

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JATAÍ
UNIDADE ACADÊMICA ESPECIAL DE ESTUDOS GEOGRÁFICOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEGRAFIA

LARISSA DE SOUZA MACÊDO

CONSTRUÇÃO DE TERRITÓRIOS E IDENTIDADES DO POVO
INDÍGENA KISÊDJÊ EM QUERENCIA-MT

JATAÍ
2022

LARISSA DE SOUZA MACÊDO

**CONSTRUÇÃO DE TERRITÓRIOS E IDENTIDADES DO POVO
INDÍGENA KISÊDJÊ EM QUERENCIA-MT**

Dissertação apresentada à banca de Defesa, como pré-requisito para Mestrado da Universidade Federal de Jataí.

Área de concentração: Organização do Espaço nos Domínios do Cerrado Brasileiro.

Linha de pesquisa: Organização do Espaço nos Domínios do Cerrado Brasileiro.

Orientador: Prof. Dr. Dimas Moraes Peixinho.

**JATAÍ
2022**

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFJ.

Macêdo, Larissa Souza
CONSTRUÇÃO DE TERRITÓRIOS E IDENTIDADES DO POVO
INDÍGENA KISÉDJÊ EM QUERENCIA-MT / Larissa Souza Macêdo. -
2022.
83 f.

Orientador: Prof. Dimas Moraes Peixinho.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Jataí, Unidade
Acadêmica Especial de Estudos Geográficos, Jataí, Programa de
Pós-Graduação em Geografia, Jataí, 2022.
Bibliografia. Anexos.
Inclui mapas, fotografias, tabelas, lista de figuras, lista de tabelas.

1. Territorialidade. 2. Indigenismo. 3. Etnia. I. Peixinho, Dimas
Moraes, orient. II. Título.

CDU 911



UNIVERSIDADE FEDERAL DE JATAÍ

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº 13 da sessão de Defesa de Dissertação de **Larissa Souza Macêdo**, que confere o título de Mestra em **Geografia**, na área de concentração em **Organização do Espaço nos Domínios do Cerrado Brasileiro**.

Aos (23/09/2022) vinte e três dias do mês de setembro do ano de dois mil e vinte e dois, a partir das 09h, na Sala da Pós-Graduação - Câmpus Riachuelo de forma presencial e remota pelo link meet.google.com/zdt-tyip-tio, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada **"CONSTRUÇÃO DE TERRITÓRIOS E IDENTIDADES DO POVO INDÍGENA KÍSÊDJÊ EM QUERÊNICA-MT"**. Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor **Dimas Moraes Peixinho (UFJ)** com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professora Doutora **Roberta Carvalho Arruzzo (UFRRJ)**, membro titular externo, com participação por meio de vídeo-conferência; Professor Doutor **Magno Silvestri (UFMT)**, membro titular externo, com participação por meio de vídeo-conferência. Durante a arguição, os membros da banca fizeram sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido a candidata **aprovada** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor **Dimas Moraes Peixinho (UFJ)**, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos (23/09/2022) vinte e três dias do mês de setembro do ano de dois mil e vinte e dois.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA

CONSTRUÇÃO DE TERRITÓRIOS E IDENTIDADES DO POVO INDÍGENA KÍSÊDJÊ EM QUERÊNICA-MT



Documento assinado eletronicamente por **DIMAS MORAES PEIXINHO, Professor do Magistério Superior**, em 26/09/2022, às 14:49, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Magno Silvestri, Usuário Externo**, em 26/09/2022, às 16:34, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Roberta Carvalho Arruzzo, Usuário Externo**, em 14/10/2022, às 20:13, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufj.edu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0069770** e o código CRC **BF4DD34E**.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo compreender como a construção da identidade e os territórios e territorialidades são formados entre a cidade de Querência e o povo Kĩsêdjê, que residem na Terra Indígena Wawi. Trabalhamos a partir das perspectivas teóricas de Massey, Raffestin, Cunha, e Martins, como principais interlocutores, tendo em vista a abordagem relacional de suas produções. Compreendemos então que a forma com que os grupos – indígenas e não indígenas – se relacionam com a natureza é diferente, resultando em formas divergentes de organização espacial e territorial. As territorialidades de ambos, no entanto se sobrepõem a todo tempo gerando conflitos. A identidade, devido a esse contato com o outro, se altera de forma contínua, o que, no entanto, não descaracteriza nenhum dos grupos. Notou-se também que o posicionamento dos Kĩsêdjê frente ao contato com o outro, tem resultado na incorporação de técnicas, - que antes surgiram como ferramentas de poder estatal -, na luta contra poderes hegemônicos.

PALAVRAS-CHAVE: Querência; Terra Indígena Wawi; Territorialidade; Conflito.

ABSTRACT

The present work aims to understand how the construction of identity and, consequently, territories and territorialities are formed between the city of Querência and the Kĩsêdjê people, who reside in the Wawi Indigenous Land. We work from the theoretical perspectives of Massey, Raffestin, Cunha, and Martins, as main interlocutors, in view of the relational approach of their productions. We then understand that the way in which each of these groups relates to nature is different, resulting in divergent forms of spatial and territorial organization. The territorialities of both, however, overlap at all times, generating conflicts. The identity, due to this contact with the other, changes continuously, which, however, does not de-characterize any of the groups. It was also noted that the positioning of the Kĩsêdjê in the face of contact with the other has resulted in the incorporation of techniques - which before emerged as tools of state power - in the fight against hegemonic powers.

PALAVRAS-CHAVE: Querência; Wawi Indigenous Land; territoriality; Conflict.

*Dedico esse trabalho a todo aquele que dispuser de seu tempo para lê-lo e sobre ele
quiser conversar, se sinta acolhido, será por mim muito bem recebido.*

AGRADECIMENTOS

“...pela primeira vez notei que, atrás de cada um desses livros, estava um homem. Um homem que os tinha concebido. Um homem que tinha passado o seu tempo a escrevê-los.”

(Ray Bradbury / Fahrenheit 451)

Me enxergo em cada linha desse trabalho, e no processo de escrevê-lo passei a enxergar todos os *outros* da minha vida que também o compõem, venho então nesse espaço agradecerlos. Agradeço a Deus por ter me sustentado até aqui, a minha família, por compreender minhas ausências, serei uma melhor ouvinte a partir de agora, e estarei mais presente. Agradeço ao meu orientador, pela paciência, apoio, e por estar sempre disposto a discutir, espero que continue inspirando a muitos outros, assim como fez comigo. Agradeço também a Roberta e ao Magno pelas sugestões feitas durante a qualificação, e por se disporem a dialogar comigo mais uma vez, admiro muito o trabalho que vocês desenvolvem.

Também gostaria de expressar minha gratidão a CAPES, pela bolsa que permitiu durante um ano, que me dedicasse apenas a pesquisa, tendo em vista o cenário atual das universidades públicas, e o crescente descaso frente as ciências humanas, é reconfortante ainda poder contar com esse respaldo, cada vez mais escasso, e sem dúvida extremamente necessário.

Uma das minhas muitas preocupações ao redigir o trabalho foi que cada ideia desenvolvida tem como referência básica o meu modo de vida que está longe de ser o indígena. Cada exemplo desfigura a realidade indígena tentando fazer dela um pedaço do que somos, quando na verdade ela se mede por parâmetros próprios. Contudo, estou escrevendo para quem as vezes os desconhece, e essa ponte precisa partir da nossa língua e das nossas desfigurações, para que um dia avance o suficiente e possamos enxergar o outro e respeitá-lo por ser outro e não nós mesmos, é apenas o início de uma longa jornada.

Nunca antes havia notado o quão latentes os autores se apresentam em suas obras, e passo a enxergar agora os diversos homens e mulheres que trago para dialogar neste trabalho em sua humanidade, como produto de relações sociais. Talvez esse trabalho pudesse ser mais do que é, mas ele resulta de quem sou agora, e quem sou agora está mais do que disposto a fazer mais por ele em momentos futuros.

A você, que talvez não se encaixe em nenhuma dessas categorias, mas se deu ao trabalho de vir até aqui, deixo o meu muito obrigado, e desejo uma ótima leitura.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa de localização	17
Figura 2 - Rondó, indígena do povo Kĩsêdjê.....	34
Figura 3 - Região da cabeceira do Xingu, desenhada por um Kisêdjê/ Suiá	35
Figura 4 - Aldeia Kĩsêdjê no Parque indígena do Xingu.....	39
Figura 5 - Ocupação Histórica.....	41
Figura 6 - Mapa de Localização	46
Figura 7 - Ocupação Histórica pelos Suyá	48
Figura 8 - Recorte de jornal.....	52
Figura 9 - Casa do período da colonização / centro	54
Figura 10 - Casa do período da colonização / área de chácaras.....	54
Figura 11 - Mapa de declividade	56
Figura 12 - Óleo de Pequi comercializado pelos Kĩsêdjê.....	68
Figura 13 - John Deere / Querência - MT	69
Figura 14 - New Holland / Querência - MT	69
Figura 15 - AIK: Soberania alimentar	72
Figura 16 - AIK: produções áudio visuais.....	74
Figura 17 - Instagram Kamikia.....	75

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Distribuição da Estrutura Fundiária de Querência – MT / 1990	58
Tabela 2 - População Kîsêdjê	66

Sumário

1	Introdução	13
	Capítulo 1 – Considerações teóricas.....	21
1.1	Introdução	21
1.2	Espaço	22
1.3	Alteridade e construção identitária	23
1.4	Território	27
2	Capítulo 2 – Processo de ocupação daS áreaS de estudo	31
2.1	O povo Kĩsêdjê	31
2.2	Formação de Querência	49
3	Capítulo 3 - Cômputo	60
4	Considerações finais	76
	Referências	78
5	Anexos.....	81
5.1	Anexo A.....	81
5.2	Anexo B	82
	Anexo C.....	83

1 INTRODUÇÃO

As disputas territoriais que reverberam atualmente no território brasileiro, são fruto de relações políticas que antecedem, segundo a história corrente, a chegada dos portugueses ao Brasil. Tratados, como o de Tordesilhas, dividiam terras no “novo mundo”, negligenciando direitos aos povos originários, antes mesmo das terras serem exploradas. Com a chegada efetiva dos portugueses, a disputa pela terra tem seu início, forjada na desigualdade.

Embora a propriedade privada não fizesse parte da constituição social dos povos originários brasileiros, não se pode dizer o mesmo sobre seus territórios. Apesar dos limites não serem identificados pelos colonizadores, os povos indígenas já possuíam territórios formados, frutos de sua interação com o espaço. A soberba colonizadora de medir o mundo a partir de seus próprios ideais e interesses, caracterizou a população indígena como retrógrada, como se existisse de fato uma linearidade evolutiva a ser seguida, e toda e qualquer sociedade que dele se aparte se encontre em desvantagem frente as demais. Como aponta Levi-Strauss:

O mesmo acontece com as civilizações. Aquelas que denominamos primitivas pouco se diferenciam das outras pelo equipamento mental, mas somente no fato de que nada, em nenhum equipamento mental, prescreve que ele deva fazer uso de seus recursos em determinado momento e deva explorá-los numa certa direção. O fato de um esquema de desenvolvimento ao qual, talvez arbitrariamente, ligamos desenvolvimentos posteriores — com pouca certeza, na medida em que faltam e faltarão sempre termos de comparação — ter-se imposto uma única vez na história humana e em um único lugar, não autoriza a transfigurar uma ocorrência histórica, que nada significa, a não ser que ela aconteceu naquele lugar e naquele momento, em comprovação de uma evolução que haveria de ser obrigatória em todos os lugares e em todas as épocas. Nesse caso, seria demasiado fácil concluir por uma enfermidade ou uma carência das sociedades e dos indivíduos, em todos os casos onde a mesma evolução não ocorreu (LEVI-STRAUSS, 1967, p. 446).

Kaká Wará Jacupé, guarani, em seu livro *Terra dos Mil Povos*, fez a seguinte observação “O nome ‘índio’ veio trazido pelos ventos dos mares do século XVI, mas o espírito ‘índio’ habitava o Brasil antes mesmo de o tempo existir e se estendeu pelas Américas para, mais tarde, exprimir muitos nomes” (JACUPÉ, 1998, p. 13). Em uma tentativa de organização desses povos, linguistas os classificaram em dois grandes troncos linguísticos Tupi e Macro-Jê, e outras 43 famílias linguísticas (MEMORIAL DA AMÉRICA LATINA, 2020, p. 146), sendo elas sobreviventes, na atualidade, do que os ventos dos mares trouxeram.

Ao analisar a distribuição geográfica de cada tronco, Moreira (2020) destaca o profundo envolvimento de tais grupos com seu ambiente natural, propondo uma associação com a distribuição dos biomas, onde os Tupi se concentravam na mata atlântica e os Macro-Jê no Cerrado. Outras classificações linguísticas podem ser encontradas nas obras de Curt

Nimuendajú¹, - que tem como enfoque além da distribuição por tronco linguístico, um pouco de sua rota migratória, - e Galvão (1960), que por se tratar de um trabalho mais atual não apresenta grande concentração indígena a leste, tendo seu foco maior a oeste.

A colonização iniciada na mata atlântica impulsiona a migração de diversos povos, guiando-os para as áreas centrais do Brasil. Em suas anotações a respeito da Expedição Roncador Xingu, pelo Brasil Central, os irmãos Villas Bôas, destacam que “a região do Alto Xingu (...) reuniu representantes das quatro grandes famílias linguísticas indígenas do Brasil.” (VILLAS BÔAS; VILLAS BÔAS, 2012, p. 277), sendo elas Tupi, Caribe, Aruak e Jê. Martins (2021) complementa:

Diversas tribos indígenas contatadas no período recente foram surpreendidas migrando lentamente, por longas distâncias, para o interior do país em consequência de pressões anteriores da frente de expansão, diretamente sobre elas ou sobre seus vizinhos: os tapirapés se fixaram no Mato Grosso após um longo percurso a partir do Maranhão; os xavantes estão agora encurralados no Mato Grosso, entre fazendas de gado e lavouras de camponeses pobres, mas procedem da Goiás e da Bahia. Há mesmo casos de tribos originárias de um ambiente ecológico específico que, em consequência dessas migrações, deslocaram-se para ambientes completamente diferentes, o que as obrigou, em alguns casos com sucesso e em outros sem sucesso, a reelaborarem sua relação com a natureza, sua cultura e suas concepções: os irãxes, originários da região de mata, onde haviam elaborado “sua experiência histórica de vida”, foram deslocados para o cerrado, onde se adaptam mal; já os kayapós foram empurrados do cerrado para a floresta e levaram mais de cem anos para se adaptarem ao novo ambiente e produzirem conhecimentos e ele adaptados (MARTINS, 2021, p. 147).

O movimento migratório indígena destacado pelos irmãos Villas Bôas e por José de Souza Martins (2021) para o Brasil Central reflete a ocupação tardia desse espaço pelo capital hegemônico, onde o Cerrado se torna uma zona de confluência para diversos povos, por ser limítrofe a vários biomas. De acordo com Seeger e Viveiros de Castro:

[...] vale a pena lembrar que a dinâmica populacional - migrações, localização presente etc. - dos grupos indígenas é uma função direta (sobretudo) ou indireta da pressão das frentes de expansão neobrasileiras. A tendência mais generalizada foi o refúgio indígena em áreas que não ofereciam recursos cobiçados pela sociedade nacional - o que significou, em muitos (não em todos) casos o acantonamento em nichos ecológicos precários e a modificação das formas de subsistência (SEEGER; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 105).

Para fins desse trabalho, nos propomos a pensar esse quadro de expansão a partir das políticas de ocupação dos “vazios” demográficos, que visavam a colonização de áreas no Norte, e Centro-Oeste do país (MARTINS, 2021), colonização essa integrada ao mercado capitalista,

¹ Material de domínio público. Disponível em:
<http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/mapaetnohistorico2ed2017.pdf>

pautada principalmente na implementação da monocultura. As políticas de colonização em terras brasileiras, foram gestadas a partir da década de 1930, tendo seu ápice durante a ditadura militar (CATAIA, 2006). De acordo com Brunhes (1962) “sempre que um poder procura instalar-se em uma região nova, traça e constrói aí uma estrada”, premissa essa que exprime com exatidão as ações tomadas durante o governo militar como ocorreu com a abertura das Rodovias Federais, BR 163, BR 158 e BR 230.

Vinculada à construção das BR's, estão os projetos de colonização nas regiões Norte e Centro-Oeste. Santana (2009) e Ribeiro (2016) discutem que as ações voltadas para esse discurso colonizador se baseavam em uma questão de segurança nacional devido à pressão interna por reforma agrária, e externa de garantia dos territórios nacionais. No que diz respeito a colonização dessas áreas, Santana (2009) pontua que em 1981, 101 empresas que trabalhavam com colonização foram autorizadas no Brasil, sendo que apenas no Estado de Mato Grosso foram contabilizados 75 projetos. Entre esses, seis foram liderados pela Coopercana, cooperativa criada no Rio Grande do Sul. Segundo o site Canarana News (2020), durante os seus anos de atuação, a Coopercana liderou os seis seguintes projetos de colonização, somando mais 800 mil hectares de terras:

- a) 1978 – Projeto Terra Nova; Área total: 435.000 hectares; Famílias assentadas: 2.500;
- b) 1978 – Projeto Bela Vista; área de 7.200 hectares; famílias assentadas: 33;
- c) **1985 – Projeto Querência; área de 170.000 hectares; famílias assentadas: 506;**
- d) 1985 – Projeto Norberto Schwantes; área de 54.000 hectares; famílias assentadas: 70;
- e) 1985 – Projeto Ana Terra; área de 18.000 hectares; famílias assentadas: 40;
- f) 1985 – Projeto Terra Linda; área de 107.000 hectares; famílias assentadas: 260;

O projeto Querência, destacado acima, foi implementado no ano de 1985, a partir da compartimentação dos municípios de Canarana e São Félix do Araguaia. Tal empresa, foi criada majoritariamente por sulistas que migraram para Mato Grosso no início da década de 70. É importante ressaltar, que essa colônia, assim como muitas outras no estado, foi estabelecida em terra indígena, neste caso do povo Xavante, o que levou ao deslocamento desses povos a Reserva Indígena Pimentel Barbosa (GALVÃO, 2013), possuindo áreas nos municípios de Água Boa, Canarana, Nova Nazaré, e Ribeirão Cascalheira².

Como proposta de segurança frente aos sucessivos massacres sofridos pelos povos originários, foi criado no ano de 1961 o Parque Indígena do Xingu (PIX), no estado de Mato Grosso. Contudo a área demarcada não abrange os territórios destes povos em sua totalidade,

² Para mais informações, acessar: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3821>.

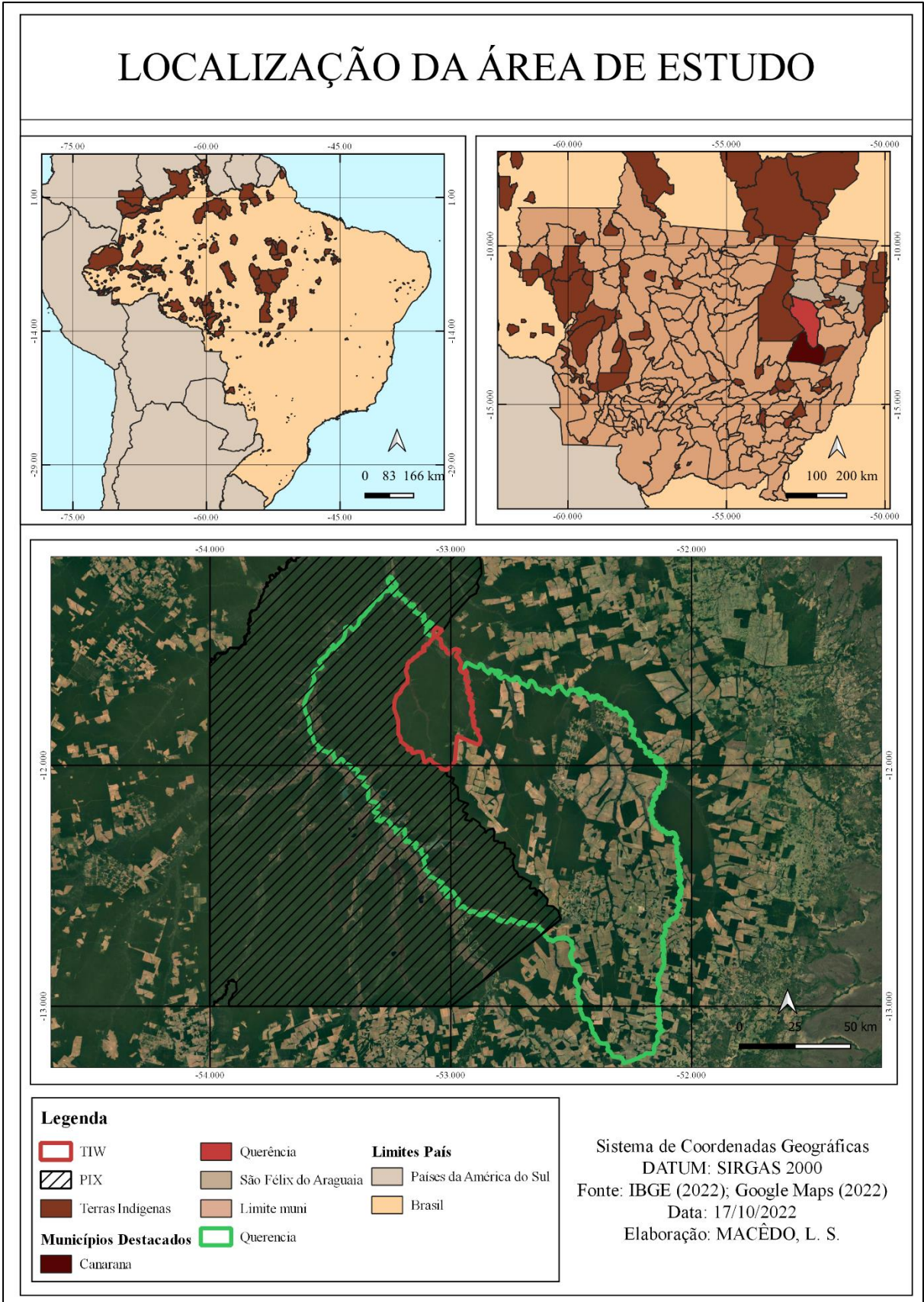
como é o caso do povo Kĩsêdjê³, habitantes seculares da bacia hidrográfica do Suiá-Miçu, únicos representantes do tronco Jê que habitam a região Xinguana.

O povo Kĩsêdjê, embora não se considere originário da região do Xingu, povoa os rios Xingu e Suiá-Miçu, a mais de 500 anos (SOUZA, 2017). Quando contatados pelos Villas Bôas, em 1959, viviam as margens do igarapé Wawi, sub-bacia do Suiá-Miçu, mas foram transferidos para o PIX, a fim de receber maior proteção. Embora inicialmente essa mudança tenha sido aceita, os Kĩsêdjê, preocupados com a qualidade das águas e o desmatamento intenso que ocorria no Suiá-Miçu, agiram, partindo do arcabouço legal imposto por seus colonizadores para retomar suas terras, reivindicando o Igarapé Wawi como território ancestral e exigindo sua demarcação.

Em meio a esse cenário de disputas é iniciada a colonização de Querência, fazendo divisa com o PIX, dentro da área reivindicada pelos Kĩsêdjê. A emancipação do município ocorre em dezembro de 1991, e segundo a EMBRAPA (2000) se deve ao comércio madeireiro e a exploração agrícola, que alavancaram a região. Embora grande parte da área requerida pelos Kĩsêdjê já estivesse degradada pela colonização, a Terra Indígena Wawi (TIW), foi homologada em 1998, e abriga atualmente os povos Kĩsêdjê e Tapayna. Para uma melhor compreensão das atuais disposições dos territórios estudados observar Mapa 1.

³ A localização do povo Kĩsêdjê, próxima ao rio Suyá Miçu, fez com que fossem conhecidos pelos demais povos indígenas que habitavam a região como Suyás. Foi por essa nomenclatura que foram apresentados aos brancos, e por ela ficaram popularmente conhecidos, sendo utilizada em grande parte dos relatos. Contudo, recentemente, os mesmos informaram ser a autodenominação correta o termo Kĩsêdjê. Sendo essa a preferência dada pelo povo, o termo será utilizado ao decorrer do trabalho, exceto em casos de citações de documentos antigos.

Figura 1 - Mapa de localização



As formas com que ambas as culturas se apropriam do espaço e nele se reproduzem se diferenciam, gerando maior propensão em disputas políticas e territoriais. A homologação da Terra Indígena Wawi não excluiu de maneira efetiva a disputa territorial, que continua a ser desigual. As dinâmicas territoriais do município são de complexidade ímpar, que se constroem e reconstroem por meio de políticas públicas, e interesses de minorias que se sobrepõem as necessidades e direitos dos povos originários. Dinâmicas essas que ficam claras na ausência de políticas indigenistas de apoio as comunidades indígenas durante o início dos projetos de integração nacional.

Ao serem expulsos de suas próprias terras por “atrapalharem o progresso”, indígenas reagem buscando recursos no sistema legal ou disputando o território com ações próprias. Diante de títulos de propriedade privada que os desapropriaram, defendem o território como direito coletivo, e no caso do povo Kĩsêdjê, também se inserem no mercado, com princípios próprios quanto a utilização dos recursos naturais de seus territórios, optando por vias econômicas sustentáveis, que respeitem sua cultura e forma de se relacionar com a natureza, como os projetos sustentáveis.

Diante de tais divergências o território é visto por cada uma dessas sociedades de forma diferente, o que afeta diretamente suas motivações para mantê-los e as demandas internas de cada grupo. O limite traçado, que antes não era característico dos indígenas, passa a ser fundamental para a dinâmica do grupo. Nas sociedades capitalistas a propriedade privada é o centro do controle do território, enquanto nas sociedades dos povos originários os critérios são outros, predominando o uso comunitário.

Compreender como a construção da identidade e de forma consequente os territórios e territorialidades são formados nesse espaço de disputa, é o objetivo desse trabalho. Para tanto, trabalharemos seu processo constitutivo, de forma mais abrangente, buscando entender as interpretações que cada povo tem a respeito do espaço e território, frente as bases percebidas faremos uma leitura atual desse espaço.

Com intuito de atender a essas demandas, realizamos uma revisão bibliográfica, abrangendo as categorias de análise: espaço, território e territorialidade, trabalhando principalmente com Massey e Raffestin. E também conceitos ligados a antropologia: identidade e alteridade. Além de informações a respeito da cidade de Querência – MT, da Terra Indígena Wawi, e do povo Kĩsêdjê, em artigos, bancos de teses, sites como FUNAI, IBGE, ISA, e redes sociais criadas por ativistas indígenas.

Também foi realizado um trabalho de campo no mês de dezembro de 2021, a cidade de Querência, para conhecer a realidade local, e conversar tanto com a população de Querência quanto com o povo Kĩsêdjê. No entanto, devido as condições sanitárias causadas pela COVID-19⁴, e pelas medidas legais/burocráticas adotadas para entrada em Terra Indígena, não foi possível realizar entrevistas com os Kĩsêdjê, sendo nossa principal fonte os dados secundários levantados.

Foram realizadas 11 entrevistas: 5 com moradores pioneiros; 2 com ex-funcionários da Coopercana; 1 com o padre da igreja Católica local; 1 com um enfermeiro locado a TIW; 1 com um professor que trabalha em uma escola indígena na TIW; 1 com a secretaria de cultura de Querência. Com intuito de preservar as identidades dos entrevistados, eles serão identificados no texto em sequência alfabética. As entrevistas foram previamente agendadas, sendo os entrevistados avisados com antecedência da temática a ser abordada. Vários convites para entrevista foram formalmente recusados, ou ignorados.

Para melhor compreensão do perfil dos entrevistados, serão elencadas a seguir algumas características que consideramos importantes para compreensão básica de seus perfis. Apenas os entrevistados citados no corpo do trabalho serão apresentados.

- a) Entrevistado A – pioneiro; ex-prefeito; ainda atua em cargos políticos; formado em contabilidade por curso técnico no ensino médio; sulista.
- b) Entrevistado B – migrou para Querência ainda no início da colonização; cursou ensino superior; atualmente é diretora em uma escola; não mora mais em Querência; sulista.
- c) Entrevistado C – pioneiro; sulista; engajado nas ações culturais remetentes a cultura gaúcha; pequeno empreendedor (lançando no mercado bebidas regionais);
- d) Entrevistado D – pioneiro; sulista; atualmente possui a própria imobiliária, trabalhando com terrenos urbanos e rurais.
- e) Entrevistado E – professora locada a TIW; contratada pelo governo estadual; passa todo período correspondente ao ano letivo morando na aldeia; deve ensinar a área para qual foi contratada em português, sendo essa uma exigência feita pelos indígenas.

Quanto a estrutura organizacional do texto, será subdividida em três capítulos cujas temáticas centrais de discussão serão: 1) Considerações teóricas: onde serão apresentados os

⁴ Os Kĩsêdjê adotaram medidas próprias para conter o avanço da COVID 19 em seu território, controlando a entrada e saída, e determinando o isolamento. Pessoas que precisassem entrar na TIW eram levadas a uma casa específica, na qual passavam 7 dias, caso não apresentassem sintomas, poderiam entrar nas aldeias. Para mais informações acessar: <https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/isolamento-e-cuidado-indigenas-e-ribeirinhos-do-xingu-tracam-estrategias-para-enfrentar-covid-19>.

principais interlocutores, sendo eles: Doren Massey, Raffestin, Cunha, Barth e Martins; assim como também serão exploradas as relações teóricas que estabelecemos entre eles; 2) Caracterização das áreas de estudo: capítulo esse dividido entre a chegada do povo Kĩsêdjê ao Xingu e a formação de Querência; 3) Cômputo: compreensão do papel das disputas atuais na transformação territorial e identitária do povo Kĩsêdjê; encontro das narrativas do povo Kĩsêdjê e dos habitantes de Querência, que até então se deram de forma isolada. Além dos capítulos que estruturam o trabalho existe uma última sessão destinada às considerações finais, e três anexos.

CAPÍTULO 1 – CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS

1.1 INTRODUÇÃO

*Quem elegeu a busca não pode ignorar a
travessia.
(Alfredo Bosi /Céu, Inferno)*

A busca pela compreensão do espaço geográfico, tem nos guiado as mais variadas interpretações e orientações metódicas dentro da geografia. Eleger o caminho metódico e teórico para realizar tal travessia, nos levou a cômputos diversos. Dos caminhos percorridos, optamos por estabelecer a travessia, através das discussões realizadas pelos geógrafos Doren Massey e Claude Raffestin, como também por antropólogos e sociólogos como Anthony Seeger, José de Souza Martins, Fredric Barth e Manoela Carneiro da Cunha como principais interlocutores.

Iniciaremos a discussão pelo espaço geográfico, plural e aberto, estabelecido por Massey (2008), tendo em vista ser esse espaço fruto das relações sociais (item 1.2 Espaço). Diante desse espaço proposto, trazemos dois conceitos da antropologia para discussão, sendo eles identidade e alteridade (item 1.3). Os sujeitos que compõem o espaço, possuem identidades próprias, a partir do confronto existente entre eles temos a construção do outro/alteridade. Barth (1998) e Cunha (2014), se entrelaçam nessa jornada acrescentando suas interpretações a respeito da formação da identidade a partir do confronto com o outro explorado por Martins (2021), chegando assim, tão próximo quanto nos é possível das interações que se desenvolvem continuamente no espaço estudado.

Como Cunha e Barth nunca chegaram a estudar os Kĩsêdjê, Seeger (1978,1980,1981) estabelece a ponte entre a teoria por eles apresentada e a realidade vivida pelos Kĩsêdjê, tendo em vista ser ele referência na antropologia a respeito deste povo. O confronto entre diferentes povos da forma ao território. Só é possível compreender o território a partir das relações, pois este é fruto delas, logo não poderíamos fazer essa leitura territorial sem entender as identidades de nossos sujeitos pesquisados. A concepção de território apresentada por Raffestin (1980) contribui para interpretação dessa realidade, tendo em vista seu caráter relacional.

A organização dos capítulos segue essa disposição, inicia-se no espaço, que por ser fruto das relações chama para discussão os conceitos de identidade e alteridade, visto que a identidade se constrói a partir do confronto com o diferente. Feito os apontamentos a respeito

das dinâmicas que se dão nesse aspecto, o território é apresentado, formado no espaço, a partir das relações sociais, chamadas por Raffestin de relações de poder.

1.2 ESPAÇO

*Me ocorreu que isso é liberdade. A capacidade
de ressurgir continuamente, sob novas formas,
revigorado.*

*(Ignácio de Loyola Brandão / Não verás país
nenhum)*

A forma como entendemos o espaço, impacta toda nossa perspectiva dentro da geografia. Ao lidarmos com povos indígenas, se faz necessário pensar ainda mais a respeito da proposição espacial utilizada, para não cairmos em reducionismos carregados de estereótipos teorizados em nações que não interpretam o espaço de forma similar a eles, a assim minar, antes mesmo de sua real concepção, toda a compreensão espacial de um grupo.

Nos propusemos a pensar o espaço, junto ao entendimento que até agora fazemos do povo Kĩsêdjê - construído por meio de relatórios oficiais, fotos, vídeos e declarações expostas por eles em redes sociais -, pela perspectiva apresentada por Massey (2008, p. 30), tendo em vista que para a autora o espaço “não existe antes de identidades/entidades e de suas relações”. Trazendo assim a perspectiva Kĩsêdjê de identidade e sua forma de se relacionar para o centro da análise.

Contudo, antes de adentrarmos as especificidades Kĩsêdjê, trabalharemos o panorama geral das ideias de Massey. Basilarmente sua perspectiva espacial gira em torno de três pontos:

- a) “espaço é produto de inter-relações, como sendo constituído através de interações, desde a imensidão do global até o intimamente pequeno.” (MASSEY, 2008, p. 29)
- b) “Sem espaço, não há multiplicidade; sem multiplicidade, não há espaço. Se espaço é, (...), o produto de inter-relações, então deve estar baseado na existência da pluralidade. Multiplicidade e espaço são co-construtivos.” (MASSEY, 2008, p. 29)

- c) “Reconhecemos o espaço como estando sempre em construção (...) ele está sempre no processo de fazer-se. Jamais está acabado, nunca está fechado.” (MASSEY, 2008, p. 30)

Um espaço formado a partir de relações é sempre construído a nível local e global, de maneira que todos se conectam, seja de maneira direta ou indireta. É característica do espaço então a multiplicidade, tanto de atores quanto de ações, multiplicidade essa que não apresenta fim, pois as relações se dão de forma diária o que faz com que o espaço seja constantemente construído e não exista um estágio de completude.

Um das consequências de se pensar um espaço fechado em sua estrutura, como se tem feito, é “perturbar a maneira em que certas questões políticas são formuladas, (...) contribuir para argumentações políticas já em curso e (...) ser um elemento essencial na estrutura imaginativa (...)” (MASSEY, 2008, p. 30), no sentido de que formulamos compreensões de um espaço cíclico e o perpetuamos com nossas teorias, estabelecendo um ponto de partida e chegada para todos os povos, sem entender seus verdadeiros anseios e necessidades.

Como bem fórmula Massey “A imaginação da globalização como uma sequência histórica não reconhece a coexistência simultânea de outras histórias com características que sejam distintas (o que não implica estarem desconectadas) e futuros que, potencialmente, também possam tê-lo.” (MASSEY, 2008, p. 31). A valorização que Massey dá ao lugar e suas singularidades, sem o excluir dos fluxos globais, leva-nos a refletir sobre como as relações se dão a nível local, entre os Kĩsêdjê e os moradores de Querência, e impactam demais localidades. Por se tratar de povos com bases culturais adversas, se faz necessário compreender em primeiro lugar como se dá esse processo de construção identitária, e quais impactos a chegada do diferente traz a esses povos. Questão essa que começara a ser explorada no próximo tópico.

1.3 ALTERIDADE E CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA

Ao se deparar com essa proposta de pensar um espaço a partir das relações que nele se estabelecem partimos do indício de que a priori existe mais de um sujeito para iniciar essa relação, mas quem são eles? Os primeiros já identificamos como o povo Kĩsêdjê mas como denominar o/s outro/s lado/s dessa relação?

Ao buscar respostas para essa questão cai-se em espirais ainda maiores entre os povos indígenas e o outro. Outro na falta de uma palavra melhor que explique esse conceito. Alguns autores usam o termo “branco”, que pode gerar discussões ainda maiores; outros optam pelo

termo “não-indígena”, que tem como referência a própria identidade indígena como central e as demais como periféricas. Não pertencendo a comunidade indígena seria correto fazer essa baliza a partir dos indígenas e denominar todos os demais de não índios?

São termos a princípio insuficientes para demonstrar a realidade, e de uma complexidade que perpassa a cosmovisão do pesquisador. Nesse sentido, a expressão utilizada por José de Souza Martins em seu livro “*Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano*”, é a que melhor atende aos anseios desse trabalho, quando estabelece por outro o termo alteridade. Ver o outro é uma relação de negação do outro e de busca pela compreensão do outro como ele se apresenta. Do ponto de vista Kĩsêdjê, todos os demais povos se constituem enquanto alteridade, e o mesmo se dá no movimento inverso. Exemplificando o conceito, Martins (2021) faz o seguinte relato:

Quando os suruís de Rondônia se viram pela primeira vez frente a frente com um grupo de brancos, o assustado cacique a estes de dirigiu dizendo: “Branco, eu te amanso!” Várias tribos se designam a si mesmas como *gente*, para diferenciar-se dos outros humanos. É o caso dos mesmos suruís, que, em sua língua, chamam a si mesmos de *paiter*, isto é, a *gente* (nós mesmos) “em detrimento de outros, que não seriam humanos”. Nas concepções dos bororos, do Mato Grosso, os civilizados estão na mesma categoria dos seres maléficos e mortais, isto é, são semelhantes, mas não idênticos, às cobras venenosas, aos inimigos e aos espíritos maléficos designados por *bope* (isto é, coisa ruim). Em suas concepções, o gado bovino é reconhecido como companheiro dos civilizados porque destrói plantações e, desse modo, rouba o alimento dos índios (MARTINS, 2021, p. 144-5).

Ambas as sociedades apresentam características basilares distintas, tanto na forma com que se relacionam como na forma com que produzem cultura. Tais distinções são aqui articuladas na busca da compreensão desse espaço plural socialmente produzido. Os estudos a respeito da etnicidade feitos por Barth (1998) e Cunha (2014) nos ajudam a compreender os critérios de diferenciação social, aos quais nos ateremos nos próximos parágrafos.

A seguinte frase de Cunha (2014) que representa bem a complexidade da formação de identidades: “os índios são índios porque negaram-se a ser “brancos”. Optaram pela cuia e pelo arco...” (CUNHA, 2014, p. 130). A construção de uma identidade étnica perpassa vários fatores, sendo eles a opção, tanto do sujeito quanto do grupo pois “...o que as coisas são depende do conjunto de coisas de que fazem parte. Contrariamente à nossa percepção, as coisas não podem ser definidas em si mesmas, mas apenas como elementos deste ou daquele conjunto.” (CUNHA, 2014, p.358). A autora, assim como Barth entende esse processo pelo viés endógeno e exógeno, além de ser aberto, ou seja, as identidades estão sempre em construção, por serem frutos de relações sociais, assim como o espaço. De acordo com Barth (1998):

De fato, definições exógenas e endógenas não podem ser analiticamente separadas porque estão em uma relação de oposição dialética. Elas raramente são congruentes

mas necessariamente ligadas entre si: um grupo não pode ignorar o modo pelo qual os não-membros o categorizam e, na maioria dos casos, o modo como ele próprio se define só tem sentido em referência com essa exo-definição. (...) a existência e a realidade de um grupo étnico não podem ser atestadas por outra coisa senão pelo fato de que ele próprio se designa e é designado por seus vizinhos por intermédio de um nome específico. (BARTH, 1998, p. 143).

Estabelecida essa relação dialética entre endógeno e exógeno, o próximo fator importante dentro da construção identitária é a nomeação, tanto do grupo em si, como dos lugares. Trataremos da nomeação dos espaços mais adiante, contudo se faz necessário ressaltar ainda sobre o poder político da nomeação. O ato de nomear, possui diferentes pesos variando de quem o diz. Pode servir para reafirmação de um grupo, como os Kĩsêdjê fizeram ao reivindicar serem chamados pelo nome “Kĩsêdjê” ao invés do termo “Suyá”, nome que lhes foi dado por tribos vizinhas, fortalecendo assim sua identidade enquanto grupo. Mas, quando imposto por força exterior, como pontua Barth (1998), pode servir como instrumento de opressão, sendo um dos exemplos mais claros e arcaicos o racismo.

O mesmo tem se dado com a construção genérica do termo “índio”, ao qual Barth faz o seguinte comentário:

Jarvepan mostra o modo como os americanos nativos, que mantiveram durante longo tempo suas autodefinições tribais, depois de terem sido por décadas submetidos a um tratamento administrativo uniforme, acabaram por criar uma identidade geral de indígenas a partir do sentimento de opressão compartilhada e da experiência comum do sistema das reservas (Jarvenpa, 1985). (BARTH, 1998, p. 145)

Esse movimento de construção de uma identidade geral também ocorre no Brasil, fruto da opressão generalizada enfrentada por diversas etnias. Embora as etnias ainda mantenham suas distinções existe um movimento unificado na busca da sobrevivência e luta por direitos. Tanto que essa coletividade já se manifestou contra o uso do termo “índio”, apontando sua preferência pelo termo “indígena”, por se tratar de um termo depreciativo, desdenhoso e ideológico como aponta Daniel Munduruku⁵.

A nomeação, contudo, não vem só, mas costuma ser acrescida de símbolos. Para adentrarmos a esse tópico, consideremos de igual modo a questão visual. Embora não seja o único critério para definição de grupos étnicos, os traços fenóticos são muito utilizados para estabelecer divisões, principalmente por premissas raciais, como nos casos de racismo anteriormente citados, mas não são únicos, pois geralmente segue acrescido de uma outra característica fruto de uma manifestação cultural, como estilo de cabelo, roupa, cores, dentre outros aspectos. Barth (1998) pontua que:

⁵ Recomenda-se o vídeo *Índio e indígena – Mekukradjá*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=s39Fxy3JziE>

É porque a informação transmitida pelos índices (os traços fisionômicos, a cor da pele, o sotaque etc.) é frequentemente insuficiente que os atores podem conscientemente fornecer elementos complementares de informação, permitindo-lhes controlar, em certa medida, a apresentação de um Eu étnico específico. (BARTH, 1998, p. 152)

Um exemplo dessa manipulação da manifestação de um “Eu étnico específico” pode ser encontrado na literatura, como explana Bosi (1992) em seu livro *Dialética da colonização*. No contexto específico dos povos indígenas brasileiros, Seeger nos relata o seguinte caso:

Em 1976, o presidente da Funai visitou os Terena, um grupo indígena que ele planejava declarar como “não índio”, o que resultaria na perda de seus direitos coletivos e suas terras, possibilitando despojá-los individualmente. Em reação a essa ameaça, eles depenaram algumas galinhas, fizeram instrumentos e cantaram e dançaram cantos tradicionais Terena para eles. Parecia claro que estavam dizendo: “Somos índios. Usamos penas, cantamos nossos cantos próprios, e não nos confunda com a população rural. Solicitamos [de nosso modo simbólico] o reconhecimento como índios”. O emprego do canto e da dança era um índice não só de uma identidade particular, mas de uma identidade genérica, como “índio”. Os Terena tiveram sucesso, pelo menos daquela vez (SEEGER, 2015, p. 262).

Cunha nos chama atenção para o fato de que “O pensamento indigenista, ou seja, como os índios são pensados pelos que os tentam dominar – políticos, administradores ou missionários -, é e sempre foi histórico.” (CUNHA, 2014, p. 10). A partir do interesse político, temos diferentes fases da compreensão que a sociedade dominante faz a respeito dos indígenas desde sua chegada ao Brasil.

Encontramos no primeiro momento diferenciações entre índios “bravos e mansos”, frente a como essas comunidades reagiam a chegada do outro. Outro aspecto amplamente divulgado também foi a natureza canibalista dos indígenas que chegou a ser generalizada e causa estigmas até os dias atuais, criando um cenário de tensão e contenção frente a dispersão de pessoas pelo país, o que mantém o poder centralizado. Também foi divulgado o estereótipo de que indígenas são como crianças, e cabe ao branco civilizá-lo, assim salvando sua alma (CUNHA, 2014), no período em que a igreja perde fiéis e precisa reafirmar sua soberania a partir de novas conversões.

As fases são muitas e diversas, como a tentativa de miscigenação para desqualificação dessa população enquanto indígena, e o atual discurso de ociosidade indígena, que “gera terras improdutivas, atrapalhando o desenvolvimento e o progresso”, fruto a uma política de governo majoritariamente voltada para o expansionismo agrícola.

Todas as características explicitadas ainda fazem parte da identidade externamente aferida a indígenas brasileiros, munidas de uma carga simbólica visual, como o uso de penas, a ausência do que tradicionalmente denomina-se roupas, um tipo específico de moradia, e

preferencialmente alienação a todo e qualquer tipo de tecnologia ocidental. O simbolismo é tão forte que se um indígena foge a esse padrão externamente estabelecido, sua identidade enquanto indígena é questionada socialmente.

A tentativa de descaracterização dessa população, no entanto não é nova, e vem acontecendo repetidamente desde que os ventos dos mares trouxeram caravelas para o Ocidente. Stavenhagen (2010) comenta este mecanismo de descaracterização no seguinte trecho:

Se pensaron mecanismos de asimilación para los indígenas, etapas por las que tenían que pasar, una tras otra, y entonces al final todos llegarían a este nuevo Nirvana que es la sociedad de consumo neoliberal globalizada mundial. Y como queremos que todos puedan tener acceso a esos mismos satisfactores de la sociedad de consumo, ir a los shoppings y poder comprar las últimas cosas que el mercado ofrece, tienen que cambiar su cultura (STAVENHAGEN, 2010, p. 24).

Por isso estudos como o de Barth (1998) e Cunha (2014) ainda são extremamente necessários em nossa sociedade, já que grupos dominantes ainda insistem na perpetuação desse “Eu étnico” indígena retrógrado, impossibilitado de desenvolver sua cultura sem perder sua identidade, como se existisse de fato uma superioridade cultural, uma linha de chegada.

Como os Kĩsêdjê tem se estabelecido frente esse paradigma e continuam a desenvolver sua cultura veremos em tópicos futuros (Capítulos 2 e 3), assim como pontos basilares de sua cultura. Antes disso, ainda nos cabe discutir alguns pontos teóricos, a respeito da perspectiva territorial adotada, e sua ligação com a perspectiva espacial e etnográfica.

1.4 TERRITÓRIO

E o mundo é a projeção daquilo que os homens acreditam.

(Marion Zimmer Bradley / As brumas de Avalon)

Começamos as discussões teóricas desse trabalho pelo espaço, por entendermos, assim como nosso interlocutor territorial que “o espaço é anterior ao território” (RAFFESTIN, 1980, p. 143). Lançadas as bases para pensar o espaço, se faz necessário firmar as bases territoriais. Dentre os diversos pontos que precisaremos discutir para compreender a proposta teórica feita por Raffestin, iniciaremos pelo ponto similar encontrado entre este e Massey: o caráter relacional de suas teorias.

Raffestin, deixa claro nas primeiras páginas de sua obra *Por uma geografia do poder* que opta por uma problemática relacional, tendo em vista ser o poder uma manifestação de

todas as ações humanas (RAFFESTIN, 1980, p. 29). Falando sobre a centralidade da população em sua teoria acrescenta: “ela está na origem de todo o poder. Nela residem as capacidades virtuais de transformação; ela constitui o elemento dinâmico de onde procede a ação.” (RAFFESTIN, 1980, p. 58).

Ao estabelecer as relações sociais como ponto de partida, Raffestin também chega a segunda ponderação teórica feita por Massey “Toda relação é o ponto de surgimento do poder, e isso fundamenta a sua multidimensionalidade.” (RAFFESTIN, 1980, p. 53). Embora sua ênfase seja sobre a multidimensionalidade do poder, os princípios são os mesmos, sendo as relações sociais infundáveis, tudo que é produzido a partir delas não produz um resultado apenas, e sim uma infinidade deles, seja poder ou espaço.

Um terceiro ponto de concordância entre ambos é a crítica a narrativa construída por potências que se projetam como dominantes sobre as demais, buscando uma homogeneização do espaço:

Toda tentativa de eliminação das diferenças está repleta de um poder opressor que procura realizar, no espaço e no tempo, um campo de ação para se manifestar. Todo poder que se estabelece unifica, centraliza, concentra, homogeneiza, comprime, esmaga de maneira a só trabalhar com uma massa isotrópica. O poder se nutre de isotropia. A anisotropia oferece resistências. Em toda política de integração e de unificação existe uma vontade de apagar as diferenças. Por quê? Porque as resistências se engancham nessas diferenças, que são outros tantos obstáculos ao desenvolvimento de um poder total. Poder total e diferenças são incompatíveis. (RAFFESTIN, 1980, p.118)

Existem muitas histórias sendo contadas, e não apenas uma história que “domina” sobre as outras, é importante entender que narrativas globais invisibilizam centenas de outras relações que diferentemente do que se narra são participantes da construção histórica, não só atual, como sempre foram. Nas palavras de Raffestin “...toda tentativa de impor um modelo único é uma forma de genocídio que pode tomar múltiplas formas.” (RAFFESTIN, 1980, p. 131), as múltiplas formas podem ser vistas por qualquer um que se dispuser a olhar os registros a respeito da vida indígena no Brasil, seja em 1500 ou atualmente.

A partir das relações de poder que se dão no espaço, fruto das relações sociais temos a formação dos territórios. Para Raffestin “o espaço é a ‘prisão original’, o território é a prisão que os homens constroem para si.” (RAFFESTIN, 1980, p. 144), sendo o território uma produção humana a partir do espaço. Detalhando a perspectiva:

A representação proposta aqui é, portanto, um conjunto definido em relação aos objetivos de um ator. Não se trata, pois do “espaço”, mas de um espaço construído pelo ator, que comunica suas intenções e a realidade material por intermédio de um sistema sêmico. Portanto, o espaço representado não é mais espaço, mas a imagem do espaço, ou melhor, do território visto e/ou vivido. É, em suma, o espaço que se tornou

o território de um ator, desde que tomado numa relação social de comunicação. (RAFFESTIN, 1980, p. 147)

O território não pode ser entendido fora das relações de poder. Sendo o poder fruto das relações sociais não existe dessa forma sociedades que não constituem territórios próprios, embora seus critérios de apropriação possam ser diferentes, como destaca o autor “nenhuma sociedade, por mais elementar que seja, escapa à necessidade de organizar o campo operatório de sua ação. (RAFFESTIN, 1980, p. 150)”. Raffestin traz então os elementos que constituem o sistema territorial, sendo eles: tessitura; malha; nó/ponto; rede.

Ao falarmos das tessituras, implica-se a noção de limite. Conforme Raffestin (1980):

... a tessitura é a projeção de um sistema de limites ou de fronteiras, mais ou menos funcionalizadas (...). A tessitura é sempre um enquadramento do poder ou de um poder. A escala da tessitura determina a escala dos poderes. Há os poderes que podem intervir em todas as escalas e aqueles que estão limitados às escalas dadas. Finalmente, a tessitura exprime a área de exercício dos poderes ou a área de capacidade dos poderes. (...) É suficiente dizer que as tessituras se superpõem, se cortam e se recortam sem cessar. (RAFFESTIN, 1980, p. 154)

A forma como o Estado transformou a fronteira em ideologia também é ressaltada, assim como a instituição de sua linearidade, tendo em vista serem elas compreendidas antes desse processo como zonas de defesa (RAFFESTIN, 1980, p. 166), sendo esse o tipo de leitura feita sobre os territórios indígenas anteriormente. As malhas se apresentam como a cristalização das tessituras formadas, seja por fatores físicos ou de ordem social. Já os nós ou pontos são apresentados como:

...a expressão de todo ego, individual ou coletivo. Locais de poderes, mas também locais de referência, cuja posição se determina de uma forma absoluta ou de uma forma relativa. É o mesmo que dizer que, enquanto locais de poder, os pontos se definem melhor em termos relativos que em termos absolutos. O que importa saber é onde se situa o Outro, aquele que pode nos prejudicar ou nos ajudar, aquele que possui ou não tal coisa, aquele que tem acesso ou não a tal recurso etc. Os pontos simbolizam a posição dos atores. (RAFFESTIN, 1980, p. 156)

Sobre as redes, Raffestin as define como:

... um sistema de linhas que desenham tramas. Uma rede pode ser abstrata ou concreta, invisível ou visível. A idéia básica é considerar a rede como algo que assegura a comunicação mas, por natureza, a rede que desenha os limites e as fronteiras não assegura a comunicação. É uma rede de disjunção. Mas mesmo uma rede de comunicações pode, a um só tempo, assegurar aquilo para o que foi concebida e impedir outras comunicações. (...) Isso é particularmente verdadeiro para as redes concretas: redes rodoviárias, ferroviárias, de navegação. Essas redes que se traduzem por infra-estruturas no território partem e/ou ligam sempre pontos precisos específicos. (...) Toda rede é uma imagem do poder ou, mais exatamente, do poder do ou dos atores dominantes. (RAFFESTIN, 1980, p. 156-157).

Como esses pontos se projetam no território estudado discutiremos nos capítulos 2 e 3. Nos cabe ainda ressaltar, o aspecto da territorialidade. Para Raffestin, a territorialidade ainda precisava ser melhor estudada e desenvolvida na geografia. Suas contribuições vão no sentido de ser ela compreendida como:

... uma relação triangular, como diria René Girard, no sentido de que a relação com o território é uma relação que mediatiza em seguida as relações com os homens, com os outros. (...) Essa territorialidade resume, de algum modo, a maneira pela qual as sociedades satisfazem, num determinado momento, para um local, uma carga demográfica e um conjunto de instrumentos também determinados, suas necessidades em energia e em informação. As relações que a constituem podem ser simétricas ou dissimétricas, ou seja, caracterizadas por ganhos e custos equivalentes ou não. (RAFFESTIN, 1980, p. 160-161)

Atualmente existem diversas referências para se trabalhar o assunto, como Robert David Sack, Haesbaert, trabalhos dedicados a análise da questão. No entanto, para esse trabalho, não nos aprofundaremos nessas discussões, embora reconheçamos sua importância, pois precisamos estabelecer limites para mantermos a coerência na discussão proposta, ficando esse importante assunto a ser discutido em um próximo momento. Desta forma nos mantemos no entendimento inicial proposto por Raffestin, de ser essa uma relação triangular mantida entre um território, a sociedade que nele habita e a alteridade, sendo a territorialidade de modo algum fixa e perpétua, mas condicionada espacial e temporalmente.

As principais bases teóricas a serem explanadas já se encontram estabelecidas. Passaremos então a discutir nos próximos capítulos como, a nosso ver, o povo Kĩsêdjê pode ser interpretado através delas.

2 CAPÍTULO 2 – PROCESSO DE OCUPAÇÃO DAS ÁREAS DE ESTUDO

O mundo de cada um é sempre lógico do seu ponto de vista.

(Rubem Alves / Filosofia da Ciência)

Ao discorrer sobre o processo de ocupação da área de estudo, diversos pontos precisam ser levantados, concernentes tanto a população originária, quanto as levas de migrações sulistas que auxiliaram na instauração de uma nova territorialidade imposta pelo Estado.

Teremos então a seguinte estrutura, em primeiro lugar, a migração e fixação dos Kĩsêdjê na região, assim como fatos a respeito da sua constituição social e ideais comunitários, até o momento de sua migração ao PIX. A partir desse ponto, a migração promovida pelas colonizadoras será exposta, dando destaque a formação de Querência, até sua emancipação enquanto município. Desta forma, faremos uma descrição de cada realidade, e sua junção será analisada no próximo capítulo.

A base teórica estará presente nos dois seguimentos, auxiliando na estruturação das interpretações aqui construídas, de forma que nos auxilie a pensar posteriormente (Capítulo 3) a atual situação dos territórios formados, levando em consideração as estruturas espaciais e territoriais previamente constituídas.

2.1 O POVO KĨSÊDJÊ

O termo Kĩsêdjê, significa ouvir – compreender – saber (TRONCARELLI, SEEGER, 2018), expressando pontos basilares da cultura deste povo, que os difere de outros povos, como os citados por Martins (2021) que se autodenominam como “a gente”. Arelada a sua origem não existem narrativas heroicas, nem criadoras, e sim uma série de episódios que se dão com indígenas considerados normais. Eles se consideram uma sociedade que se apropria de características boas e belas, aprendidas com outras tribos, ou com animais, como é o caso do fogo que foi obtido pelo jaguar, e o cultivo do milho aprendido com os camundongos (SEEGER, 1978). Kuiusi Suyá, cacique do povo Kĩsêdjê narra a origem dos povos conhecida por seu povo da seguinte forma:

Na origem todos os povos viviam juntos, inclusive com os animais e falavam a mesma língua. Moravam onde o sol nasce, perto do mar numa aldeia chamada Ngonhyrytã. Lá existia um pé de milho muito grande que todos comiam e, depois que derrubaram

o pé de milho os povos se separaram. Pegaram as sementes de milho para plantar e se alimentar e se mudaram para Wásy Syry. Lá tinha um espírito chamado Katpy, espírito igual gente, que morava no mato, é cabeludo e cheio de piolho, juntava a criançada para catar piolho e matava todas, botava no cesto e voltava para a aldeia. Por esse motivo, resolveram se mudar de aldeia.

Foram andando e encontraram um rio, fizeram um barbante para atravessá-lo. Várias pessoas de diferentes etnias conseguiram atravessar, mas o barbante se arrebitou e os povos se dividiram mais uma vez. (PROJETO POLÍTICO PEDAGÓGICO, 2022, p.4).

O fato de não se autodenominarem enquanto “a gente”, pode estar relacionado a sua compreensão a respeito da origem dos povos, já que nela todos estavam juntos. Quanto ao local de origem, também não existe um ponto específico, apenas a indicação de que viviam a nordeste, ao norte de Goiás, ou no Maranhão. Sua trajetória à TIW, onde atualmente residem foi longa. Após a saída de Goiás/Maranhão se fixaram próximo ao rio Tapajós -AM, onde entraram em confronto com outras etnias. Embora não se saiba quanto tempo passaram a margem do Tapajós, em um dado momento migraram para sul adentrando ao Xingu, onde guerreando com grupos indígenas que habitavam as margens do Rio Suiá-Miçu saíram vitoriosos, ocupando as terras. Troncarelli e Seeger (2018) acreditam que essa migração ocorreu entre 150 e 200 anos baseado em relatos que colheram durante suas pesquisas entre os Kĩsêdjê.

O encontro entre as etnias nem sempre foi pacífico, contudo, é uma característica da cultura Kĩsêdjê apropriar-se culturalmente de traços de outras culturas, mesmo não mantendo uma relação amistosa com elas. Desta forma, a migração ao Xingu, contribuiu para que traços das culturas locais fossem incorporados às tradições culturais dos Kĩsêdjê. Seeger relata que:

Os Kĩsêdjê lidavam com seus contemporâneos no Xingu, e com não índios, de modo bem similar a como no passado lidavam com monstros – aprendiam os cantos e incorporavam seus benefícios materiais à sociedade Kĩsêdjê. Cantavam os cantos do rato e comiam seu milho (na Festa do Rato). Cantavam os cantos dos índios jurunas ao beber o cauim de mandioca ou milho que aprenderam a preparar com eles. Cantavam os cantos de grupos com os quais guerrearam, e dos quais capturaram mulheres e crianças há mais de duzentos anos, e mais recentes. (SEEGGER, 1978, p. 259)

A ênfase das relações dessa sociedade se baseia na audição e na fala, principalmente na forma de canções. Para os Kĩsêdjê, as coisas aprendidas ficam guardadas no ouvido, logo, quem não sabe ouvir nada aprende. Participantes da tradição oral, não faziam registros escritos, logo, as informações que temos a respeito da origem desse povo foram narradas a pesquisadores (SEEGGER, 1978), ou por eles mesmos documentadas. Embora a escrita não fizesse parte da sociedade, os cantos atuam como reprodutores sociais, incorporados a memória coletiva, como discute Seeger:

O cantar era parte da reprodução social. Era uma parte integral de uma série de ritos de passagem que ordenava a vida de uma pessoa. As cerimônias ordenavam a produção e, graças a sua natureza performativa, eram um meio através do qual os Kĩsêdjê criavam e recriavam sua aldeia e a si mesmos (SEEGER, 1980, p. 251).

Ao estudar os Tupinambas, Cunha (2014) discute que “a memória aparecerá como o meio e o lugar por excelência de efetuação do social” (CUNHA, 2014, p. 98). Embora a sociedade por ela estudada tenha essa memória associada a vingança⁶, os Kĩsêdjê o fazem pela memória musical. É possível observar no trecho anterior, que para além dos materiais incorporados, a sociedade Kĩsêdjê incorporava os cantos. A centralidade das músicas na sociedade, não sendo elas apenas as músicas contadas a eles pelos animais e natureza, mas também por outras tribos inimigas, constitui um arcabouço para memória coletiva enquanto grupo, suprimindo demandas quanto a escrita que pudessem surgir.

Quanto a questão da incorporação de características boas e belas, é importante ressaltar que toda identidade é construída por fatores internos e externos, que resulta das interações sociais que formam o espaço. É nesse sentido que Massey (2008) critica a ideia de “isolamentos culturais”, pois a identidade assim como o espaço e o território surgem a partir da interação com o outro, as incorporações culturais sempre aconteceram, pois, a cultura nunca foi estática, tanto que a autora problematiza a xícara de chá inglesa, símbolo cultural, que dependeu do colonialismo e escravidão no Caribe para produção do açúcar que a compõe.

O que pode se diferir entre uma sociedade e outra é como esta vai lidar com as intervenções externas, até que ponto vai ocorrer a incorporação, ou quais aspectos do outro grupo não serão incorporados (BARTH, 1998). Os Kĩsêdjê optam por se apropriar de características que por eles sejam julgadas como boas e belas, se outro grupo estabelecer o mesmo princípio ainda serão povos distintos, tendo em vista que a construção da beleza e dos valores varia de grupo para grupo. A respeito das características incorporadas pelos Kĩsêdjê Souza (2017) conta que:

Os Kĩsêdjê andaram muito para chegar à bacia do Xingu. Andavam literalmente, contam: no mato, e não viajando pelos rios, pois antes de chegar ao Xingu não fabricavam canoas, como não faziam redes e nem preparavam com a mandioca os produtos que hoje são o essencial de sua cozinha. Dormiam no chão ou em jiraus, bebiam somente água, e faziam bolos de massa de milho em folha de bananeira cozinhados nos kiji (fornos de terra), como seus congêneres mais próximos entre os Jê setentrionais, os grupos mebengôkre e os Apinajé. Faziam suas roças, mas plantavam principalmente o milho, uma planta de crescimento rápido e sementes portáteis, que conhecem faz muito tempo. (SOUZA, 2017, p. 114)

⁶ Para mais informações a respeito interpretação feita por Cunha da memória-vingança dos Tupinambás, recomenda-se a leitura do Capítulo 4 - *Vingança e temporalidade: os Tupinambá* do livro *Cultura com aspas e outros ensaios*.

O primeiro registro disponível do encontro entre os Kĩsêdjê e não índios é datado de 1884, realizado pela expedição do alemão Karl Von Den Steinen pelo rio Xingu. Que os descreve da seguinte forma:

Mas que confusão entre êsses homens primitivos! Uns 40 homens reuniam-se a1í, todos nus, repassados de pintura preta e vermelha sem arte nenhuma, tendo na cabeça, parte deles, coifas de penas brancas ou côr de laranja, outra o cabelo sôlto e emaranhado a cair-lhes até os ombros. Todos estavam armados do arco e flechas e clavas. Todos tinham o lábio inferior monstruosamente deformado por uma chapinha pintada de vermelho e disposta horizontalmente diante- dos dentes como uma pequena salva. Ninguém conservava, por um momento sequer, a boca fechada, mas como "grasnavam" bem e que admirável mímica quando o interêsse do assunto parecia excitar o próprio nariz! (STEINEN, 1924, p. 239).

Para melhor compreensão da descrição feita por Steinen observemos a Figura 2, foto de um Kĩsêdjê chamado Rondó, que apresenta as características culturais citadas.

Figura 2 - Rondó, indígena do povo Kĩsêdjê



Fonte: Troncarelli e Seeger (2018)

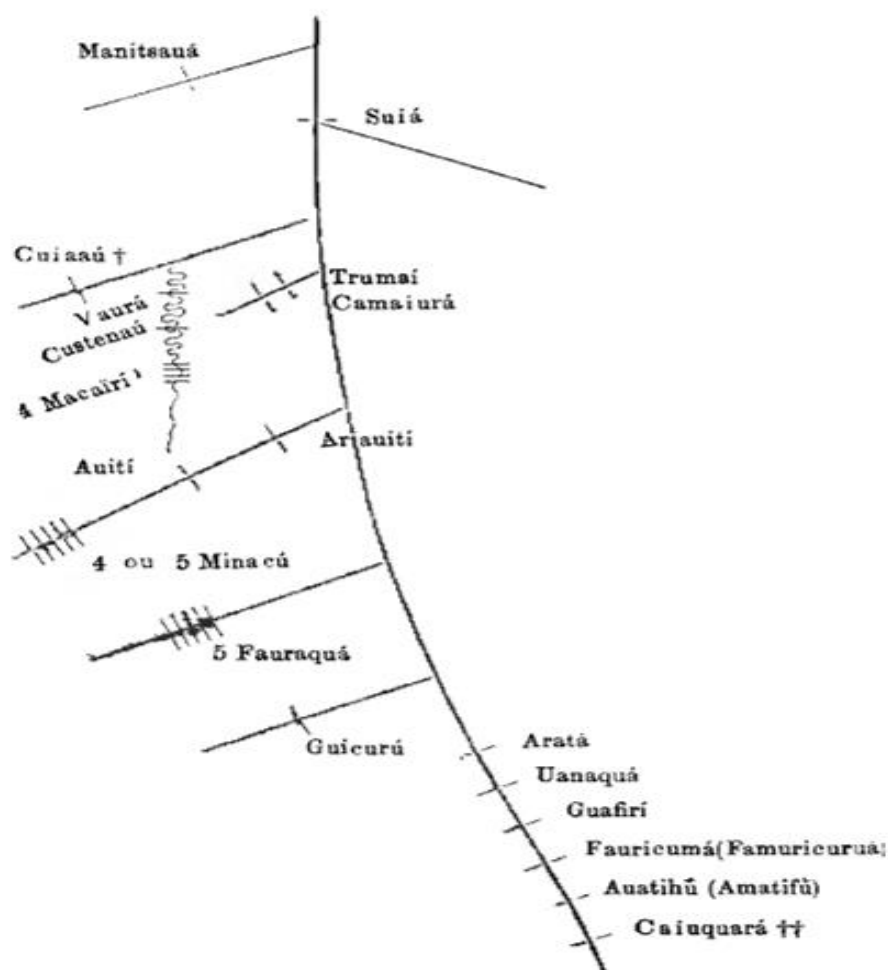
O uso de ornamentos, como pinturas corporais, é mais comum durante as cerimônias. Contudo, como é possível observar na imagem acima, e no depoimento de Steinen, a ornamentação nos lábios (discos labiais) e nas orelhas eram acessórios comuns. Seeger (1978) associa tal ornamentação a importância dada por esse povo aos atos de ouvir e falar. Os discos labiais eram utilizados apenas pelos homens, – sendo eles os responsáveis pela maior parte das músicas cantadas durante as festas, o ornamento enfatizando sua função social – enquanto os ornamentos nas orelhas poderiam ser utilizados também pelas mulheres. As pinturas corporais,

geralmente feitas para determinadas cerimônias, como a festa do rato, possuem características de animais com os quais o grupo se identifica. As penas são utilizadas tanto em ornamentos para cabeça, como também para os braços.

Durante sua curta estadia nas proximidades da aldeia, Steinen observa que os Kĩsêdjê possuíam domínio agrícola, tendo plantações de milho, abóbora, algodão, batata, mandioca, além de se alimentarem de castanhas. A caça e a pesca também são recursos utilizados, sendo essas atividades exclusivas dos homens. O artesanato é valorizado, tanto na fabricação de colares, como em potes para armazenamento de comida. Steinen chama a atenção para os bancos de madeira que possuíam animais desenhados, com uma riqueza de detalhes que causava espanto frente aos “poucos recursos” possuídos pelos indígenas.

Maior foi a admiração de Steinen, ao ver ser feito por um Kĩsêdjê, na areia, um mapa da cabeceira do rio Xingu, com todos os povos que o habitavam, exposto na Figura 3.

Figura 3 - Região da cabeceira do Xingu, desenhada por um Kisêdjê/ Suiá



Fonte: Steinen (1924)

As linhas maiores representam o rio Xingu e seus principais afluentes, as menores, que fazem intersecção a essas representam o número de aldeia de cada etnia. Os “poucos recursos” mais uma vez são questionáveis nessa visão estabelecida por Steinen. Embora não nomeassem na época esse saber enquanto geográfico, os Kĩsêdjê o utilizavam com maestria, e certamente como ferramenta estratégia, sendo esse o melhor mapa do período, abordando a temática, que encontraremos para fins de análise.

Outro ponto que o mapa feito pelo Kĩsêdjê nos revela é o conhecimento do território enquanto instrumento de estratégia e organização espacial para proteção do povo, como também o estabelecimento de fronteiras entre eles, neste momento não linear, e sim zonal, que diga-se de passagem nunca foi respeitada pelos colonizadores.

Após a expedição de Steinen, o próximo registro de não índios a abordarem o povo Kĩsêdjê, é dos irmãos Villas Boas, em 1959. O encontro é narrado brevemente no diário de campo publicado em 2012. Após a fixação do posto Diauarum, foram informados por Jurunas que canoas Suyá estavam rondando o local, partiram em sua busca seguindo os indígenas até os encontrarem em uma aldeia, onde atualmente se localiza a TIW (Mapa 1). A hostilidade da recepção não foi diferente da recebida por Steinen, contudo a experiência dos Villas Boas em estabelecer contato era maior. Por não se tratar de um material de caráter antropológico, não são relatadas características das aldeias, nem descrições populacionais, apenas uma pontuação de que foram promovidos acordos de paz entre os Kĩsêdjê e seus inimigos, como política promovida pelos Villas Boas na região.

É importante ressaltar o significado desse contato no contexto nacional. No intuito de ocupar áreas “vazias” para se ter um melhor controle do território foram gestadas políticas públicas, sendo a Marcha para Oeste, o grande símbolo dessa política na década de 40. Como parte desse intento foram lançadas em 1943 a Expedição Roncador Xingu, e a Fundação Brasil Central. A expedição avançava, mas não sem antes deixar para traz postos de comunicação e pistas de pouso para aviões em lugares estratégicos, criando assim nós, e redes, alcançando áreas que até então eram pouco atingidas pelo poder estatal. Segundo Raffestin “Controlar as redes é controlar os homens e é impor-lhes uma nova ordem que substituirá a antiga” (RAFFESTIN, 1980, p. 213) sendo exatamente esta a descrição do que passa a acontecer com as comunidades indígenas que ali viviam.

É neste contexto que os irmãos Villas Boas são inseridos no centro-oeste brasileiro, no ano de 1945. As políticas públicas ganham repercussão no estado de Mato Grosso, que em 1946 iniciou uma política de colonização ignorando, contudo, indígenas e sertanejos que já

habitavam a região (BARBOSA, 2004). Resultante de seu crescente envolvimento com as comunidades indígenas, os Villas Boas, apoiados por Rondon propõem a criação do PIX, levado a Câmara dos deputados em 1953. O projeto não era apoiado por empresários, e pelo Estado, de maneira tão aberta que em um de seus discursos, o governador do Estado na época, Fernando Correia da Costa, disse:

Reservar-se para índios, em Mato Grosso, 200.000 Km quadrados, que é o que representa a portentosa bacia do Xingu, ultrapassa as raias do absurdo... Essa área, igual a do Estado do Paraná e pouco menor que a do Estado de São Paulo, uma das regiões mais ricas deste Estado, não pode, de forma alguma, ser segregada a civilização e ao progresso... Em várias dessas áreas o número de indígenas já é tão reduzido que não há mais uma razão de ser de sua existência... Nenhum matogrossense, nem mesmo nenhum brasileiro em boa mente, poderá admitir a perpetração de um crime contra a autonomia de um Estado como o nosso, sem se revoltar (BARBOSA, 2004, p. 101).

A respeito dessa visão frente aos territórios indígenas Seeger e Viveiros de Castro (1979) apontam que: “Um dos argumentos mais usados na justificativa ideológica (quando se fazia necessária) da expropriação territorial dos indígenas era a de que o uso indígena da terra é improdutivo, ecologicamente destrutivo, e irracional.” (SEEGER; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 102), ponto esse que fica claro na fala do Governador Fernando Correa da Costa anteriormente citada. Quanto a redução da população indígena, e a justificativa como apontam Seeger e Viveiros de Castro passou a repousar na suposta “fragilidade do meio ambiente da floresta tropical: os solos são pobres, os animais são escassos, os rios têm pouco peixe etc. Isto tudo explicava a "simplicidade" e a "primitividade" dos grupos indígenas brasileiros.” (p. 102).

Quando na verdade, Martins (2021) nos mostra que:

...cessada formalmente a escravidão indígena, a caça ao índio ganhou uma nova dimensão, (...) a da genocida limpeza de áreas cobiçadas e invadidas pelos brancos para abertura de novas fazendas. O que tem estado em jogo é a conversão dos territórios indígenas em terras destinadas à agricultura ou a pecuária e, sobretudo, à produção de renda territorial (MARTINS, 2021, p. 36).

É na fronteira que os conflitos se evidenciam de forma mais intensa, a constante invasão e expropriação de territórios indígenas trouxeram para essas comunidades realidades com as quais ainda não haviam se deparado, e entram em choque com a chegada dos novos ocupantes que forçam um novo tipo de territorialidade. Um relato constante entre os migrantes na fronteira eram os ataques de populações indígenas, relatos esses enfatizados como sendo fruto da falta de civilidade desses. No entanto, “A distribuição cronológica dos raptos mostra que eles variam em função das ondas de expansão da frente de ocupação do território pelos bancos (...).” (MARTINS, 2021, p. 38), e ainda:

...os “civilizados” atravessam territórios indígenas, desequilibravam relações intertribais, disseminavam doenças e praticavam violências que introduziam desequilíbrios demográficos no interior das diferentes tribos. Esses desequilíbrios não foram causados unicamente pela invasão branca nos territórios indígenas, como se vê em relação às diferentes tribos do Xingu. Disputas entre essas tribos, que mesclavam mortes e raptos e até competição comercial (...), provocaram contínuas guerras. O resultado foi a redução populacional dos diferentes grupos, com as consequentes dificuldades para o casamento e procriação, tornando os raptos de crianças e jovens um meio de suprir a carência de cônjuges. Foi o caso dos suyás e dos jurunas, que desencadearam guerras entre si, contra outros grupos indígenas vizinhos e contra os brancos para captura de mulheres e crianças (MARTINS, 2021, p. 39).

Os raptos se configuram enquanto reflexo da invasão as terras indígenas e o desequilíbrio demográfico delas, e não apenas um avanço impensado, se configura enquanto uma luta por sobrevivência dentro do novo conjunto de situações impostas. Não temos pretensão de dizer ser esse um tipo de reação legítima, contudo apontamos para uma compreensão do movimento ocorrido, que não parte apenas dos indígenas, mas como resposta a invasão de suas terras, e a consequente baixa demográfica. Martins (2021) ainda aponta que os raptos diminuem a partir da década de 60, e atribui esse movimento a intensificação do contato feito com os indígenas e seu confinamento nas reservas indígenas, como o PIX criado na mesma década.

A fragilidade nos sistemas indígenas, os solos frágeis e improdutivos só podem ser salvos e úteis a nação se integrados a lógica do capital e modificados, seja uma profunda mudança cultural, ou a partir de técnicas agrícolas “avançadas”, que os transformam em uma das “regiões mais ricas do Estado”. Na tentativa de não permitir a homologação do PIX, o Estado concedeu escrituras a empresas de colonização e a proprietários particulares, loteando a área discutida para criação do PIX (BARBOSA, 2004, p. 102). Oliveira (2016) nessa mesma vertente relata:

Com esta concepção os governos foram expropriando suas terras para depois entregá-las às empresas agropecuárias e de colonização. Transferiram grupos indígenas sem levar em conta suas tradições culturais. Transformou seus territórios em áreas de garimpagem ou mineração. Cortou os com estradas para viabilizar os empreendimentos de grupos nacionais e multinacionais. A terra assumida como mercadoria passou a comandar a lógica do processo. A propriedade privada é seu instrumento de validação jurídica. (OLIVEIRA, 2016, p. 183).

Devido a tamanha oposição, apenas em 1961 foi feito o decreto que oficializava o PIX, com área de 22.000 Km². Assim como diversos outros povos, os Kĩsêdjê se mudaram para o PIX, a pedido dos Villas Boas, para que tivessem maior segurança, além de receber melhor atendimento médico.

Os trabalhos desenvolvidos por Seeger ocorreram entre os anos 1970 e 1973, quando os Kĩsêdjê já residiam dentro dos limites do PIX, e são os registros mais completos a respeito deste

povo. O número de indígenas na aldeia visitada por Steinen em 1884, foi por ele estimado em 150, quase cem anos depois, levantamentos realizados por Seeger (1980), averiguando o tamanho de antigas aldeias desse período, apontam uma drástica redução da população.

Segundo Seeger (1980) a sociedade Kĩsêdjê é organizada pelo ciclo de vida, e não pelo sistema anual. Do nascimento até a fase de conseguir andar, tanto mulheres como homens são chamados de tití. Ao conseguir andar até os primeiros sinais de puberdade, homens são chamados ngãturéyi, e mulheres puréyi. Do começo da puberdade até entrar na casa dos homens apenas os homens são chamados de ngãtú. Embora a classificação não termine aqui, façamos uma pausa para uma melhor compreensão do significado cultural da casa dos homens, e a configuração da aldeia, apresentada na Figura 4.

Figura 4 - Aldeia Kĩsêdjê no Parque indígena do Xingu



Fonte: Troncarelli e Seeger (2018)

A imagem retrata uma aldeia Kisêjê, dentro dos limites do PIX. O formato circular é característico do grupo linguístico Jê, ao qual os Kĩsêdjê pertencem. Na parte central do círculo é possível notar uma casa isolada, sendo essa a casa dos homens. Os jovens ingressam na casa dos homens entre os 15 e 20 anos, onde seus lábios são perfurados para o uso dos discos labiais, e iniciam de maneira mais intensa sua vida social, sendo desligados da família de seus pais. Os jovens só deixam a casa dos homens após o nascimento do primeiro filho, onde passam a ser chamados de Sikwendúyi.

A partir desse ponto homens e mulheres partilham a mesma classificação. De um a muitos filhos são chamados de hen kra, de muitos filhos a muitos netos: hen kwin ngédi; de muitos netos até morrer: wikényi. Quanto maior o número de filhos e netos, maior é o respeito

que a comunidade tem, tanto pelo homem como pela mulher. Os wikényi são a classe que possuem menos restrições entre os Kĩsêdjê, sejam elas sociais ou alimentares, são considerados um divertimento para o povo, pregam peças em todos. Restrições alimentares pouco os atingem, os jovens são proibidos de comer carne de preguiça, pois existe a crença de que as características do animal permanecem em sua carne, logo suas características vão ser transmitidas para as pessoas que o ingerem (SEEGER, 1981). Os wikényi por já serem lentos, podem se alimentar de preguiças, sem que isso cause problemas ao seu organismo.

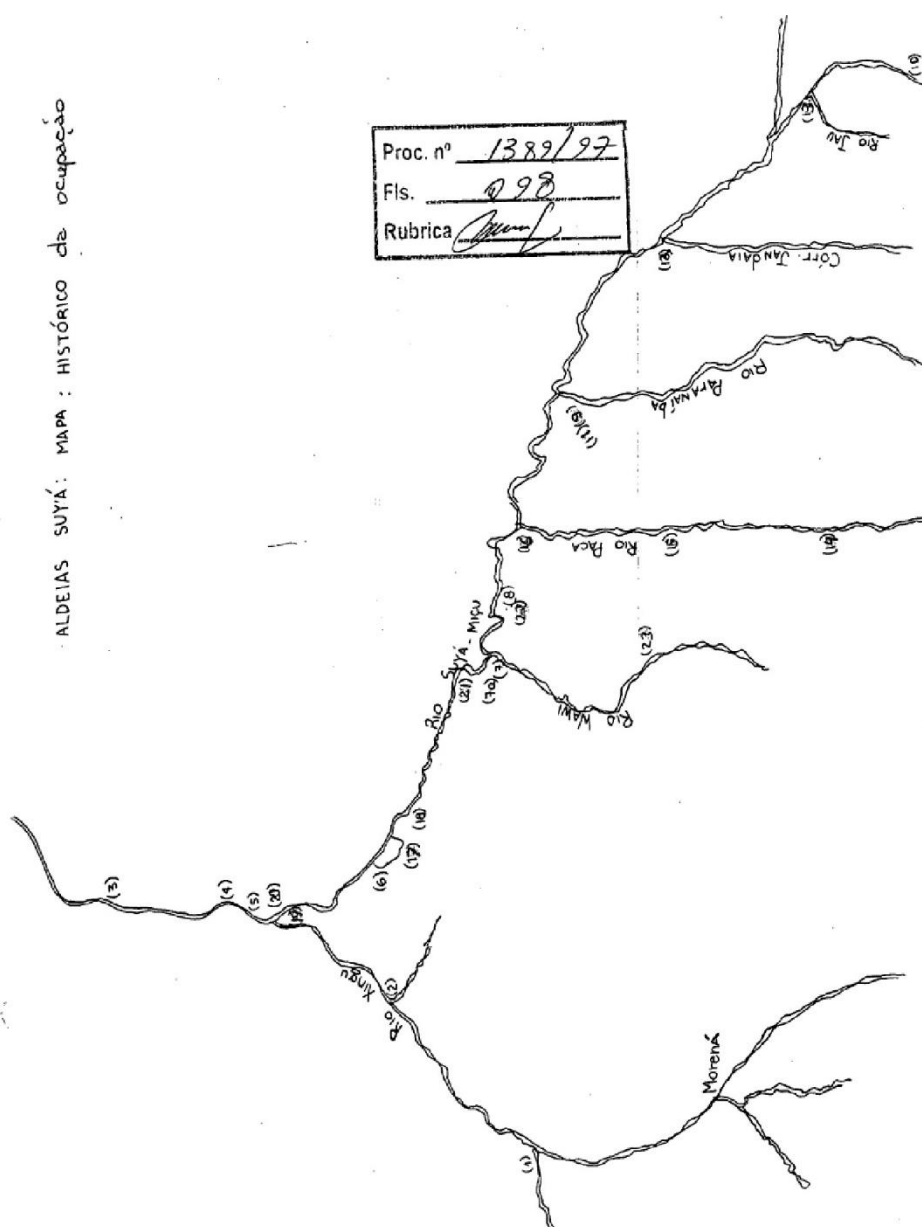
Falamos anteriormente da importância dada aos ouvidos, boca, e a música, que são valorizados socialmente. De acordo com Seeger (1980), os Kĩsêdjê trabalham cerca de quatro horas por dia, e passam o tempo equivalente cantando. Existem dois tipos de canções nessa sociedade: akia e ngere. As akia são cantadas de maneira individual e em tons agudos, apenas por homens, é responsabilidade de cada um preparar uma nova akia para cada cerimônia. Já os ngere são cantados por todos os homens, em tons graves. As músicas são dadas aos Kĩsêdjê pela tradição, mas também por meio das plantas e animas. Em seu conto de origem, animais e seres humanos falaram a mesma língua, esse conhecimento se perdeu, no entanto, e agora apenas algumas pessoas conseguem aprender músicas com a natureza (SEEGER, 1981).

É importante salientar que não são encontradas pessoas que detém o poder de maneira centralizada. Existem homens que se destacam politicamente, a tentam convencer os demais a respeito de seu ponto de vista. Caso ele consiga, as pessoas que o apoiam seguem com ele para realizar o feito e as demais se ausentam, devido a isso, as famílias grandes tendem a ter um poder de decisão maior na comunidade, o que também pode ocasionar casamentos políticos.

As principais características de sua organização espacial são o modelo circular das aldeias em clareiras abertas em meio a mata (Figura 5), próximas a fontes de água limpa para o grupo, e roças em sistemas rotativos feitas pelas famílias. O modo de produção se dá de maneira comunitária, de acordo com Seeger (1981), as famílias possuem suas próprias roças, e participam de caças e pescas coletivas. As roças também acontecem de maneira rotativa, de forma que novas roças são abertas quando as ativas já não apresentam bons resultados, mas podem vir a ser utilizadas novamente com o passar do tempo, ou como fonte de mudas de espécies vegetais para serem levadas a novas áreas.

A rotatividade das roças gera a necessidade de aberturas de novas áreas de forma recorrente, principalmente em aldeias populosas, o relatório antropológico gerado na reivindicação da TIW, trouxe um mapa das aldeias habitadas pelos Kĩsêdjê desde sua chegada ao Xingu, apresentado na figura 5.

Figura 5 - Ocupação Histórica



A numeração apresentada é referente as aldeias identificadas, sendo um total de 23, é possível observar sua concentração no córrego Wawi, afluente do Suyá-Miçu. Em uma destas mudanças o povo se dividiu alguns seguindo a oeste, outros continuando o caminho a Sul, sendo conhecidos posteriormente como Tapayuna, ou Kĩsêdjê Ocidentais (TRONCARELLI; SEEGER, 2018). Além das migrações ocasionadas por demandas para obtenção de novas áreas para plantação, o conflito com outras etnias também foi responsável por diversas mudanças ao longo dos anos, assim como doenças. A primeira mudança foi ocasionada por uma epidemia atribuída a um feitiço dos Kamayurá. Já a segunda a rivalidade com os Trumái, que os levou a “procurar “terra boa para morar”, e já que a busca de novas terras implicava em estratégia de guerra, contam que procuraram “rio reto para enxergar longe” e avistar o inimigo (FUNAI, 1997, p. 88).

Todas as aldeias foram nomeadas diligentemente pelos Kĩsêdjê durante a pesquisa feita em campo para o laudo. As aldeias são geralmente nomeadas de acordo com acontecimentos que se deram nesse espaço, ou características naturais, como por exemplo a aldeia 9 Ngosakati que significa Rio branco. Ao estudar tais topônimos, Seeger se depara com o interessante fato de que os Kĩsêdjê chamavam o rio Suyá Miçu de Awaikiongô, “rio dos Awaiki”, povo que habitava este rio; o que posteriormente também foi empregado por outros povos indígenas e eles, que por muito tempo foram conhecidos como Suyás.

Tanto Seeger quanto Souza (2017) chamam a atenção para a importância das toponímias na representação espacial Kĩsêdjê, uma vez que sua história é rememorada por meio do espaço que se guia pela toponímia como nos exemplos acima citados. Ao tecer comentários a respeito das toponímias Kĩsêdjê, Souza pontua que:

Assim, para os Kĩsêdjê, habitar a paisagem, abrindo roças e aldeias, construindo casas, viajando e acampando, pescando, caçando, coletando frutos ou rachando lenha, sem provocar desastres ou conflitos, é uma arte baseada na capacidade de identificar essas agências. Conhecer a terra é perceber que suas características são efeitos: aspectos ou produtos das ações de algum outro sujeito, coletividades ou pessoas (humanas e não humanas) (SOUZA, 2017, p. 117).

A percepção espacial Kĩsêdjê é marcada pelas relações sociais, que tornam lugares específicos significativos pelos acontecimentos que lá se deram. Tanto é que os lugares podem ser renomeados ao longo do tempo, caso algum fato novo ocorra na mesma localidade, ou a característica que dava o nome ao lugar deixe de ser verdadeira, sendo essa uma prática comum (SOUZA, 2017). A relação entre as toponímias e o lugar em que elas se materializam é tão

forte, que Souza relata que suas perguntas feitas a respeito das toponímias costumam ser respondidas por meio de longos passeios até o local.

Dessa forma são criados pontos, locais de referência coletiva (RAFFESTIN, 1980) que constituem o território Kĩsêdjê, à medida que tais pontos se conectam formam uma rede que abrange grande parte da TIW, e até mesmo locais que não foram a ela ainda anexados. Sendo essa rede tanto ferramenta para assegurar a comunicação, enquanto base da memória coletiva, como indicadora dos limites territoriais, que antes do processo de demarcação eram zonais. As territorialidades formadas a partir da rede estabelecida pelos Kĩsêdjê geravam guerras constantes com os demais povos indígenas que habitavam a região, mas se agravaram com a chegada do colonizador, que os levou a migrar, por influência dos Villas Boas, para o PIX.

Após a mudança para o PIX e o contato com outros povos indígenas, os Kĩsêdjê deixaram de usar os discos labiais, e de furar as orelhas, mas ainda mantém seu estilo musical. A falta de wikényi nas comunidades, devido à redução que a população sofreu com o contato com não índios, contribui para essa fragilização de algumas características culturais (SEEGER, 1978). A respeito do confinamento dos povos indígenas em reservas como o PIX, Seeger e Viveiros de Castro pontuam que:

...os grupos em processo de expansão, dependendo de uma exploração extensiva do território, como os Gê e os Yanomami - ambos tendo a caça como fonte principal de proteína -, sofreram, ou sofrerão, necessariamente, maiores alterações imediatas em sua economia, uma vez confinados em reservas. (SEEGER; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 103)

Logo, as alterações sofridas não são concernentes apenas aos discos labiais, em outro ponto os autores comentam que “Uma variedade de matérias-primas é utilizada com funções simbólicas fundamentais: por exemplo (...) o buriti, que é a substância básica dos cerimoniais Gê, hoje de difícil acesso para os Suyá na sua reserva do PNX.” (SEEGER; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 104). O confinamento restringe as práticas culturais indígenas, e cria ausência de materiais que antes poderiam ser providos pela própria natureza, mas que agora se encontram fora dos limites.

Em resposta a tais demandas os Kĩsêdjê nunca deixaram de voltar aos locais onde sabiam que tais matérias primas seriam encontradas, e de buscar alimentos nas roças antigas, sendo esse um dos principais fatores destacados no laudo antropológico, os Kĩsêdjê nunca abandonaram seus territórios.

A respeito desse desequilíbrio, causado pelo confinamento Ailton Krenak discute em entrevista concedida a Domingos (2021) que:

Essa ideia de que algum lugar do mundo precisa de alguma coisa que não está lá disponível, ela é uma produção de necessidade. (...) Então assim, é produzir carência, é fabricar pobreza e produzir carência essa ideia de levar a civilização pra algum lugar do mundo, não precisa ser a Amazônia, pode ser o Ártico. Levar o progresso pro Ártico. É pobreza mental alguém reclamar isso (DOMINGOS, 2021).

A floresta produz todas as demandas necessárias às sociedades indígenas, contudo, a imposição das fronteiras, altera essa relação. A necessidade e a pobreza começam a ser produzidas em nome da bandeira de um “progresso” que para as comunidades indígenas atua como perda.

É nesse cenário de confronto e pobreza que os Kisêdjê se encontram novamente com parte da tribo que havia se separado anteriormente, os Tapayuna. Após o que Seeger afirma ser um “desastroso encontro com pacificadores”, 41 Tapayuna são levados ao Xingu. O povo foi acolhido pela comunidade Kisêdjê ali já residente, Kuiussi, liderança do povo, comenta que: “Conversei muito com eles. Perguntei sobre nossa música, eles cantaram, eu mostrei para o Cláudio, tudo igual a nós” (FUNAI, 1997, p. 102).

Contudo, apesar dessa igualdade, Seeger faz a seguinte análise sobre o convívio entre eles:

Mas a atitude Kisêdjê em relação aos recém-chegados era ambígua. Ao mesmo tempo em que eles eram autênticos suyá, eram considerados “incivilizados” por desconhecerem os costumes e tecnologias dos outros povos do Xingu. Por exemplo, eles não sabiam processar a mandioca no estilo xinguano, nem como fazer ou remar canoas, e falavam de maneira considerada estranha e arcaica, apesar de falarem a mesma língua. Por essa razão, eram tratados com considerável humor e lhes eram ensinadas as novas tecnologias (TRONCARELLI; SEEGER, 2018, p. 06).

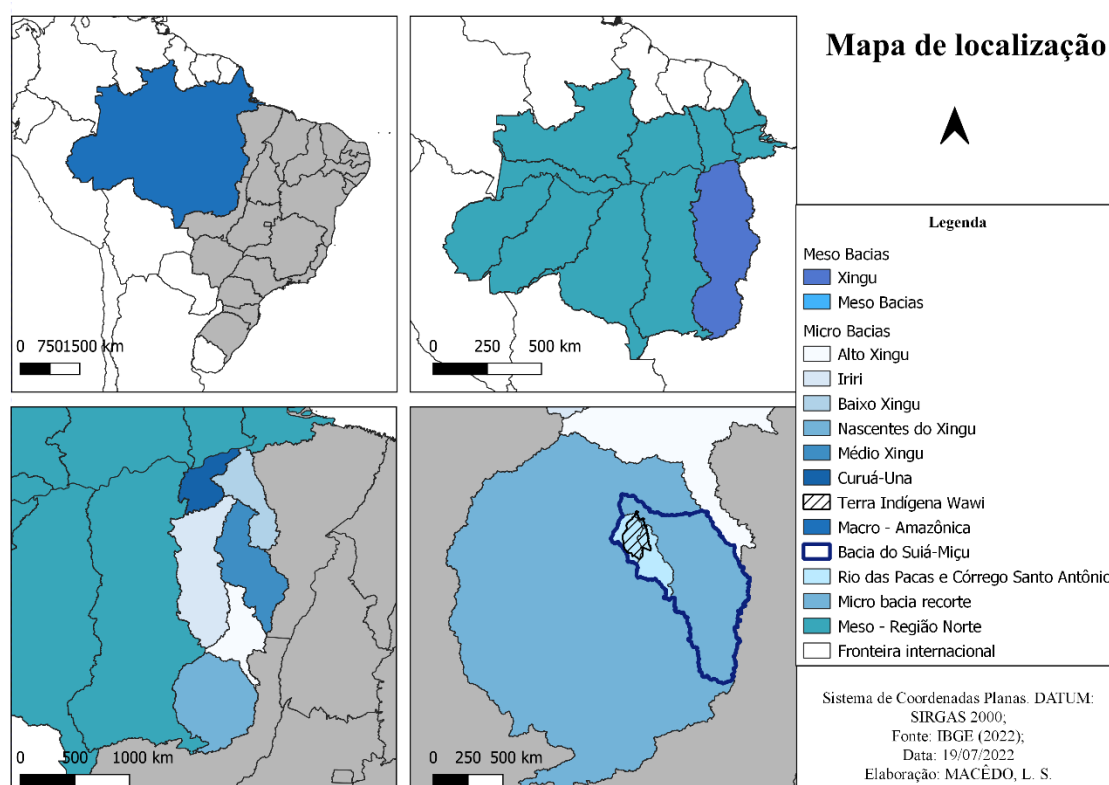
Neste ponto temos um exemplo claro da complexidade do desenvolvimento das identidades e da produção de cultura em grupos, e principalmente como o contato com a alteridade dinamiza grupos, mas ao mesmo tempo preserva a identidade. Eles são do mesmo povo, mas se mantiveram separados, e por isso desenvolveram sua cultura e territorialidades distintas nesse processo.

Embora o interesse dos Kisêdjê fosse ensinar aos recém-chegados novas técnicas, enquanto grupo os Tapayuna também mantiveram sua posição, e apropriaram-se das técnicas que julgaram necessárias, assim como os Kisêdjê, lembraram junto a eles diversas características culturais a muito esquecidas (TRONCARELLI; SEEGER, 2018). O reconhecimento dessa ligação existe, contudo, a diferença ainda é presente, presente o suficiente para que os Tapayuna construíssem uma nova aldeia, relação essa que perdura até os dias atuais, tendo em vista que os dois povos habitam atualmente a TIW.

Em uma nova edição de seu livro *Porque cantam os Kĩsêdjê*, Seeger (2015) relata que “Eles residiam no Parque Indígena do Xingu, onde conviviam com outros grupos indígenas com certo desconforto. A possível perda de suas terras para fazendeiros se juntava a eclipses e ataques como ameaças maiores à sua sociedade.” (p. 255). Kuyussi cacique Kĩsêdjê em entrevista feita durante elaboração do relatório antropológico relata que “Quando Cláudio Villas Boas nos puxou para o Xingu, nós ainda não sabíamos, pensávamos que não ia acontecer nada com a nossa aldeia, com a nossa aldeia velha. Mas fazendeiro invadiu, queriam acabar com a nossa aldeia, onde nós morávamos” (FUNAI, 1997, p. 142).

A luta Kĩsêdjê pela retomada do que hoje conhecemos como TIW, abrange diversas motivações. A relação de proximidade estabelecida por esses indígenas e natureza, como até aqui destacada, é forte, principalmente quando se trata do rio Suiá-Miçu, que habitaram por tanto tempo. Ao perceberem o crescente desmatamento das áreas próximas ao parque a e o impacto ambiental sofrido pelos rios, decidiram reivindicar uma sub-bacia desse extenso rio, o Wawi, onde haviam sido contatados pelos irmãos Villas Boas, e no qual habitaram por muito tempo.

É possível observar o papel dos rios na organização espacial indígena. Silvestri (2019) aponta o uso de bacias hidrográficas como escala de análise, devido ao forte vínculo apresentado, não apenas a rede hidrográfica, mas também a fauna e flora local. A identificação dada para Steinen (Figura 3), tem como guia a rede hidrográfica, assim como o mapa apresentado por Seeger de localização das aldeias (Figura 5). Desta forma, uma melhor representação da compreensão espacial Kĩsêdjê, seria um mapa de localização tendo como referência as bacias hidrográficas (Figura 6), contrastando com os mapas que usamos referenciados a partir dos limites municipais.

Figura 6 - Mapa de Localização

Fonte: IBGE (2022)

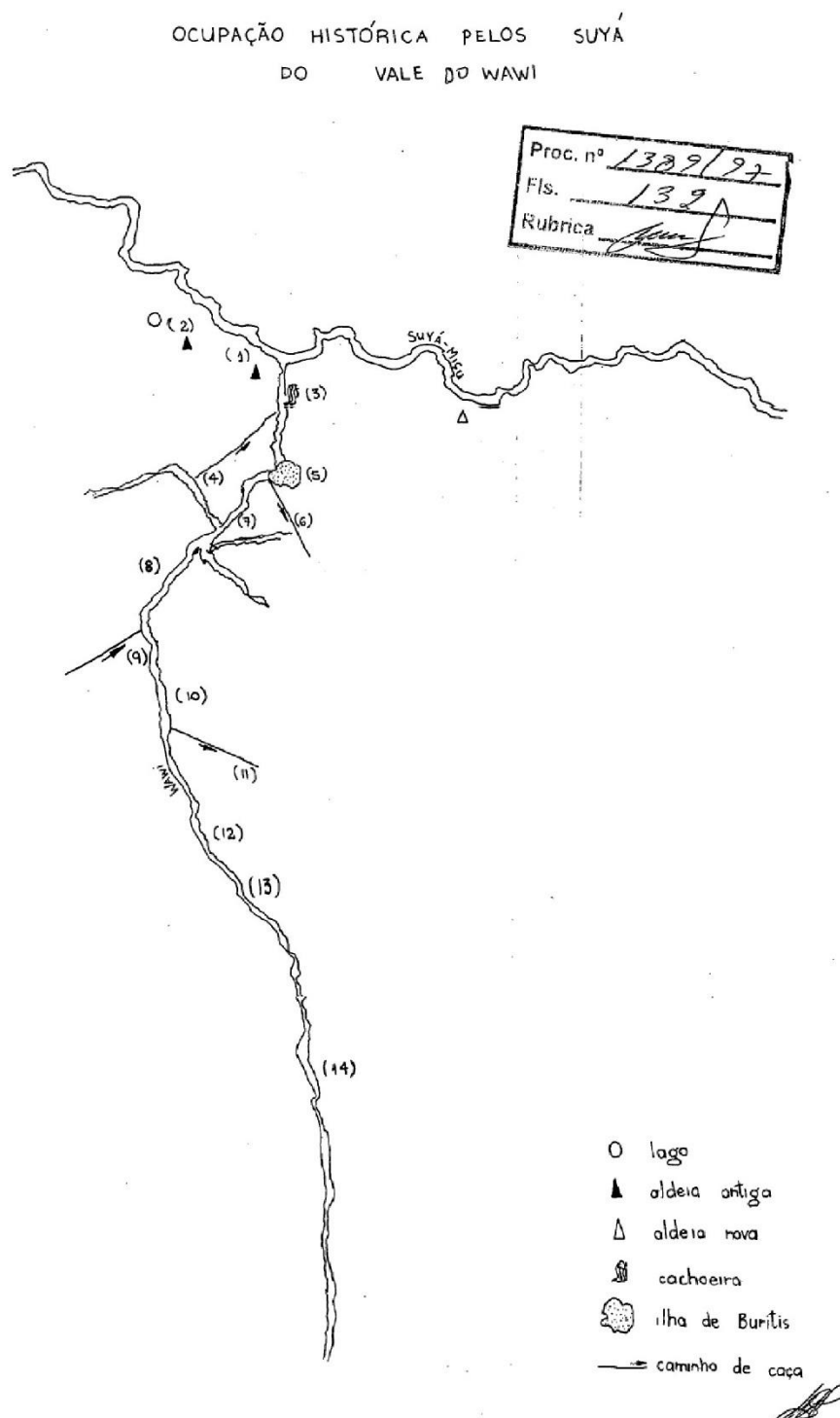
A figura 6 apresenta um mapa contendo a divisão feita em parceria do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), e a Agência Nacional das Águas (Ana). No primeiro mapa a esquerda, tem-se a Macro Bacia Amazônia, sua subdivisão ao lado, apresenta as Meso Bacias contidas nela, destacando a Bacia do Xingu. Abaixo, à esquerda são apresentadas as Microbacias que compõem a Bacia do Xingu. Contudo, essa classificação não chega a mostrar os limites das bacias onde se encontra a TIW. Desta forma recorreremos ao segundo sistema proposto pelo IBGE, que faz essas distribuições em níveis. A Bacia do Suiá-Miçu, está classificada como Nível 5, enquanto as Sub-bacias dos rios Pacas e Córrego Santo Antônio (pelos Kĩsêdjê denominado Wawi) são Nível 6⁷.

Utilizamos os dois conjuntos como referência, devido ao panorama mais amplo concedido pelo primeiro, valorizando o Xingu, e o segundo devido a riqueza de detalhes que precisávamos para compreender a organização das bacias na TIW. É possível compreender muito a respeito da trajetória Kĩsêdjê adotando como área de estudo apenas a Meso Bacia do Xingu, principalmente com o foco na Bacia do Suiá-Miçu, e do Wawi, como ilustram bem as

⁷ Para mais informações a respeito das classificações adotadas pelo IBGE acessar: <https://www.ibge.gov.br/geociencias/cartas-e-mapas/informacoes-ambientais/31653-bacias-e-divisoes-hidrograficas-do-brasil.html?=&t=acesso-ao-produto>

Figuras 3, 5 e 7, agora apresentada. A proximidade das aldeias com os rios, é uma constante em todos os mapas, atestando a necessidade dessa proximidade para a reprodução não apenas física, mas também cultural e estratégica do grupo. Água que mata a sede, alimenta as plantas, fornece alimentação (peixes), atua como rota de fuga e contra-ataques inimigos, estabelece redes de contato, e por fazer parte da vida da comunidade precisa ser preservada, pois dela depende a perpetuação do grupo.

Figura 7 - Ocupação Histórica pelos Suyá



Fonte: FUNAI (1997)

Por isso a instalação dos projetos de colonização apresenta maior ameaça ao estilo de vida indígena do que a convivência com outros povos indígenas. Embora existissem conflitos antes da chegada dos brancos, o modo com que as sociedades indígenas viviam era similar, o cuidado com a natureza e manutenção da fauna e flora para que houvesse alimentação e moradia para todos se mantinha em todos os grupos.

A maneira como os migrantes sulistas se apropriam da terra, e a busca por uma produtividade para o mercado externo, altera toda a área preservada e mantida pelos indígenas por tanto tempo. Por verem essa área enquanto seu território os Kĩsêdjê iniciam a reivindicação em 1992. Apenas no Wawĩ, foram enumeradas 14 aldeias Kĩsêdjê, entre antigas e novas construções, o que valida a área como território ancestral e foi de grande valia para a homologação da TIW. Os conflitos a partir de então são complexificados, já que a área reivindicada pertencia ao projeto de colonização Querência, apresentado no próximo tópico.

2.2 FORMAÇÃO DE QUERÊNCIA

A política de colonização do Estado de Mato Grosso tem seu início na década de 1950. Entretanto, seu auge se deu apenas na década de 1970, principalmente na figura do pastor luterano Norberto Schwantes. Ciente das demandas da comunidade que pastoreava, em Tenente Portela-RS, Norberto após procurar ajuda especializada a respeito de técnicas agrícolas, acredita estar no tamanho das propriedades o problema, e propõe a migração como solução possível. Descendentes de migrantes alemães e italianos compunham a maior parte das famílias, fruto das políticas governamentais de incentivo a migração. A respeito dessa realidade Martins (2021) faz a seguinte colocação:

Temos aí dois componentes fundamentais e combinados: o trabalho e a família. A emigração do Rio Grande do Sul para o Mato Grosso foi, para muitos, procedimento destinado a manter a família unida e próxima. Convém lembrar que a maioria dos moradores de Canarana é descendente de alemães e italianos. São famílias que chegaram ao Brasil há mais de cem anos, no século XIX. Quase todas têm uma história de migrações periódicas desde a pátria de origem. Vieram para o Brasil, localizaram-se, quase sempre, na serra gaúcha; com o tempo, deslocaram-se para outras regiões em busca de terra para incorporar o trabalho das novas gerações, e no mesmo sentido muitos migraram para Santa Catarina, Paraná e Mato Grosso do Sul. A migração mais recente foi esta, para o Mato Grosso (MARTINS, 2021, p. 110).

A produção voltada para atender a necessidade da família se configura então como fator mais importante que a lógica econômica, tarefa que as terras ao sul não mais cumpriam, assim como terras antes dessa pararam de cumprir. Mais importante que o lugar, é a perpetuação da família, logo o melhor lugar possível é onde a família pode se reproduzir com segurança. A tradição de tais famílias de dividir a terra entre os filhos não era mais possível no Sul devido ao

tamanho das famílias em relação aos lotes, as propriedades ficaram pequenas, e as famílias começaram a ter problemas para se alimentar. A monocultura, que era a cultura mais rentável da época não podia ser aplicada devido ao tamanho dos lotes. Após essa constatação e o apoio da comunidade local quanto a ideia de migração, Schwantes narra que:

Programamos imediatamente uma viagem para Mato Grosso. Ficamos maravilhados com a região de Dourados. Terra plana vermelha, facilíma de ser trabalhada com máquinas e ainda muito barata. De Dourados fomos a Maracajú. Terras bonitas ainda. De Maracajú fomos a Campo Grande e, de lá, para Barra do Garças, (...). Verificamos que a estrutura do solo apresentava-se bem mais arenosa que na região de Dourados; o clima bastante diferente do Sul e a fertilidade do solo era paupérrima nas áreas de cerrado e exuberante nas pequenas faixas de mata ciliar (SCHWANTES, 1989, p. 73).

A comunidade então se organizou, guiada por Schwantes, na criação de uma cooperativa chamada Coopercol-Cooperativa 31 de Março Ltda, para realizar colonizações. Schwantes conta que apesar do desinteresse pelo município de Barra do Garças no início, a situação mudou quando “ouvimos falar que estava em curso um projeto de crédito fundiário, através do Programa Proterra, porém, somente para a região Amazônica, ou seja, acima do paralelo 16 e à margem esquerda do Rio Araguaia. Então voltamos a pensar em Barra do Garças.” (SCHWANTES, 1989, p. 87). Salomon (2016) conta a experiencia de um migrante sulista que vendeu 37 hectares no Rio Grande do Sul e adquiriu 670 hectares no projeto Querência, da Coopercana, mostrando a disparidade de preço entre as terras.

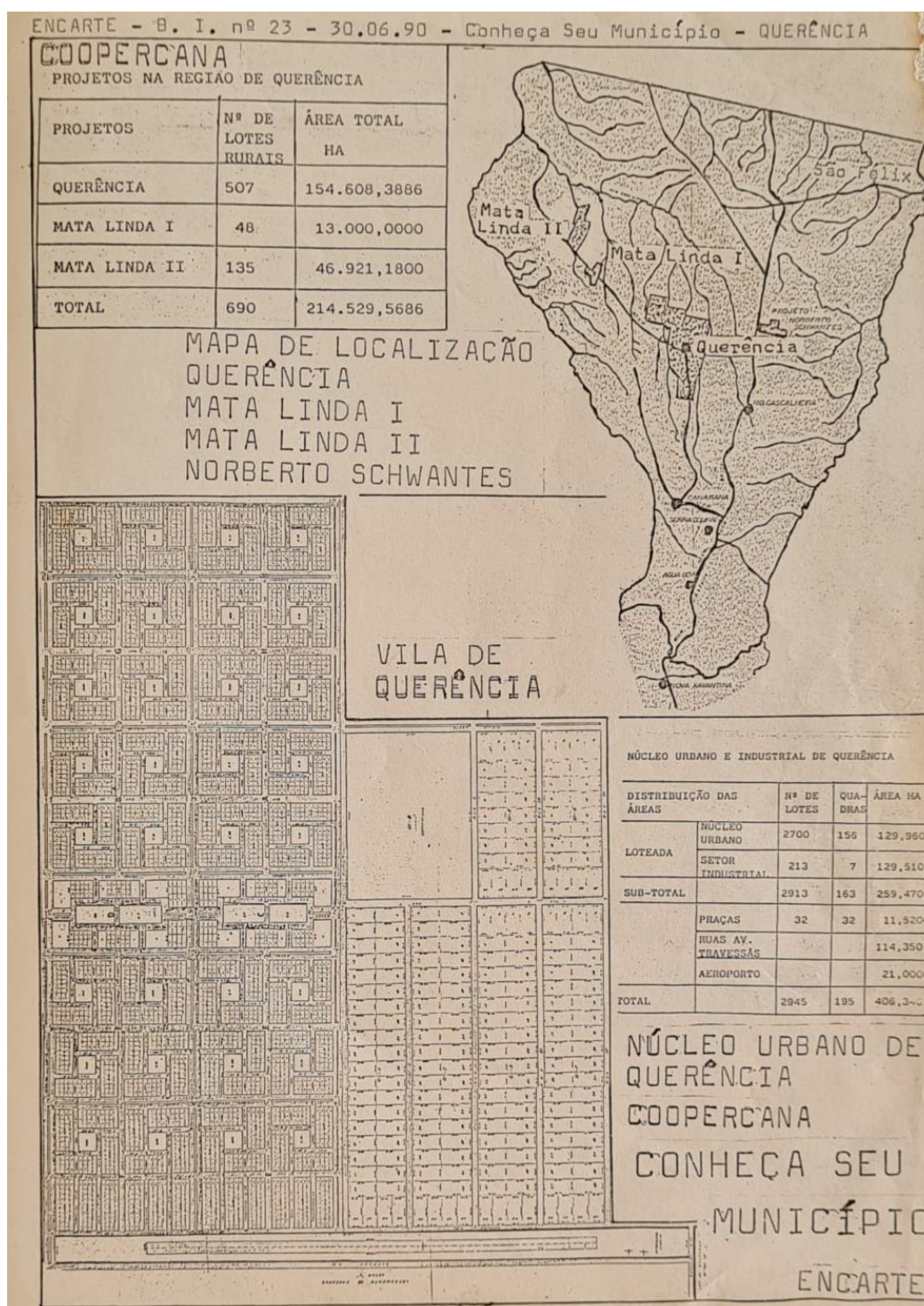
Oliveira (2016, p. 391) observa que a cooperativa, “beneficiou-se da amizade do pastor com o então presidente, General Geisel, que via no projeto de colonização uma resposta oficial (capitalista) aos efeitos da guerrilha e da luta dos posseiros no vale do Araguaia.” Sendo Geisel luterano e sulista, fatores que podem ter influenciado na sua proximidade com Schwantes. O período de expansão das colonizadoras no estado, estava atrelado também a construção das BR's em decorrência das políticas de ocupação de “vazios” e dinamização de escoamento de produtos em todo território. Criando o que Raffestin denomina redes concretas, voltadas para infraestrutura, neste caso terrestres, que estruturavam o desenvolvimento agrícola já ideologicamente pregado para a região. A construção das BR's e as agrovilas criadas pelos projetos de colonização dinamizam a região e a integram a lógica de ocupação capitalista promovida a nível nacional, trazendo maior impacto a vida de populações indígenas e ribeirinhos.

O projeto Querência, aqui estudado, foi fundado em 8 de dezembro de 1985, e seguia o padrão de estrutura semelhante aos demais projetos feitos pela Coopercana. O Entrevistado A, relata que “Querência é originária de uma fazenda chamada Agropecuária Betis”, uma grande

fazenda da região adquirida pela Coopercana de um proprietário espanhol, e posteriormente loteada. Grandes propriedades brasileiras pertencentes a estrangeiros são comuns devido ao tipo de colonização efetuado no Brasil. Assim como a nomeação de cursos d'água, que o mesmo entrevistado cita haver na região por influência dos espanhóis, como ribeirão dos Espanhóis e ribeirão Sevilla, fatos que dinamizam a formação social brasileira, devido aos diferentes tipos de sociedade que nela interferem. A compra, além de devolver parte da terra a proprietários brasileiros, diminui a influência externa e ainda integra esse espaço a dinâmica produtiva incentivada pelo governo da época.

A primeira etapa do projeto Querência contava com 571 lotes para comercialização, uma área de 37.928,27ha, dos quais 569 foram vendidos, sendo 207 lotes rurais (31.028,74ha) e 362 lotes chácaras (5.330,33ha) – mais próximos a área urbana (Projeto de Colonização Querência - Situação atual, 1987). Durante as entrevistas feitas, em Querência, moradores locais também disseram que lotes urbanos eram doados a quem adquirisse lotes rurais. No croqui da figura 8 pode-se observar a compartimentação do núcleo urbano inicial da cidade de Querência.

Figura 8 - Recorte de jornal



Fonte: Jornal Coopercana, junho/1990.

Normalmente esses projetos, mesmo inseridos em uma perspectiva de colonização para pequenos e médios proprietários, se enquadram na expansão da fronteira agrícola voltada para a produção de *commodities*. Com intuito de dinamizar a região, e integrá-la ao mercado não apenas como produtora, mas como consumidora. Por essa razão os projetos implantados eram

providos de escola, supermercado e loja de peças e implementos agrícolas para atender as necessidades básicas dos produtores. Elementos básicos para reprodução da família, dentro dos moldes agroindustriais já previamente estipulados. Os demais comércios variavam de acordo com as ocupações que os migrantes exerciam ao chegar. Como aponta Martins (2021):

...tanto Monbeig quanto Waibel, mostraram claramente que na frente pioneira o capital se torna proprietário da terra, recria no terreno os mecanismos da sua reprodução ampliada. Expande-se sobre o território, de que se apossa como seu território. Essa expansão territorial traz para a própria fronteira a infraestrutura da reprodução capitalista do capital: o mercado de produtos e de força de trabalho e com ele as instituições que regulam o princípio da contratualidade das relações sociais, que é o que caracteriza a sociedade moderna. O mercado se constitui na mediação essencial que dá sentido ao processo de ocupação do território (MARTINS, 2021, p. 157).

Dentre os pioneiros entrevistados para o desenvolvimento dessa dissertação, foi comum a narrativa de que chegavam à cidade com poucos pertences em um caminhão, seus pertences eram colocados em seus lotes, que vinham com uma pequena área limpa (2 a 3 hectares), e as famílias providenciavam seus próprios barracões. A agricultura, contrário ao movimento da agropecuária que “dispensa mão-de-obra e esvazia territórios.” (MARTINS, 2021, p. 74), demanda uma quantidade maior de pessoas para os cuidados com a terra, principalmente no início do processo, quando a área precisa ser aberta.

No processo de limpeza da área para plantio e retirada de madeira, as madeiras eram aproveitadas na construção das residências, muitas se mantem até hoje (Figuras 10 e 11). Em um requerimento feito ao desembargador do Estado De Mato Grosso pela prefeitura de Querência em 1994, são relatadas 19 serralherias em funcionamento, sendo esses um dos fatores levantados pela EMBRAPA (Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária) como importantes economicamente para emancipação do município. Por se tratar de uma zona de transição entre os biomas cerrado e amazônico, a vegetação é densa, podendo ser encontradas árvores de até 35 metros (IPAM; ISA, 2017).

Figura 9 - Casa do período da colonização / centro



Fonte: Macêdo, (2021)

Figura 10 - Casa do período da colonização / área de chácaras



Fonte: Macêdo (2021)

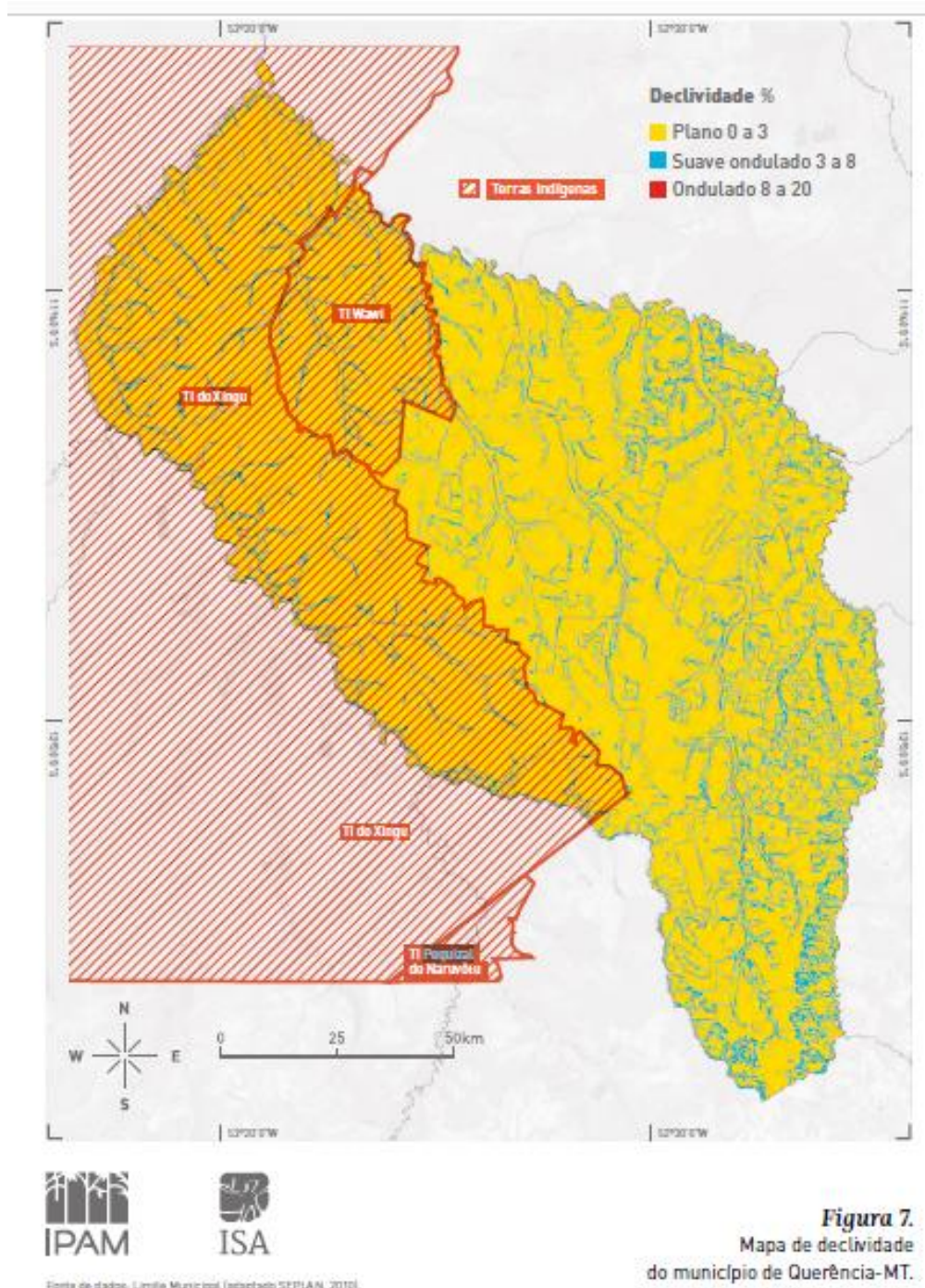
Ao narrarem os primeiros anos do estabelecimento das agrovilas, os pioneiros destacaram que havia uma empresa privada que “passava o correntão”⁸ fazendo a limpeza dos lotes. Devido ao grande porte das árvores, um dos entrevistados aponta ser um barulho

⁸ “O desmatamento por meio de correntão é feito em faixas e, quanto mais longa, maior rendimento. Um trator passa por dentro da vegetação e o outro por fora. Por ser muito densa a vegetação, é aberta uma picada para que o trator, que opera por dentro da vegetação, possa se movimentar melhor. Após o desmatamento, segue-se a limpeza da área que consiste na queima da vegetação derrubada, destocamento, enleiramento e catação mecanizada de raízes.” (EMBRAPA, 2000, p. 15).

extremamente alto “parecia que o mundo estava acabando”, e de muitas formas de fato estava, uma das várias faces do progresso, a terra precisa ser “amansada”. Martins pontua que:

A palavra amansar, nessas regiões, é uma palavra de uso quase cotidiano para designar o ato de derrubar a mata, fazer a coivara, limpar o terreno e prepará-lo para a agricultura, para o trabalho humano. Ouvi muitas vezes na frente de expansão a expressão “fui eu que amansei o terreno” ou “foi fulano que amansou o terreno” (...). Amansar vem a ser, pois, preparar para o ato propriamente humano e civilizado que é o ato de trabalhar (MARTINS, 2021, p. 43).

Sendo o trabalho como dito anteriormente um dos pilares para reprodução da família, ao ser alterado, o solo se adequa aos interesses e necessidades da família. Quanto ao relevo, característica fundamental para desenvolvimento de uma agricultura mecanizada para os padrões financiados, é predominantemente plano, tendo variações para suave ondulado próximo as fontes hídricas, como destacado na Figura 11.

Figura 11 - Mapa de declividade

Fonte: IPAM; ISA (2017)

A partir da Figura 11 também é possível observar as características hídricas do município, que conta com 734 nascentes, fora da área indígena (IPAM; ISA, 2017). O solo da região, varia entre latossolo vermelho-escuro distrófico, e vermelho-amarelo distrófico, ambos com potencial agrícola, embora demandem manejo. Todas as características ressaltadas foram

levadas em conta, por uma equipe da Coopercana que realizava coletas em campo, na escolha da área antes do projeto de colonização. Sendo inclusive classificados solos pertencentes a áreas indígenas (PREFEITURA MUNICIPAL DE CANARANA, 1991).

O processo recebe o título de “reforma agrária privada” em diversos vídeos promocionais feitos pela Coopercana a respeito de seus trabalhos. No entanto Oliveira (2016) ressalta que:

Os vários programas de apoio ao desenvolvimento agrícola, implantados pelo governo federal através da Sudeco e da Sudam (Mato Grosso faz parte das duas), com recursos altamente subsidiados à disposição dos produtores. Foram os programas ou projetos governamentais tais como: o Polocentro, o Proterra, o Pronazem e o Procal, o Probor, o Prodecer, o Polonoroeste e agora o Prodeagro. Todos de uma forma ou de outra procuravam garantir aos colonos interessados em ocupar a o Mato Grosso, toda uma gama de recursos e dispositivos técnicos inexistentes em outras regiões. Um exemplo: durante a vigência desses programas de incentivo, de fins da década de 60 até fins dos anos 70, os juros bancários mantiveram-se estacionados na casa dos 25% ao ano, isso em circunstâncias normais. Pelos programas aplicados em Mato Grosso, com os subsídios, esses juros não ultrapassavam a 10%, além de todo um conjunto de facilidades que, visavam servir de estímulo. Todos esses programas eram desenvolvidos com recursos obtidos pelo governo federal junto ao Banco Interamericano de Desenvolvimento-BID ou ao Banco Mundial. Eles representam hoje uma fatia significativa da dívida externa brasileira. (OLIVEIRA, 2016, p. 366)

Uma reforma agrária particular com fortes incentivos governamentais seria então uma definição mais precisa do processo, que se configura enquanto construção da rede de infraestrutura apoiada pelo Estado, cujos custos são até hoje socializados. Apesar dos incentivos do governo, principalmente para compra de maquinários a história narrada pelos pioneiros aponta principalmente para a falta de infraestruturas básicas, como a dificuldade para que a água chegasse as casas, a falta de energia elétrica, que estava condicionada a um único motor provido pela Coopercana, onde as luzes se apagavam as 23h, “aí a gente estudava até 22h e tinha que ir muito rápido para casa pra ir ainda com luz.”, conta o entrevistado B.

O trabalho intenso no início da colonização, e o pouco tempo para preparar o solo, resultou em uma lavoura comunitária no ano de implantação da colônia, o Entrevistado C, conta que 12 famílias participaram da lavoura comunitária, que foi feita em uma área antiga, aberta por funcionários da Agropecuária Bettes. Segundo ele:

Plantamos 50 hectares de arroz, (...) E daquele arroz colhemo mil e oitocentos sacos de arroz, tudo no cutelo. Isso em 86, 87, safra 86 para 87. Ai que o povo veio conhecer em 87 Querência, dai veio, o arroz tava bonito, o arroz dessa altura (gesticula com as mãos), muito bonito. Ai o pessoal se animaram e vieram pra Querência. Foi o incentivo de Querência, foi aquela lavoura comunitária. Apesar de toda a maioria ter comprado, mas aquele foi o empurrão de Querência. Mas já que estamos falando disso vou comentar das primeiras três safras né. Ai a primeira safra deu 1800 sacos de arroz, e dai no segundo ano, safra de 88/89 deu 42 mil sacos, o pessoal abriram chácaras. (...) e dai no ano 88/89 foi 270 mil sacos de arroz, porque dai começou as lavouras,

começou a abrir. E daí pra frente eu perdi o rolo, não lembro mais (Entrevistado C, Acervo pessoal).

A iniciativa, no entanto, só foi aceita pela comunidade no primeiro ano, a partir do segundo o foco passou para as plantações e colheitas individuais. O orgulho dos entrevistados ao mencionarem a primeiras colheitas, e os primeiros anos do Projeto Querência, fica evidente, embora a palavra amansar não seja utilizada na fala, é nesse sentido que a história da primeira safra contada pelo Entrevistado C se constitui, pioneiros enquanto amansadores do terreno. A distribuição fundiária, seguindo o modelo prescrito pela repartição da Coopercana, manteve a seguinte distribuição até a década de 90:

Tabela 1 - Distribuição da Estrutura Fundiária de Querência – MT / 1990

Distribuição Fundiária de Querência – MT / 1990	
Estratos de áreas (ha)	Quantidade de propriedades
0 a 10	138
11 a 50	264
51 a 100	80
101 a 200	122
201 a 500	222
Mais de 501	66
Fonte: Jornal Coopercana, 1990, p. 6	

O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), estabelece o seguinte padrão para classificação fundiária: **Pequena propriedade** – até 4 módulos fiscais; **Média propriedade** – de 4 até 15 módulos fiscais; **Grande propriedade** – superior a 15 módulos fiscais. Os módulos fiscais por sua vez são estipulados pelo Incra e variam de acordo com o município⁹. No município de Querência o valor do módulo fiscal fica entre 70 e 80 ha. Logo, as primeiras quatro classes apresentadas na Tabela 1 se enquadram enquanto pequenas propriedades. As duas classes restantes não ultrapassam o valor máximo da média propriedade, tendo então uma predominância das pequenas propriedades de 67,71% sobre as médias, não configurando para época uma alta concentração de terra.

⁹ Para mais informações recomenda-se o acesso ao site www.antigo.incra.gov.br

O sistema estabelecido pela Coopercana para organizar suas colônias, formava uma rede completa, abrangendo desde supermercados, escolas, postos de gasolina – em algumas colônias –, geradores de energia, jornais impressos e programas de rádio (SCHWANTES 1989; Entrevistados A, B, C e D). A rede, bem-organizada, difundia as ideologias dominantes, além de servir como ponte aos acontecimentos externos a colônia, que muitas vezes se encontrava em pontos isolados e distantes dos fluxos informacionais. A informação já chegava filtrada, e atendia tanto o trabalhador rural como as donas de casa, ensinando receitas, de forma a reafirmar a cultura sulista, a preservando, ao mesmo tempo que a adequava e romantizava as vitórias conquistadas na nova terra. Recortes dos jornais estão disponibilizados nos Anexos.

Um ponto interessante a ser destacado diz respeito as áreas de preservação que precisam ser mantidas nos lotes. O entrevistado B, conta que ao migrarem, a Coopercana fez um acordo com a população, para que não precisassem manter as áreas exigidas de preservação dentro das propriedades a empresa havia separado uma área de reserva legal correspondente a somatória de lotes vendidos. Contudo, a empresa posteriormente vendeu a área de preservação, e todos os proprietários de terra arcaram com multas, que não poderiam mais ser negociadas com a cooperativa, tendo em vista que ela faliu na década de 90.

O entrevistado D conta ter partido da própria população o desejo por emancipação da agrovila em município, devido ao aumento das demandas locais ao uso de bancos e cartórios que deviam ser resolvidos em Canarana. Entre os entrevistados houve um ponto comum no relato, a precariedade das estradas de acesso a Canarana pela rodovia MT - 109, principalmente no período de chuva, que não só dificultava como muitas vezes impossibilitava o acesso. A alta produção de Querência e a subordinação de impostos ao município certamente pesaram na decisão, tendo em vista que a produção de Querência superava Canarana. A comissão pró-emancipação foi criada em 1990, e o município emancipado em 1991.

A partir desse ponto, optamos por mesclar as duas narrativas que tratamos de forma paralela até o momento, tendo em vista que as particularidades até agora expostas constituem uma base sólida para compreensão do leitor a respeito das áreas trabalhadas.

3 CAPÍTULO 3 - CÔMPITO¹⁰

*Cada novo poder conquistado pelo homem
também é, ao mesmo tempo, poder sobre o
homem. Cada avanço o deixa mais fraco, ao
mesmo tempo que o deixa mais forte. Em toda
vitória, além de ser o general que triunfa, ele
também será o prisioneiro que se arrasta atrás
do carro da vitória.
(C. S. Lewis / A abolição do homem)*

A mudança do povo Kîsêdjê para o PIX, foi realizada sobre pretexto de proteção aos indígenas devido ao avanço da fronteira agrícola. Contudo, como anteriormente destacado, os Kîsêdjê voltavam com recorrência as aldeias antigas, e ainda buscavam alimentos e diversas matérias primas nos territórios anteriormente explorados. Em uma dessas voltas ao território, Kuiussi, conta que:

No outro ano, Cláudio proibiu a gente de voltar lá. Depois apareceu a fazenda Santo Antônio. Ficou pior, aí é que o Cláudio não deixou a gente vir mesmo. Já invadiram o Hwinkô. Abriram fazenda. Depois de algum tempo, o pessoal não acredita mais na conversa do Cláudio quando este dizia que peão ia mexer com a nossa família, que a gente ia pegar doença... A primeira turma que veio subindo, veio escondido. Já estava tudo roçado (por peões de fazendeiro) no Hwinkô. Conversamos com o pessoal que estava acampado para roçar. Tinha muita flecha, pé de pequi, mangaba, banana. Suyá nunca matou branco, tem que falar com a boca. Os peões nos deram óleo, arroz e açúcar. No outro dia era só queimada. Depois os Suyá foram lá e queimaram as casas, amassaram os carros. Fazendeiro foi falar com o Cláudio. Cláudio me chamou e eu explique que era por causa que eles tinham invadido a nossa terra (FUNAI, 1997, P. 100).

O acontecimento narrado por Kuiussi expressa bem a compreensão territorial feita pelos Kîsêdjê. Mesmo não habitando a região diariamente, aquele era território Kîsêdjê, e por isso não deveria ser invadido ou modificado pela ação de outros. A luta pela preservação de seu território se inicia então de maneira mais organizada, não apenas ações como essa são

¹⁰ Metáfora referente a frase de Guimarães Rosa em seu livro *Grande Sertão: Veredas*, “Tudo que já foi é o começo do que há de vir, toda hora a gente está em um cômputo.”. Referência já usada no início das discussões teóricas, item 1.1, e agora repetida como título do último capítulo, a culminância de todos os caminhos trilhados, pelos Kîsêdjê, pelos moradores de Querência, e por nós, que desenvolvemos a pesquisa.

realizadas, mas também são tomadas medidas legais. No Processo aberto para homologação da TI, consta a seguinte mensagem de Kuiussi como memorando:

Sr. Presidente, Estamos sempre ouvindo falar que o branco vai fazer revisão constitucional e que querem diminuir nossas terras. Nós, o povo Suiá, queremos justamente o contrário, queremos rever os limites de nossa área no Rio Suiá, para podermos recuperar os nossos territórios imemoriais. Nós reunimos e decidimos que vamos fazer um novo traçado para aquele limite (FUNAI, 1997, p. 12).

O Memorando é datado de março de 1994, Seeger no entanto relata ter recebido um fax dos Kĩsêdjê comunicando sua decisão de voltar ao território em 1993, o que nos mostra um período de organização e planejamento por parte do grupo. Ao desembarcar no Brasil em julho de 1994, Seeger é surpreendido com a notícia:

Descobrimos que os Kĩsêdjê tinham invadido uma série de fazendas vizinhas e haviam expulsado delas todos os brasileiros, exceto uns poucos reféns, a quem retiveram até que o ministro da Justiça concordasse em rever a reivindicação deles sobre as terras ocupadas pelas fazendas (...). Éramos os únicos não Kĩsêdjê que falávamos a língua deles, e eles tinham solicitado nossa presença (SEEGER, 2015, p. 273).

Após sua chegada ao território reivindicado, onde já haviam construído uma aldeia nova, Seeger relata um dos movimentos realizados pelos Kĩsêdjê nas fazendas da região:

Os Kĩsêdjê estavam cobertos de pintura corporal e de uma variedade de cocares de penas, e todos portavam armas – de fogo, bordunas ou arcos e flechas. Seria uma elaborada teatralização? Ou seria um bando armado em um ataque? Eram ambos. Os Kĩsêdjê tinham bastante consciência da importância de se apresentarem à população circunvizinha como índios “bravos”. Era uma chave para sua capacidade de despossuir os fazendeiros de suas terras sem derramamento de sangue. (SEEGER, 1978, p. 277)

A ornamentação utilizada enquanto ferramenta de intimidação, denota o controle e compreensão do grupo a respeito do outro. A necessidade de impor respeito e mesmo medo, demonstração clara de poder, mesmo que em sua fala anterior Kuiussi deixe claro a intencionalidade Kĩsêdjê de “conversar com a boca” e não matar brancos, o mesmo não se aplica as casas e carros. Essa agressividade projetada não deixou de repercutir sobre os fazendeiros que entraram com um pedido de Interdito Proibitório contra os Kĩsêdjê, um dos relatos contidos no mesmo narra a entrada dos indígenas na fazenda:

DEPOIMENTO DE SEVERINO AMANSO BISPO:

Que é gerente da fazenda Santo Antônio, há mais de sete anos de propriedade do Sr. José Carlos; que no dia 13/05/94 por volta das 4:00 hora da tarde, estava o declarante na referida fazenda quando lá chegaram uns oito índios todos pintados falando na língua deles que o declarante não entendia nada, até que num dado momento os índios pegaram o declarante como um preso e o levaram, colocaram-no dentro uma canoa e o levaram para a aldeia; que chegando na aldeia reuniram mais índios todos pintados e não deixavam que o declarante falasse nada quando este tentava eles davam-lhe bordoadas; que os índios pegaram todos os pertences do declarante e também os pertences da fazenda onde o mesmo é gerente, que o que não levaram eles quebraram

fizeram um grande dano. O declarante confirma tudo o que está na Representação. Confirmam que invadiram as fazendas de Teresino dos Santos, Roberto Galuppo Russo e Antônio Menocci. Levaram roupas e lanterna e rádio (FUNAI, 1994, p. 26).

Não apenas o Interdito foi protocolado como também foi feita uma petição em março de 1995, onde são reiterados dois pedidos, sendo eles “Aviventação das picadas do Parque Nacional do Xingu junto aos imóveis rurais da região; Criação de um posto da FUNAI junto à Tribo Suiá para fins de fiscalização e orientação aos indígenas quanto à delimitação de suas terras;” (FUNAI, 1997, p. 42). Um pedido simples e decisivo, demarcar de forma mais clara os limites impostos e instalar um ponto do poder estatal, para reafirmar o limite territorial que começara a falhar.

Tais situações continuaram a acontecer até a TIW ser declarada em 1997, demonstrando a força e organização deste povo em preservar seu território. O processo apesar de não ter resultado de forma direta na morte de indígenas ou brancos, como já aconteceu em várias localidades, não foi de modo algum pacífico, vários fazendeiros se opuseram a entrada dos profissionais responsáveis pelos levantamentos requeridos pelo laudo antropológico. Surpresa maior, no entanto, foi não conseguir quaisquer informações a respeito desse período com os entrevistados para a pesquisa, que alegavam não conhecer o povo Kîsêdjê em específico, e quando perguntados a respeito de conflitos com indígenas no município: “nunca ouvi falar”(Entrevistado B), “mas é que nós era... nós não tinha acesso pra ir lá, que era tudo longe, aí eles, o comércio deles era Canarana...” (Entrevistado A), “não conheço” (Entrevistado D) e respostas evasivas do gênero.

Devido as respostas inconsistentes por parte dos entrevistados, e a impossibilidade de estabelecer contato com os Kîsêdjê, todas as informações a respeito do período de reivindicação da TIW, decorrem do Processo de Identificação da TIW, disponibilizado pela FUNAI, e do relato feito por Seeger como apêndice na nova edição de seu livro *Porque cantam os Kîsêdjê*. Pelo caráter e público dos relatos, existem mais informações a respeito dos Kîsêdjê, do que relatos apresentados pelos moradores de Querência.

Não pudemos identificar as causas que levaram a esse posicionamento da população, contudo, frente aos relatos já apresentados nos parece improvável que as notícias a respeito dos raptos e invasões as fazendas tenham passado despercebidas diante de uma comunidade tão pequena e agrícola. Principalmente pelo perfil dos entrevistados que são majoritariamente pioneiros. O caráter das ocupações por eles exercidas no município também fomentam dúvidas a esse respeito, tendo em vista que entre os entrevistados estão um ex-prefeito, um vendedor imobiliário e um padre ligado a prelazia, que alegou não saber sobre a TIW. Podemos

conjecturar que existe um desconforto populacional frente ao ocorrido, uma memória que coletivamente quer ser esquecida, ou aflige as bases morais da população. Frente ao número de recusas para entrevistas entre fazendeiros da região, seria esse um motivo plausível. Outro ponto pode ser também o desgaste com pesquisas anteriores, tendo em vista que pessoas que participaram de pesquisas anteriormente feitas no município se recusaram a serem entrevistadas.

Os conflitos gerados pela retomada do território Kĩsêdjê, encontram oposição ainda maior por ser essa uma área em que a territorialidade hegemônica reforçada pelo Estado, encontra um forte respaldo ideológico em vários sentidos. Em um primeiro viés, sabemos ser a população de Querência majoritariamente sulista, que migrou em busca de melhores condições de vida, regada por um discurso desenvolvimentista capitalista de produção. Em segundo os discursos, como os anteriormente citados, contra territórios indígenas que são apresentados como áreas improdutivas, atrasando o desenvolvimento do país. Manter as terras “produtivas” se configura um dever social, reforçado ideologicamente todos os dias pela rede criada pela Coopercana e pelo próprio Estado.

Produzir uma reflexão que questione o modelo desenvolvimentista tão apregoado é imprescindível. Cunha (2014), faz uma reflexão a respeito dessa lógica agrícola e sua premissa civilizatória enraizada na cultura portuguesa:

Fincava-se na terra a cruz e semeava-se a palavra. Inspirado talvez na parábola do semeador, o uso desse vocabulário de cultivadores ultrapassava o da Escritura: até as travessias marítimas eram- para citarmos termos de José d’Acosta – uma forma de arar os mares, já que arar era a forma privilegiada de domesticar a natureza. Os portugueses são lavradores mesmo em alto-mar e suas metáforas são camponesas. A domesticação do Novo Mundo passava, portanto, por esse cultivo espiritual e os missionários eram seus hortelões. (CUNHA, 2014, p. 204)

Uma sociedade agrícola que enquadra até mesmo sua religião a esse molde, e vê no sedentarismo agrícola as bases de sua “evolução”, dificilmente seria capaz de julgar sociedades que desses pontos se abstiveram com outro olhar que não fosse do atraso. Se a agricultura civiliza, os Kĩsêdjê, assim como diversos povos indígenas, teriam sido reconhecidos enquanto nações desde o primeiro contato. Contudo a única agricultura aceita como civilizatória é a do arado, em moldes portugueses.

A concepção a partir da qual a natureza é vista, altera profundamente as sociedades, não sendo diferente para as aqui estudadas. Seeger (1978) argumenta que “...nature and society are defined differently in different places. Every society creates the nature it needs and

deserves¹¹(...).” (SEEGER, 1978, p.34). Podemos ver isso claramente em Querência na medida em que de um lado, proprietários de terra com uma visão majoritariamente capitalista sobre seu uso, a veem como fonte de matérias primas, lucro/especulação, que precisa se adequar a seus interesses. Tendo em vista ser uma cidade fruto de colonização planejada, para produção de commodities, voltada para um público que já possuía capital e recebia financiamento do governo para compra de maquinários e sementes.

Do outro temos a visão dos Kĩsêdjê, que olham para a terra não apenas como solo, mas para a natureza como parte de si mesmos, e integrantes de sua vida social, cultural, e também financeira em um plano adverso da visão capitalista. Seeger aponta que “*Nature and society are always acting on each other. Natural beings and substances can transform social human beings into animals or into humans with animal-like characteristics*¹².” (SEEGER, 1981, p. 23), e ainda:

*The dynamic interaction of nature and society is not restricted to a single domain (such as mythology) nor to a few related domains. It appears as an organizing principle in many varied domains. Concepts of time and space, the body and its faculties, the natural and social world, kinship, the life cycle, leadership, medicine, and mythology all express this relationship between the natural and the social.*¹³ (SEEGER, 1981, p. 34)

A forma como essa tríade (homem x natureza x homem) se desenvolve em cada sociedade resulta nas diferentes territorialidades que justamente por serem diversificadas entram em conflito. Em entrevista a Mendonça (2021), Ailton Krenak, pontua que “Os povos indígenas vivem a floresta, eles não vivem na floresta”, e ainda:

O modo de acessar o território coletivo, a governança desse território, compartilhada, a corresponsabilidade acerca de todos os eventos que acontecem dentro desse território é uma marca do modo de gestão territorial indígena, sistema de decisão. Quando você introduz nesse sistema a coisa do dinheiro do negócio você quebra as unidades de decisão, de planejamento de negociação doméstica interna, e começa a ter uma empresa ou um cara fazendo isso, uma pessoa, porque o sistema do negócio ele não é coletivo (MENDONÇA, 2021).

¹¹ “(...)a natureza e a sociedade são definidas de maneiras diferentes em lugares diferentes. Cada sociedade cria a natureza que precisa e merece (...).”

¹² “A natureza e a sociedade estão sempre agindo uma sobre a outra. Seres e substâncias naturais podem transformar seres humanos sociais em animais ou em humanos com características animais.” (SEEGER, 1981, p. 23)

¹³ “A interação dinâmica da natureza e da sociedade não se restringe a um único domínio (como a mitologia) nem a alguns domínios relacionados. Aparece como um princípio organizador em muitos domínios variados. Conceitos de tempo e espaço, corpo e suas faculdades, mundo natural e social, parentesco, ciclo vital, liderança, medicina e mitologia expressam essa relação entre o natural e o social.” (SEEGER, 1981, p. 34)

O próprio entendimento a respeito das fronteiras no território indígena se altera com a chegada do não índio. De acordo com Seeger e Viveiros de Castro (1979):

Produção "espontânea" de uma concepção indígena da terra como espaço geométrico homogêneo, fechado por fronteiras definidas pelo direito nacional, e que distingue duas identidades étnicas em oposição: os brancos (fora) e os índios (dentro). Nesta medida, a tendência recentemente identificável é a de um desenvolvimento de uma noção de propriedade do território contra os brancos, pensada a partir de um código jurídico-cultural imposto (e transgredido) pelos próprios brancos (SEEGER; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 106).

A ideia de limites territoriais lineares é imposta, pelo colonizador, a diversos povos indígenas, que anteriormente dela não participavam. A necessidade de proteção, de delimitar e proteger as fronteiras intensifica a compreensão da alteridade, diversos povos começam a se entender enquanto negação do outro, outro que precisa ser mantido fora das fronteiras por eles mesmo criadas. Ao mesmo tempo a identidade étnica Indígena é forjada, não por se tratar de povos homogêneos, pois a diversidade cultural é intensa, mas por lutarem por um ponto comum, contra expropriação.

Ao diferenciarmos esses dois grupos, não estamos assumindo que todos os habitantes de Querência se relacionem com a terra exclusivamente dessa forma, deixando claro que pode haver exceções, contudo, por se tratar de uma região ligada ao agronegócio, as relações capitalistas são majoritariamente calcadas na propriedade privada e voltadas para produção de commodities.

É a partir dessa pluralidade de concepções sobre a vida, uso dos recursos naturais, propriedade da terra e concepções religiosas, que os territórios se formam e a fronteira surge com o reconhecimento do outro. Fronteira essa que vem se construindo e reconstruindo sempre que grupos de diferentes territorialidades entram em confronto, fato que já acontecia entre grupos indígenas no Brasil antes da chegada de quaisquer migrantes. O ponto a se discutir é a intensificação desse processo, e a maneira como a expansão capitalista se apropria de territórios indígenas de forma contundente até os dias atuais, quando já se tem um aparato legal de proteção aos povos originários.

A hostilidade, no entanto, não se esvai com o confinamento, Martins cita o caso de nomes de localidades na região que expressam essa visão:

Várias localidades da Amazônia receberam o nome de São Félix, inclusive no período recente. É que São Félix, na crença católica popular, é o santo que protege o homem contra os animais peçonhentos e os índios. Na região, os não-índios, brancos ou não, chamam a si mesmos de cristãos. E classificam os índios como cablocos, isto é, pagãos, por oposição aos cristãos (MARTINS, 2021, p. 144).

São toponímias, pontos que exprimem a ordem territorial apoiada pelo poder hegemônico, que contam um pouco da história dos conflitos na fronteira. Os indígenas, no entanto, não se mantiveram inertes frente as bruscas transformações espaciais, mas tem buscado se afirmar pautados em sua identidade como ponto fundamental, não buscando ser iguais a seus colonizadores, mas traçar suas próprias regras dentro do espaço que lhes foi imposto, em movimentos de reafirmação da pluralidade cultural, como fazem os Kĩsêdjê.

O processo de reafirmação tem se dado de forma tão profícua, que é possível notar pelos dados demográficos (Tabela 2) o aumento da população Kĩsêdjê desde que a TIW foi homologada.

Tabela 2 - População Kĩsêdjê

Ano	Número de Habitantes	Responsável pelo levantamento
1884	150	Steinen
1970	140	Seeger
2008	360	Siasi/Funasa
2010	375	Unifesp
2012	409	Siasi/Sesai
2013	457	Siasi/Sesai

Fonte: Terras Indígenas no Brasil (2022); Steinen (1942); IPAM, ISA (2017).

Embora seja apresentada pouca variação entre os dados levantados por Seeger e Steinen, Seeger (1942) aponta um período de decréscimo populacional. Os dados foram levantados durante sua pesquisa de campo no PIX, quando a população já havia sofrido grande redução devido a doenças resultantes do contato com os brancos. É também nesse intervalo de tempo que são relatados os conflitos com outras etnias que levaram os Kĩsêdjê a raptar mulheres como forma de evitar a extinção do grupo. O grupo que chega ao PIX é sobrevivente de todo esse cenário, e como apontam os demais levantamentos começam um processo de recuperação populacional. O que só confirma o papel social da terra para essa comunidade, como base para reprodução cultural e humana, de caráter perpetuo.

Um ponto emblemático de sua assimilação cultural é a inserção Kĩsêdjê no mercado. No dia 20 de abril de 2020, os Kĩsêdjê publicaram em sua página do Facebook, um texto a respeito dos 15 anos da organização da Associação Indígena Kĩsêdjê (AIK), nele foram listados os projetos promovidos pela associação durante o período:

Projeto Hwĩni: – Produção de frutas indígenas do Povo Kĩsedje

Ngô Ndêt Hwisy Kre: Recuperando a Mata Ciliar da Represa da Fazenda Comunitária, Ronkõ.

Kêjkô Kamby: Para criar nossa produtora Kupytxi Rowo.

Akum Pá Kára Kôt Hwisy Me Hwi Kre: (Replantar Frutas e Árvores na Área Degradada)

Ngrwa Reni: Uma corrida de toras para criação do Centro de Pesquisa da Cultura Kĩsedje.

Encontro de Antropólogos: Produção e circulação de conhecimentos indígenas: troca de experiências.

Projeto 1 Hwĩ Mbê: óleo de pequi do povo Kĩsedje.

Mendiye Nhõ Wájsy: Pimenta Tradicional das Mulheres do Povo Kĩsedje.

Projeto Expedição Hore Nhõ Ngô: Expedição aos sítios históricos do povo Kĩsêdjê, foi realizada em parceria com ISA e ATIX.

Projeto mel: a AIK gerencia a parte do projeto de produção, beneficiamento e comercialização do mel dos índios do Xingu em parceria com a ATIX Associação Terra Indígena Xingu.

Projeto artesanatos: Iniciativa própria da comunidade, produção de artesanatos feito pelas mulheres e homens, organizados pela AIK são comercializados na loja AIK Ndêkhrêt Nhõrô tá, para valorizar e fortalecimento da nossa organização.

Projeto Hurutxi: Produção de farinha e polvilho para consumo e comercialização.

Projeto Pequi dos Kĩsêdjê: recuperando a floresta, gerando renda e cuidando da nossa alimentação.

Em 2006 a AIK negociou e implementou o contrato com empresa Grendene para utilização de desenho Kĩsêdjê em uma linha de sandália Ipanema da modelo Giselle Bundchen e apoiar à campanha Y Ikatu Xingu em defesa das cabeceiras do rio Xingu.

Projeto 2 Hwĩ Mbê, atualmente comercializamos o óleo de pequi na Rede de supermercados Pão de Açúcar, Mercado de Pinheiros, Mercado Dalva e Dito, Mercado Quitandinha e através da loja do Instituto Socioambiental. Recentemente iniciamos a exportação do óleo para Cultural Culinary Connections, nos Estados Unidos. No mês de setembro de 2019 a AIK recebeu o prêmio Equatorial da ONU, o prêmio um importante reconhecimento mundial pelo projeto de reflorestamento de área desmatada com pequis. O projeto gera renda para comunidade Kĩsêdjê e mantém a floresta em pé.

Desde fundação sempre trabalhamos nossos principais parceiros, Associação Terra Indígena ATIX, Instituto Socioambiental, Instituto Bacuri, Grupo Rezek, Slow Food, Projeto Xingu Unifesp, Tony & Judy Seeger, Vídeo Nas Aldeias e entre outros. (Facebook: Associação Indígena Kĩsêdjê, 20/04/2020¹⁴), (**Grifo nosso**).

Os projetos são os mais diversos, sendo uma parte considerável deles voltados para produção de artigos comercializáveis, como o óleo de pequi, a produção de pimenta, artesanatos, farinha, polvilho e a venda de grafismos indígenas para a Grendene. A ideia da produção de óleo de pequi, surgiu frente a demanda de reflorestamento de áreas pertencentes a antigas fazendas após a demarcação da TIW (ver Figura 12). O fruto foi escolhido por ser típico do Cerrado, além de importante na cultura Kĩsêdjê, nos relatos feitos a respeito das aldeias antigas, media-se o tempo a partir do tamanho dos pequizeiros, nada melhor do que manter a tradição de seu plantio nesse processo de retomada do território.

¹⁴ Disponível em:

<https://www.facebook.com/page/415658818617834/search/?q=Projeto%20Hw%C4%A9ni%3A%20%E2%80%93%20Produ%C3%A7%C3%A3o%20de%20frutas%20ind%C3%ADgenas%20do%20Povo%20K%C4%A9sedje>

Figura 12 - Óleo de Pequi comercializado pelos Kĩsêdjê



Fonte: ISA (2019).

Entre as parcerias estabelecidas pelo projeto, destacamos o movimento Slow Food¹⁵, que tem atuado junto à comunidade, o caráter político proposto pelo movimento, que é sem fins lucrativos, chama atenção. Ao entrar em contatos com responsáveis por fazer a mediação entre o movimento e os Kĩsêdjê, nos foi dito que diversos projetos já foram realizados, e ainda serão, na comunidade, contudo, o acesso a tais informações ainda não é público e será posteriormente divulgado por meios oficiais.

A produção é destaque por seu caráter sustentável¹⁶, que contrasta com o município de Querência, um destaque em desmatamento no Estado, já tendo ficado na lista dos municípios proibidos de comercializar produção devido a moratória da soja (SALOMON, 2016). Enquanto os Kĩsêdjê estabelecem parcerias com movimentos como Slow Food, Querência trabalha com empresas como BUNGE, JOHN DEERE, New Holland, Cargill, – como pode ser visto nas figuras 13 e 14 – ritmos de produção e objetivos completamente diferentes.

¹⁵ Frentes de atuação do movimento: “Para viabilizar o objetivo resumido no lema alimento bom, limpo e justo para todos, o movimento atua em 3 frentes amplas: Valorização e salvaguarda da biodiversidade e cultura alimentar, promoção da educação alimentar e do gosto e o estímulo à incidência política, realizadas por meio das diversas campanhas, programas, projetos, articulações e temas em que trabalha.”. Disponível em: https://slowfoodbrasil.org.br/movimento/?_gl=1*9d2vbk*_ga*MTEyNzQ0MzY1NS4xNjYwODU3MDgx*_ga_XLSWHME050*MTY2MDg1NzA4MC4xLjAuMTY2MDg1NzA4MC4wLjAuMA..&_ga=2.87164632.147863238.1660857085-1127443655.1660857081.

¹⁶ Para mais informações consultar a matéria completa a respeito da produção do óleo. Disponível em: <https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/associacao-indigena-kisedje-e-premiada-pela-onu-por-producao-de-oleo-de-pequi>

Figura 13- John Deere / Querência - MT



Fonte: Macêdo (2021)

Figura 14- New Holland / Querência - MT



Fonte: Macêdo (2021)

As fotos foram tiradas próximas a entrada da cidade, na BR 242, durante o trabalho de campo. Essa recepção nos permite uma ideia clara das atividades desenvolvidas no município, quais são suas prioridades e serviços prestados. Toda essa divergência cultural é separada por

uma fronteira linear assegurada pelo Estado. Mas um acordo delimitado no espaço realmente separa duas realidades tão dispares?

A resposta é não, nem física nem ideologicamente. A realidade nacional ainda é de antagonismo frente as reservas indígenas, mesmo após a demarcação, fato que causa insegurança aos indígenas mesmo após a garantia de seu direito constitucional. De acordo com Seeger e Viveiros de Castro (1979):

É irreal imaginar uma soberania absoluta das comunidades indígenas dentro de seu território; as sociedades indígenas não são autarquias: dependem economicamente da sociedade nacional. Dessa forma, a luta pelas terras indígenas se dá em duas frentes: a garantia da propriedade do território tribal em termos dos conceitos jurídicos nacionais; e a garantia de autogestão da alocação dos recursos deste território em termos das normas próprias a cada grupo. Caso contrário, teremos o fantasma da "emancipação" e a consequente inserção dos índios como indivíduos na economia nacional - como peões e camponeses sem terra. A questão que se coloca, portanto, é a das formas e condições de mediação entre os processos internos à comunidade indígena e a sociedade envolvente. Em outras palavras: a garantia pura e simples de um território tribal não assegura a sobrevivência das populações indígenas. Se não se meditar sobre as condições de comunicação econômica entre a economia indígena e a economia nacional, haverá um esvaziamento das possíveis reservas (o que ocorreu em certas áreas) (SEEGGER; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 108).

Os Kĩsêdjê não estão isentos dessa realidade, muito pelo contrário. Falamos sobre a proteção precária que a fronteira oferece física e ideologicamente, nos ateremos um pouco mais a esse ponto. As fronteiras não impedem a entrada de pessoas não autorizadas nas Terras Indígenas, tanto é que por questões de segurança os Kĩsêdjê fizeram uma aldeia próxima a divisa de seu território. Em uma viagem de campo a TIW no início de 2020, foi nos informada a mudança de aldeia, pois a aldeia localizada próxima à fronteira estava inviável para moradia devido ao uso de aviões para dispersão de agrotóxico nas plantações que fazem fronteira com a TIW.

Discutir se a ação é ou não planejada não é o foco deste trabalho, mas situações como esta esclarecem pontos na teoria aqui discutida, pois estamos falando de territorialidades que se sobrepõem, o que causa embate entre os grupos. Isso se tratando de um plano físico, quando discutimos o plano ideológico alçamos outros patamares, como por exemplo o movimento que tem acontecido a nível nacional para produção de *commodities* em terras indígenas, sendo os trabalhos de Arruzzo (2009) referências na área.

O fato também tem chegado ao Xingu, apoiado por prefeituras locais, incluindo a de Querência, movimento esperado, tendo em vista o alinhamento dessa perspectiva aos interesses

desenvolvimentistas do município. Nenhum povo é obrigado a aceitar a proposta¹⁷, e não é nosso papel julgar a legitimidade dos povos indígenas que a aceitam ou não, e sim mostrar em um panorama mais amplo em quais moldes essa perspectiva se constrói e suas divergências com as territorialidades indígenas até o momento construídas.

Ambas as sociedades aqui apresentadas são sem dúvidas sociedades agrícolas, mas as territorialidades formadas por cada uma delas se diferem radicalmente. A perspectiva capitalista produz para continuar a viver, enquanto a perspectiva indígena aqui estudada busca o bem viver, sendo a produção uma consequência. Para melhor compreensão observar o trecho:

Os Suyá nunca expressam preocupação acerca de fome, mas eles conhecem o apetite. A comida está sempre lá, na floresta; eles dizem que é simplesmente uma questão de mais ou menos trabalho para achar e trazer. Em diferentes tempos do ano, diferentes quantidades de comida vegetal e animal são trazidas para a aldeia. Em um tempo infértil a aldeia está sempre muito quieta enquanto os homens estão caçando e pescando... Não há estoque de alimento além da pequena quantidade de farinha de mandioca. Aquilo que se traz, mesmo que seja muito, é distribuído e comido no mesmo dia ou no seguinte... Eles comem o que tem e plantam o que acham que precisam. Quando os alimentos tornam-se pouco nas roças ou quando a pesca e caça parecem escassa na vizinhança, famílias deixam a aldeia em longas viagens, comendo da floresta e usando distantes e ricas áreas de caça, pesca e de recursos para coleta (FUNAI, 1997, p. 113-114).

O confronto das territorialidades, no entanto afeta de forma direta a construção da identidade Kĩsêdjê, fome agora pode ser um problema, quando a área antes livre possui cercas e limites, e para além disso as terras por eles conquistadas legalmente ainda sofrem devido as territorialidades externas. Eles continuam, no entanto, lutando para manter sua soberania alimentar. Embora alimentos industrializados não sejam proibidos na TI, as práticas agrícolas do grupo ainda são mantidas, o que se intensificou ainda mais no período pandêmico.

O entrevistado E que trabalhou em uma aldeia Kĩsêdjê relata que “Eles são meio autossustentáveis. Se os mercados fechassem hoje eles sobreviveriam apenas com as atividades das roçadas, pesca e caça.”. Embora esse fato não possa ser validado cientificamente, nos serve para reflexão a respeito de como o poder se sustenta a partir da alimentação, e o quanto a soberania alimentar é cara aos povos indígenas. Para melhor reflexão a respeito do assunto observemos a seguinte análise de Raffestin sobre as estratégias estadunidenses na manipulação agrícola:

Na medida em que os Estados Unidos realizam uma política de comércio e de auxílio externo que contribui para o crescimento econômico dos países em desenvolvimento,

¹⁷ Durante a entrevista realizada com a Secretaria de Cultura, os entrevistados nos informaram que existem povos interessados nas propostas, e que um povo já estava se organizando para estudo das áreas para plantio. Conversamos com um representante desse povo, que afirmou ser de interesse de parte da comunidade, mas que existe resistência a ideia por parte dos mais velhos.

estão também ajudando a formar mercados para produtos americanos, agrícolas e não-agrícolas (RAFFESTIN, 1980, p. 256).

Essa estratégia repercute em terras indígenas, com produtos agrícolas e não agrícolas, políticas públicas de distribuição de energia, moradias que fogem ao estilo cultural, alimentos industrializados, e até mesmo o uso de tecnologias como celulares, televisão, internet, são formas de dominação que criam níveis cada vez maiores de dependência. Surgem como auxílio em um primeiro momento, mas tem desdobramentos em suas identidades e territorialidades.

Uma das formas para lidar com o desafio da soberania alimentar encontrada pelos Kisêdjê pode ser analisada a partir dessa postagem feita pela AIK (Figura 15):

Figura 15 - AIK: Soberania alimentar



Fonte: Instagram AIK @aikassociacaoindigenakisedje, 2022.

O projeto “recupera a floresta, gera renda e cuida da alimentação”, ao mesmo tempo que reafirma as características culturais do grupo quanto a preservação ambiental, e a alimentação os insere nos processos econômicos vigentes. A compra do veículo apresentada na figura 15, é recepcionada pela aldeia adornada para festa, exemplificando o costume recorrente deste povo de incorporar a vida e a cultura coisas boas e belas, sem, no entanto, renunciar a sua identidade.

De acordo com Barth e Cunha, é impossível que a cultura indígena permaneça inalterada, mesmo que não entrassem em contato com o não índio, mas a partir do momento em que isso acontece apoiado em um discurso hegemônico com intuito de descaracterização cultural, se configura enquanto violência e deve ser combatido. Como bem pontua Stavenhagen (2010, p. 13) “*para los indígenas ha habido siempre un problema no indígena; yo podría decir que le problema ha sido el Estado, ha sido el poder político.*”. Dito isto, também é importante

ressaltar como ao apropriarem de tais elementos os indígenas também conseguem fazer deles ferramentas na luta contra a ideologia dominante.

Os exemplos são muitos, mas nos ateremos aos já demonstrados pelos Kĩsêdjê, sendo a página no Facebook citada anteriormente nosso primeiro exemplo. As redes sociais têm desempenhado um grande papel na luta pela preservação das TI's. Por meio dela os Kĩsêdjê divulgam não apenas sua cultura, mas também se manifestam publicamente contra políticas públicas que ferem os direitos indígenas, como a PL 490/2007.

Desta forma, a rede traçada pelo poder hegemônico com intuito de fortalecer seu poder nesses territórios também é utilizada pelos indígenas e tem se fortalecido cada vez mais, enquanto um canal para divulgação de notícias muitas vezes invisibilizadas pela grande mídia. A informação circula com mais fluidez, e indígenas localizados em diferentes pontos passam a ter um nível de comunicação e conseqüentemente de organização política de alcance muito maior.

A adesão as técnicas têm contribuído em diversas frentes para a reafirmação cultural. Como todo processo social serão formados saldos positivos e negativos, no entanto não significa de maneira irrefutável que a cultura indígena desaparecera. Muito pelo contrário, os Kĩsêdjê têm aprimorado cada vez mais suas técnicas com trabalhos áudio visuais, desenvolvendo diversas parcerias e trabalhando na documentação da vida tanto em sua aldeia, como ensinando demais povos a também se apropriarem dessa técnica.

Por que o audiovisual? Por continuarem a ser, como desde antes do contato, povos ligados a tradição oral, que contam a história dos lugares fazendo-lhes visitas. O audiovisual permite que dois pontos basilares em sua cultura sejam registrados e guardados por longos anos, podendo ser revisitados sempre que houver necessidade. A cultura continua sendo preservada, mesmo assumindo uma nova forma, pois as possibilidades são infinitas em um espaço aberto.

A página mantida pela AIKA no Instagram reflete esse processo, como pode ser observado na imagem abaixo (Figura 15):

Figura 16 - AIK: produções áudio visuais



Fonte: Instagram AIK @aikassociacaoindigenakisedje, 2022.

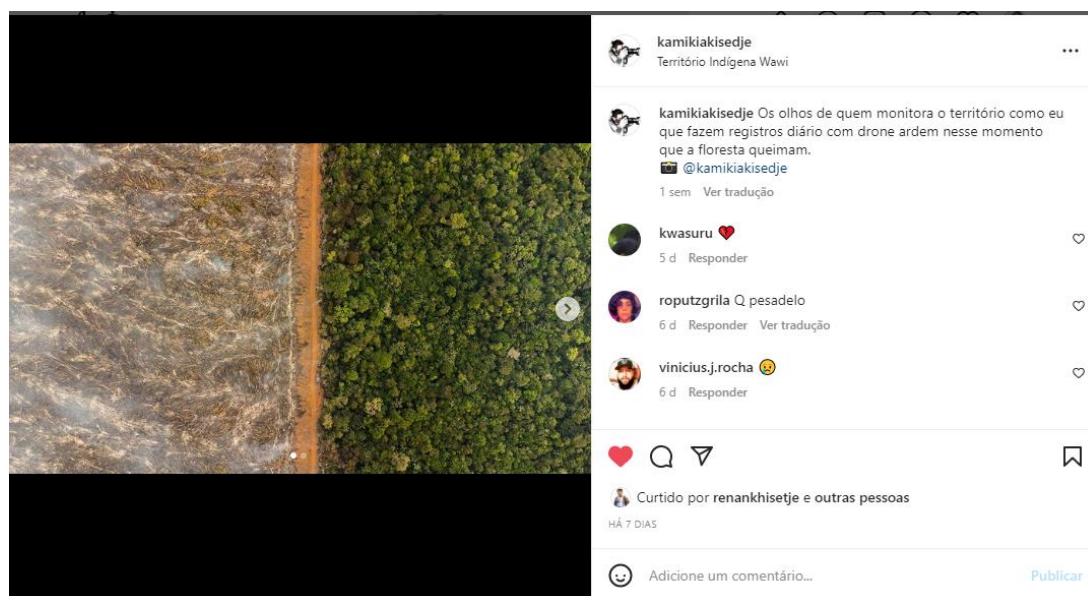
A legenda expressa bem pontos aqui já comentados, os conteúdos são feitos pela comunidade com objetivo de atender a própria comunidade e fortalecer a cultura. O papel da escola nesse processo é imprescindível, e já reconhecida pelo grupo que mantém uma escola na aldeia, em que a alfabetização é feita na língua materna e em português (Entrevistado E). Já existem materiais feitos pelos Kisêdjê para alfabetização¹⁸, e agora vídeos também são propostos para complementar esse processo atendendo as demandas visuais e auditivas valorizadas pelo grupo, estabelecendo redes que os fortalecem.

Além do perfil da AIK, existem cineastas Kisêdjê que também trabalham no mesmo intuito de manter a tradição, e reforçar a cultura por meio das mídias. Dentre eles podemos citar Kamikia Kisêdjê, influente na área, tendo documentado seu povo desde a retomada da TIW até os dias atuais. Pelas publicações em suas redes sociais também é possível ver sua influência em todo o Xingu, ao ensinar outros povos indígenas o uso de equipamentos audiovisuais.

O exemplo que trazemos de seu trabalho, no entanto é um outro uso da tecnologia, o uso de drones para monitorar a fronteira (Figura 17).

¹⁸ Livros disponíveis em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/kisedje-kapere-livro-para-alfabetizacao-na-lingua-suya>

Figura 17 - Instagram Kamikia



Fonte: Instagram @ kamikiakisedje, 2022.

A fronteira tem se constituído cada vez mais como um espaço de disputa. As tecnologias trazem novas possibilidades de luta e proteção as comunidades indígenas. Os drones nesse sentido ajudam na proteção de todo território, as imagens coletadas ainda podem ser utilizadas para realizar denúncias como a feita por Kamikia. A comunicação se realiza de forma mais fluida, e auxilia a comunidade a manter o poder sobre seu território, e se resguardar de ações que firam sua hegemonia, trabalho esse que o Estado relega.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se existe alguém que, por excelência, nunca poderia nem deveria concluir uma obra, esse alguém é o autor.

(Claude Raffestin / Por uma geografia do poder)

A título de síntese, frente ao objetivo que nos propomos de compreender como a construção da identidade, e de forma consequente os territórios e territorialidades que são formados no espaço que constitui Querência e a TIW, destacamos os seguintes pontos:

- a) O espaço assim como território é fruto das relações que o homem estabelece com a natureza, e com outros grupos/alteridade. Por ser assim constituído não existe uma narrativa única sobre a história mundial, muito menos um padrão mundial de desenvolvimento humano;
- b) Foi identificado na organização espacial Kĩsêdjê o uso de pontos e redes, tanto no período antes do contato como posteriormente. Os territórios são compreendidos principalmente a partir dos pontos, associados a acontecimentos históricos, que reafirmam a identidade cultural do grupo, assistindo assim na construção da memória coletiva, tendo em vista sua tradição oral;
- c) A política de migração alterou profundamente os territórios locais. Os migrantes ao chegarem reproduzem relações espaciais capitalistas, as quais já estão moldados, os recursos naturais da região são afetados;
- d) Os Kĩsêdjê que mesmo ao migrar para o PIX nunca deixaram de visitar suas terras se organizam para restaurar o território e cuidar dos recursos naturais, e encontram oposição por parte dos fazendeiros;
- e) A homologação da TIW não garante a segurança das populações indígenas que se veem presas a territorialidades hegemônicas, sejam elas físicas ou ideológicas;
- f) Embora estejam em constante embate com as alteridades, os Kĩsêdjê ainda mantem sua identidade cultural, usando das técnicas aprendidas com outros povos, utilizando redes que surgiram com o intuito de mantê-los reféns do poder hegemônico, como ferramentas suas de poder.

As interpretações aqui levantadas abrem diversos caminhos e questionamentos a serem explorados, seria impossível explorar todos eles em um único trabalho, contudo é mais uma reflexão posta junto a muitas outras com intuito de mostrar novos caminhos, novos do nosso

ponto de vista, mas ancestral para os povos originários. A valorização de conhecimentos indígenas é necessária, assim como o reconhecimento deles como atores sociais que produzem relações de poder, espaço, território, territorialidades, sendo atores ativos e não passivos.

A existência do outro não depende de quem observa, mas depende de aceitar que o outro existe. Os Kisêdjê existem e constroem os seus territórios, seguindo as suas autonomias, mas essa autonomia, enquanto território, está associada as relações que se entrecruzam com os outros. Eles nos mostraram o quanto perdemos socialmente ao enxergar apenas os pontos citados nas cartilhas do poder hegemônico. Novas formas de enxergar o espaço, o outro, e a natureza não são apenas possíveis como são realidades concretas para diversos povos indígenas em todo país. Não que seja essa uma realidade facilmente construída, muito pelo contrário, contudo também não são tão utópicas quanto nos fazem acreditar.

REFERÊNCIAS

- ASSOCIAÇÃO INDÍGENA KISEDJE. **A AIK completa 15 anos de existência em 2020.** 2020. Facebook: Associação Indígena Kisedje Disponível em: <https://www.facebook.com/page/415658818617834/search/?q=Projeto%20Hw%C4%A9ni%3A%20%E2%80%93%20Produ%C3%A7%C3%A3o%20de%20frutas%20ind%C3%ADgenas%20do%20Povo%20K%C4%A9sedje>. Acesso em: 20 de fevereiro de 2020.
- ARRUZZO, R. C. **Construindo e desfazendo territórios:** as relações territoriais entre os Paresi e os não-índios na segunda metade do século XX. Rio de Janeiro: UFRJ/ PPGG, 2009.
- BARBOSA, L. A. **TRILHAS E CAMINHOS:** Povoamento não-indígena no Vale do Araguaia–MT, na primeira metade do sec. XX. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Mato Grosso, Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Mato Grosso, p. 122, 2004.
- BARTH, F. 1998. **Grupos Étnicos e suas Fronteiras.** In: POUTIGNAT, P.; STREIFFE-FENART; J. Teorias da Etnicidade. São Paulo: UNESP. P. 185-227.
- BRUNHES, J. **Geografia Humana.** Rio de Janeiro: Fundo de Cultura. 1962[1956].
- CANARANA NEWS. Há 39 anos foi criada a coopercana. Disponível em: <http://canarananews.com.br/ha-39-anos-foi-criada-a-coopercana>. Acesso em 12 de julho de 2020.
- CATAIA, A. **Geopolítica das fronteiras internas na constituição do território: o caso da criação de novos municípios na região centro-oeste do Brasil durante o regime militar.** Revista Electrónica De Geografía Y Ciencias Sociales. Barcelona, agosto de 2006.
- CUNHA, M. C. **Cultura com aspas:** e outros ensaios, 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- DOMINGOS, T. B. **Vozes da Floresta / Ailton Krenak.** YouTube, 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KRTJlh1os4w>. Acesso em: 22 de fevereiro de 2022.
- EMBRAPA. **Manejo de solos Querência- MT.** Planaltina. Embrapa Cerrados, 2000.
- FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). Ministério da Justiça. Processo de identificação da T. I. WAWI. Processo 08620-1389/97. Cuiabá, 1997.
- GALVÃO, J. A. C. **Colonização e cidades em Mato Grosso.** In: XVII Simpósio Nacional de História, 2013, Natal.
- GALVÃO, E. **Áreas culturais indígenas do Brasil;** 1900-1959. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Nova Série Antropologia, n. 8, p. 1-41, jan.1960.
- INSTITUTO DE PESQUISA AMBIENTAL DA AMAZÔNIA (IPAM); INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Querência+:** paisagens sustentáveis. 2017. 70p.
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Associação Indígena Kĩsêdjê é premiada pela ONU por produção de óleo de pequi.** 2019. Disponível em: <https://site->

antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/associacao-indigena-kisedje-e-premiada-pela-onu-por-producao-de-oleo-de-pequi. Acesso em: 20 de junho de 2020.

JACUPÉ, K. W. **Terra dos Mil Povos**: história indígena brasileira contada por um índio. São Paulo, Editora Fundação Peirópolis, 1998.

JORNAL COOPERCANA. Encarte nº 23, edição de setembro, p. 6. 1990.

MARTINS, J. S. **Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano**. São Paulo: Contexto, 2021.

MASSEY, D. **Pelo Espaço**: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MEMORIAL DA AMÉRICA LATINA. **Línguas Ameríndias - ontem, hoje e amanhã**. Org. Centro Brasileiro de Estudos da América Latina. – São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 2020.

MENDONÇA, T. B. **Povos da Floresta: Ailton Krenak**. YouTube, 2021. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=KRTJIh1os4w>. Acesso em: 20 de fevereiro de 2022.

MOREIRA, R. **A formação espacial brasileira**: contribuição crítica aos fundamentos espaciais da geografia do Brasil 3. ed. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2020.

LEVI-STRAUSS, C. **Do mel as cinzas** – Mitológicas 2. Plon, 1967.

OLIVEIRA, A. U. **A Fronteira Amazônica Mato-Grossense**: Grilagem, Corrupção e Violência. São Paulo, Iãnde Editorial, 2016.

PREFEITURA MUNICIPAL DE CANARANA. **Levantamento Cartográfico das ocupações, uso de solos e tipos de solos no município de Canarana**. Toplanagro, 1991.

PROJETO POLÍTICO PEDAGÓGICO. **Escola Estadual Central de Educação Básica Kĩsêdjê**. Querência, 2022.

RAFFESTIN, C. **Por Uma Geografia do Poder**. São Paulo: Ática, 1980.

RIBEIRO, H. **Políticas Territoriais e colonização numa área da Amazônia Oriental**. Editora, 2016.

SALOMON, M. M. A. **O Novo Código Florestal e a Regularização do Passivo Ambiental dos Imóveis Rurais**: O Caso de Querência. Tese (Mestre em Desenvolvimento Sustentável) - Centro De Desenvolvimento Sustentável, Universidade De Brasília. Brasília. p. 138. 2016.

SANTANA, A. A. **BR-163: “ocupar para não entregar”, a política da ditadura militar para a ocupação do “vazio” Amazônico**. ANPUH – XXV Simpósio Nacional de História – Fortaleza, 2009.

SCHWANTES, N. **Uma cruz em Terranova**. São Paulo :Scritta Oficina Editorial: 1989.

SEEGER, A. A identidade étnica como processo: os índios Suyá e as sociedades do alto Xingu. **Anuário antropológico**, n. 78, p 156- 175, 1978.

SEEGER, A. **Os Índios e Nós: Estudos sobre Sociedades Tribais Brasileiras**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1980.

SEEGER, A. *Nature and Society in Central Brazil: The Suya Indians of Mato Grosso*.

SEEGER, A. *American anthropologist* v. 84. jun. p, 478-480. 1981.

SEEGER, A.; VIVEIROS DE CASTRO, E. Terras e Territórios Indígenas no Brasil. **Encontros com a Civilização Brasileira**, Rio de Janeiro, v. 12, p. 101-114. 1979.

SEEGER, A. **Porque cantam os Kĩsêdjê**, 1ª ed. 320 p., 2015. Editora: Cosac & Naify.

SILVESTRI, M. **Conflitos Territoriais e a R-existência do Povo A'uwe-Xavante : Luta pela Terra e pelo Território no Leste Mato-Grossense** . Tese (Programa de Pós-Graduação em Geografia). Universidade Federal Fluminense, 2019.

SOUZA, M. S. C. **Dois pequenos problemas com a lei terra intangível para os Kĩsêdjê**. Revista Antropológica da UFSCar. jan/jun 2017. p. 109-130.

STAVENHAGEN, R. **Los pueblos originarios: el debate necessário**. Buenos Aires: CLACSO: Instituto de Estudios y Formación de la CTA: CTA Ediciones, 2010.

STEINEN, K. V. **O Brasil Central: expedição em 1884 para a exploração do rio Xingu**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL. 2022. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/brasil>. Acesso em: 05 fev. 2022.

TRONCARELLI, M. C; SEEGER, A. **Kĩsêdjê**. Povos indígenas no Brasil, 2018. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kis%C3%AAAdj%C3%AA>. Acesso em: 12 jul. 2020.

VILLAS BÔAS, O; VILLAS BÔAS, C. **A Marcha para o Oeste: e epopeia da Expedição Roncador Xingu**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

5 ANEXOS

5.1 ANEXO A

PÁGINA 8

JORNAL COOPERCANA

OUTUBRO



Nos dias 8, 11 e 12 de setembro foram realizadas reuniões com os associados em Nova Xavantina, Água Boa, Canarana e Querência. Houve a participação dos diretores da cooperativa e autoridades da região, dentre eles: Dr. Oswaldo Toyama, prefeito municipal de Nova Xavantina; Sebastião Toledo, gerente do Banco do Brasil de Nova Xavantina; Sr. Vendramini, subgerente do Banco do Brasil de Água Boa; Sr. Darci

Associados reunidos em núcleo



Romio, prefeito municipal de Canarana e presidentes dos sindicatos rurais da região. O presidente da Coopercana, Sr. Armando Antonio Didonet, em conjunto com os coordenadores dos núcleos cooperativistas, conduziu o debate e torno da situação da agricultura e quais e sendo as reivindicações e soluções que estão sendo encontradas de maneira conjunta para superar as dificuldades.

Sabe como você pode ajudar sua boiada a dar mais lucro na hora do abate?



Saúde é peso. Saúde é lucro.

Use IVOMECS*. Este antiparasitário de última geração pode ajudar a melhorar a saúde, peso e lucratividade de seus animais de engorda. Aplique IVOMECS* nos seus animais de engorda para o controle de parasitas. Você pode ajudar seu gado a ganhar mais peso em menos tempo.

IVOMECS*	controle parasitas e nutrição + crescimento	DIFERENÇA
125,9 kg	196,7 kg	+ 19,8 kg

MSD AGVET
MERCK SHARP & DOHME
Farmacêutica e Veterinária Ltda.
Av. Brigadeiro Lima 400 - Jd. Pinheiros - CEP 05400-000 - São Paulo, SP

* Marca Registrada de Merck & Co. Inc., Rahway, N.J., U.S.A.



INTENSIDADE DE CRIAÇÃO
Você pode ver a diferença no seu gado

VC-39/88

(B)A-NC-39

Fonte: Acervo privado (2021).

5.2 ANEXO B

DONA DE CASA

Economia Doméstica

PANETONE ITALIANO

INGREDIENTES:

- 1 xícara (chá) de água morna
- 2 tablets de fermento fresco
- 1/2 xícara (chá) de açúcar
- 2 colheres (chá) de sal
- 1/2 (meia) xícara de manteiga ou margarina amolecida
- 3 ovos batidos; um ovo separado
- 6 xícaras (chá) de farinha de trigo
- 1 xícara de passas
- 1 xícara de frutas cristalizadas
- 1/2 (meia) xícara (chá) ou 100 gramas de cerejas em calda, escorridas e partidas ao meio (se tiver)
- 1 colher de sopa de manteiga ou margarina derretida
- 2 colheres (sopa) de água
- 2 colheres (sopa) de açúcar

PREPARO:

Dissolva o fermento na água quente. Adicione 1/2 (meia) xícara (chá) de açúcar, o sal, 1/2 (meia) xícara de manteiga (ou margarina), 3 ovos, 1 gema e 3 xícaras (chá) de farinha de trigo. Bata com colher de pau ou batedeira elétrica até ficar uniforme. Aos poucos acrescente a farinha restante. Misture a última parte com a mão, até a massa soltar dos lados da tigela e ficar uniforme. A massa deve ficar macia.

Coloque numa tigela grande levemente untada. Vire-a para untar de ambos os lados. Cubra-a com toalha e deixe-a crescer até dobrar de volume. Unte e forre o interior de uma forma redonda com uma tira de papel pardo, untado na borda, com cerca de 10 cm de largura.

Asse por 30 minutos. Retire do forno e pincele novamente com a clara e polvilhe com o açúcar. Continue a assar por 30 minutos ou até dourar. Desenforme e deixe esfriar.

Amasse novamente a massa com as frutas até se distribuírem bem.

Coloque a massa na forma preparada, pincele por cima com a manteiga derretida. Cubra com toalha e deixe crescer até mais do que o dobro.

Com uma gilete ou faca bem afiada, corte uma cruz profunda na superfície. Pincele com a clara batida misturada com 2 colheres de água.

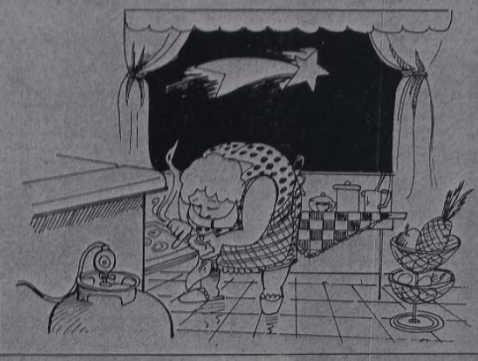
SEQUILOS DA ROÇA

INGREDIENTES:

- 1 quilo de araruta; 1 côco ralado fresco; 500 gramas de açúcar; 250 gramas de margarina; 2 ovos.

MODO DE FAZER:

Numa tigela coloque a margarina e os demais ingredientes e amasse até obter uma massa branda e lisa. Faça os sequinhos roliços e coloque-os numa assadeira untada com margarina. Marque ligeiramente com um garfo a superfície de cada sequilhito e leve-os para assar em forno previamente aquecido e moderado, durante aproximadamente 20 minutos. Devem ficar claros e assados.



ROSCA DOCE DE NATAL

INGREDIENTES:

- 1 xícara de chá de açúcar
- 1 colher (chá) de sal
- 2 tablets de fermento fresco
- 2 xícaras (chá) de leite
- 9 xícaras de farinha de trigo
- 1 xícara de manteiga ou margarina
- 3 ovos
- 1 colher de raspa de limão

PREPARO:

Numa tigela grande, misture o açúcar, o sal, o fermento e 2 e 1/2 (meia) xícaras de farinha de trigo. Numa panela, em fogo baixo, aqueça o leite e a manteiga até amornarem. A manteiga não precisa derreter. Bata aos poucos o líquido com os ingredientes secos. Reserve uma clara para pincelar os pães. Junte aos poucos à mistura na tigela grande as gemas, os 2 ovos restantes, a casca de limão, a essência e duas xícaras de farinha de trigo, obtendo uma massa pesada. Com a colher de pau junte 4 xícaras de farinha de trigo batendo sempre, obtendo uma massa macia.

Vire a massa em superfície enfarinhada e amasse-a até ficar uniforme e elástica, cerca de 10 minutos, trabalhando sobre mais farinha enquanto amasse. Coloque a massa em tigela untada, virando-a para que fique toda untada. Cubra com toalha e deixe crescer em lugar quente cerca de uma hora. Depois amasse novamente e corte em 6 pedaços iguais. Cubra-os com toalha e deixe descansar 15 minutos, o que facilitará moldá-los. Unte duas assadeiras grandes. Numa superfície enfarinhada, enrole com as mãos um pedaço em tira de 50 cm. Repita com mais 2 pedaços. Coloque as 3 tiras, lado a lado e trançe-as folgadoamente, começando pelo meio e trabalhando em direção às pontas.

Coloque a trança na assadeira e forme um anel, junto as pontas e aperte-as para selar. Repita com os pedaços restantes da massa. Cubra os pães com um pano e deixe-os crescer em lugar quente até dobrarem de volume. Bata a clara reservada. Pincele os pães com ela e cubra-os com amêndoas. Asse por 15 minutos, abaixe o fogo e asse por mais 20 a 25 minutos até dourarem. Se começarem a dourar muito rápido, cubra-as com papel alumínio. Retire-as das assadeiras e deixe esfriar.

O BOM PRODUTOR ESCOLHE SILOGRANNEL, O SILO GARANTIDO PELO GRUPO SOMA.

Todo bom produtor sabe que para garantir sua safra e seus lucros durante o ano todo é preciso ter um bom silo. Para ser mais correto, um Silogrannel, que além de armazenar sua safra com toda segurança, conta agora com a garantia de ter uma empresa como a SOMA por trás. Com Silogrannel e a SOMA, você e a sua safra podem ficar tranquilos o ano todo. Porque aqui o seu lucro está bem guardado.



Uma empresa do Grupo



SILOGRANNEL
Indústria e Comércio de Silos e Implementos Agrícolas Ltda.

Representante:
Mato Grosso: SILOGRAN - Av. Tenente-Coronel Duarte, 510
Pirajina - Tel. (065) 322-1692 - CEP 78000 - Cuiabá



Fonte: Acervo privado (2021).

Anexo C

14 novembro - Dezembro - 85 Jornal Coopercana Página 11

Cooperativismo como disciplina em currículo escolar

Em audiência com o ministro Mauro Maciel, da Educação, o presidente da OCB - Organização das Cooperativas Brasileiras, Roberto Rodrigues, solicitou a inclusão da matéria "Cooperativismo" no currículo escolar, dando o primeiro passo para a sua inclusão. Rodrigues justificou a ideia através da crescente importância econômica e social do cooperativismo brasileiro, ressaltando hoje 3 milhões e 200 mil associados em 2.900 cooperativas.

Roberto Rodrigues falou também como professor universitário - ele leciona cooperativismo na Faculdade de Agronomia da Universidade Estadual de São Paulo - Campus de Jaboticabal.

O ministro Mauro Maciel concordou em princípio com o pleito, lembrando, porém, que o trâmite não é rápido, dependendo inclusive do Conselho Federal de Educação. Mostrou grande interesse pela questão e por outros assuntos do movimento cooperativista e ficou de se comunicar com a OCB assim que a reivindicação começar a tomar rumo, a fim de que nossa entidade participe de todas as etapas da discussão e execução do pleito.

Além do nível de Poder Executivo, também no Legislativo o ensino do cooperativismo está sendo tratado. Projeto de lei do deputado Ivo Vanderlinde - ex-presidente da Organização das Cooperativas do Estado de Santa Catarina - OSCESC e da Comissão de Agricultura da Câmara dos Deputados - prevê a inclusão da disciplina "Cooperativismo" no currículo pleno do ensino de 1º e 2º graus.

"BOAS FESTAS"

A humanidade encontra-se em momento propício para a reflexão, sob os seus atos, que digam-se de países, bem sempre dignos de seres humanos conscientes da responsabilidade cristã que todos nós temos, e ao mesmo tempo, estamos adentrando em novo ano, o qual exige de nós todos um esforço ainda maior para superação das possíveis barreiras que se apresentarão à nossa frente.

No ano que ora se finda estivemos envolvidos em várias situações de solidariedade pública, principalmente pelas forças da natureza, chegando a unificar muitas vidas humanas. Outros fatores vieram a nos angustiar por força da mão do homem insensível, que não consegue olhar para o seu semelhante com carinho e amor.

Apesar das incompreensões, ainda resta-nos tendências claras voltadas ao homem pelo que ele é, e não pelo posto que ocupa ou pelo que ele possui. Exemplo disto, está na contínua agitação em torno do sistema cooperativista, o qual cresce significativamente, viabilizando o aspecto econômico pelo social e vice-versa, dentro dos princípios da dignidade humana. Isto caracterizando-se como uma maneira organizada que respeita os direitos humanos, propiciando condições ao homem, agindo em colaboração constante com seus semelhantes, a fim de alcançar seus objetivos.

A nossa mensagem de esperança recai sobre aqueles que de boa vontade fazem brotar do solo árido, a planta que gera o alimento, e ao mesmo tempo, aqueles que estão voltados para ajuda mútua, solidariedade e de sentimento inato de justiça. Além disto, a fé em Cristo e em nós mesmos consistirá no único da vida e na revitalização da equidade das estruturas sociais, deste mesmo país.

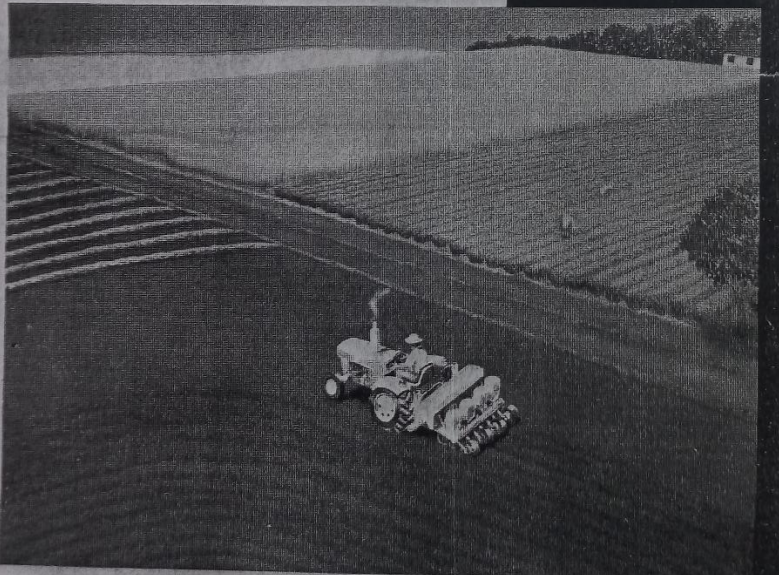
Deixemos muita alegria e prosperidade a todos, especialmente aos que nos têm dado apoio direto ou indireto, a fim de continuarmos sendo um dos agentes do processo de desenvolvimento do Mato Grosso, elevando o nível de bem-estar social de toda a população.

Nesta data em que comemoramos a vida do Salvador, meditemos sobre a vida e que estejamos sempre unidos em torno de causas comuns, fortalecendo a cooperação e respeitando o nosso próximo.

São os votos da Coopercana.
Feliz Natal e Próspero 86.

Planta Brasil.

Está na época de plantar um novo país. De ter união entre o agricultor e o Governo. De dar melhores condições de vida para as populações carentes. Está na época de ter confiança. A mesma confiança que fez o Governo, apesar das dificuldades, comprar toneladas e toneladas de grãos para proteger o agricultor e o consumidor. Além de financiar trilhões de cruzeiros para o custeio. Está na época de produzir mais. Quem planta com confiança, colhe com garantia. Planta, Brasil.



Esta é a época certa.

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA
BANCO DO BRASIL S.A.
cfp Companhia de Fomento e Desenvolvimento da Produção

Fonte: Acervo privado (2021).