dispondo seus arranjos de flores. Sonoros, pois os cortes realizados nos caules das flores pelo florista também produzem sons (mesmo que extremamente fugidios) que se misturam com a atmosfera estética geral emergida na região do palco. Ou seja, Applebaumnos mostra como uma composição não precisa necessariamente se constituir de elementos homônimos, mas pode ocorrer a partir do entrelaçamento de elementos fundamentalmente diferenciais. Todos emanam consoante simbiose.

Ainda mais, ao segurar seu instrumento, cada musicista forma uma composição com seu próprio instrumento. O mesmo ocorre com o florista em relação às flores e arranjos que o mesmo vai dispondo ao longo do palco. Um setor na extensão do outro e ambos formam uma só coisa, que não se confunde com suas partes isoladamente. Mais ainda! Mesmo uma única nota emerge como a conjunção de linhas que formam feixes sonoros. Não existe, fora do laboratório, onde as condições são altamente manejáveis, uma única linha sonora. Como permite o músico e pesquisador José Wisnik (2002), todo e cada som, por mais monódico que seja, só pode emergir como um feixe de linhas sonoras. Se formos generosos com o sentido das palavras, podemos considerar esse feixe de toda e cada sonoridade como uma

composição.

Anna Tsing, por sua vez, toma de empréstimo o motivo da composição musical para fazer notar a composição das florestas satoyama (ameaçadas florestas camponesas localizadas em diversas regiões campestres do Japão) em suas relações multiespécie. Enfatizando quatro grandes participantes colaborativos, Tsing (2019) associa os pinheiros e carvalhos, que se retro alimentam, ao dueto de violinos; os cogumelos matsutake, que estabelecem vitais relações com os pinheiros, ao violoncelo; e, finalmente, os fazendeiros, que, no caso, contribuem para a manutenção da biodiversidade das florestas satoyama, às violas. O mesmo conjunto associativo pode ser traçado para o contexto dos A'uwê *Marãiwatsédé*, que seriam as violas no texto de Tsing.

Nesse sentido, compor é uma simbiose. Seu oposto é parasitar e, com Bauman (2010) bem diz: o capitalismo é um sistema parasitário que exaure uma área até sua última gota de vitalidade antes de se direcionar para outra e repetir o processo. Uma das estratégias de composição dos A'uwê *Marãiwatsédé* que reflete claramente o contraste entre os regimes de perturbação deles e dos não indígenas é a dutsu, uma modalidade de caça que se faz através do fogo. Conforme explica Cosme Rite:

Por exemplo, fazemos a caçada com fogo dutsu que é uma maneira que os velhos nos ensinaram para fortalecer e fazer florescer a floresta. Essa caçada com fogo não significa a destruição dela como o fogo dos brancos faz, com o incêndio para destruir tudo e que prejudica a saúde dos *Marãiwatsédé* tsipodo (Rite, 2017, p.12).

As palavras de Rite evidenciam como um mesmo elemento, o fogo, pode ser usado tanto como elemento simbiótico para “fortalecer e fazer florescer a floresta”, quanto para “destruir tudo”. Em 2018, realizei trabalho com comunidades extrativistas de coco babaçu nas proximidades das plantações de Eucalipto da Suzano Celulose S/A, no entorno da cidade de Imperatriz/MA. As comunidades tradicionais se queixavam da proibição do uso de fogo para, por exemplo, facilitar o transporte do babaçu, pois a “casca”, depois da amêndoa do coco retirada, tornava-se carvão, ficando mais leve e ajudando no manejo.

Essa prática de relação com o ambiente construída a partir da coleta, ajuntamento, retirada da amêndoa e queima do babaçu, dentro da mata, foi proibida pela Suzano Celulose a fim de guardar as plantações de eucalipto (*Eucalyptus*), pois existe grande risco de fagulhas incendiarem as plantações, provocando danos catastróficos na região.

Porém, a Suzano Celulose S/A utiliza mecanismos próprios para a incineração da palha e outros elementos do eucalipto visto como resíduo pela empresa. A prática sugerida como responsável pela empresa, emite toneladas de dióxido de carbono e fuligem que cobrem

os povoamentos de cinzas. O antropólogo Fagundes (2019), em sua pesquisa de doutoramento sobre os usos do fogo no Jalapão (TO), tece as mesmas observações ao estabelecer distinções entre as benéficas queimadas feitas de modo tradicional, nas quais as próprias cinzas fortalecem o solo caracteristicamente pobre da região, e os maléficos incêndios operados, em sua grande maioria, pelos grandes empreendimentos que visam expandir ainda mais seus territórios. Enquanto a perturbação ocasionada pelos primeiros grupos se dá em um registro de lentidão, de modo a respeitar os ciclos naturais de regeneração florestal, o segundo opera perturbações em um registro de celeridade, dificultando (e mesmo impossibilitando) a regeneração das áreas afetadas. O primeiro se faz segundo os auspícios da simbiose; o segundo, de acordo com os auspícios do parasita. Parasitas não simbiotizam, apenas impõe um regime de extração até a morte do hospedeiro.

O que ocorre com Satoyama, ocorre, em outras intensidades e modalidades, com os *Marãiwatsédé*. “Sem mata não conseguimos viver, ao mesmo tempo, sem A’uwê *Marãiwatsédé* a mata também não consegue viver. Sabemos interagir com a mata e tudo que ela tem como animais, plantas e rios”, declara Rite (2017, p.20). Isso é composição.

3.2.2 Exposição

Para compor, é necessário se expor. Nesse sentido, busco enfatizar o contraste entre os modos pelos quais os A’uwê *Marãiwatsédé* e o *waradzu* aprendem acerca do ambiente que perturbam—sendo a exposição uma modalidade das trilhas de habitabilidade A’uwê.

Começamos pelos segundos. É sabido que, dentre todos os consensos surgidos ao longo da história ocidental, talvez um dos mais tenazes, que traça suas raízes desde a Grécia Antiga, seja o de que o organismo humano é fundamentalmente dividido em duas dimensões distintas, mas interconectadas: mente e corpo. Essa divisão, não obstante as inúmeras variações ao longo da História, pressupõe que os processos de percepção ocorrem segundo as linhas de um modelo transitivo. Isto é, do mundo das formas fugazes para os portais cognitivos (olhos, ouvidos, pele, nariz e boca) e, deles, para o intelecto, onde esse caos de estímulos simultâneos é organizado em esquemas mentais fixos e bem delineados. Se quisermos tomar de empréstimo o léxico platônico, por exemplo, podemos dizer que os sentidos são da ordem do mundo das formas, ao passo que os esquemas mentais são da ordem do mundo das ideias. Assim, na tradição do pensamento ocidental, conforme nota Ingold (2015, p.243), “o problema da percepção é o de como qualquer coisa pode ser traduzida ou ‘atravessada’ de fora para dentro, do macrocosmo do mundo para o microcosmo da mente”.

Esse problema, que de certo modo é tratado nos mesmos termos ainda hoje, implica uma imagem de corpo constituído por blocos justapostos, um material (carne) e um imaterial (espírito). O primeiro, como uma dimensão de superestrutura, para a infraestrutura projetada no segundo. Desse modo, a mente, ou, o espírito, tornou-se uma espécie de operador corretivo para as ilusões sensoriais e a percepção do ambiente se tornou uma experiência fundamentalmente indireta, intermediada pela formulação de esquemas mentais. Esse conjunto de implicações aparece de diversas maneiras ao longo das várias teorias da percepção que foram emergindo ao longo da história do pensamento Ocidental. No campo da educação, da psicologia e das ciências sociais, chamarei essa tendência de “representacionista”, para a qual, do aprender ao criar, tudo passa pelo processo etapista de introjetar categorias mentais ou culturais e expelir ações concernentes às categorias e esquemas.

É justamente a capacidade para representação, aventaram inúmeras gerações de pensadores, que colocam os humanos em um campo à parte do restante dos animais. Em sua famosa comparação entre a melhor das abelhas e o pior dos arquitetos, por exemplo, Marx (1930) declara que o segundo sempre prevalecerá sobre a primeira, pois seu processo de produção é guiado pela construção mental anterior ao trabalho material. No fim do trabalho, sugere Marx, o arquiteto alcança algo que, antes mesmo de seu início, já estava pronto em sua forma ideal. Tal leitura ainda está associada à perspectiva que podemos chamar de “blocular”: um bloco mental, imaterial, se materializa em um bloco físico através do processo de produção, do labor, que serve como ponte transitiva entre as dimensões material e imaterial.

Conforme esse modelo, a produção se torna a imposição de esquemas mentais sobre o mundo natural (afinal, a própria definição ofertada por Marx acerca do processo produtivo refere-se à “transformação da natureza”), a educação se torna a imposição de esquemas mentais sobre a cabeça dos aprendizes. O fato social proposto por Durkheim (2004), lembremos, deve ser concebido como uma coisa externa, imposta coercitivamente de cima para baixo, da sociedade para o indivíduo, da consciência coletiva para a psicologia individual. É a regra número um. Seja esse aprendizado referente às ideologias e concepções de mundo, ou mesmo ao nível dos gestos práticos cotidianos. As ditas “técnicas do corpo”, por exemplo, são aprendidas do mesmo modo. “O princípio”, escreve Mauss (2003, p. 420), “é este: exemplo e ordem”.

Educação, portanto, torna-se um processo estacionário e fundamentalmente intencional. Um corpo “blocular” recebe, via transmissão educacional, esquemas (ou,

representações) culturais, que passam a constituir a intencionalidade do sujeito e se materializa nas ações domesmo. Contudo, essa proposição opera o que Ingold chama de “processo de inversão”, fazendo do corpo uma entidade fechada sobre si mesma. A este respeito, o autor escreve:

Através dessa lógica[de inversão], o mover e o crescer que o liga [o organismo] na teia da vida são reconfigurados como expressão externa de um desenho[*design*] interno. De modo semelhante, a pessoa, agindo e percebendo no cerne de um nexos de relações entretecidas, é presumida parase comportar de acordo com as direções de modelos culturais ou esquemas cognitivos instalados na sua cabeça. Por meio da inversão, seres originalmente abertos ao mundo são fechados sobre si mesmos, selados por um limite externo ou concha que protege sua constituição interna do tráfico de interações com seus arredores (Ingold, 2011, p. 68).

Como desfazer essa inversão? Ora, libertando o ser das grades do substantivo e o devolvendo ao seu estatuto de verbo. Ou seja, devolvendo o movimento ao corpo. Refletindo sobre essas questões, o filósofo da educação Jan Masschelein (2010) argumenta que a educação não se trata de impor representações mentais de modo que permitam a tomada de uma perspectiva (posição fixa) ou distanciamento crítico, mas sim de ex-posição. Isso é, através da submissão aos caminhos de movimento ao longo das trilhas cravadas no ambiente. Não se trata de uma operação cumulativa de representações que culmine em um ponto de vista. Não há, no labirinto-que-é-o-mundo, pontos de partida ou chegada, mas apenas caminhos em fluxo. Nesse sentido, trata-se de afinar a atenção para as perturbações de um mundo sempre incipiente, em constante formação.

A argumentação de Masschelein é reforçada pelos modos de aprendizagem dos A’uwê *Marãiwatsédé* e de, arrisco dizer, todos os povos orginários ao redor do mundo. Para aprender a cerca do mundo e da região que habitam, os A’uwê não são submetidos a uma sala de aula, vedada ao ambiente e equipada com projetores que trazem imagens fixas do mundo. Aprendem ao ar livre, junto com seus companheiros, ancestrais e entidades, se submetendo à prática e se lançando nos fluxos da aldeia e da floresta. Em outras palavras, não aprendem em-posição, mas por ex-posição. Só essa modalidade de aprendizado possibilita uma educação da atenção afinada em correspondência a um mundo em constante mudança e mistura. Só por exposição o *A’uwê* conhece os ciclos e fluxos dos rios, das árvores e dos demais habitantes da floresta. É só estando no meio das coisas que aprendemos intimamente.

Por outro lado, a educação sob os auspícios do distanciamento branco, confinada em uma sala ou laboratório, só pode acessar o mundo de longe. A lonjura, e isso é possível constatar, por exemplo, da perspectiva de um assento de avião, ocasiona a ilusão de que o

mundo “lá embaixo” é plenamente fixo. Por outro lado, olhando pela janela do avião, as nuvens, que da perspectiva do chão parecem entidades “sólidas” e bem definidas, se revelam como névoa em constante deslizar - sobretudo quando o avião adentra uma! O movimento e o devir, portanto, se desvelam melhor de perto. O “povo da mata densa”, A’uwê *Marãiwatsédé*, portanto, possuem uma percepção e entendimento, do baixo da floresta, muito distinto e mais refinado acerca da região que habitam do que os brancos, que veem as florestas apenas do alto, via satélite, sem sequer pisar naquela terra ou respirar aquele ar. A habitabilidade dos A’uwê *Marãiwatsédé*, protagonistas da presente pesquisa, é o próprio modo de exposição aos fluxos de *Marãiwatsédé*.

3.2.3 Correspondência

Uma das expressões de maior prevalência nas ciências naturais e sociais, clássicas e contemporâneas, é “interação”. A palavra inter-ação designa uma ação realizada entre duas entidades, bióticas ou não. Assim, diz-se que, por exemplo, um corpo inter-age com outro e com o ambiente. Contudo, no registro da inter-ação, embora dois elementos se apresentem juntos, seu estado inicial é de separabilidade. Duas coisas separadas, por meio da interação, se coordenam momentaneamente durante o tempo da ação. Quando, por exemplo, se diz que o cérebro consiste em um conjunto de neurônios que interagem através de sinapses, formando estruturas neuronais, a união em dado momento pressupõe a separação inicial de cada neurônio e, por consequência, a ideia de que cada neurônio figura como elemento individual.

Nas ciências sociais, por sua vez, a interação é o termo geralmente aplicado para se referir tanto às relações estabelecidas entre pessoas ou dimensões ontológicas distintas, como “natureza” e “cultura”. Conforme propõe o filósofo Edgar Morin (1973), por exemplo, o humano encontra-se no cerne da tríade indivíduo, espécie e sociedade, assim como no cerne de suas dimensões sapiens/demens, ludens/faber e miticus/economicus. É claro que a intenção de Morin é mostrar que o humano, ao mesmo tempo, pertence a todas essas dimensões; porém, novamente, a união delas pressupõe a separação inicial de cada uma dessas dimensões.

A “interação”, como argumenta Ingold (2015), se inscreve na chave da “rede”, proposta por Bruno Latour (2012). A rede, em largos termos, consiste em um conjunto de pontos interconectados. Cada conexão, contudo, se difere dos pontos conectados. Ou seja, a relação entre pontos se difere dos relacionados; ela ocorre “entre”. Como se dois pontos estacionários fossem interligados por uma linha reta ao passo em que os interligados permanecem em-posição, incólumes.

Todos os seres se constituem atravessados pelas relações que estabelecem com o entorno e suas criaturas. A teoria da rede, de fato, concebe que assim seja, implicando a ideia de que, em qualquer par de elementos conectados, cada um pode exercer um papel ativo na contínua formação do outro. Contudo, segundo os pesquisadores Franceses Larson, Alison Petch e David Zeitlyn (2007), em seu estudo sobre a conexão entre curadores artísticos, colecionadores e objetos de museu, a metáfora da rede implica, como acabei de mencionar, que os elementos conectados se distinguem de suas conexões. Isso implica que cada elemento se mantém fechado sobre si mesmo – mais um processo de inversão, nos termos de Ingold. Desfazer tal inversão é repudiar a distinção entre as coisas e suas relações, pois, as “coisas são suas relações” (INGOLD, 2011, p. 70)

O que entendemos por ambiente talvez seja melhor encarado como um “domínio de emaranhamento de trilhas entrelaçadas, continuamente aqui e desenrolando ali, que os seres crescem ou ‘emergem’ ao longo das linhas de seus relacionamentos. Esse emaranhamento é a textura do mundo” (INGOLD, 2011, p. 71). Como argumentei na seção de “exposição”, seres não “existem” em “locais”, mas sim ocorrem ao longo de caminhos. Essa é a diferença entre “rede” e “malha”. Em uma malha [meshwork] os relacionados não se diferenciam de suas relações (idem). A malha, em contraposição à rede, os elementos envolvidos na relação não se encontram em oposição, mas fluem em conjunto, são nós e não pontos de interconexão. Ao passo em que a rede está no registro do “meio” [between], a malha encontra-se no registro do “entremeio” [inbetween].

Conforme vimos até aqui, os *A'uwe Marãiwatsédé* não se posicionam em oposição com o mundo que habitam. Não é como se o ser estivesse de um lado do rio e o mundo estivesse na margem oposta. Mais acertadamente, ambos se entrelaçam no meio do fluxo do rio. Floresta e organismo co-respondem. Isto é, respondem em conjunto. A floresta é constitutiva dos *A'uwe*, como os *A'uwe* são constitutivos da floresta. Esse é um tipo de relação só possível de perto. Só assim é possível performar nós e não “interconexões”. “Nós, criaturas”, escreve Ingold (2015, p. 3), “estamos à deriva. Lançados às marés da história, nos agarramos às coisas com a esperança de que a fricção de contato seja suficiente para que nos salve daquilo que, de outro modo, nos varreria para o esquecimento”. Isso é correspondência.

Conforme o linguista Benveniste (1971), a oposição ativo/passivo, não é universal e

Nem sequer antiga. Muitas línguas fora do registro Indo-Europeu não operam tal distinção.

Mesmo sua derivação no cerne desse complexo linguístico surgiu como “a voz do meio”.

Escrevendo sobre essa reflexão de Benveniste, Ingold declara:

Na voz média, ao contrário, o fazedor está dentro do processo de seu fazer, dentro do verbo. Em um fazer ao qual a agência é subserviente, escreve Benveniste, o agente “consegue algo que está sendo realizado nele”. Tal é o fazer de uma vida. Vivida no aparecimento do que aparece, na correnteza do rio, uma vida está sempre fugindo da vida que deixa suas aparências como marcos nas margens. (Ingold, 2015, p. 145).

Tal é a habitalidade *A'uwe*, que não se impõe como agência puramente ativa em relação ao ambiente que habita. Antes, a habitalidade *A'uwe* se configura como responsiva às condições impostas pelo meio no qual está submergida. Um exemplo ilustrativo muito profícuo, trazido por Ingold (2015) pode ajudar a apreciar essa afirmação: trata-se do exemplo do alpinista. O alpinista, como agente puramente ativo, escala a montanha, rendida à mera entidade passiva? Não! Por cada movimento, o alpinista deve atender (isso é, esperar) por cada mudança condicional da montanha para continuar sua escalada. Assim, o alpinista deve se atentar ao tempo kairológico, isto é, ao tempo oportuno da ação. O alpinista, portanto, não é nem passivo, nem ativo, mas um organismo cujo qual faz-no-crescer. O mesmo é o habitante *A'uwe* de *Marãiwatsédé*. Não é nem ativo, nem passivo, mas responsivo, em co-respondência com as perturbações da floresta.

2.3 A Terra Percebida Do Baixo Da Floresta: Resistências

Muito ao contrário da terra percebida do alto do império, mercado e Estado, que a reduzem à mera plataforma estacionária de ocupação, a terra, do baixo da floresta, se revela como uma intrincada malha de filamentos entrelaçados. Uma ilimitadamente contínua malha, formada por criaturas (incluindo humanos), plantas, pedras, intemperismos e afins. Cada elemento implicado nessa trama, ao longo de suas idas e vindas, corrobora a emergência de uma primorosa e incessante matriz de movimento na qual a habitalidade depende da habilidade e do imprevisto (INGOLD, 2011).

Atento às nuances e movimentos que formam o ambiente, o geógrafo Torsten Hägerstrand propõe que o concebamos justamente nesses termos, reconhecendo que cada constituinte ambiental possui uma linha de devir. Cada linha, escreve Hägerstrand (1976, p. 332), compõe “a grande tapeçaria da Natureza que a História tece”. Ali não se ocupa, mas se co-habita em com-fluência.

Contudo, ligeiramente diferente da proposição do geógrafo, conforme mostra Richard Nelson (1983), para os Koyukon, tão logo algo se mova, seja uma criatura ou um evento climático, ele se torna, integralmente, uma linha. Assim como não “temos” um corpo, mas “somos” o próprio corpo, cada corpo não tem uma linha de devir, mas é uma linha de devir.

Mais especificamente, nos termos de Deleuze e Guattari (2004), cada ser se constitui como um pacote de linhas, imerso em um movimento ambiente que, costurado por inúmeras linhas de devir, emerge como uma heciedade (isto é, como pura intensidade). Os *A'uwe Marãiwatsédé*, inscritos, tais quais demais ameríndios e os Koyukon, no que a antropologia contemporânea chama de “ontologia animista” (CASTRO, 2015; DESCOLA, 2015), marcada por um modo de habitar o mundo profundamente atento e ressonante com os fluxos de um mundo sem pre incipiente.

Em seu artigo acerca da pesquisa doutoral que realizou entre mulheres *A'uwe* da aldeia Pimentel Barbosa, a antropóloga Maria Aparecida Rezende revela certos aspectos da habitabilidade *A'uwe* que correspondem plenamente com a associação em relação às prerrogativas da dita “ontologia animista” e seus modos de perceber o ambiente. Uma das primeiras surpresas de Rezende, dentre tantas outras que a fizeram alterar o método de pesquisa que havia planejado, se refere às maneiras de se aprender sobre o cotidiano delas. Quando a antropóloga, em meio a um grupo de mulheres *A'uwe*, pediu para que uma das anciãs contasse um pouco sobre seu cotidiano, a mesma respondeu: “muito difícil falar dos nossos trabalhos e de nossas vidas, melhor você nos acompanhar para senti-las” (REZENDE, 2016, p. 757). Isto equivale a dizer: se quiser aprender conosco, terá de fluir conosco!

Acompanhando aquelas mulheres em seus afazeres cotidianos, seguindo seus movimentos e saberes performativos, colhendo batatas, arroz e coletando frutas, Rezende enfatiza a preocupação simultânea de suas anfitriãs tanto acerca da sustentabilidade alimentar e suas práticas de obtenção, sempre significativas, quanto com o cuidado para garantir que os recursos não sejam exauridos. Para tanto, elas se atentam aos ciclos e desejos da terra, suas plantas e demais criaturas. Conforme escreve a autora:

Elas são testemunhas desse entrelaçamento entre mundo e homem, pois não se colocam superiores aos outros animais, vivendo, assim, uma simbiose com as outras vidas, tanto do reino animal como do vegetal. Revelaram que o cerrado e a mata precisam delas para se manter vivos, e elas, por sua vez, precisam deles para sobreviver, pois seus sustentos alimentares e culturais advêm desses ecossistemas. (Rezende, 2016, p.755).

O saber prático, gerado e aprimorado com o envolvimento ao longo dos caminhos, movimentos e trilhas que costuram a região que habitam, que as permite ressonar intimamente

com a floresta, difere fundamentalmente do conhecimento construído por especialistas do laboratório, que des-envolvem amostragens de seus contextos naturais e as analisam em uma plataforma estacionária. No primeiro caso, sabero mundo é se mover no cerne de seus processos generativos, ressonar e fluir com ele; é vivê-lo como verbo. No segundo, conhecer o mundo é prendê-lo, imobilizá-lo em classificações e conceitos estanques, colocando-se contra ele; é rendê-lo como substantivo.

Ora, é verdade que esse “conhecimento sensível”, por perceptos, como diria Lévi-Strauss (2008), contrastado com o que o mesmo chamaria de domesticado, conhecimento por conceitos, não é monopólio dos povos caçadores e coletores ao redor do mundo. Na “sociedade branca”, essa modalidade de conhecimento, embora insular, é encontrada entre artistas e demais poetas. Claude Monet, por exemplo, aconselha que, ao pintar, esqueçamos das coisas como “objetos”, para que encaramos o ambiente em termos de cores. Desse modo, o que até então seria uma “borboleta”, passa a ser um “traço de amarelo”; o que era “céu”, torna-se “um pedaço de azul” e assim por diante (Oliver Sacks, 2015, p. 206). Em contexto brasileiro, um dos maiores exemplos dessa des-objetificação do mundo advém do poeta Manoel de Barros, que, em seu poema “Despalavra”, declara: “Hoje eu atingi o reino das imagens, o reino da despalavra/ [...] / Daqui vem que os poetas podem compreender o mundo sem conceitos. / Que os poetas podem refazer o mundo por imagens, por eflúvios, por afeto”.

Tratam-se, portanto, de dois regimes de habitar e conceber o ambiente no qual se encontra imerso. A este respeito, o poeta Andrew Greig, escrevendo sobre seu mentor, Norman Mac Caig, traz observações e reflexões interessantes sobre como o segundo se relacionava com os animais, plantas e demais constituintes do lago de Green Corrie. Mac Caig, declara Greig, embora profundamente atraído e atento às criaturas ao redor, não tinha – e nem queria ter – muito conhecimento sobre elas.

Ele poderia nomear os pássaros mais comuns e era sobre isso. Eu penso que ele não queria conhecer mais, acreditando que o conhecimento de seus nomes em Latim, seus padrões de habitat, alimentação e reprodução, assim como sobre seus padrões migratórios, poderia obscurecer a realidade deles. Às vezes, quanto mais você conhece, menos você vê. O que você encontra [nesse caso], é seu conhecimento, não a coisa em si. (Andrew Greig, 2010, p .88).

É justamente essa virada, como argumentei anteriormente, que marca a distinção entre “sábio” e “intelectual”. Mesmo fora do campo artístico, é importante ressaltar que essa distinção é bem exposta por Anna Tsing em suas pesquisas sobre os forrageadores (que,

Embora não indígenas, habitam intimamente a floresta). Ao escrever sobre as práticas do forrageamento de cogumelos matsutake nas florestas industriais do Oregon (EUA), Tsing enseja que o saber classificatório dos especialistas, embora contribua para mapear a diversidade de propriedade de espécies fúngicas encontradas em certa localidade, não são de grande funcionalidade quando a pessoa se encontra no coração da floresta, lançada em seus fluxos ao invés de trancafiada na calmaria laboratorial. Conforme escreve:

Pode-se esperar que os forrageadores de cogumelos, que passam muito tempo nos bosques, saibam alguma coisa sobre a vida na floresta. Eles sabem. Mas o primeiro instinto dos pesquisadores para aprender sobre este conhecimento

—trabalhar com a nomenclatura e classificação de plantas, animais e ecossistemas — não funciona tão bem, como era de se esperar. Muito do conhecimento dos catadores de cogumelo sobre a floresta é um conhecimento cinético - conhecimento sobre como se mover pela floresta, navegando por suas vistas, sonsecheiros. Enquanto eles podem ser eloquentes sobre explicar seus movimentos, as pessoas se tornam especialistas em forrageamento de cogumelos, não através de conversas, mas usando seus corpos. (Tsing, 2019, p .27).

Considerando, portanto, que esses saberes sensíveis, cinéticos, emergem da profunda relação de correspondência que certo organismo estabelece com o entorno, podemos dizer, à guisa de passagem para o capítulo seguinte, que esse mundo de vida se encontra constantemente ameaçado pelo regime extrativista do Estado capitalista e sua ciência. Ávidas por lucro, cuja fórmula básica é, poderíamos dizer, “explorar mais, gastando menos”, grandes empresas mineradoras, madeireiras, cosméticas, agropecuárias e afins fazem tudo o que estiver em seus alcances (que são longos) para adentrar nas matas e tomar tudo o que podem. Seu lema de espectro bucaneiro, para parafrasear o famoso personagem Jack Sparrow (Piratas do Caribe), é: “Pegue o que puder, sem nada a devolver”!

Os espólios para o alto do Estado capitalista, representam não só a escassez de recursos naturais para os habitantes da floresta, como o desencadeamento de um trem de consequências cujos resultados danosos são irrastráveis. Com a grande mineração, por exemplo, não apenas os metais são exauridos, mas toda a sorte de infecções fluviais e florestais pode ocorrer, impactando negativamente as vidas de todas as criaturas (humanas ou não, incluindo plantas, fungos e afins) que habitam aquela terra. Ou seja, toda uma série de impactos desastrosos nas composições multiespécie que costumam e arregimentam uma região é performada frontalmente, deixando um infundável rastro de ruínas. Que assim seja é confirmado por Cosme Rite, ao escrever, com pesadas palavras, sobre a retomada de *Marāiwatsédé* pelos A’uwê:

Reocupamos a terra, mas não havia mais nada do que existia antes para sermos A'uwê *Marãiwatsédé*. Não há mais nada para fazer os nossos rituais, nossas expedições de caça e pesca. Precisamos da floresta, do alimento, das tintas, das penas, da madeira, da caça para vivermos a maneira adequada de ser A'uwê *Marãiwatsédé*. E isso não há mais (Cosme Rite, 2017, p. 11).

A retomada de *Marãiwatsédé* ocorreu em 2015, após um período de mais ou menos dez anos de invasão do agronegócio. Observando esse período, salta aos olhos o gritante fato de que o agronegócio conseguiu destruir, em uma década, o que havia sido conservado por milênios (seja pelos *A'uwê* ou por outros povos que certamente por ali passaram ao longo da História pré e pós-colonial).

De 2017 para cá, o quadro não melhorou e as considerações de Rite, infelizmente, permanecem bem atuais. Uma das mais recentes ocorrências desse estado de coisas, amplamente noticiada, ocorreu no dia nove de março de 2022, quando a Câmara dos Deputados aprovou, com apoio de Jair Bolsonaro e da bancada do agronegócio, o requerimento de urgência de um projeto de lei que libera, para grandes empresas, a mineração em Terras Indígenas. Em meio aos escombros gerados pelo grande Capital, com anuência do Estado, os *A'uwê* e demais habitantes da Terra, ou “Povo de Gaia” (LATOIR, 2017), não têm escolha senão permanecer resistindo para que as correntezas dessa História de catástrofes alimentadas pelo neoliberalismo não nos varram para a obliteração.

4 CAPÍTULO 3. COSMOPOLÍTICAS NO ANTROPOCENO: O CASO DA IMPLEMENTAÇÃO DA BR-158

4.1 A Estrada Do Progresso...

A ideia de progresso, pelo menos desde o alvorecer do iluminismo e do positivismo comtiano, associada a uma abstrata e pretensa ideia de evolução autoteleológica em termos padronizados e universais, tornou-se o coração pulsante do desenvolvimento modernista. No Brasil, cuja bandeira nacional carrega o mandamento pétreo do positivismo, um dos símbolos centrais do progresso veio a ser a malha rodoviária. Em função do projeto de modernização capitalista no Brasil, o avanço rodoviário recebeu especial atenção e apoio do Estado ao longo dos regimes militares que marcaram o Brasil no século XX. É ponto pacífico que as ditaduras militares brasileiras preferiram rodovias ao invés de ferrovias e a famosa fala do político-militar Mário Andreazza, registrada em uma entrevista elencada em uma edição da revista *Visão*, publicada em julho de 1969, sintetiza exemplarmente essa tendência: “Um governo que fizesse só estradas e não fizesse nada, teria feito tudo; um governo que fizesse tudo, mas não fizesse estradas, não teria feito quase nada”.

Idealizada em meados da década de 1940, ao longo da ditadura militar brasileira, pelo então presidente Getúlio Vargas, a rodovia BR-158 (cuja sigla, na ocasião, era BR-72) é

abarcada no projeto de “interiorização”, ou “marcha para o oeste”, cujo objetivo era o de integrar as regiões Centro-Oeste do Brasil aos fluxos centrais do Capital através da ocupação e instalação de gigantescos latifúndios nas regiões ainda não alcançadas pelo mesmo. “Desenvolvimento” e “progresso” tornaram-se, portanto, as palavras indelévels no coração de seu discurso legitimador.

Em função de seu caráter desenvolvimentista, ressalta Oliveira (2015), o projeto obteve massivo apoio do Estado, que custeou a infraestrutura necessária, e da iniciativa privada, que via (e vê) grandes possibilidades de investimento e lucro. A primeira propriedade escriturada em Mato Grosso, derivada desse braço do projeto de interiorização e já em território Xavante, foi a fazenda Suiá Missú S/A, o maior latifúndio da década de 1970 (Figura 4). Ocupando uma área de 8351 km², a fazenda foi fruto de investimentos híbridos: Cr\$ 4.427.826,00 de recursos privados e Cr\$7.878.000,00³ de recursos advindos do governo federal como forma de incentivos (CASALDALIGA, 1971). Suiá Missú pertencia à sociedade

³Essas quantias convertidas para os valores econômicos atuais os tornam irrisórios.

formada entre a família Ometto e Ariosto da Riva, que já possuía algumas terras pela região e, segundo constam Rosa e Tafner (2018), passou a somar e registrar, como sua propriedade, uma área total de 6.958.438,5 km. As implicações sociais, políticas e ecológicas da operação da fazenda Suiá Missú serão retomadas no próximo item. Por ora, basta fazer notar a magnitude da obra e dos investimentos aplicados. Ademais, embora óbvio, vale mencionar que, após a instalação de Suiá Missu, outras instalações do mesmo tipo rapidamente surgiram (e cujos impactos sócio-ecológicos serão, também, abordados nos itens subsequentes), de modo a corresponderem como subjetivos iniciais do projeto de interiorização.

Figura 4 - Área da Fazenda Suiá-Missú em comparação à do estado de Mato Grosso.



Fonte: Vale dos Esquecidos, 2010.

Desse modo, forma-se um sistema fechado de retro alimentação: a rodovia incentiva o surgimento de latifúndios e o surgimento de latifúndios pressiona a continuidade de implementação da rodovia. Tal ciclo vicioso, conforme detalham Margot Silva e Itamar Oliveira (2018), encontra seu ponto axiomático sobretudo a partir do ano de 2000, desde o qual o avanço das fronteiras agrícolas passa a corresponder intimamente com o avanço da rodovia BR-158. A propulsão das injeções de investimentos da iniciativa privada, notam os autores, se deve sobretudo à produção de monoculturas de soja, principalmente visando sua exportação.

Atualmente, a rodovia se estende do município de Jataí, no Estado de Goiás, ao município de Redenção, no Estado do Pará, passando por Mato Grosso. Só no Estado de Mato

Grosso, foco do atual escopo, a rodovia se estende por 800 km. A implementação de tão longa rodovia levou décadas para atingir sua forma atual. A abertura para a estrada remonta ainda à década de 1940, pelo quilômetro 800,5 (em Barra do Garças), terminando, já em meados de 1980, no quilômetro 0,0 (na fronteira com o Pará). Seu asfaltamento, que, apesar de pequenos desvios, confluiu com a trajetória planejada, inicia-se em 1985 e termina em 2015 (Galvão, 2013).

Não sem motivo, o ano de 2015, conforme frisam Margot Silva e Itamar Oliveira (2018) conferiu ao Brasil o posto de segundo maior produtor de soja no mundo. Sua produção anual somou 96,5 milhões de toneladas, atrás apenas dos Estados Unidos da América do Norte, cujo montante somou 106,96 milhões de toneladas. Ainda assim, ressaltam os autores, embora em segundo lugar no quesito de produção, ocupou o primeiro lugar no quesito de exportação, enviando para o mercado internacional 54,2 milhões de toneladas. De todo modo, a implementação da BR-158 nem sequer precisou esperar até o ano de 2014 para mostrar tais resultados. Desde o ano de 2000, ainda segundo os autores, o estado do Mato Grosso tornou-se o maior produtor brasileiro de soja.

Assim, se vê como a implementação da rodovia BR-158 representa, para o grande capital, uma artéria vital para o comércio em grande escala e, portanto, para sua própria reprodução em cenário internacional. Sob tal perspectiva, a imagem da “estrada do desenvolvimento” é mais que literal. Os valores que por ela fluem são quase incomensuráveis, angariando interesses, ao mesmo tempo, do Estado e da iniciativa privada, ou, mais especificamente, do grande capital encarnado na forma de grandes latifúndios. Esse interesse não se refere apenas aos produtores agrícolas, mas também às construtoras e, mais além, das empresas mineradoras que fornecem as matérias-primas para que esse tipo de projeto possa ser implementado. Torna-se óbvio, desse modo, todo um completo interdependente e endogâmico implicado no progresso da BR-158.

Ao longo desses trinta anos que compreenderam a fase de asfaltamento, diversas empresas protagonizaram a empreitada. Mesmo no trecho que corta “apenas” o Estado de Mato Grosso, seu avanço foi feito por etapas, elencando diversos agentes. Resumindo tal cronologia e os agentes envolvidos na mesma, Eliseu Demambro, Gabriela Rojas e Pedro Pietrafesa escrevem:

Na pavimentação dos 800 quilômetros da BR 158, dentro do estado do Mato Grosso, existe uma evolução cronológica que começa no km 0,0 (divisa com o Pará) e vai até o km 275,5 (BR-242) no rio Liberdade, onde sua implantação terrestre foi feita dos anos de 1975 até meados de 1980, com a denominação de rodovia Estadual Transitória, sigla MTT-158, e essa implantação foi efetivada com recursos do governo de Mato Grosso e da Superintendência do Desenvolvimento do Centro-

Oeste (SUDECO). A SUDECO construiu também o segmento do km 275,5 até o km 337,0 (município de Alô Brasil), em 1968, chegando a atingir a cidade de São Félix do Araguaia, distante 115 km pela rodovia BR-242/MT, conservada pela mesma Superintendência, até 1972 (DNIT, 2019). (Demambro; Pietrafesa; Rojas. 2020, p.194).

Ainda existe um trecho, de 210 km, da BR-158, entre os municípios de Ribeirão Cascalheira e Porto Alegre do Norte, que corta a terra indígena *Marãiwatsédé*, que hoje possui licença parcial para asfaltamento em uma porção que não está em disputa territorial. Em função de diversos conflitos e contraposições, o plano inicial de cortar a região *Marãiwatsédé*, foi substituído por um que a contorna. Ainda em análise pelo Departamento Nacional de Infraestrutura e Transporte, a implementação da estrada, uma vez mais, configura-se como nexos de conflitos entre os habitantes *Marãiwatsédé*, pequenos posseiros, garimpeiros e proprietários latifundiários.

4.2 ...Pavimentada De Concreto E Sangue...

Conforme mencionado anteriormente, o fomento e avanço de obras rodoviárias nacionais relacionam-se intensamente com o Estado das ditaduras militares brasileiras. Contudo, conforme evidencia Campos (2012), o cenário fértil para os empreiteiros nesse contexto não se deu por completa coincidência. Por um lado, de fato e eis aqui o fio de coincidência, o projeto da ditadura de expansão do processo de acumulação capitalista no Brasil demandou, inevitavelmente, obras no setor das grandes construções, ou “construções pesadas”, mas, por outro lado, enseja o historiador, parte de importantes figuras da classe empreiteira figurou como grande apoiadora no golpe militar de 1964.

Juntos, burocratas e grandes empreiteiros estenderam incontáveis malhas rodoviárias em direção ao interior do país. Seu discurso, vimos, se baseava nas palavras “progresso” e “desenvolvimento”, ambos através de “ocupação”. A retórica de ocupação, conforme nota o historiador Arthur Santana (2009), se desenrolou segundo a ideia falaciosa de que as regiões do Brasil central consistiam em um “vazio” geográfico e demográfico, que precisava ser utilizado. Contudo, explicita o pesquisador, esse “vazio” tentou esconder a existência de mais de 170 nações indígenas que já habitavam, juntamente com populações quilombolas, as regiões miradas pelo projeto de interiorização. Assim, cabe destacar que o licenciamento ambiental da pavimentação da BR-158 é alusivo a todo um projeto desenvolvimentista impulsionado pelo governo do Estado do Mato Grosso e pelo Governo Federal. Esse projeto visa consideráveis implicações no crescimento econômico e nas disputas fundiárias da região

onde está localizada a terra indígena de *Marãiwatséde*.

Não é como se o Estado não soubesse da existência dessas populações; o governo federal sabia, por exemplo, acerca dos *A'uwe* de *Marãiwatsédé*, mas, de todo modo, a maior parte das áreas da região foram vendidas pelo Estado do Mato Grosso a incentivados compradores privados (Demambro; Pietrafesa; Rojas, 2020). Suiá Missú foi o primeiro grande latifúndio criado naquela região ligado ao plano do Estado brasileiro de ocupação da região amazônica do governo Castelo Branco, intitulado “Operação Amazônia”.

A “Operação Amazônia” visava introduzir um modelo de desenvolvimento econômico na Amazônia, com base em obras de infra-estrutura, com o abertura de rodovias (BR-158) e em incentivos fiscais e créditos à iniciativa privada. Entre as diretrizes estabelecidas pelo estado nacional, a Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) foi peça chave para os planos de ocupação da região, funcionando como o principal norteador da ocupação da região por grandes projetos agropecuários.

Segundo a Fundação Brasileira para o Desenvolvimento Sustentável, uma ONG formada por empresas privadas que prestam serviços ao Fundo Brasileiro para a Biodiversidade (Funbio) e a Organização das Nações Unidas (ONU), até 1985 tinham sido aprovados pela SUDAM 950 projetos em toda a Amazônia. Desses, 631 eram de pecuária, totalizando 44% dos créditos da SUDAM para essa atividade, somando 700 milhões de dólares para o referido fim até 1985. É importante destacar que a região leste do Mato Grosso, que compreende as bacias dos rios Xingu e Araguaia foi a que recebeu os maiores incentivos. A fazenda Suiá Missú é um exemplo disso. Enquanto a média dos latifúndios era de 24.000 hectares a fazenda, chegou a ter 560.000 hectares e recebeu entre 1966 e 1976, 30 milhões de dólares, ficando conhecida pelo fato de ter recebido o maior volume de subsídios da SUDAM.

Segundo explana Rodrigues (1992), *Marãiwatsédé* chamou a atenção de grandes fazendeiros, em função de suas nascentes terra fértil. A boa qualidade da terra e suas grandes extensões foram qualidades que saltaram aos olhos dos fazendeiros, que precisavam apenas dessas condições para iniciarem sua atividade agropecuária. Seu *modus operandi* é simples: desmatamento seguido pela formação de pastos e, por último, a instalação de agricultura (geralmente monoculturas, como a de soja). Embora a ditadura militar de 64 tenha impulsionado intensamente o processo de invasão, por parte da iniciativa privada, de terras indígenas, a apropriação das terras pelos não índios iniciou-se ainda em 1950. Conforme revelado por Ismael Leitão, diretor do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), as reservas de terras pertencentes aos povos *A'uwe* foram vendidas, bem como, segundo Rodrigues (1992), foram distribuídos títulos de propriedade a inúmeros compradores.

Como um grande rolo compressor, a marcha do progresso foi expulsando (ou cooptando) os habitantes originários de *Marãiwatsédé*. Este avanço da sociedade envolvente afeta o modo de vida *A'uwe*, pois provoca, por exemplo, a diminuição da caça e da vegetação nativa que são essenciais para a continuação do seu modo de vida, ou, da sua cultura. Podemos perceber através da fala do cacique, a relação de conflito sobre o direito a terra que, para os índios é o espaço da afirmação de seu modo de vida, de sua cultura. No entanto para os envoltentes, o mesmo espaço é o local no qual o “progresso” está necessariamente se apresentando e materializando-se através da pavimentação da rodovia para o escoamento da produção regional.

Os eventos ocorridos na fazenda de Suiá Missú são bem ilustrativos dessa dinâmica. Emergindo, então, no início da década de 1960, da união de investimentos entre o governo militar, Ariosto da Riva e a família Ometto, a fazenda iniciou suas operações com mão-de-obra análoga à escravidão, convocando habitantes *A'uwe* e trocando sua mão de obra por alimentos. Com isso, atraíram outras aldeias próximas da sede, visto que as fontes às quais os habitantes locais recorriam já se encontravam parcialmente degradadas pelo próprio avanço e operação das rodovias e latifúndios cujos efeitos atravessavam as Terras Indígenas em questão. Ademais, a resistência ao trabalho, por parte indígena, era respondida com a morte. “A fazenda”, escreve Garfield (2011, p. 163), “oferecia comida e bugigangas aos índios em troca de prestação de serviços, como abertura de trilhas e construção de uma pista de pouso”.

Em poucos anos, contudo, expõe Gomide (2008), considerando promíscua a presença dos *A'uwe* nas dependências e aos arredores da fazenda, seus proprietários os remanejaram para uma área afastada, às margens do Rio Xavantinho. Tratava-se de uma área inóspita e alagadiça, que não possuía sequer condições para plantio, coleta ou caça suficiente. Isolados no lamaçal, os *A'uwe* começaram a padecer de fome e doenças. Conforme Canuto (2012), o ano de 1965 foi marcado na memória daqueles *A'uwe* como aquele no qual aproximadamente 11 adultos e 20 crianças morreram por causas relativas às vulnerabilidades às quais estavam submetidos nas alagadiças regiões às quais foram obrigados a ficar. Ainda segundo Canuto, o ano seguinte, 1966, os 286 *A'uwe* remanejados para o Rio Xavantinho foram levados, coercitivamente, pela Força Aérea Brasileira, para São Marcos, em Mato Grosso, onde ficaram sob os auspícios de uma Missão Salesiana. Conforme pesarosamente relembra o, agora, cacique Damião Paridzané, para o documentário Vale dos Esquecidos (2010): “Essa terra é sagrada, é nossa vida. Mesmo assim fomos tirados daqui como animais. Eles nos vigiavam para que ninguém fugisse. Não tínhamos um minuto de paz. A vigília durava dia e noite. Foi assim que aconteceu”.

Fracos, desnutridos e expostos, conforme mostram Delucie Portela (2013), os *A'uwe* levados para São Marcos foram acometidos por sarampo (doença até então completamente desconhecida por eles), infectando todos os indivíduos e matando parcela deles – incluindo todos os amigos de infância de Damião, que estava entre os *A'uwe* insulados no rio Xavantinho (Figura 5) e, depois, entre os enviados à força para São Marcos. Enquanto isso, vale ressaltar, Suiá Missú continuava a prosperar, assim como o avanço galopante das rodovias do progresso. No fim da década de 60 a Suiá Missú foi inteiramente transferida para o grupo Ometto (SP), período no qual recebeu os incentivos colocados acima.

As fontes consultadas citam que “[...] chegou a ter mais de um milhão de hectares quando, em 1972, foi vendida pelos Ometto para a Liquigás, por cinco milhões de dólares [...]” (FERRAZ; MAMPIERI, 1992, p.76). Em seguida, o grupo Liquigás/Ursini entrou em falência e “[...] entre 1979 e 1981, todas as empresas do grupo passaram para o controle da ENI [...]” (FERRAZ; MAMPIERI, 1992, p.77). Apesar dos investimentos realizados pela ENI (16 milhões de dólares desde 1980), a decadência da fazenda se dava pela falta de incentivos fiscais do Estado brasileiro. Ainda segundo Ferraz e Mampieri (1992), o INCRA (MT) em 1987 propôs um projeto de assentamento para 3.500 famílias na porção norte da fazenda, lugar conhecido como ‘Gleba Dom Pedro’. Este projeto foi engavetado em decorrência da pressão dos latifundiários vizinhos a Suiá Missú, que já tinham interesse nas terras da fazenda. No fim de 1989, devido às dificuldades de manutenção de infraestrutura para a atividade pecuarista alegadas pela empresa, foram vendidos cerca de 260 mil hectares da fazenda (constituídos de mata primária) ao grupo Garavelo (SP), por 10 dólares/hectare. Imediatamente, o loteamento e revenda aos latifundiários regionais intensificaram o desmatamento para a formação de pastagens e, em dois anos, mediante trabalho escravo, 20 mil hectares tinham sido derrubados e queimados (FERRAZ; MAMPIERI, 1992, p.77).

de Areões, Adão, de modo a conseguir um convite de hospitalidade aos *A'uwe Marãiwatsédé*. Uma vez instalados em Areões, os poucos *Marãiwatsédé* que ali se encontravam construíram algumas moradias e puderam estabelecer uma vida cotidiana de relativa paz. Porém, conforme Damião Paridzané, o terreno no qual se estabeleceram era arenoso, repleto de cascalhos e de mata rala, o que dificultou tanto a produção de roças quanto a realização de caças. A permanência pela região, enfim, revelou-se insustentável (Deluci; Portela, 2013).

Em meio a esse impasse, ainda segundo Deluci e Portela, em 1985 os *Marãiwatsédé* decidiram se mudar novamente. Diante da decisão e das precárias condições nas quais os hóspedes novamente se encontravam, foi realizada uma reunião com o filho do cacique da aldeia de Pimentel Barbosa, onde ocorreu a pesquisa anteriormente mencionada, sobre a fenomenologia *A'uwe*. Exitosa que foi, tal reunião culminou na permissão de entrada dos *Marãiwatsédé* nos limites da reserva indígena de Pimentel Barbosa.

Já nas regiões do extremo sul da reserva de Pimentel Barbosa, conforme detalham Ferraz e Mampieri (1994), os *Marãiwatsédé* fundaram a aldeia de Água Branca. Nessa nova aldeia o grupo, que na ocasião não passava de duzentos integrantes, cresceu para trezentas pessoas e ali habitou por quinze anos. De todo modo, não obstante a notória permanência comparada às experiências imediatamente anteriores dos *Marãiwatsédé*, a área que habitaram havia sido colonizada pelos brancos na década de 1970 e, em virtude dessa passagem, o solo e recursos naturais encontravam-se exauridos.

Embora tenham passado quinze anos na então aldeia de Água Branca, os *A'uwe Marãiwatsédé* se viam como um povo sem terra; eternos hóspedes mal quistos por seus anfitriões, sejam quais forem. Ademais, assim como ocorreu em sua turbulenta e traumática estadia pelas terras dos *A'uwe* Norödura, eram acusados de feitiçaria pelas aldeias próximas, de modo que a atmosfera de tensão foi se adensando até atingir o nível de insuportabilidade. Em virtude desse estado de coisas o, agora, cacique Damião Paridzané decidiu contatar novamente Cláudio Romero, que ainda ocupava o cargo de presidente da FUNAI, para obter apoio institucional na retomada de *Marãiwatsédé*. Com o aceite do mesmo, iniciou-se o processo de retorno à terra de onde nunca deveriam ter sido expulsos (Ferraz & Mampieri, 1994).

Assim, em 1984, a articulação da retomada de *Marãiwatsédé* viu seu alvorecer. Sua primeira etapa, explica Rocha (2018), consistiu na exigência de indenizações devidas à expropriação das terras *Marãiwatsédé* na década de 1960. Nessa etapa inicial, frisa o pesquisador, o processo a favor dos *A'uwe Marãiwatsédé* recebeu massivo apoio da opinião

pública, bem como de ONGs, tanto nacionais quanto internacionais, e de profissionais do terceiro setor. Toda essa potencialização emergiu, ainda segundo Rocha, no bojo de preocupações relativas às condições e realidade da Amazônia.

A projeção foi tamanha que se iniciaram pesquisas internacionais acerca dos impactos do grande Capital estrangeiro no mundo de vida *A'uwe Marãiwatsédé*. Conforme exemplificam Demambro, Pietrafesa e Rojas (2020, 201):

Uma ONG italiana chamada Campagna Nord-Sul (CNS), em 1990 divulgou uma pesquisa intitulada “Brasil Responsabilidades italianas na Amazônia” que apoiava a causa Xavante no processo de retorno em suas terras tradicionais. O estudo mostrava onde existiam grandes propriedades de terras de empresas italianas na Amazônia e, entre elas foi estudado o caso da Fazenda Suiá-Missú, que alguns anos anteriores havia sido adquirida pela empresa italiana Agip do Brasil S/A, com o nome de Liquifarm Agropecuária.

A projeção do caso aumentou ainda mais em virtude da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento que ocorreu na década de 1990 no Brasil, a Eco 92, na qual inúmeros representantes de ONGs, CNS, lideranças brasileiras e alguns *A'uwe* dialogaram com o presidente da Agip. Conforme Rocha (2018), o encontro resultou na promessa de restituição do território anteriormente expropriado pela instalação do latifúndio Suiá Missú.

Embora a promessa tenha sido feita, conforme Deluci e Portela (2013), a demarcação só ocorreu quase às vésperas do ano 2000, ao fim do ano de 1998, de modo que *Marãiwatsédé* fosse novamente invadida. Dessa vez por grileiros e “proprietários” menores, incentivados tanto por políticos quanto por fazendeiros locais. Tal invasão, desnecessário dizer, desencadeou uma nova sequência de disputas judiciais. O mais impressionante, contudo, é que o poder judiciário ponderava, então sobre a legitimidade dos invasores grileiros e posseiros.

A apreciação judicial do caso permaneceu em fluxo até que, cansados de esperar, os *A'uwe Marãiwatsédé* decidiram, por si mesmos, retomar sua terra pela força. Infortunadamente, para eles, os posseiros estavam fortemente armados com armas de fogo e a tentativa de retomada à força foi completamente reprimida. Novamente expulsos de sua própria terra, detalha Rocha (2018), os *Marãiwatsédé* tiveram que permanecer acampados, de modo cruelmente irônico, nas margens da rodovia BR-158.

Após mais uma bateria de disputas legais, foi apenas em junho de 2012 que, conforme Rocha (2018), mediante a um plano de desintrusão de *Marãiwatsédé*, os juízes acenaram ao caso com um parecer favorável aos habitantes legítimos daquela terra, os *A'uwe*

Marãiwatsédé. A aceitação da decisão judicial, contudo, não foi pacífica por parte dos invasores. No fim do mês de junho, posseiros e fazendeiros da região bloquearam a BR-158, cavando buracos na pista e ateando fogo nas pontes. Outras estradas também tiveram seus percursos danificados, impedindo o trânsito de veículos dentro da área e o acesso às cidades vizinhas ao local, principalmente São Félix do Araguaia. O protesto, claro, era pela decisão judicial favorável aos indígenas.

Os latifundiários da região eram os responsáveis pela organização dos protestos e desta forma, financiavam o transporte e a permanência dos posseiros, além de *A'uwe* de outras aldeias e contrários à liderança de Damião Paridzané. O intuito era claro: aliciar os *A'uwe* para engrossar o número de manifestantes no local e deslegitimar a reivindicação dos *Marãiwatsédé*. Era mais uma estratégia de promover o conflito interno dos *A'uwe*, na tentativa de minar a liderança do cacique e enfraquecer o grupo de *Marãiwatsédé*. Várias questões políticas dos *A'uwe* possivelmente estavam presentes neste contexto, no entanto, as divulgações de notícias sobre o impasse, não dava atenção para o entendimento deste “conflito paralelo”.

As tentativas de uma nova invasão se repetiram, principalmente de janeiro a abril de 2014, como indica matéria publicada pelo site da organização Repórter Brasil, um dos veículos de comunicação que cobriam/cobrem os conflitos da região, além de documentos da comunidade indígena e instituições apoiadoras do *A'uwe*, que articularam e pressionaram por providências por parte da Justiça e da Polícia Federal para assegurar, à comunidade, o direito por sua terra e cessar as perseguições e ameaças de morte que continuam a pairar sobre os índios (Santini, 2014).

Ao considerar estas questões podemos afirmar que as políticas do Estado nacional brasileiro muito provavelmente, não consideram os modos de vida dos *Marãiwatsédé*, e procuram impor a eles a sua lógica de dominação baseada na “assimilação” do outro a fim de “civilizá-lo”. No contexto presente, o atual traçado da BR-158 surge no cenário em questão, como grande alegoria do modo como as frentes de expansão da sociedade nacional e o poder público lidaram com os povos originários que estavam nos seus caminhos.

Essa complexa e movente configuração de conflitos atesta aquilo que Latour (2017) chama de “guerra dos mundos”, que marca tão profundamente a fundamental dimensão política da época geológica que ficou mais frequentemente conhecida por antropoceno. Tanto o tabuleiro do antropoceno quanto as características dessa guerra de mundos serão enfocados a partir daqui, tomando o caso dos *A'uwe Marãiwatsédé* como escopo central.

4.3 ...Sucumbirá Às Plantas E Fungos (Conclusão).

A marcha do desenvolvimento branco, no que se refere à implementação da BR-158, como vimos até aqui, ameaça de modo frontal a habitabilidade *A'uwe Marãiwatsédé*. Exilados de sua própria terra, os *Marãiwatsédé* se encontraram ao longo de um constante processo de êxodo forçado, cujo caminho foi (e é) marcado pelas sombras inerentes à luz do desenvolvimento tecnocrata do Capital.

A ameaça à habitabilidade *A'uwe* não se refere apenas às constantes perseguições e exílios, comentados na seção anterior. Além disso, reside na expropriação de seus lugares sagrados, vitais para a manutenção de sua vida nessa terra. Não se trata, portanto, apenas de um genocídio, mas de “cosmocídio”. A marcha desenfreada do Capital, em sua *fuite en avant*, como diria Castro e Danowski (2014), deixa um rastro de destroços por onde passa. Tal multiplicidade de ruínas, que inclui não apenas a devastação da mata, mas também a poluição do ar, a intoxicação das águas, as perturbações dos ciclos animais e vegetais, e as extinções em massa, protagonizam aquilo que Crutzen e Stoemer (2000) propuseram como uma nova Era geológica, chamada “antropoceno”, a época da perturbação humana. Desde sua proposição, muitos debates ocorreram (e ainda ocorrem) no sentido de estabelecer sua gênese. Fazendo uma compilação das proposições principais acerca da gênese do antropoceno, Brigante, Dantas e Silva escrevem:

Crutzen e Stoermer (2000, p.17) propõem que o antropoceno eclode ao longo da segunda metade do século XVIII, época correspondente com a invenção da máquina a vapor de James Watt, período a partir do qual “os efeitos da ação humana tornaram-se claramente evidentes. Este é o período quando as informações obtidas de núcleos de gelo glacial mostram o início de um aumento na concentração de vários ‘gases de efeito estufa’ na atmosfera, em particular CO₂ e CH₄”. Por outro lado, o ecologista Simon Lewis e o geógrafo Mark Maslin (2015), por exemplo, ensejam que a data de início do antropoceno reside ao longo do século XVII, correspondendo como período do intercâmbio colombiano, ao longo do qual materiais diversos (inclusive virais) e em grande quantidade foram transportados incessantemente entre o Velho e o Novo Mundo. Por sua vez, o geólogo Jan Zalasiewicz e sua equipe de vinte e três cientistas (2015) argumentam que é estrategicamente melhor identificar o início do antropoceno com o advento da primeira bomba nuclear com seus detritos radioativos (radio nucléos), em 1945, visto que, como ensejam, os radio nucléos, especialmente o plutônio, encontrados em rochas e demais elementos topológicos, fornecem registros seguros para o estabelecimento de um consenso acerca do assunto. Embora a maioria das proposições de início do antropoceno se concentre em séculos recentes, os arqueólogos Bruce Smith e Melinda Zeder (2013) argumentam que a leitura do antropoceno se torna mais frutífera se o foco recair mais sobre as causas ao invés dos efeitos (foco das demais proposições) e que, portanto, deve remontar ao início da domesticação de plantas e animais – o que tem sido chamado por alguns de “paleoantropoceno” (Foleyetal, 2013). Por fim, uma das recentes proposições mais chamativas acerca da questão concernente à relação entre holoceno e antropoceno é oferecida pela antropóloga Anna Tsing (2019, p.228), que se refere a “antropoceno”

e “holoceno” não como blocos cronológicos empilhados, mas como “modalidades ecológicas que podem coexistir em épocas específicas”. Tais modalidades ecológicas emergem como fruto de diferentes configurações de coordenações entre humanos e não-humanos; alterações nessas coordenações refletem alterações nas modalidades ecológicas. A antropóloga chama essas relações de coordenações multiespécie (Brigante, Dantas, Silva, no prelo).

Não apenas em relação ao alvorecer do antropoceno, mas o próprio termo de referência ao evento é tema de debate. Cada qual enfatizando um conjunto específico de aspectos e sutilezas do calamitoso estado atual de coisas, às vezes de modo a detalhar culpados mais enfáticos que outros. Essa multiplicidade de agentes e aspectos, aliás, é visível já na citação acima, dado que cada proposição para marco inicial se deve às causas específicas que cada proponente entende como principais.

Desse modo, o termo “antropoceno”, de Crutzen e Stoermer (2000), implica, de modo generalista, que são os humanos, sem exceção, os agentes motrizes dessa nova Era geológica. Por outro lado, Alyne Costa (2019) mencionando autores e autoras que reconhecem no regime colonial de monoculturas a pedra angular para o acúmulo de capital, que abriu as portas para o desencadeamento dos múltiplos efeitos em massa de resultados imprevisíveis que caracterizam o “antropoceno”, revela que a proposição desses é pelo nome “capitaloceno” ou “plantationceno”, de modo a enfatizar que embora todos os humanos igualmente vivam no planeta, seus impactos ecológicos não são comparáveis entre si.

Afinal, por exemplo, a totalidade de aldeias ao redor do mundo, juntas, certamente ofendem menos a biodiversidade e o equilíbrio ecológico que, digamos, o McDonalds ou a mineradora Alcoa por si sós. Anna Tsing (2019), por sua vez, reconhecendo tal mosaico desigual de impactos e degradações entre os diferentes povos e regimes de habitabilidade, propõe a expressão “antropoceno fragmentado”. O que todas essas nomenclaturas possuem em comum, contudo, é a certeza de que os efeitos desses impactos são múltiplos e irrastráveis em sua totalidade de trajetos. Com isso em mente, enfim, a teórica cultural Donna Haraway (2016), reconhecendo tal indomabilidade e irrastrabilidade das malhas de trilhas de ruínas, propõe o nome “Chthuluceno”. Longe de se referir à criatura do autor racista H. P. Lovecraft, frontalmente desprezado por Haraway, a autora se inspira na espécie aracnídea *Pimoides Cthulhu*, que possui longas patas (associadas a tentáculos pela autora) e cuja teia consiste em um extremamente intrincado emaranhado de filamentos. “Será necessária”, escreve Haraway (2016, p. 31), “uma miríade de tentáculos para contar a história do Chthuluceno”.

Anna Tsing chama esses efeitos indomáveis de “forças ferais”, que emergem dos

efeitos de efeitos, em uma cadeia que potencialmente se estende em escala global. Nunca antes a fórmula da teoria do Caos, segundo a qual o bater de asas de uma borboleta em certo ponto do mundo pode gerar furacões do outro lado do planeta, foi tão assertiva. As paisagens inerentes e emergentes com antropoceno fragmentado são as de “diversidade contaminada”. Assim a autora escreve sobre a expressão:

Diversidade contaminada é adaptação colaborativa a ecossistemas de perturbação humana. Emerge como os detritos da destruição ambiental, da conquista imperial, dos fins lucrativos, do racismo e da norma autoritária — assim como do devir criativo. Nem sempre é bonita, mas é quem somos e o que temos disponível como parceria para uma terra habitável. (Tsing, 2019, p. 23).

Embora o cenário não seja nada encorajador, as palavras de Tsing (2019), bem como as considerações de Haraway (2016) e mesmo a tese de Costa (2019) refletem, ao mesmo tempo, as sombras escatológicas de um futuro fadado ao colapso, quanto as luzes esperançosas que avaliam e clamam pela urgência de caminhos possíveis para tornar a terra, novamente, um lugar habitável.

Em contraste com a política do (des)envolvimento branco, que se expande irreverentemente, sem se preocupar com nada além do acúmulo de capital, todas essas autoras chamam a atenção para a necessidade do que Viveiros de Castro (2015), vivendo entre os Araweté, chamou de “cosmopolítica”. Cosmopolítica, como o nome sugere, é uma política cósmica; ou seja, uma política que inclua em seus planejamentos e agenciamentos as diversas coordenações multiespécie que costuram uma região.

A chave de operação da cosmopolítica, como já vimos com os relatos, por exemplo, de Cosme Rite, se dá em um regime de “perturbação lenta”, isto é, uma perturbação que ocorre de modo a permitir que os ciclos regenerativos da Terra se completem, de modo a não exauri-la. Trata-se de um *modus operandi* profundamente atento e responsivo aos envolvimento que mantém uma região habitável. Por outro lado, tendo como lema de fogo “tempo é dinheiro”, o capital não espera. Conforme anteriormente mencionado, sua operação, sempre parasitária, segue a estratégia de exaurir e migrar. Contudo, sob essa celeridade de produção degenerativa, como nos alerta Ailton Krenak (2020, p. 5), “hoje estamos todos diante da iminência de aTerra não suportar a nossa demanda”.

No bojo desse colapso ambiental, reside a implementação de um cem números de rodovias, dentre as quais a BR-158 é apenas mais uma. Mesmo considerando apenas a própria BR-158, vê-se que não se trata só da instalação da estrada e de todas as perturbações nas coordenações ecológicas relacionadas tão somente à pavimentação da mesma. Se, por um lado, em virtude da mera implementação, são operados desmatamentos

que, além de impactar as simbioses entre árvores e fungos ecologicamente significativos, desencadeiam migrações e possíveis erradicações de animais terrestres e aéreos, bem como de insetos, pertinentes à homeostase da biodiversidade local, por outro, os resquícios poluentes da obra, como partículas poluentes, podem ser carregadas pelo ar e pousar em distintas e potencialmente distantes localidades, seja em rios, mares ou outras florestas. Essa projeção não figura qualquer exagero. Com efeito, conforme Tsing (2019), esporos de cogumelo, carregados pelo vento, podem viajar inclusive de um país a outro.

Em um artigo escrito por diversas mãos, sobre o que chamaram de “fluidos sólidos”, Bronislaw Szerszynski, pesquisador transdisciplinar da Universidade de Lancaster, ficou incumbido de escrever acerca do material poeira. Mostrando como o que chamamos de poeira nada mais é que minúsculas partículas (na atmosfera terrestre, por exemplo, seu tamanho varia de 1 a 100 microns) de materiais diversos que são carregadas indefinidamente pelo meio envolvente, Szerszynski chama a atenção para o atual caráter híbrido, cósmico e antrópico, da poeira que paira pela inteireza de nossa atmosfera:

Na Terra, a poeira é tanto de origem cósmica quanto feita pelo planeta propriamente dito. A poeira interestelar que chove em direção à Terra é um vestígio de uma formação do sistema solar, mas poeira terrestre é mais como um prenúncio daquilo que a Terra está se tornando: bactérias e células de pele; fumaça, cinza e cimento; partículas de solo seco de uma terra antropogenicamente alterada (Clark *et. al.* 2021, p. 337).

Imersos nessa atmosfera de bactérias, fuligem e cimento, os organismos não têm outra escolha senão inspirá-la. “Plantas e animais, água e solo”, escreve Paolo Gruppuso mais adiante, no mesmo artigo (CLARK et al. 2021, p. 345), “compartilham a mesma respiração: eles são um único corpo de respiração fluida e efêmera que assume formas múltiplas, discerníveis e sólidas”. Não há qualquer metáfora na afirmação de Gruppuso. Afinal, conforme explana Alyne Costa (2019), o processo de acidificação das águas nada mais é senão o resultado da absorção natural aquática de 30% do gás carbono emitido para a atmosfera – o que, por sua vez, desencadeia outra série de “forças ferais” que culminam em potenciais erradicações da vida marinha e suas coordenações multiespécie. Não sem motivo que o biólogo Barnoskyetal. (2011) a partir de uma vasta pesquisa, alertaram sobre o possível desencadeamento de um período marcado pelo advento de uma “sexta extinção em massa”.

Perceba-se como nos últimos três parágrafos estou me referindo apenas a certas implicações da mera implementação rodoviária. Porém, os efeitos tornam-se vertiginosamente mais massivos se considerarmos todas as instalações e operações latifundiárias que sucedem sua implementação. Essas instalações, como a fazenda de Suiá Missú S/A.,

significativamente, possuem suas operações ancoradas na estratégia de monocultura. As monoculturas, como explica Tsing (2019) e como já mencionado anteriormente, destituem as plantas de suas enriquecedoras relações simbióticas multiespécie e, mantidas aglomeradas, tornam-se os prediletos alvos fáceis para pragas em geral – o que, por sua vez, faz com que as monoculturas sejam massivamente dependentes de agrotóxicos, cuja produção em massa também ocasiona outras incontáveis cadeias de efeito ecológicos nocivos.

A história do progresso do desenvolvimento branco, para tomar de empréstimo a expressão da Escola de Frankfurt, é uma história da barbárie. Barbárie essa que anuncia a guerra de mundos. O mundo do grande Capital, em sua expansão, encontra-se sempre em iminência de solapar todos os mundos “menores” do sem-número de habitantes que se encontram, hoje, em suas margens. Os *A'uwe* e todos os habitantes da mata podem perecer em função das investidas (e investimentos) do Capital. A vingança de Gaia, contudo, virá. AnnaTsing (2019) chama essa virada de resselvageamento e trata-se de um processo imparável enquanto houver planeta. O resselvageamento inicia-se como surgimento de espécies vegetais e fúngicas pioneiras após um processo de devastação, permeando toda e cada fresta (inclusive abrindo frestas) por entre os escombros cósmicos, gerados por desastres naturais, ou antrópicos, gerados pelo frenesi do capital.

Tal frenesi, como fica claro ao observarmos todo o processo legal que trasladou os inúmeros conflitos entre os *A'uwe* e o grande capital, não é potencializado apenas por seu substrato material, mas também, em parte, por alas jurídicas articuladas com as teias de interesse relativas às empreiteiras e agentes coligados. As idas e vindas de processos judiciais para reaver a decisão favorável aos *Marãiwatsédé* estendeu-se por mais de oito anos. Neste período, várias articulações políticas foram realizadas a fim de remover os *A'uwe* da área e acabar com o entrave para o “desenvolvimento da região”. Sobre este período, o cacique Damião Paridzané fez relatos de várias situações conflituosas onde, para ele, a astúcia *A'uwe* garantiu a sobrevivência do grupo.

Segundo Damião, certa vez em encontro realizado na aldeia com representantes do governo do estado do Mato Grosso para negociações sobre a TI (estava presentes o vice-governador, secretários e assessores), ao solicitar que a reunião fosse realizada no pátio coberto da escola que existe na aldeia, Damião e outros guerreiros recusaram-se e indicaram que o melhor lugar para se discutir seria no centro da aldeia, pois, ali era o local das “discussões sobre as coisas que interessavam seu povo”.

É sabido que os homens *A'uwe*, assim como dos outros grupos Jê, costumam proferir exortações e conselhos em voz alta à aldeia ao alvorecer e ao entardecer (MAYBURY-

LEWIS, 1984). Estas reuniões ocorrem no centro da aldeia, uma grande área descampada onde boa parte da vida social acontece.

Segundo vasto conhecimento produzido sobre a forma de organização das aldeias dos grupos Jê, estes constituem suas aldeias de forma circular ou semicircular com uma grande “praça” no centro. O que não é comum, foi o fato de realizar uma reunião no meio do pátio no início da tarde, com sol a pino! Segundo Damião, os políticos suavam, folgavam o nó da gravata e pediam água, que não foi oferecida, muito menos dada aos partícipes da discussão que representavam o estado do Mato Grosso. A alegação dos *Marãiwatsédé* era que a água deles seria muito ruim, de péssima qualidade devido à destruição das nascentes e matas ciliares, além da contaminação por conta dos produtos químicos usados nos plantios de soja dentro da TI. Mesmo as “autoridades” dizendo que não se importavam com essa qualidade que a água teria, os *A'uwe* se negaram a dar-lhes.

É evidente que o cenário apresentado era de hostilidade ao grupo de representantes do Estado. Podemos interpretar essa atitude dos *Marãiwatsédé* como uma forma de resistência ao Estado e a maneira como o governo conduz os conflitos gerados naquela região em detrimento da expansão da sociedade envolvente e ameaça às suas terras. O evento indica uma clara postura ritualizada de quebra ou ruptura de aliança. Com essa atitude os Xavante estavam indicando de forma clara qual era a sua visão e posição frente ao cenário político ali armado.

Outro relato nos informa sobre uma situação um pouco mais grave. Damião nos contou que ficou sabendo, através de um amigo, que um grupo de pistoleiros estava próximo à aldeia, a fim de arma-lhes uma emboscada. O cacique e um grupo de guerreiros anteciparam-se à ação dos invasores e, numa noite, um dia antes da cilada programada, sorrateiramente pegaram todas as munições e armas dos pistoleiros e, em seguida, acordaram-nos sob a mira de suas flechas. Em visita a Bom Jesus, para levantamentos da área em detrimento da pavimentação da rodovia, Damião contava-nos essa história e, em tom de satisfação pelo feito, zombava dos pistoleiros: “ficaram tudo amarelo”. Esse tipo de discurso tem uma importância central na forma como os *A'uwe* entendem seus conflitos com a sociedade envolvente. Essas falas ressaltam o etos guerreiro do povo e indicam uma das muitas vias de resistências que são ressaltadas e valorizadas por eles.

No decorrer dos trabalhos de campo, feitos ao longo da pesquisa que realizei para a construção do Relatório de Impacto Ambiental (RIMA) concernente à proposta de desvio da BR-158 e pavimentação da mesma pelo lado leste da terra indígena, tivemos a oportunidade de ver parte das armas que foram tomadas dos pistoleiros. Elas são exibidas como troféus que

refletem, de forma muito contundente, o poder de resistência do grupo. Aqui torna-se importante um pequeno desvio de nossa linha argumentativa para indicar que o caso de *Marãiwatsédé* e outros tantos da história recente dos *A'uwe* abriram espaço para outras formas de resistência. Nos eventos mais recentes da luta pela terra, a imagem dos *A'uwe* e seu poder no uso do discurso também foram elementos centrais nos mecanismos de resistência.

É importante pontuar um fato pouco comum entre os Xavante e sua forma de organização, mas importante para a conjuntura dos *Marãiwatsédé* até a retomada total do território. Após a ocupação desta pequena porção já mencionada, os *Marãiwatsédé* optaram por permanecerem juntos em uma mesma aldeia, no intuito de obter maior eficiência na proteção do grupo devido a tensão existente na região e por todo o contexto histórico que ocasionou a dispersão de alguns deles, após a chegada do branco. Esta estratégia de sobrevivência pode ser compreendida como forma de resistência às possibilidades de confronto com a sociedade envolvente. Os *A'uwe Marãiwatsédé*, quando precisam de serviços que são encontrados nas cidades do entorno da TI e, dentro da própria área, andam em grupos de pelo menos cinco, seis guerreiros, devido a intimidação imprimida pelos regionais de forma direta e indireta sobre os mesmos ou sobre quem pudesse ser entendido no contexto como favoráveis à causa dos índios.

O relato acima também nos remete às análises de Pierre Clastres (1979) relativas aos modelos de organização política dos povos indígenas. De acordo com o autor, os povos ameríndios possuem uma clara tendência política à descentralização de poder. Essa tendência só é revertida em situações de conflito que, geralmente, promovem a centralização do poder político. No caso de *Marãiwatsédé* isso parece ser claro. A centralização da população em uma única aldeia e a representatividade do Damião Paridzané como líder central, reflete a situação de conflito e embate que aquela população vive.

Durante o período que ficamos na terra indígena, fomos algumas vezes ao povoado construído no meio da terra chamado Posto da Mata. Todas as vezes que tivemos neste povoado éramos vistos com grande desconfiança pelos seus habitantes. Porém sem nenhuma hostilidade maior. Acredito que um dos fatores para isto, seria o nosso trânsito ser realizado em um carro oficial, que apesar de não estar caracterizado, de não ter nenhuma logo de qualquer instituição do Estado, possuía placa branca, obrigatória nos carros oficiais do Estado brasileiro.

Uma situação curiosa aconteceu em uma dessas nossas idas a este povoado. Precisávamos ir até Posto da Mata para arrumar o suporte do gerador de energia da casa onde ficamos, pois o mesmo havia quebrado e precisava fazer uma solda. Esta ida a cidade também

vinha a calhar, pois necessitamos conversar a respeito de algumas questões observadas sobre os Xavante, portanto queríamos esta oportunidade sem a presença deles. Não adiantou. Quando comunicamos aos indígenas que iríamos ao povoado para arrumar o suporte do gerador, Domingos, um dos *Marãiwatsédé* de meia idade e bastante participativo no contexto que estávamos inseridos, disse que iria conosco. Após longas justificativas do coordenador do trabalho, alegando que poderia ser uma viagem desinteressante para ele, e não haveria nenhuma atividade que os envolvessem, Domingos mesmo assim, quis ir. Levamos e deixamos nossa reunião para outra oportunidade. Quando lá estávamos para soldar o suporte, fomos primeiro fazer algumas compras.

Domingos não nos seguiu, ficou conversando com alguns habitantes do vilarejo embaixo de uma árvore na beira da BR 158. Fomos arrumar o suporte em uma oficina que ficava no lado oposto da estrada, em frente ao local onde estava Domingos. Tudo ocorreu tranquilamente, fomos atendidos com certa formalidade pelo responsável ao conserto, arrumamos o suporte, passamos onde Domingos estava, cumprimentamos as pessoas que estavam ali. Todas bastante formais conosco, no entanto sem nenhum clima mais atroz no local. Ao nos despedirmos e entrarmos no carro para voltarmos, Domingos nos disse que ao ser interpelado sobre quem seríamos, afirmou que éramos da Polícia Federal! Ou seja, a ida dele em nossa curta e rápida viagem ao “mundo dos brancos” tinha um propósito político claro: ele foi intimidar o inimigo. Sua ação foi uma clara demonstração de força e domínio do próprio poder do *waradzú*. Muito embora estivesse usando de artifício pouco verdadeiro, pois não éramos da Polícia Federal, Domingos deu uma clara e inequívoca demonstração de compreensão plena das formas de poder operadas pela sociedade envolvente.

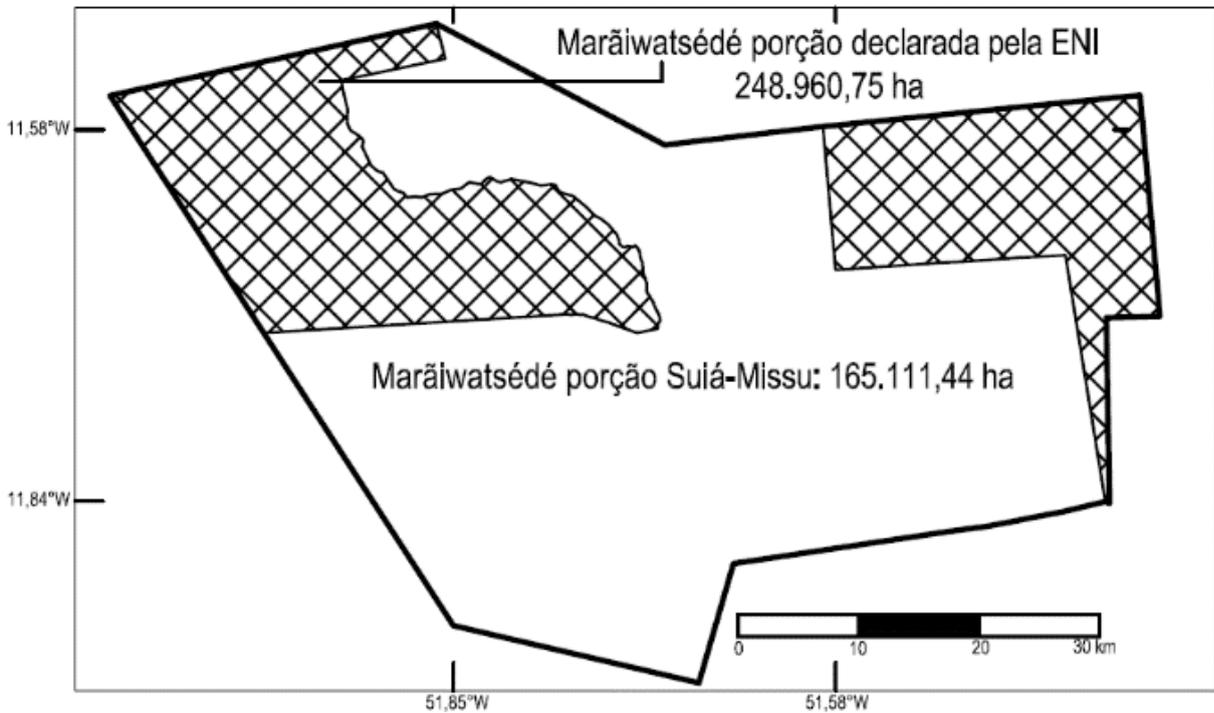
Ainda assim, não obstante todas essas estratégias de resistência *A'uwe*, aplicadas na ordem cotidiana prática, aceitar a devolução de *Marãiwatsédé*, como vimos, foi um processo moroso. Por várias vezes, conforme anteriormente mencionado, ex-ocupantes ilegais, incentivados por políticos e associações de produtores rurais, organizaram-se para restabelecer-se em *Marãiwatsédé*. Chegaram, inclusive, a manter barracões e fazer acampamentos próximos à *Mo'onipa*, novo nome na língua *A'uwe*, para a localidade conhecida por Posto da Mata, que agrupava a maioria dos não-indígenas. Para os invasores, retomar o Posto da Mata tinha um sentido (simbólico) muito forte. E, não à toa, os regionais chegaram a fazer reuniões de articulação e resistência dentro de edificações que ainda permaneciam de pé após a operação de extrusão, entre 2012 e 2013. Por este motivo, os *A'uwe Marãiwatsédé* tiveram que destruir as construções que ainda existiam na vila, com apoio da Funai.

Como posto no relatório final da complementação dos estudos sócio ambientais da terra indígena *Marãiwatsédé* – BR-158/trecho, variante leste, em reunião realizada na área em 17 de dezembro de 2014, o cacique Damião e as demais lideranças do povo Xavante da terra indígena foram categóricos ao afirmar que pretendem transformar o atual traçado da BR-158 em uma ampla área plantada com árvores tão logo a sobreposição da rodovia sobre suas terras cesse. Esse discurso demonstra pelo menos dois aspectos importantes para as análises elencadas neste trabalho.

Em primeiro lugar, mostra como os *A'uwe* são diversos, ainda segundo o relatório, “em termos sociais, culturais, econômicos, políticos e históricos da população regional” (DNIT, 2015, p. 10). Todos os setores representativos, enquanto poder, do nosso modelo social atual, vêm na pavimentação da rodovia uma grande oportunidade de crescimento econômico, desenvolvendo a região e consolidando a ação permanente desses agentes em área de colonização relativamente recente. Por outro lado, os *Marãiwatsédé* planejam transformar a área na qual se encontra a rodovia, em algo próximo ao que era antes da existência da mesma e da presença não indígena. Outro fator importante a destacar, é a convicção de que os Xavante têm de que esse projeto não é pensado para eles e que em nenhum momento serão contemplados, como já visto anteriormente.

Ainda com relação a rodovia, o relatório final da complementação dos estudos sócio ambientais da terra indígena *Marãiwatsédé* – BR-158/trecho, variante leste, aponta que, o grande impasse na atualidade está na proximidade do traçado proposto para a BR em relação aos limites das extensões já regularizadas e, principalmente, em relação à parcela não regularizada da TI *Marãiwatsédé*. Como vimos antes, há uma parcela da área que foi reconhecida pelo estado como pertencente aos *Marãiwatsédé*, no entanto, em decorrência dos desdobramentos políticos em torno da questão, a referida TI não foi regularizada em sua totalidade. Esta parcela reconhecida, porém, não regularizada, ainda é fruto de disputa (Figura 6).

Figura 6: Porção da terra indígena A'uwé Marãiwatsédé na fazenda Suiá-Missu.



Fonte: Cessa, 2018.

Segundo relatório final:

É importante mencionar que a parcela ainda não regularizada da TI *Marãiwatsédé*, encontra-se plenamente ocupada por não indígenas, situação que fere os preceitos constitucionais do indigenato e possui uma considerável possibilidade de ser agravada com a proposta de pavimentação da BR-158. (DNIT, 2015).

Como já observado, a continuação do processo de pavimentação seguindo as sugestões propostas pelo DNIT, com anuência da FUNAI, de desvio pelo lado leste, corre o risco de intensificar ainda mais o conflito, tendo em vista (mesmo levando em consideração o desvio também da área não regularizada) a proximidade do trajeto proposto em relação aos limites territoriais dos Xavante.

Mesmo diante do cenário de difícil resolução, os *Marãiwatsédé* têm conquistado vitórias importantes para retomar seu modo de vida em suas terras. E, apesar de ainda haver impasses e situações que intensificam as hostilidades entre todos os envolvidos, a comunidade tem reorganizado sua dinâmica social após a expulsão dos não índios. Como aponta Ivar Bossato, coordenador da operação Amazônia nativa (OPAN), organização não governamental que trabalha em defesas das populações tradicionais: “Reassumir o controle sobre o território é uma etapa conquistada, não vencida. Agora a comunidade vive o desafio de encontrar novas oportunidades sobre áreas que sofreram grande devastação” (INFOAMAZONIA, 2015).

O novo desafio refere-se à implementação das atividades de recuperação de áreas degradadas com espécies alimentares de consumo imediato, contribuindo para a alimentação da comunidade, têm sido realizados, além de projetos voltados para o adensamento de quintais com plantio de palmeiras, para prover a palha utilizada na construção de casas e artesanato, e árvores frutíferas, como pequi, buriti, jatobá e outras espécies locais que complementam a alimentação, sobretudo das crianças.

Há também incentivos para a produção de roça de toco, a forma tradicional de plantio realizada pelos Xavante. Espécies como arroz, mandioca, milho Xavante⁴, cará, inhame, abóbora, melancia, banana e outras culturas, estão sendo cultivados a fim de reverter outro grande problema que os *Marãiwatsédé* têm enfrentado: a desnutrição. Além do cultivo tradicional, segundo informações da FUNAI, há também o trabalho da lavoura mecanizada para o plantio de arroz, milho e mandioca, numa área de 50 hectares, utilizada anteriormente para o plantio por não índios.

Além das iniciativas de autossustento, três aldeias já foram criadas a fim de dar uma nova dinâmica de ocupação do grupo na área. Isso possibilita maior controle das fronteiras e ocupação mais sistemática de todo o território regularizado. Mas apesar de todos os avanços e conquistas dos *Marãiwatsédé*, a comunidade ainda está longe da tranquilidade em sua área tradicional. Em nota publicada pelo Ministério Público Federal do Mato Grosso no dia 13/05/2016, o MPF tem acompanhado movimentação de pessoas no município de Alto Boa Vista que visam preparar uma possível (re)invasão das terras. Notícias sobre essas articulações foram confirmadas por funcionários da FUNAI que também ajudam no monitoramento em torno da TI. Os *Marãiwatsédé* e o MPF solicitaram ao poder público federal que intensifique os trabalhos de fiscalização sobre o território Xavante, de modo a assegurar que não haja retrocessos na garantia dos direitos dos povos originários na região. Luta que segue...

Essas passagens refletem os imbricados modos pelos quais a guerra de mundos mencionada por Latour vai se desenhando em um intrincado arabesco que passa tanto por trilhas institucionais, quanto inconstitucionais, dentro e fora da lei. O devir criativo e coragem dos *A'uwe*, como refletido nas falas de Damião, de fato os salvaram da extinção precoce. Seguem resistindo. Porém, por mais que sejam completamente solapados pelo avanço galopante do regime do concreto, a Terra há de seguir seu curso, com ou sem humanos. Por mais que cubramos cada milímetro do planeta como mais espesso concreto, formando o mais

⁴O milho Xavante possui cinco variedades: Nodzob, awawi, udzé, pré e rãre. São milhos coloridos cultivados pelo povo Xavante sendo alimento fundamental de sua base nutricional.

intrincado complexo de rodovias e estruturas que comportem ciclos de acumulação cada vez mais céleres, a estrada do progresso, pavimentada de cimento e sangue, ora ou outra sucumbirá aos fungos e plantas que protagonizarão o resselvageamento do mundo. Podemos aprender com os modos de habitalidade dos *A'uwe* e demais povos que vivem na terra sem arrastá-la com eles, ou podemos ser arrastados, e levá-los junto conosco, para o abismo do esquecimento.

REFERÊNCIAS

- ANDREW GREIG. **At the Loch of the Green Corrie**. Londres: Quercus, 2010.
- BARNOSKY, A D; AL., Et. Has the Earth sixth mass extinction already arrived? **Nature**, [s. l.], v. 471, p. 7, 2011.
- BARNOSKY, A D , Anthony. MATZKE, Nicholas. TOMIYA, Susumo. WOGAN, Guinevere. Has the Earth sixth mass extinction already arrived? **Nature**, [s. l.], v. 471, p. 7, 2011.
- BAUMAN, Zygmunt. **Capitalismo Parasitário**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- BENVENISTE, Émile. Active and middle voice in the verb. In: **Problems In General Linguistics**. Coral Gables: University of Miami Press, 1971. p. 145–151.
- BRASIL. **Constituição Federal de 1988**. Brasília, 1988.
- BRIGANTE, Gustavo; DANTAS, João; SILVA, Suzana. **Moinhos de ventos e vidas**. No prelo.
- BRIGANTE, Gustavo. LOPES, Thamirez Lutaif. As Fumaças do antropoceno: entre incêndios e céus candentes. **Revista de arte, mídia e política**, [s. l.], v. 14, n. 41, p. 75– 96, 2021.
- CAMPOS, Pedro. **A Ditadura dos Empreiteiros**. Tese (Doutorado em História Social) - Departamento de História, Universidade Federal do Fluminense. Niterói. 539f, 2012.
- CANUTO, Antonio. O árduo e longo caminho para o e conhecimento dos direitos de comunidades tradicionais Direitos Humanos no Brasil 2012 Relatório da Rede Social de Justiça e Direitos Humanos. In: MERLINO, Tatiana; MENDONÇA, Maria Luisa (org.). **Direitos Humanos no Brasil 2012: Relatório da Rede Social de Justiça e Direitos Humanos**. [S. l.: s. n.], 2012. E-book.
- CASALDÁLIGA, Pedro. **Uma igreja na Amazônia em conflito com o latifúndio e amarginalização social**. São Félix do Araguaia, 1971.
- CASTELNAU, Francis de. **Expedição às regiões centrais da América do Sul. Tomo II**. Trad. Olivério M. De Oliveira Pinto. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1949.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós- estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- CHAIM, Marivone Matos. **Aldeamentos indígenas (Goiás 1749-1811)**. São Paulo: Nobel/INL, 2.ed. 232 p.,1983.
- CLARK, Nigel et al. Um Léxico de Sólidos Fluidos. **Ambivalências**, v. 9 n. 18, jul/dez 2021. p. 345 – 362.

- CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado**. Afrontamened. Porto: [s. n.], 1979.
- Complementação dos Estudos Socioambientais da Terra Indígena Marãiwatsédé, Marãiwatsédé, Situada na Área de Influência da BR-158/Variante Leste, no Estado do Mato Grosso. Departamento Nacional de Infraestrutura e Transporte – DNIT. Relatório. Brasília, 2015. Relatório. Digitalizado. Disponível em: https://ox.socioambiental.org/sites/default/files/ficha-tecnica//node/199/edit/2019-03/RELATORIO%20FINAL.ECI_.BR-158.pdf. Acesso em: 05/02/2021.
- CESSA, Raphael. Área Alterada pela Ocupação de Posseiros em Marãiwatsédé, Terra Indígena Xavante. **PesquisAgro**, v. 1 n. 1, p. 3 - 17, jul./ dez., 2018.
- COSME RITE. **Uso do Território a partir do modo de ser - A' uwê MarãiwatsédéMarãiwatsédéTi' a na dahoimanadzé Wahi' rata nori tsi Marãiwatsédé hoimandzédzo hã Cosme Rite Cosme Rite Uso do Território a partir do modo de ser A' uwê MarãiwatsédéMarãiwatsédé - Ti' a na dahoimanadzé Wah.** 2017. 83 f. - Universidade de Brasília, [s. l.], 2017.
- COSTA, Alyne de Castro. **Cosmopolíticas da Terra: Modos de existência e resistência no Antropoceno**. 2019. 303 f. - PUC-RJ, [s. l.], 2019.
- CRUTZEN, Paul; STOEMER, Eugene. The Anthropocene. **Global Change Newsletter**, [s. l.], v. 41, 2000.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Florianópolis: Cultura e Barbárie Editora, 2014. .
- DELUCI, Luciana; PORTELA, Cristiane de Assis. **MarãiwatsédéMarãiwatsédé : Memória de Luta, Resistência e Conquista**. In: , 2013, Rio Grande do Norte. **Anais [...]**. Rio Grande do Norte: XXVII Simpósio Nacional de História: ANPUH, 2013.
- DEMAMBRO, Eliseu; PIETRAFESA, Pedro; ROJAS, Gabriela. As consequências da BR 158/MT para o território indígena de Marãiwatsédé. Marãiwatsédé. **COLÓQUIO – Revista do Desenvolvimento Regional - Faccat** - Taquara/RS - v. 17, n. 2, abr./jun. 2020
- DESCOLA, Philippe. Além de Natureza e Cultura. **Tessituras**, [s. l.], v. 3, n. 1, p. 7–33, 2015.
- DURKHEIM, Émile. **As Regras do Método Sociológico**. Portugal: Presença, 2004.
- FAGUNDES, Guilherme Moura. **Fogos gerais: transformações tecnopolíticas na conservação do Cerrado (Jalapão, TO)**. 1–444 f. 2019. - Universidade de Brasília, [s. l.], 2019. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/36037>
- FERRAZ, Iara & MAMPIERI, Mariano. [Artigo]. Suiá Missú: um mito refeito. IN: ISA - Instituto Socioambiental, **Povos Indígenas no Brasil 1991/95. 1994**. Disponível em: <http://www.maraiwatsede.org.br/tags/documentos>>. Acesso em 20/01/2022. FREUD, Sigmunt. O Infamiliar. São Paulo: Autêntica, 2019.
- FOUCAULT, Michel. What is Enlightenment? In Rabinow, P. (Ed.), *The foucault reader*. Nova Iorque: Pantheon Books, 1984.

GALEANO, Eduardo. **As Veias Abertas da América Latina**. Porto Alegre: [s. n.], 2010.

GALVÃO, J A C. Colonização e cidades do Mato Grosso. In: , 2013. **Anais [...]**. [S. l.]: XXVII Simpósio Nacional de História, Conhecimento histórico e diálogo social, 2013.

GARFIELD, Seth. **A luta indígena no coração do Brasil. Política Indigenista, a marcha para o Oeste e os índios Xavante (1937-1988)**. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

GIBSON, James J. **Ecological Approach to Visual Perception**. Nova Iorque/ Londres: Psychology Press, 2014.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. 6. ed.ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GIORGI, A. Sobre o método fenomenológico utilizado como modo de pesquisa qualitativa nas ciências humanas: teoria, prática e avaliação. In: POUPART, D. et al (org.). **A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos**. Petrópolis: Vozes, 2008.

GOMIDE, C M L. **MARÃNÃ BÖDÖDI – a territorialidade Xavante nos caminhos do Ró**. 2008.- USP, [s. l.], 2008.

GREIG, ANDREW. **At the Loch of the Green Corrie**. Londres: Quercus, 2010.

GUDEMAN, Stephen. **Economics as culture: models and metaphors of livelihood**. London: Routledge & Kegan Paul, 1986.

HÄGERSTRAND, Torsten. **Geography and the study of the interaction between nature and society**. *Geofrum*, [s. l.], v. 7, p. 329–334, 1976.

SHAN, Byung-Chul. **A Salvação do Belo**; tradução Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis: Vozes, 2019 [2015].

HARAWAY, Donna J. **Staying with the Trouble**. Durham: Duke University Press All, 2016.

INGOLD, Tim. **Antropologia: para que serve?** Petrópolis: Vozes, 2019.

INGOLD, Tim. **Being alive: Essays on movement, knowledge and description**. Londres: Routledge, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.4324/9780203818336>

INGOLD, Tim. **The Life of Lines**. Londres: Routledge, 2015.

JAN MASSCHELEIN. The idea of critical e-ducational research – e-ducating the gaze and inviting to go walking. In: GUR-ZE'EV, Ian (org.). **The Possibility/Impossibility of a New Critical Language of Education**. Rotterdam: Sense Publishers, 2010. p. 275–291.

JÚNIOR, Itamar Antônio de Oliveira; SILVA, Margot Riemann Costa e. A br 158 como vetor da expansão do cultivo da soja na amazônia legal: impactos ambientais, 1991-2014. In: , 2018, Maceió. **Anais [...]**. Maceió: Congresso Técnico Científico da Engenharia e da

Agronomia Técnico científico - CONTECC'2018, 2018.

KANT, Imanuel. 1970. A translation of the Introduction to Kant's *Physische Geographie*. In **Kant's Concept of Geography and its Relation to Recent Geographical Thought**, ed. J. A. May. Toronto: University of Toronto Press, pp. 255–264.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

KRENAK, Ailton. **O Amanhã Não Está à Venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LARSON, F; PETCH, A; ZEITLYN, D. Social networks and the creation of the Pitt Rivers Museum. **Journal of Material Culture**, [s. l.], v. 12, n. 3, p. 211–239, 2007.

LATOUR, Bruno. **Facing Gaia: Eight lectures on the new climatic regime**. Cambridge: Polity Press, 2017.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede**. Salvador - Bauru: EDUFBA - EDUSC, 2012.

LE BRETON, David. **A Antropologia dos Sentidos**. Petrópolis: Vozes, 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. Natal: Papyrus, 2008.

GOMIDE, Maria Lucia Cereda, «**Território no mundo A'uweA'uwe Xavante**», *Confins* [Online], 11 | 2011, posto online no dia 25 março 2011, consultado o 22 maio 2022. URL: <http://journals.openedition.org/confins/6888>; DOI: <https://doi.org/10.4000/confins.6888>.

MARX, Karl. **Capital vol. I**. Londres: Dent, 1930.

MAUSS, Marcel. As técnicas do Corpo. In: **Sociologia E Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 399–420.

MAYBURY-LEWIS, David. **A Sociedade Xavante**. RJ: Francisco Alves, 1984.

MORIN, Edgar. **O Enigma do Homem**. São Paulo: Círculo do Livro, 1973.

MORRIS, Brian. 1995. Woodland and village: reflections on the 'animal estate' in rural Malawi. **Journal of the Royal Anthropological Institute** (N.S.) 1: 301–15.

NELSON, Richard. **Make prayers to the raven: a Koyukon view of the northern forest**. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

OLIVEIRA, L. L. **A Conquista do Oeste**. Fundação Getúlio Vargas. CPDOC - Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, 2015.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Povos Indígenas e Mudança Sócio-Cultural na Amazônia**. Série Antropologia, [s. l.], p. 1–20, 1972.

OLIVER SACKS. **Um Antropólogo em Marte**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

PEIRANO, Mariza. **Etnografia não é método**. Horizontes Antropológicos, [s. l.], v. n. 20, n. 42, p. 377–391, 2014.

PIETRAFESA, Pedro Araújo; VIVIAN, Gabriela; ROJAS, Gómez. As consequências da BR158/MT para o território indígena de Marãiwatsédé. **Revista do Desenvolvimento Regional**, [s. l.], v. 17, n. 2, p. 192–207, 2020.

PIETRAFESA, Pedro Araújo; VIVIAN, Gabriela; ROJAS, Gómez. As consequências da BR158/MT para o território indígena de Marãiwatsédé. **Revista do Desenvolvimento Regional**, [s. l.], v. 17, n. 2, p. 192–207, 2020.

REZENDE, Maria Aparecida. Fenomenologia merleau-pontyana : mulheres Xavante e os processos metodológicos da pesquisa. **R. Educ. Públ.** Cuiabá, [s. l.], v. 25, n. 60, p. 749–765, 2016.

RIBEIRO, Darcy. **Las Américas y la civilización, tomo I: La civilización occidental y nosotros. Los pueblos testimonio**. Buenos Aires, 1969.

ROCHA, Leonardo. **Da terra onde se retira o pão também se constrói o território: as transformações socioterritoriais sofridas pelo Povo Xavante em decorrência do avanço do agronegócio na Terra Indígena Marãiwatsédé**. Marãiwatsédé. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação. Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia, 2018.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. [Laudo]. **Relatório de identificação da área indígena “Marãiwatsédé”**. Brasília: FUNAI, Portaria n. 9 de 20/01/1992.

ROSA, C J; TAFNER, A W. **A luta pela terra Marãiwatsédé Marãiwatsédé por meio da biografia de Damião Paridzané**. [S. l.: s. n.], 2018. Disponível em: <https://osbrasisesuasmemorias.com.br/wp-content/uploads/2018/04/Damião-Paridzané.pdf>

ROSA, C J; TAFNER, A W. **A luta pela terra Marãiwatsédé Marãiwatsédé por meio da biografia de Damião Paridzané**. [S. l.] [s. n.], 2018. Disponível em: <https://osbrasisesuasmemorias.com.br/wp-content/uploads/2018/04/Damião-Paridzané.pdf>

SANTINI, Daniel. **Um ano depois, invasores voltam a Terra Indígena Maraiwatsédé: Organizações denunciam perseguição a indígenas e ameaças em nova invasão**. Portal Repórter Brasil. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2014/01/um-ano-depois-invasores-voltam-a-terra-indigena-maraiwatsede/>. Acesso em 10 set. 2022

SANTANA, Arthur Bernady. **A BR-163: “ocupar para não entregar”, a política da ditadura militar para a ocupação do "vazio Amazônico**. In: , 2009, Fortaleza. **Anais [...]**. Fortaleza: ANPUH - XXV Simpósio Nacional de História, 2009. p. 1–9.

SANTANA, Arthur Bernady. **A BR-163: “ocupar para não entregar”, a política da ditadura militar para a ocupação do "vazio Amazônico**. In: **Anais [...]**. Fortaleza: ANPUH - XXV Simpósio Nacional de História, 2009. p. 1–9.

SILVA, Aracy Lopes da. Dois séculos e meio de história xavante. In: **História dos índios no Brasil** [S.l.: s.n.], 1998.

TSING, Anna Lowenhaupt. **Viver nas Ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno**. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

VALE DOS ESQUECIDOS. **Documentário-longa Metragem**. Direção: Maria Raduan. Fotografia: Sylvestre Campe, color, (72 min.): Tucura Filmes, Brasil, 2010.

WEA, van Beek,. and P. M. Banga. The Dogon and their trees. In Bush base: forest farm. In CROLL, E.; PARKIN, D. (orgs.). **Culture, environment, and development**. Londres: Routledge, 1992.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2013.

WISNIK, José Miguel. **O som e o sentido. Uma outra história das músicas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. ISSN 0034-7701. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s0034-77012000000100014>