

# FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA



**Kura Bakairí / Kura Karaíwa:**

Dois Mundos em Confronto

**Edir Pina de Barros**

**Dezembro/1977**

*“... Moça, tudo aqui antes era de nós, tudo esse sertão. Aí vieram os fazendeiros e soltaram boi em cima de nós. Nós e o gado tudo numa misturada. Nós matemos boi e comemos. Fazendeiro descobria e vinha armado de arma de fogo e tinha jagunço pra matá a gente. Lutemos. Nós morremo muito. Depois veio mais gado e nós no meio do gado. Hoje o gado tá no currá, nós também. Nós nó currá e nós de peão, trabaiando pra quem matou um bocado de nós. E faz muito tempo que nós é peão. Se nós tivesse jeito, nós matava tudo esses povo ladrão...”*

Um Bakairí do Paranatinga.

## AGRADECIMENTOS

Não encontramos palavras para exprimir nosso reconhecimento a Júlio Cezar Melatti, pelo profundo respeito humano com que nos orientou na realização da pesquisa e na elaboração deste trabalho.

Agradecemos aos professores e colegas do Curso de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade de Brasília, com os quais muito aprendemos. À Iara, Ana Maria Costa e Otilia agradecemos pelos incentivos e discussões.

À Waldir Pina de Barros, que nos acompanhou na pesquisa de campo, somos gratos por suas observações e participação em nosso trabalho.

À Idevar José Sardinha, companheiro de nossas lutas, ao qual não temos como exprimir nosso reconhecimento.

Selma Sena fez a revisão. João Ribeiro desenhou os gráficos e mapas.

Agradecemos à CAPES, ao CNPq e à Fundação Ford pelo incentivo financeiro, fundamental à realização deste trabalho.

Aos Kura Bakairí, que apesar de seu extremo desencantamento com os *karáíwa*, abriram para nós a porta de “*seu mundo*”, depositando-nos um voto de confiança e a Militão Egufó, mestre paciente, que com o seu saber orientou nossos passos nesse “*outro mundo*”.

# ÍNDICE

<b><u>NOTA INTRODUTÓRIA</u></b>	<b>8</b>
<b><u>CAPÍTULO I - HISTÓRIA</u></b>	<b>18</b>
1 - A Área Enfocada	18
2. A Antiga Sociedade Bakairí	23
3. A Frente Mineradora e os Bakairí das Cabeceiras do Arinos	26
4. A Atividade Pastoril	29
5. O Primeiro contato e as migrações dos Bakairí do Xingu	33
6. A Extração da Borracha e os Bakairí das Cabeceiras do Arinos	39
<b><u>CAPÍTULO II - A MISSÃO E OS POSTOS</u></b>	<b>48</b>
1. O Posto Indígena Simões Lopes	48
2. O Posto Indígena Santana	59
3. A Ação Missionária	62
<b><u>CAPÍTULO III - OS MODERNOS ESTABELECIMENTOS</u></b>	
<b><u>AGROPECUÁRIOS</u></b>	<b>66</b>
1. O Centro de Decisão	67
2. As Agropecuárias	67
3. A Mão-de-Obra Bakairí	69
<b><u>3.a A Fazenda Prenda</u></b>	<b>71</b>
<b><u>3.b A Fazenda Paiol</u></b>	<b>74</b>
<b><u>3.c A Fazenda Rio Grande</u></b>	<b>78</b>
<b><u>3.d A Fazenda Rio Novo</u></b>	<b>78</b>
<b><u>CAPÍTULO IV - ORGANIZAÇÃO SOCIAL</u></b>	<b>81</b>
1. Dados Populacionais	81
2. Sistema de Parentesco e Casamento	84
3. Os Grupos Domésticos	90

<b>4. Chefia</b>	<b>104</b>
<b>CAPÍTULO V - <u>IDEOLOGIA E IDENTIDADE</u></b>	<b>110</b>
<b>1. A Perspectiva dos Bakairí</b>	<b>113</b>
<b>1.a - ‘<i>Kurâle Kura</i>’ ou “nossa gente”</b>	<b>117</b>
<b>1.b - <u>Os “<i>Kura Karáíwa</i>” (“civilizados”)</u></b>	<b>130</b>
<b>1.c - <u>Manipulação da Identidade</u></b>	<b>138</b>
<b>2. A representação do Índio na sociedade regional</b>	<b>143</b>
<b>CONCLUSÕES</b>	<b>147</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>153</b>

## NOTA INTRODUTÓRIA

A pesquisa, da qual resultou esta dissertação, foi realizada junto aos Bakairí que vivem nas reservas indígenas onde se encontram instalados os Postos Indígenas Santana e Simões Lopes<sup>1</sup>, e junto à população regional com a qual entram em contato. Estendeu-se também às fazendas locais, à sede da Delegacia Regional da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e à casa do Bakairí José Augusto Paraigue, conhecida como “*Aldeinha*”, onde se hospedam todos os Bakairí de Simões Lopes que vão a Cuiabá.

O Posto Indígena Simões Lopes situa-se no município de Chapada de Guimarães, à margem direita do Rio Paranatinga e dista da sede do município de aproximadamente 280 km e da Capital do Estado de cerca de 450 km. A reserva, criada em 1918, ocupa uma extensão de 49.988 ha, e em 1920 foi aí instalado o Posto. O P.I. Santana está localizado no Município de Nobres, a 132 km de sua sede, e a 220 km de Cuiabá. Essa área foi reservada a esse grupo Bakairí em 1905 e sua extensão é de 9.000 ha<sup>2</sup>. Os Bakairí desta comunidade, apenas a partir de 1963 contaram com a presença de um encarregado do S.P.I. A distância entre os dois postos, em linha reta, é de aproximadamente 100 km.

As duas reservas estão inseridas em áreas que se caracterizam pelos campos de pastagem naturais, e cuja principal atividade econômica é a pecuária semi-extensiva. A partir de 1974, tendo em vista os incentivos governamentais visando a exploração do solo para o plantio de arroz, àquela atividade juntou-se a agricultura. Esta vem sendo desenvolvida pelos proprietários locais como um meio de implantar a pecuária intensiva. O que se registra, centralmente, é uma mudança tecnológica referente à pecuária, pois a meta estabelecida pelos proprietários das fazendas é a formação de pastagens artificiais.

---

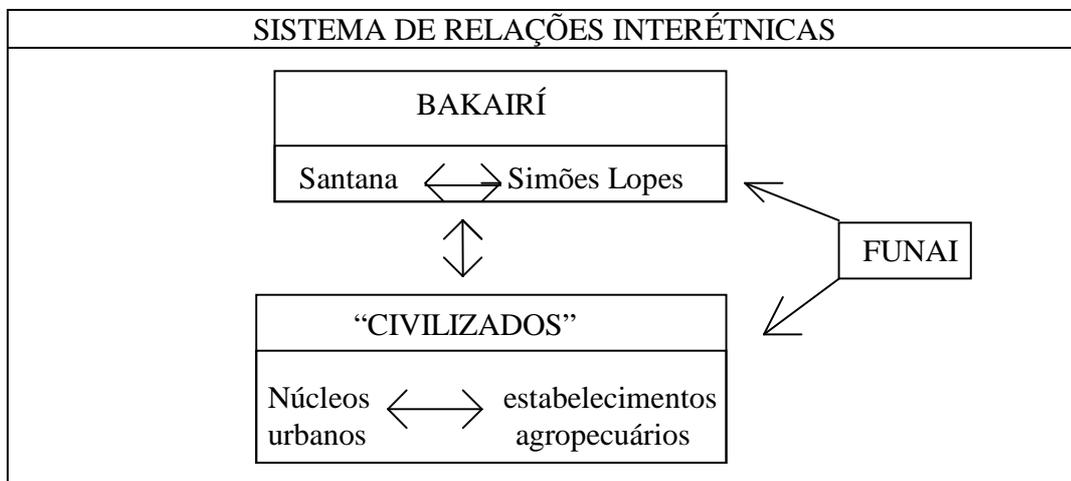
<sup>1</sup> Em 1969, através da Portaria 136/69 expedida pelo órgão oficial de proteção, o P. I. Simões Lopes passou a ser denominado P.I. Bakairí. Entretanto utilizaremos a denominação anterior, para evitar possíveis confusões entre a denominação do Posto e a do grupo étnico.

<sup>2</sup> Quanto aos dados relativos às terras (extensão, data de criação e demarcação, etc.) recomenda-se o leitor consultar trabalhos posteriores da autora, onde os dados revistos são precisos.

Nosso objetivo é examinar as relações que se estabelecem entre os Bakairí, cuja língua pertence à família Karíb, e os “civilizados”, representantes locais da sociedade dominante. É a nossa intenção avaliar o papel que os Postos Indígenas desempenham no curso das relações interétnicas e no processo de incorporação dessa população indígena à sociedade inclusiva, os quais, segundo Cardoso de Oliveira, atuam como um fator divergente no processo de assimilação. Segundo o autor:

*“A condição de segregação a que está submetida a população aldeada, estimula a emergência de mecanismos psicossociais contrários à assimilação: torna mais sólido o ‘nós tribal’, diminui as possibilidades de contato interétnico e marca socialmente a situação de índio tutelado.”* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972:47).

Examinaremos ainda as possíveis modificações, ao nível das relações interétnicas, engendradas pela introdução da atividade agrícola e pelo processo de modernização crescente da atividade pastoril. Não poderíamos deixar também de analisar as relações que se estabelecem entre os Bakairí das duas reservas indígenas. Graficamente temos:



Ao elegermos o sistema interétnico como o foco privilegiado de investigação, torna-se necessária a abordagem das duas dimensões que o compõem: o nível objetivo das relações sociais que se estabelecem entre os Bakairí e os “civilizados” e a sua

dimensão ideológica, onde essas relações são representadas pelos grupos sociais em interação.

Para a compreensão das relações que se estabelecem entre os grupos sociais distintos é preciso, primeiramente, apreender como eles se organizam e se articulam. Para tanto, a nossa abordagem analítica será a proposta por Roberto Cardoso de Oliveira: A Teoria da Fricção Interétnica.

Seus primeiros pontos são desenvolvidos em Estudos de Áreas de Fricção Interétnica (1962), no qual o autor sugere que o estudo das relações entre índios e brancos deve ser encarado como a investigação de um processo e que devemos fazê-lo em situação, através da combinação da observação em um nível sincrônico com a reconstrução em nível diacrônico.

Em trabalhos posteriores o autor desenvolve a teoria, na qual privilegia, em uma primeira fase, os aspectos sociológicos do contato (1964 e principalmente 1967) enfatizando o caráter conflituoso das relações interétnicas, moldadas por uma estrutura de sujeição-dominância. Vincula a noção de fricção interétnica ao estudo das frentes de expansão da sociedade dominante, entendendo por frente de expansão “... *a sociedade nacional, através de seus segmentos regionais, que se expande sobre as áreas e regiões cujos únicos habitantes são as populações indígenas.*” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1967:56). É o que Darcy Ribeiro (1970:49) chama de “*fronteiras de expansão*”, as quais podem ser, para esse autor, agrícola, pastoril e extrativa, sendo que cada um desses tipos tem as suas respectivas repercussões nos grupos sociais que envolvem.

Adotamos aqui esse conceito de “*frente de expansão*” proposto por Cardoso de Oliveira, mas com a mesma ressalva que faz Vieira Keller:

*“Usamos o termo ‘frente de expansão’ tal como foi proposto por Cardoso de Oliveira (1967:56) no sentido de segmentos regionais da sociedade nacional expandindo-se por áreas e regiões não apenas habitadas por populações indígenas, mas também - e neste ponto divergimos do autor citado - por regiões já ocupadas e escassamente povoadas e que voltam a ser objeto de povoamento e nas quais se verifica alto incremento demográfico, uma valorização da terra seguida de especulação imobiliária e uma redefinição das atividades econômicas em termos de mercado interno e externo.” (VIEIRA KELLER, 1975:665).*

As relações interétnicas, como um campo específico das relações sociais, envolvem o fenômeno da identidade étnica como um dos elementos mais importantes de sua dinâmica. Um dos conceitos básicos de que lançaremos mão será o de identidade contrastiva, insinuado por Barth (1969:132) e retomado por Cardoso de Oliveira, que lhe concede maior refinamento e clareza. Na introdução do capítulo V, no qual tratamos de Ideologia e Identidade, explicitamos melhor os marcos teóricos que nos guiaram.

Os dados utilizados na elaboração desta dissertação derivam tanto da pesquisa bibliográfica e documental quanto da pesquisa de campo. Na primeira, consultamos livros, artigos, arquivos de Postos Indígenas e da Associação dos Seringalistas de Mato Grosso e outros documentos referentes à história da ocupação do norte de Mato Grosso, à história e à etnografia dos Bakairí.

Antes de 1884 os Bakairí mereceram, por parte de bandeirantes, viajantes e exploradores do norte de Mato Grosso, apenas rápidas referências que nos permitiram situá-los geograficamente à época desses relatos. Entre esses, citamos: COUDREAU (s.d.), CASAL (1945), LEVERGER (1862) e DUARTE (1771).

Encontramos algumas referências sobre o contato que os Bakairí estabeleceram com as frentes de expansão que penetraram nessa região em CAMPOS (1862), TORRES (1738), CASTELNAU (1949), FERREIRA (1905) E PYRINEUS DE SOUZA (1916), entre outros.

Dentre os trabalhos que reúnem maior número de dados sobre os Bakairí, estão os de STEINEN (1940, 1942), SCHMIDT (1942 e principalmente 1947), OBERG (1948, 1953) e ALTENFELDER SILVA (1950).

Em *O BRASIL CENTRAL: Expedição de 1884 para a exploração do Xingu* (1942), Steinen descreve, sob a forma de um diário de campo, seus encontros com os Bakairí das cabeceiras do Arinos, do Paranatinga e do Tamitotoala-Batoví, além de outros grupos indígenas xinguanos. Possibilitam-nos esses dados a reconstituição parcial da história desses grupos e das relações existentes entre eles. Apresenta também dados lingüísticos, ressaltando pertencer a língua Bakairí à família Karíb, cujos representantes principais eram conhecidos, até então, somente ao norte do Amazonas. Constitui uma das obras clássicas da etnologia brasileira.

Os resultados de sua segunda expedição, de 1887, foram publicados no Brasil sob o título de ENTRE OS ABORÍGENES DO BRASIL CENTRAL (1940). Neste, apresenta maior riqueza de dados, permitindo-nos reconstituir alguns aspectos da organização social desse grupo étnico, tanto daqueles localizados nas Cabeceiras do Arinos e do Paranatinga - os “mansos” - quanto dos “xinguanos” ou “bravos”, assim como as relações existentes entre os diversos grupos. Nesta expedição, visitou os Bakairí que se encontravam no Kulisehu.

Por essa época, os Bakairí “mansos” já se encontravam trabalhando nas fazendas de criação de gado e os das cabeceiras do Arinos já iam a Cuiabá vender borracha. Entre os numerosos dados destacam-se aqueles referentes à história e à mitologia. Inclui nesse trabalho os resultados de sua visita aos Bororo, em 1888. Esses dados etnográficos também foram publicados, resumidamente, em “*O Rio Xingu*” (1888).

Mas Schmidt, que também explorou a área em 1900-1901 e posteriormente em 1927, estudando os Bakairí de Simões Lopes e os do rio Kulisehu (1901) se propõe, em seu trabalho “*LOS BAKAIRÍ*” (1947), a complementar os dados fornecidos por Steinen, acrescentando-lhes a história mais moderna dos Bakairí. Aqui encontramos fartos dados sobre as migrações dos Bakairí do Xingu e das relações que estabeleciam com os regionais. A viagem de 1900-1901 também é descrita em ESTUDOS DE ETNOLOGIA BRASILEIRA (1942), e diz respeito aos Bakairí do Rio Novo, entre outros grupos étnicos.

Em 1947, Oberg e Altfelder Silva estiveram no P.I. Simões Lopes, cumprindo convênio estabelecido entre a Escola de Sociologia e Política de São Paulo e o Instituto de Antropologia Social da Smithsonian Institution. Dessa viagem resultaram as seguintes obras: (a) OBERG (1948), contendo informações sobre aspectos de organização econômica e social, ciclo de vida, jogos e cerimônias, mitos e esquema de parentesco<sup>3</sup>, entre outros: (b) ALTENFELDER SILVA (1950) que também descreve, resumidamente, alguns aspectos da cultura Bakairí, tratando especialmente das reclusões (*uanki*) por ocasião do parto, dos ritos de puberdade, do luto, e do aprendizado médico-feiticeiro. Estes trabalhos oferecem alguns dados no que se refere à organização social dos Bakairí.

---

<sup>3</sup> Esses dados foram reproduzidos em INDIAN TRIBES OF NORTHERN MATO GROSSO, BRAZIL (1953).

Nenhum deles, porém, apresenta uma etnografia completa da sociedade Bakairí. Assim sendo, torna-se quase impossível uma descrição desejável de sua organização social anterior ao contato.

Nem toda a bibliografia existente sobre os Bakairí foi aqui utilizada. Dentre estas, anotamos: CAPISTRANO DE ABREU, que em “*Os Bacaerys*” (1895) - posteriormente reeditado em *Ensaio e Estudos* (1976) - estudou a língua e a “*concepção do mundo*” desses indígenas, baseando-se em apenas um informante trazido do Paranatinga para o Rio de Janeiro, no último decênio do século XIX; BALDUS (1937) que reúne informações sobre a mitologia Bakairí, no que diz respeito a seus heróis civilizadores Keri e Kane; CRULS (1941), que descreve a ornamentação das casas de índios sul-americanos, referindo-se especialmente aos Bakairí.

Estes trabalhos não foram utilizados no decorrer desta dissertação, pois as informações que ofereciam não atendiam objetivos por nós propostos.

Por fim, temos os trabalhos de James Wheatley, do Summer Institute of Linguistics. No primeiro deles, “*Revivescência de Uma Dança Bakairí*” (1966), o autor descreve uma dança de máscaras que presenciou nesse mesmo ano, entre os Bakairí de Simões Lopes. Em outro trabalho apresentado à State University of New York, como parte de uma tese em elaboração, para a obtenção do grau de mestre, o autor analisa o processo de “*acamponesamento*” dos Bakairí<sup>4</sup> em função da posse de bens da sociedade nacional e assimilação de certos padrões da sociedade envolvente, como por exemplo, o estilo das casas. Apresenta inclusive uma escala de Guttman, com dados estatísticos referentes a certos bens da sociedade nacional que os Bakairí possuem (armas de fogo, máquinas de costura, utensílios domésticos) e o número de casas que seguem o estilo dos regionais. Devido à natureza dos dados apresentados, eles nada contribuíram para o tema aqui proposto.

Quanto à pesquisa de campo, esta foi realizada nos meses de junho, julho e agosto deste ano. Permanecemos por um período de quarenta dias entre os Bakairí de Simões Lopes e trinta entre os de Santana. A coleta de dados em Simões Lopes exigiu mais tempo já que a população aí é mais numerosa e também pela existência de dois

---

<sup>4</sup> O autor utiliza a palavra “*Cura*” como se esta fosse a denominação nativa desse grupo étnico.

modelos de organização: o da aldeia e o das roças. As roças estão distantes da aldeia, em média, 15 quilômetros e são afastadas uma das outras. Gastamos algum tempo percorrendo-as a pé.

Por outro lado, foi necessário coletar dados referentes à situação do Posto e da Missão, assim como informações relativas à história da migração dos Bakairí do Xingu para Simões Lopes.

Durante a nossa permanência em Simões Lopes coletamos dados sobre Santana, junto aos Bakairí desta comunidade que aí residem.

Coletamos dados também em quatro fazendas: Rio Novo, Rio Grande, Paiol e Prenda. A primeira localiza-se em área contígua à Reserva de Santana e aí os Bakairí dessa comunidade realizam trocas com as famílias de peões. Na Fazenda Rio Grande encontram-se trabalhando 20 Bakairí de Santana e na Paiol, 11 Bakairí de Simões Lopes. Na Fazenda Prenda, quatro Bakairí de Simões Lopes estavam aprendendo a operar tratores. Dispensamos, ao todo, dez dias de observação e levantamento de dados. Procuramos obter informações junto aos proprietários ou gerentes, referentes às atividades que desenvolviam, metas estabelecidas para o futuro-próximo, organização interna, locais de aquisição e comercialização dos produtos e formas de recrutamento de mão-de-obra, além dos dados concernentes às relações que se estabeleciam entre eles e os indígenas Bakairí que empregavam.

Encontramos, contudo, sérias dificuldades ao tentarmos estabelecer relacionamento com os empregados fixos das fazendas, junto aos quais foi impossível coletar dados.

Por fim, nos poucos dias que passamos em Cuiabá procuramos hospedagem na “*Aldeinha*”, como é denominada pelos Bakairí de Simões Lopes a casa de José Augusto Pairague.

Devemos esclarecer aqui, que residimos no P.I. Simões Lopes desde meados de 1976, na condição de esposa do atual chefe de Posto. Entretanto, até a data que iniciamos a nossa pesquisa de campo, não nos propusemos a coletar dados sistematicamente para a elaboração de uma dissertação de mestrado, pois até o início deste ano, quando retornamos às nossas atividades universitárias, tínhamos o firme propósito de abandonar

o “*mundo acadêmico*”, desencantada que estávamos com a distância que existe entre este e a realidade que a população indígena vivencia.

Contudo, a nossa permanência entre os Bakairí possibilitou-nos conhecê-los informalmente, em um longo período em que estabelecemos relações de “*gente para gente*”. Quando retornamos, já na condição de pesquisadores, transfigurando os Bakairí em objeto de pesquisa, o clima de amizade, conquistado aos poucos e descontraidamente marcava o nosso relacionamento. Já havíamos realizado muitas pescarias juntos e até mesmo trocávamos confidências.

Entretanto, quando passamos ao levantamento sistemático de dados, o quadro de nosso relacionamento sofreu, momentaneamente, sensíveis alterações. Dois fatores interferiram nesse processo de conhecimento formal, inicialmente: (1) o fato de os Bakairí já terem sofrido experiências negativas junto aos missionários da SOUTH AMERICAN INDIAN MISSION que, segundo eles, “*pediram pra gente contá, pra dizê que tava tudo errado e que nós não tinha leis*” e (2) o fato de considerarem necessário muito tempo para se aprender qualquer coisa. Segundo a sua maneira de pensar, tudo se aprende aos poucos.

Nos primeiros dias de pesquisa conseguimos coletar apenas alguns dados referentes à história desse grupo. Percebemos que não compreendiam porque fazíamos tantas perguntas e porque havíamos alterado a nossa forma de conhecê-los, até então informal e descontraída. Muitos chegaram mesmo a se afastar, fugindo assim às inúmeras questões formuladas. Compreendemos então que dessa forma nada mais conseguiríamos e que seria muito mais proveitoso retomar a conduta anterior.

Passados alguns dias, Militão Egufo, “*capitão*” de Simões Lopes, procurou-nos para conversar e contou-nos que haviam discutido na aldeia se se dariam ou não a conhecer. Por fim, disse-nos que acreditava poder confiar em nossa pessoa, já que até então não havíamos interferido na “*vida da aldeia*”. Militão Egufo transformou-se, espontaneamente, em nosso mestre, dispondo-se a ensinar o que conhecia da história de seu povo. Ele é tido por todos os Bakairí dessa comunidade como o melhor conhecedor dos mitos e da história desse grupo.

Não encontramos resistência quando coletamos os dados parcialmente apresentados nesta dissertação. Comentavam os Bakairí que estavam mesmo gostando das questões que formulávamos, pois estavam esquecendo a sua própria história.

Encontramos uma maior abertura desde quando procuramos um dos curandeiros nativos para nosso filho doente, o qual realizou duas sessões de cura. A partir disso, determinados assuntos até então intocáveis, em geral associados ao sistema de crenças nativo, passaram a ser discutidos com a pesquisadora.

Já em Santana, tivemos maior dificuldade, pois foi esta a primeira vez que entramos em contato direto com a comunidade. Mostraram-se inicialmente esquivos à nossa pessoa, embora curiosos. Havíamos levado, para aqueles que tinham parentes em Simões Lopes, algumas cartas destes. Esta foi a ponte para estabelecermos as primeiras amizades. Passaram então a nos perguntar sobre Simões Lopes e por seus parentes que aí residiam. Paulatinamente se aproximaram, tornando possível a coleta de informações.

Em Santana, porém, encontravam-se somente as mulheres, as crianças e os homens idosos, sendo que vinte homens estavam trabalhando na Fazenda Rio Grande, na qual fomos encontrá-los. As informações sobre esse grupo foram complementadas junto aos que residem em Simões Lopes, e com os quais já havíamos estabelecido um clima de maior intimidade.

Utilizamos, como técnica de levantamento de dados, instrumentos básicos (a) observação participante e (b) entrevistas informais, sendo que muitas delas foram gravadas. Observamos que o fato de estarmos gravando inibia muito os Bakairí, inicialmente. Posteriormente ficaram mais a vontade. Comentam os Bakairí que receiam gravar porque o gravador “*é fuxiqueiro e conta pra todo mundo o que a gente fala*”.

Procuramos aproveitar as rodas de conversa que naturalmente se formavam e participando delas, obtivemos muitos dados.

Fomos muito bem recebidos nas casas “*de roça*”, onde pudemos conhecer, através de conversas informais, vários aspectos da vida dos Bakairí e de sua maneira de pensar.

Todos os dados foram anotados em diários de campo.

Junto aos regionais não nos foi possível utilizar o gravador, pois o clima de desconfiança não o permitiu. Tivemos a impressão de que receavam que denunciássemos qualquer tipo de irregularidade porventura existente, como por exemplo, o fato de as carteiras de trabalho dos empregados fixos não serem assinadas.

Por fim, cabe observar aqui que as palavras nativas apresentadas foram revisadas por um monitor bilíngüe Bakairí de Simões Lopes, que escreve e fala, tanta a sua quanto a nossa língua.

Dedicamos o primeiro capítulo deste trabalho à história da situação de contato entre os diversos grupos locais Bakairí e as frentes de expansão que os alcançaram no processo de ocupação do norte de Mato Grosso. Nele também reunimos alguns dados referentes à antiga organização social desse grupo étnico, apresentados por Steinen (1940, 1942). No segundo capítulo apresentamos os dados referentes à ação protecionista oficial e missionária.

Reservamos o terceiro capítulo às relações que se estabelecem entre os proprietários locais e os Bakairí, e tentamos apontar as principais características sócio-econômicas da região na qual se encontram inseridas as comunidades Bakairí.

No quarto capítulo apresentamos alguns dados concernentes à organização social das comunidades e no quinto capítulo focalizamos as ideologias que permeiam as relações que se estabelecem entre os diversos grupos em interação.

Apresentamos os dados referentes à comunidade de Simões Lopes e à de Santana, de certa maneira separadamente, pela impossibilidade de tratá-los conjuntamente, dadas as especificidades históricas e estruturais de cada uma delas.

## CAPÍTULO I

### HISTÓRIA

Neste capítulo, de caráter essencialmente descritivo, focalizaremos o processo de relações interétnicas pelo qual passaram os Bakairí após o contato com a sociedade nacional, aqui representada pelos segmentos populacionais que compunham as frentes de expansão que penetraram no norte de Mato Grosso. Construiremos assim um quadro mais global a partir do qual analisaremos a situação dos Bakairí na atualidade, situação essa resultante das constantes revisões de seu sistema social face às condições de existência. Para tanto, recorreremos às fontes bibliográficas e aos dados provenientes da pesquisa de campo. Antes porém, necessário se faz a delimitação da área geográfica dentro da qual se deslocaram os Bakairí, que se constituirá em suporte referencial às nossas reflexões.

#### 1 - A Área Enfocada

Os índios Bakairí - cuja língua pertence à família Karíb - deslocaram-se, desde os primeiros decênios do século XVIII, dentro da área localizada entre o Arinos, que deságua no Juruena e para o qual perde o nome, na bacia do Tapajós e o Kulisehu (ou Culisevo), afluente do Xingu, tendo por limite sul as cabeceiras do Arinos e do Paranatinga, no divisor de águas das bacias Amazônica e Platina, e por limite norte a altura em que o Rio Verde deságua no Paranatinga ou Telles Pires.

Dispomos de algumas referências bibliográficas relativas à localização de antigas aldeias, além dos dados coletados em nossa pesquisa de campo, a partir dos quais estabelecemos essa área. Antonio Pires de Campos, em um relatório datado de 1723, localiza os Bakairí “*sobre as vertentes do Maranhão*”<sup>5</sup> (CAMPOS, 1862:448); outros, na

---

<sup>5</sup> Em tempos anteriores o Rio Amazonas era conhecido por Maranhão.

região das minas de Mato Grosso (TORRES, 1738, documentos 83 e 84); às margens do rio Paranatinga (DUARTE, 1771; LEVERGER, 1862:148); na região do Rio das Mortes (CASAL, 1945:303). Em 1884<sup>6</sup> e posteriormente, em 1887 Steinen localizou duas aldeias de Bakairí “mansos”, sendo uma no Rio Novo (como era conhecida a princípio por causa do ribeirão do mesmo nome, afluente do Arinos, às margens do qual se situa até hoje) ou Santana e outra à margem do Paranatinga, próximo a confluência deste rio com o São Manoel. Descendo os afluentes do Xingu, desde as cabeceiras, Steinen encontrou ainda tribos de diferentes línguas, até então desconhecidas, além de sete aldeias de índios Bakairí, sendo quatro no Tamitotoala-Batoví (aldeias I, II e III das quais não se refere ao nome, e a IV ou Tapakuya) e três no rio Kulisehu (Maigéri, Iguéti, Kuyaqualiéti). A estes denominou, em oposição aos Bakairí “mansos” ou ocidentais, de “bravos” ou orientais.

O autor ainda localiza outras aldeias abandonadas ou “taperas”, como as denomina, entre o Paranatinga e o Ronuro (1940:498); no ribeirão do Caixão (onde houvera mais de seis aldeias); no Ribeirão da Pedra; no Beija-Flor<sup>7</sup>, junto à confluência deste com o Paranatinga (STEINEN, 1940:497). Por esta época, existia ainda um pequeno contingente no Rio Preto, representante de uma antiga aldeia (SCHMIDT, 1947:13).

Em Schmidt encontramos referência à existência de uma antiga aldeia chamada Bodoku, entre os rios Batoví e Kulisehu (1947:25).

Em 1895, Henri Coudreau, que a serviço do governador do Pará explorou o Tapajós, dá-nos a indicação de que “*Os Bakairí mansos estendem-se do Xingu às margens do São Manoel, aquém da confluência do Paranatinga*” e que “*Os Bakairí bravos acham-se dispersos pelo interior, entre o Xingu e o Paranatinga, e entre estes e o Juruena. Os Cayabi bravos espalham-se entre o alto Tapajós, o São Manoel e o Xingu, ao norte dos Bakairí bravos, dos Tapanhumas e dos Parintintis.*” (COUDREAU, s.d.: 137-8).

---

<sup>6</sup> Dos resultados lingüísticos dessa viagem de 1884 ressaltou o autor, pertencer os Bakairí à família lingüística Karíb, induzindo importantes modificações na classificação lingüística de muitas tribos sul-americanas, proposta por von Martius.

<sup>7</sup> Antonio Pyrineus de Souza, em sua expedição ao Paranatinga, encontrou abaixo da embocadura do Beijaflor, uma “tapera”, ao lado direito do rio, onde os Bakairí, em tempos anteriores, tiveram uma grande aldeia (1916:69).

Segundo Militão Egúfo, “capitão” dos Bakairí de Simão Lopes, existiu até há pouco tempo, uma aldeia no córrego Pilões. Por outro lado, Sr. Otaci Bernardes, empregado da Fazenda Rio Novo e há trinta anos na área, diz ter ainda alcançado uma pequena aldeia Bakairí no Córrego Maloca.

Steinen (1942:124 e 1940:502), Schmidt (1947:18) e Oberg (1953:69), fazem referência a dados coletados entre os Bakairí, segundo os quais, em tempos remotos, todos moravam no “Salto”, localizado na confluência do Rio Verde com o Paranatinga e que:

*“Pode-se separar nitidamente em períodos da história moderna, durante a qual se deu um deslocamento para o sudoeste. Enquanto os antepassados moravam algumas jornadas abaixo do lugar em que hoje fica a aldeia e um pouco mais acima da embocadura do Rio Verde, afluente da margem esquerda, os Bakairí ocidentais ocuparam pelo menos desde os meados do século passado<sup>8</sup>, a região que separa as nascentes do Arinos, do Cuiabá e do Paranatinga.”* (STEINEN, 1940:497).

Ainda hoje, todos os Bakairí afirmam que seus antepassados, “antigamente” moravam no “Salto”, explicando assim a sua origem comum através da utilização de elementos tanto de um tempo histórico quanto de um tempo mitológico. O “Salto”, existe concretamente e segundo Militão Egúfo, em 1969, realizaram aí a última caçada coletiva. No entanto, afirmam que quando seus antepassados aí viviam; não existiam ainda o sol e a lua e “era o tempo da escuridão, e todos os animais e árvores andavam e falavam” e que foi nesse “tempo de escuridão” que se dispersaram e perderam o contato com os Bakairí do Xingu.

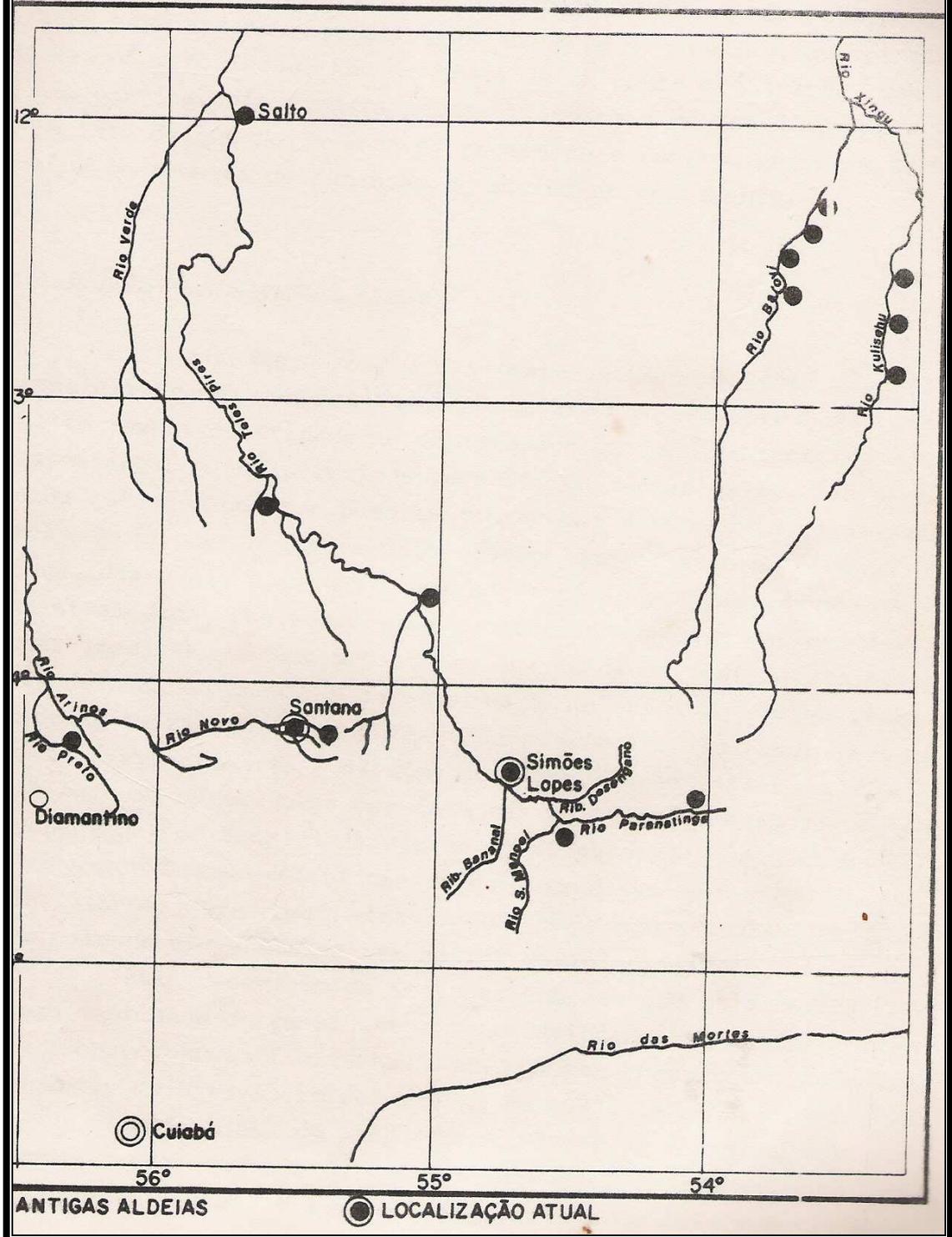
Temos ainda duas versões a esse respeito. A primeira delas é sintetizada por Vilinta, remanescente do grupo que Steinen encontrou no Paranatinga, segundo a qual:

*“Foi por perseguição dos Kayabi e de fazendeiros que entravam em nossas terras, armados com armas de fogo, que mudaram (os antepassados) para o lugar onde hoje é fazenda de Costa Marques. Lutaram o quanto puderam e muitos dos nossos morreram. Antes desses fazendeiros os Kayabi também atacavam o nosso povo. Depois também. Era guerra, muita morte e muito sangue. Por causa deles e dos fazendeiros que os Bakairí repartiram por rumos diferentes.”* (Vilinta Aiamalo).

---

<sup>8</sup> O autor escreveu no século XIX.

# LOCALIZAÇÃO DAS ALDEIAS



Outra versão porém nos é dada por Militão Egúfo:

*“No começo era assim. Os índios tavam tudo lá na aldeia deles. Ficavam tudo muito bem numa aldeia só, tudo mundo tava ali. Agora depois, quando começaram a fazer fuxico um do outro, aí eles inventaram uma caçada e foram para o Xingu. Entre eles convidaram o pessoal deles, o primo, o sobrinho, o tio e o avô, todos eles convidaram. E aí falaram : agora tá no tempo de fazer uma roçada. E cortaram para lá. Chegaram lá e chegaram à beira do rio Kulisehu e atravessaram e foram descendo até onde acharam um lugar melhor e lá ficaram. Lá eles fizeram roça. Uma roça só, grande. Roçaram e derrubaram e daí eles vieram. Mataram mais uma caça, um macaco, um peixe e vieram para casa. Ali eles passaram um tempo e, quando chegou o tempo de queimar roça, aí eles inventaram mais uma caçada e rumaram para lá. Chegaram lá e queimaram a roça. Mataram bicho e voltaram para casa. Passando o tempo, passando uns dias, eles pegaram um feixe de rama, um milho e aí combinaram e voltaram para lá de novo. Chegaram lá e plantaram tudo, porque o mato lá era um mato bem bonito e nascia. Quase não nascia mato. Deixaram tudo plantado. Plantaram milho, mandioca, tudo o quanto eles precisavam eles plantaram. Deixaram o tempo crescer milho e mandioca. De um, de dois, assim eles iam para ver como é que estava a roça deles lá. Foram lá e voltaram. Quando foi a época do milho tudo bom pra comer e a mandioca tava dando, aí eles falaram: agora vamos embora. Arrumaram as coisas, porque nesse tempo os índios quase não tinham nada. Somente tinham uma trainha, uma rede, uma comida que eles faziam. E rumaram para lá. Chegaram e atravessaram o rio Kulisehu e desceram rio abaixo, onde tava a roça deles e aí eles ficaram. Porque todos, verdadeiramente todos os Bakairí nasceram no Paranatinga, o Pakuera, em nossa língua. Eles foram todos nascidos no Salto e ali moravam tudo junto. Um morava do lado de cá, outro morava do lado de lá, e assim eram as aldeias. Porque a aldeia não era assim tudo junto. Era uma pra cá, outra era pra lá. Agora depois, daí eles dividiram, os índios foram pra o Xingu e receberam o nome de ‘xinguanos’. Mas não é. Porque os índios foram do Paranatinga para lá. Mas o dono do Xingu é Kalapalo, Nahuquá, Waurá, Kamayurá, Trumái. Tudo esses é dono lá desse lugar. Morava mais perto de Santana os Bakairí. Mas depois que dividiu, eles encostaram pra lá procurando uma fazenda - hoje Rio Novo. Agora o resto fugiu pra cá. Ali perto desse Rio Novo tinha o Pilões. Ali era aldeia de índios Bakairí.”(gravado e transcrito)”.*

Embora tenhamos o quadro traçado anteriormente como referência, concentraremos nossa atenção nas cabeceiras do Arinos e do Paranatinga, nas quais ainda hoje se encontram os Bakairí que vivem nas comunidades de Santana e Simões Lopes, sendo que para essa última área migraram todos os Bakairí do Tamitotoala-Batoví e Kulisehu. Não se trata de um corte arbitrário, mas de uma contingência imposta pelas informações que dispomos e pelo fato de que nessa área se processou o contato entre os Bakairí e as frentes de expansão da sociedade envolvente.

## 2. A Antiga Sociedade Bakairí

A pouca etnografia existente sobre os Bakairí não nos possibilita uma reconstituição desejável de sua estrutura social em tempos anteriores ao contato com as franjas pioneiras que os alcançaram nos primeiros decênios do século XVIII, mas à medida que os dados nos permita tentaremos descrevê-la, dada sua relevância para a compreensão efetiva das constantes reelaborações, das quais resultou a realidade sócio-política desse grupo na atualidade, realidade essa construída a partir das contingências impostas desde o momento em que se deu o contato. Em 1884, quando Steinen chega às cabeceiras do Arinos e do Paranatinga, a ordem tribal já se encontrava sensivelmente alterada. Já os Bakairí submetiam-se à direção da Diretoria de Índios e engajavam-se como mão-de-obra nas fazendas de criação de gado. Em contrapartida, os Bakairí da região do Xingu ainda não tinham sofrido a experiência destruidora do contato e seu isolamento possibilita-nos apreender, através dos dados apresentados por Steinen, alguns elementos da sua matriz social original.

Pela descrição de Steinen, sabe-se que as aldeias do Xingu mantinham entre si estreito relacionamento, extensivo também a outros grupos do Kulisehu, onde o autor encontrou inclusive elementos do Batoví, em sua viagem de 1887 (STEINEN, 1942:200).

Cada aldeia ou grupo local (*âtanari*) era constituído por grandes casas comunais de forma elipsoidal (*âta*), ao redor de uma praça (*taséra*). O número delas variava de dois a sete, e em cada uma dessas unidades residenciais viviam de duas a cinco famílias.

No centro da aldeia (*taséra*) havia uma casa - *kadoéti* - destinada a guardar os ornamentos cerimoniais e alojar visitantes. Sua entrada era franqueada tanto aos homens quanto às mulheres e crianças. Anexa ao *kadoéti* existia uma pequena casa, com a entrada voltada para o sol nascente, onde os objetos sagrados, flautas e zunidores, eram guardados. Já aqui era vedado o acesso à mulheres e crianças. Os moradores de uma casa comunal trabalhavam juntos na construção de uma nova casa, adquirindo assim o direito de morar nela. Essa construção era liderada por um indivíduo de prestígio que passava a ser seu novo chefe.

Os trabalhos da lavoura geralmente contavam com a participação de toda a aldeia e “*viviam como uma única família e repartiam entre as diversas ocas os produtos da pesca e da caça; em cada casa devia-se fazer uma nova distribuição entre as diversas famílias.*” (STEINEN, 1940:94).

Cada aldeia tinha o seu chefe (*píma*) que era assistido por uma pessoa que podia ser ou não seu filho (*o ataída*), escolhida com o consentimento do grupo, e que devia sucedê-lo após a morte. As atribuições desse líder eram: dirigir os trabalhos da roça; zelar para que não faltasse farinha; mandar fazer beijus e preparar bebidas por ocasião das festas (cfe. STEINEN, 1940:426).

A avareza era tida como um enorme defeito e punha em risco a continuidade de um líder no poder. “*A dignidade é hereditária, por isso nem sempre cabe aos mais aptos; passa de pai para filho, e na falta deste, o filho da irmã...*” mas “*estando descontente com o seu chefe, a comunidade sabe o que fazer: separa-se dele indo simplesmente à procura de outra paragem.*” (STEINEN, 1940:426). Sabemos que nunca houve um líder para todo o grupo étnico, mas a organização dos grupos locais no seu espaço territorial era bastante elaborada, a ponto de, em seus limites com outros grupos vizinhos, reunir maior número de guerreiros e possuir maior concentração populacional, formando uma defesa das fronteiras contra tribos desconhecidas ou rivais (1942:210). Este é realmente um elemento estrutural, visto que se reproduz tanto para os grupos locais do Batovi quanto os do Kulisehu.

Teoricamente, o poder deve passar de pai para filho, mas na prática o próprio sistema permite certo grau de manipulação dessa regra, de acordo com os interesses do grupo.

Segundo Steinen *“As poucas observações que posso fazer sobre essas relações revelam alguns traços do matriarcado. Os filhos pertencem à tribo da mãe; Antônio me disse que se um dos Bakairí casado com mulher Paresí tivesse filhos, estes seriam Paresí.”* (1940:426). Esses dados contradizem nossas informações, pois todos os informantes afirmam que nunca foi assim, dada a sua concepção de que, como bem o coloca Beatriz, do grupo de Simões Lopes *“é o homem que gera a gente”; “a mulher está aí só pra pegar barriga, se o pai é Bakairí, seus filhos também são Bakairí”*, como diz Militão Egufo.

Sabemos ainda que existiam entre os Bakairí, casados com mulheres do grupo, um Kustenau e um Nahuquá, ao passo que nunca se observou mulheres Bakairí entrarem, por casamento, em outras tribos (cfe. STEINEN, 1940:426/427).

Com os dados que Steinen nos oferece, é impossível tentar localizar as relações de parentesco existentes entre as pessoas que ocupavam uma mesma unidade residencial ou um conjunto delas, que compõe um grupo local, e depreender, a partir daí a estrutura de parentesco subjacente. Militão Egufo, porém, relatou-me que *“antigamente”* quando viviam ainda em pequenos grupos separados, *“o genro ia morar com o sogro”* e nesse grupo permaneciam *“o pai, a mãe, as filhas e filhos solteiros, as filhas casadas com seus maridos e filhos”* e que quando *“uma casa ficava muito cheia, parte do grupo fazia uma nova e começava tudo de novo”*.

Como podemos observar, o grupo mantinha junta as mulheres ligadas por laços de consangüinidade, formando um grupo de parentes ligados por linha feminina, constituindo-se assim um grupo local. Não temos porém nenhum indício da existência de sistemas de metades e clãs.

Os homens, informa Militão, *“podiam casar dentro de seu grupo, desde que não fosse com mãe, irmã e filhas. Se não achasse companheira podia casar em outro grupo”* e ainda que *“antigamente os noivos eram escolhidos pelos pais, e o primeiro que se casasse com uma das irmãs, era responsável por todas elas, dando de comer e tudo. Se*

*a mulher morresse tinha que se casar com uma irmã dela, e nenhuma delas se casava sem o consentimento dele”, concluindo, “era mesmo que pai”.*

Steinen ainda observa que *“embora aquela gente vivesse em monogamia e o pai fosse o chefe da família, o irmão da mãe ainda era tido como um protetor da criança com incumbências iguais às do pai e, quando este morria, cabiam-lhe todos os deveres até os filhos se tornarem adultos. Era ele que dispunha sobre a propriedade dos menores, não a mãe”.* (STEINEN, 1940:427).

Segundo nosso informante Militão Egufo, por ocasião de festas - deu ênfase à festa do batizado do milho e aos ritos de puberdade - todos os grupos locais se reuniam, participando delas todos os Bakairí.

### 3. A Frente Mineradora e os Bakairí das Cabeceiras do Arinos

As primeiras referências encontradas sobre os Bakairí são contemporâneas à história da penetração das bandeiras, que partiam de São Paulo para o norte de Mato Grosso em busca de índios para escravizar. Antônio Pires de Campos nos informa em um relatório datado de 1723, e baseado no que *“a experiência lhe tem mostrado no decorrer de tantos anos”* que: *“Todos estes nomeados são do mesmo viver e traje assim em armas como em tudo mais, são de corso, e chegam com as suas bandeiras a fazer mal ao gentio chamado Bacayris, que estão sobre as vertentes do Maranhão, e d’ahi se seguem várias nações, que tem por notícia, são as aldeias infinitas e todo o gentio mui guerreiro e senhores de suas armas.”* (CAMPOS, 1862:448).

No ano de 1719 foram descobertas as minas de ouro no Rio Coxipó, o que ocasionou o deslocamento para essa área de inúmeras bandeiras seguidas por comerciantes e mineradores; a esta data corresponde a fundação do arraial de Cuiabá. Sucessivamente outras minas foram sendo localizadas em suas adjacências e em 1734 a serra dos Parecis é atingida. Em 1736, o êxodo de muitos mineradores para essa nova área de exploração é assinalado. Tudo indica que os Bakairí das Cabeceiras do Arinos foram atingidos por essa frente mineradora pois, datado de 1738, um documento do Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa nos informa que: *“Em que a capitação dos*

*índios que se achão nestas minas (de Mato Grosso) como são Parycis, Cabexys, Mambarés, Waccayris e outros todos da mesma condição, que por estarem nas suas próprias terras são muitos me parece representar a Vossa Majestade, que estes vivem nellas em uma perpétua confusão; porque sem embargo das leys que há a favor de sua liberdade, estas executam senão com pessoas menos poderosas para lhes tirarem e darem as poderosas.”* (TORRES, 1738: doc. 83 e 84). Podemos daí inferir que os Bakairí foram nelas utilizados como mão-de-obra.

Em 1745, a exploração estende-se ao Arinos, afluente do Tapajós e aí são descobertas jazidas de ouro associadas ao diamante (cfe. CORREA FILHO, 1926:17), chegando a se esboçar a essa época o arraial do Diamantino do Paraguai. Estas minas foram porém interditas, seus exploradores expulsos e despovoada a região, devido a que a atividade de exploração do diamante era privativa da Coroa.

Por essa época, a utilização dos rios como meio de transporte e comunicação se fazia pelos roteiros que os bandeirantes trilharam: Tietê-Paraguai-Cuiabá para a ligação São Paulo-Cuiabá e Madeira para ligação Cuiabá-Belém do Pará.

Desde 1733, a navegação pelo Madeira e mesmo a abertura de novos roteiros que ligassem a Amazônia às terras mato-grossenses e goianas fora proibido pela Coroa, pois se receava em Lisboa que pela sedução das minas se despovoasse o Pará. Em 1747, um novo caminho passou a ser utilizado, tomando os rios Paraguai, Sipotuba, Arinos e Tapajós. A proibição do tráfego pelo Madeira foi entretanto revogada em 1752. Inúmeras lavras foram descobertas ainda em meados do século XVIII e a partir delas se constituíram vários núcleos e povoações; entre eles o de Rosário Oeste.

Em 1763 declina consideravelmente a atividade mineradora, devido ao despreparo técnico agravado pelo regime hidrográfico da região aurífera, onde habitualmente a água escasseava, tornando as despesas de frete dos artigos indispensáveis ao trabalho e à sobrevivência altamente onerosas, exigindo o desvio do trabalho escravo para a lavoura de subsistência (cfe. CORREA FILHO, 1926:6-7).

A Coroa, mudando de orientação, permitiu a exploração dos terrenos diamantíferos em 1805, reservando-se o privilégio de comprar as gemas por preços previamente estabelecidos. Abriram-se ao trabalho as minas do Diamantino e do Ouro,

estimulando a vinda de levas de mineradoras de Cuiabá, Vila Bela e Poconé, irradiando-se nas duas adjacências, pontilhada de lavras, as minas de Arêas (1812), S.J. de Bocaina (1814), São Rafael e São Joaquim no rio Sant’Anna (1815), São João do Rodeio, São Francisco da Paula, Santa Rita e São Pedro (1820), no Alto Paraguai.

Alcançando considerável importância econômica as zonas auríferas do Alto Paraguai e Alto Arinos (onde eram notáveis os aluviões do Rio Sumidouro), intensificou-se a navegação pelo Arinos ao Pará, permitindo o trânsito “*dos igarités, que transportavam pouco menos de mil arrobas de carga, em que iam, águas abaixo, diamantes, ouro, piastras e cobres em moeda, alguns tecidos grosseiros de algodão, e vinham, do Rio de Janeiro, da Bahia e do Pará, vinho, louça, ferro, sal e guaraná, mais artigos de importação.*” (CORREA FILHO, 1926:9). Floresceu o comércio local, prosperou a lavoura e os resultados das explorações estimularam a organização da Companhia de Mineração de Cuiabá, que visava explorar a área. É a área do Diamantino, que passaria a exercer papel importante na vida dos Bakairí das cabeceiras do Arinos.

Em 1849, em Diamantino, existia avultado número de escravos, além da população total de cerca de 4.000 pessoas (CASTELNAU, 1949:178). Esse mesmo autor fornece-nos um quadro da quantidade de diamantes extraídos na região do Diamantino, de 1817 a 1844 e o volume da mão-de-obra nela empregada:

ANOS	OLIVAS EXTRAÍDAS	NÚMEROS DE ESCRAVOS
1817	600	1.500
1820	500 a 600	1.500
1825	500 a 600	1.500
1830	300	1.500
1834	300	1.500
1838	300	1.200
1840	250	900
1844	200	800

FONTE: (CASTELNAU, 1949:198)

O primeiro batismo de um Bakairí foi realizado<sup>9</sup> em Diamantino (cfe. STEINEN, 1940:497) e em 1849, segundo Castelnau, os Bakairí que habitavam as nascentes do Arinos faziam bonitos artefatos que comercializavam também em Diamantino (CASTELNAU, 1949:178)<sup>10</sup>.

Partindo dessa área de mineração, várias expedições em busca de ouro alcançam os Bakairí do Paranatinga, que segundo Steinen “*hoje se acha mais a montante, é uma fundação dos últimos tempos, efetivada por instigação de um homem chamado Correia, que percorria a região em busca de ouro.*” (STEINEN, 1940:497). Outra, como a de Padre Lopes, partiu de Diamantino em 1820, alcançando o Rio Preto e o Arinos, também em busca de ouro, e concomitantemente deu início à catequese desse grupo local; nesse confronto muitos Bakairí perderam a vida, inclusive o avo de Reginaldo, “*Capitão*” do grupo de Santana (STEINEN, 1942:124).

Seguiram-se-lhe várias outras, entre as quais a do Coronel Fawcett, que procurou obter “*dos índios Bacaerys informações e mais informações sobre a existência de uma cidade que devia existir no sertão.*” (SPINELLI, 1964:4)<sup>11</sup>. Ainda hoje os Bakairí de Santana e de Simões Lopes trazem viva a lembrança de inúmeras expedições que os alcançaram em busca de Martírios, sendo que muitos deles participaram, inclusive o chefe dos Bakairí do Paranatinga, Caetano, que em tempos anteriores à chegada de Steinen, foi deposto pelo governo mato-grossense.

A atividade mineradora na região do Diamantino decaiu por volta de 1844, em consequência do esgotamento das minas de ouro e diamante.

---

<sup>9</sup> O autor não se refere à época em que ocorreu esse primeiro batismo mas tudo indica que tenha sido antes de 1820, pois nesse ano a bandeira de Padre Lopes alcançou os Bakairí do Arinos e do Paranatinga, dando início à catequese dos Bakairí ocidentais.

<sup>10</sup> Todos os dados levam-nos a concluir que os Bakairí das cabeceiras do Arinos foram contatados bem antes que os do Paranatinga, pois o centro de irradiação foi Diamantino. Steinen, inclusive, obteve informações de um regional que esteve entre os Bakairí do Paranatinga por volta de 1835-1836. Comenta o autor que a descrição desse informante corresponde perfeitamente às condições em que viviam os Bakairí do Xingu. A única diferença apontada é que os Bakairí dos afluentes do Xingu ainda não cultivavam plantas nem possuíam animais domésticos. (cfe. STEINEN, 1940:188).

<sup>11</sup> Trata-se das minas de Martírios, cuja lenda teve origem na bandeira paulista de Manoel de Campos Bicudo que informado pelos “*índios bororos da existência do gentio Coroá, o sertanista assentou preíl-o e poz se a caminho da conquista. Subiu o São lourenço e o Cuyabá, este até o seu curso médio, de onde se encaminhou por via terrestre, para o septentrião; transmontou a Serra Azul; tomou pelo Rio Paranatinga e correu seus desfíladeiros até certa paragem que ele denominou Martyrios...*” (CORREA FILHO, 1926:20). Neste local teria encontrado fortes aflorações auríferas, que não lhe despertaram porém interesse já que não conhecia o valor econômico do ouro.

#### 4. A Atividade Pastoril

As atividades agrícolas e pastoris, até então compunham atividades subsidiárias, e desenvolviam-se nas proximidades das minas objetivando o consumo local e imediato. A atividade pastoril continuou a se expandir na região, a despeito do declínio da mineração, alcançando os campos de pastagem naturais das cabeceiras do Paranatinga então ocupadas pelos índios Bakairí. O gado destinava-se a Diamantino e Rosário Oeste. Datado de 1848, um relatório do Diretor Geral dos Índios da Província, fornece a seguinte referência, no que diz respeito ao contato entre os Bakairí e proprietários das fazendas de criação:

*“Muito poco d’estes entendem o nosso idioma, entretanto, procurão às vezes os nossos moradores, e particularmente a Snr<sup>a</sup>. Feliciano Querubina Pereira Coelho, abastada proprietária do Distrito de Serra Acima, que os acolhe bem, brinda-os e forma favoráveis juízos da facilidade de sua cathequese.”* (FERREIRA, 1905:87).

Essa atividade pastoril caracterizava-se pela criação extensiva de gado, dada à abundância das terras ocupadas e sua baixa produtividade.

Steinen, que a alcançou em 1884 e posteriormente em 1887, oferece-nos uma boa visão de como ela se efetivava:

*“... chegamos à fazenda Córrego Fundo que, para a sua finalidade - a criação de gado - se acha otimamente situada. Tudo é campo e pastagem, morro acima e morro abaixo, circundado por pequenos regatos, de modo que os animais são encontrados com facilidade (...) O gado destina-se a Rosário e Diamantino. Havia ali cinco ranchos pobres, (...) habitados por várias famílias aparentadas entre si.”* (STEINEN, 1942:142).

E ainda que:

*“Só em Cyabazinho parecia existir um número mais apreciável de gado<sup>12</sup>, os bovinos vivem na mais completa liberdade e são ocasionalmente marcados e contados.”* (STEINEN, 1940:39).

---

<sup>12</sup> Steinen refere-se a 5.000 - 6.000 cabeças de gado, embora ressalve que não acredita muito nesse número.

Registra ainda que, em decorrência do isolamento geográfico, as enormes distâncias dificultando as comunicações, essa área permaneceu estacionária (do ponto de vista de sua ocupação efetiva e de sua economia). A decadência da mineração em Diamantino e suas adjacências, associada posteriormente ao flagelo das bexigas - que reduziu à metade a população de Cuiabá -, à peste da cadeira, que tornava praticamente impossível a pecuária, além da sezão que se alastrou por toda a área, ocasionaram o processo de esvaziamento dessa região. Quando Steinen passa por ela, registra as inúmeras fazendas abandonadas. Os ataques dos índios foram alegados como motivo para explicar a mudança dos fazendeiros (1940:39).

Segundo o mesmo autor:

*“Pode-se dizer sem grande exagero que o sertão já começa atrás dos portões da capital, pois não há aí nem agricultura, nem aldeias, nem fazendas, nada que denuncie a cultura, a não ser os caminhos, semeados de calhaus e que cortam a vegetação pobre. Está no entanto completamente abandonada.”* (1940:38)

Nas cabeceiras do Arinos e do Paranatinga, Steinen localiza duas aldeias de Bakairí não muito antigas, aos quais chama de “mansos” ou ocidentais em oposição aos dos formadores do Xingu.

Nas cabeceiras do Arinos existiam seis unidades residenciais, duas ainda originais<sup>13</sup> e as outras já nos moldes das construções regionais, com uma população total de 55 pessoas, sendo 16 homens, 19 mulheres e 20 crianças. *“Tratavam o gado e a lavoura, plantavam mandioca, feijão, milho, arroz, algum fumo e açúcar. Eram civilizados, apesar das orelhas e do septo nasal perfurados.”* (STEINEN, 1942:126). Era então o “Capitão”, Reginaldo da Silva Nogueira e seu sucessor de chefia, o “Tenente” Joaquim. Encontravam-se sob a direção do “Diretor de Índios”, da província de Cuiabá, e o “Capitão” tinha seu poder aumentado através de insígnias e armas, pelo governo mato-grossense (cfe. STEINEN, 1942:125).

---

<sup>13</sup> “O maior tinha em média, 19 passos, elevando-se pelo lado externo, e estava coberto por palha ‘acuri’, enquanto a estrutura interna se compunha de estacas de 1,33 m de altura, sobre as quais se apoiava esse cortiço, que possuía, aliás, uma única cobertura feita de uma certa quantidade de arcos de bambú, horizontalmente dispostos. Em cima deixaram um orifício para o ar e algumas estacas, vindas de dentro, em forma de cruz, voltavam-se para fora. A entrada, constituída de um buraco de 1,50 m de altura, estava rodeada de arbustos de hortelã e pimenta”. (STEINEN, 1942:125/126)

Os Bakairí do Paranatinga, somavam um total de 22 pessoas, sendo 10 homens, 08 mulheres e 04 crianças. Encontravam-se entre eles duas mulheres Paresí, duas mulheres Kayabi (sendo uma Paresí, Carlota, casada com o “Capitão” e uma Kayabi casada com Caetano) e dois seringueiros: um brasileiro com sua mulher paraguaia e um filho, e um boliviano. Anos antes (1876) a tribo fora acometida de sarampo, de origem epidêmica, o que ocasionou muitos óbitos (cfe. STEINEN, 1942:146). Havia sete habitações (sendo duas de construção mais recente) e dois chiqueiros para porcos. “A ‘roça’, isto é, um campo lavrado, está a alguma distância dali (...) Plantam mandioca, feijão, batata doce, açúcar e fornecem à fazenda Córrego Fundo. A rapadura que fabricam é excelente.” (STEINEN, 1942:150). Encontravam-se também sob a direção do “Diretor dos Índios”. Era então “Capitão” o Bakairí Felipe, instalado no lugar de Caetano, que foi deposto pelo governo de Mato Grosso, em 1882. Segundo Steinen:

*“A ordem da comunidade era um tanto duvidosa. (...) Os bacairís, naturalmente, sentiam-se muito mais obrigados a seguir as ordens do capitão Caetano do que as do capitão Felipe. A consequência disso é que todos se tornaram o mais independente possível, trabalhando por conta própria.”* (STEINEN, 1942:126)

Os Bakairí “mansos” já se encontravam trabalhando nas fazendas de criação de gado existentes na região. Comenta o autor que:

*“A grande semelhança da vida externa e interna dos moradores brasileiros, decorre a existência dos Bakairí que moravam nas suas proximidades. Todos estão batizados - eles mesmos não sabem por que, a não ser que seja para receberem um belo nome brasileiro, cuja pronúncia muitas vezes lhes causa sérias dificuldades - e alguns deles também arranham um pouco o idioma culto do Brasil.”* (STEINEN, 1940:42)

Em 1887, quando o autor retorna à área encontra cerca de nove Bakairí do Rio Novo que iam à Cuiabá vender 22 arrobas de borracha por eles extraída. (cfe. STEINEN, 1940:42).

Dos Bakairí do Paranatinga, vários tinham se mudado para as fazendas de criação de gado dessa região.

Os Bakairí ainda se lembram dos conflitos ocorridos com esses primeiros criadores de gado. Segundo Vilinta (neta de Antoninho):

*“Os fazendeiros entravam em nossas terras, armados com arma de fogo. Soltavam o gado entre a gente e foi por isso que mudamos para a área onde hoje é fazenda de Costa Marques.”*

Quanto aos Bakairí de Santana, fomos informados de que muitos deles se mudaram para as fazendas que se estabeleceram na região, mas grande parte do grupo retirou-se do Córrego Pilões e suas adjacências para o local onde hoje é Retiro Santa Clara. Sendo aí molestados, fizeram uma nova aldeia à margem direita do Santana, onde se encontram atualmente:

*“Nós também matamos muito gado de fazendeiro e comia. Mas aí vinha fazendeiro cobrá de nós. Amarravam a gente no pau e batia até quase ficá morto, com seus jagunços.”*

##### 5. O Primeiro contato e as migrações dos Bakairí do Xingu

Até 1884, apenas os Bakairí “mansos” tinham conhecimento da existência de outros Bakairí na região do Xingu, mas não estabeleciam contato porque os Kayabi, seus inimigos, tornavam insegura a área entre a região que ocupavam e o Xingu (cfe. SCHMIDT, 1947:13). Nesse ano Steinen, com sua expedição, acompanhado de vários Bakairí - entre estes Antoninho - alcançou as aldeias do Tamitotoala-Batovi e em 1887, as do Kulisehu.

Profundas diferenças existiam entre os Bakairí “mansos” e os do Xingu. Estes, encontravam-se ainda isolados, do ponto de vista do contato com a sociedade nacional, e apenas utilizavam como instrumento o machado de pedra. Não conheciam anzóis e efetuavam a pesca por meio de armadilhas ou flechas. Mantinham múltiplas relações com as outras tribos xinguanas presentes na região.

Somavam ao todo sete aldeias: Maigéri, Iguéti e Kuyaqualiéti, no Kulisehu, e mais outras quatro no Tamitotoala-Batovi (Tapakuya e outras três das quais o autor não menciona o nome): I, II, III. Reunindo todas as informações de Steinen, temos o seguinte contingente populacional Bakairí no Xingu

	homens	mulheres	crianças	Total
<b>TAMITOTOALA-BATOVÍ</b>				
Aldeia I	10	07	09	26
Aldeia II	18	17	07	42
Aldeia III	13	12	19	44
Tapakuya	27	18	08	53
			Subtotal	165
<b>KULISEHU</b>				
Maigéri	09	07	05	21
Iguéti	-	-	-	40
Kuyaqualiéti	-	-	-	100
			Subtotal	161
			Total Geral	326

Assim restabeleceu-se o contato entre os Bakairí do Paranatinga e os do Xingu, que passaram a se visitar. Esses e outros grupos indígenas dessa área<sup>14</sup>, passaram a ir à aldeia do Paranatinga adquirir os bens da sociedade nacional de que dispunha, inclusive mudas de cana-de-açúcar (SCHMIDT, 1947:19).

No final do século, Antonio Correa da Costa, governador do Estado de Mato Grosso, delegou poderes a Antoninho e estendeu sua autoridade a todos os Bakairí do Xingu, fornecendo-lhe armas de fogo. Antoninho, por sua vez, armou homens de sua confiança e juntamente com estes e com seu enteado José Coroado - filho de Rosa Bororo com quem se casou - passou a exercer o seu domínio sobre os Bakairí do Xingu. Nessa ocasião alguns destes já haviam se mudado para a aldeia do Paranatinga e viviam dependentes, do ponto de vista econômico, do grupo do “capitão” Antoninho. Em 1889 esta aldeia já contava com uma população da ordem de 60 indivíduos (cfe. SCHMIDT, 1947:19 e 21).

Quando Schmidt, em 1900-1901 chegou ao Xingu, no Kulisehu só existiam duas das três aldeias, mas os dados não nos permite localizar qual delas se extinguiu. Por

<sup>14</sup> Posteriormente, elementos de vários grupos tribais do Xingu continuaram a visitar os Bakairí, em Simões Lopes, com o fito de realizar trocas de artefatos com bens da sociedade nacional que os últimos possuíam. Subiam de canoa pelo Batoví, até onde hoje se localiza o Posto Indígena Batoví, a 130 km de Simões Lopes. Conforme nos informaram os Bakairí, esse movimento diminuiu após

outro lado, 34 deles haviam se mudado para a aldeia do Paranatinga. Nesta época os Bakairí da cabeceira do Arinos mantinham relações ativas com os de Paranatinga (cfe. SCHMIDT, 1947:20).

Por volta de 1913 o grupo de Antoninho facionou-se em dois; em consequência dos constantes desentendimentos entre o “capitão” e o seu enteado José Coroado. Este, acompanhado de sua mãe Rosa Bororo e daqueles que o apoiavam, estabeleceram uma nova aldeia a 13 km abaixo do Paranatinga, ao seu lado direito e perto do Ribeirão Azul (cfe. SCHMIDT, 1947:26-27).

Em 1927, Schmidt esteve no Posto de Simões Lopes. Obteve aí informações de que a maioria dos Bakairí de Maigéri e Mamaiéti haviam sucumbido a uma forte epidemia de gripe que se alastrou na região. Todos os Bakairí do Xingu haviam migrado para o Paranatinga. Com respeito a esse fato diz ele:

*“Un aumento considerable de la población del Rio Paranatinga lo habia obetenido por el hecho de que el cacique Kurutu<sup>15</sup> de los Bakairi del Alto Xingú se habia trasladado con 180 ‘xinguanos’<sup>16</sup> al Paranatinga.”* (SCHMIDT, 1947:27).

Esse grupo instalou-se a 8 km abaixo do local onde estava a aldeia de Antoninho, do mesmo lado do rio (esquerdo). O autor não se refere à época em que migraram. Sabemos apenas que deve ter ocorrido antes de 1915, dada a seguinte citação:

*“Pero de estos 180 xinguanos, ya en el año de 1915, vivíam con su cacique en la aldea nueva no más de 9 hombres con algunas mujeres y criaturas. Los demás habian trasladado a las otras aldeas de Bakairi situadas situadas sobre el Rio Paranatinga.”* (SCHMIDT, 1947:27)

Não se refere o autor que outras aldeias seriam estas, mas só existiam a de Antoninho e a de José Coroado.

---

a criação do Parque Nacional do Xingu. Em 1976, quando chegamos à Simões Lopes encontramos aí nove Kalapalo, que foram visitar Kalu, também Kalapalo, há cinco anos morando entre os Bakairí.

<sup>15</sup> Militão Egufo nos informa que o certo é Kauto.

<sup>16</sup> Os dados apresentados por Schmidt não nos permitem saber se esses Bakairí migrados do Xingu, liderados por Kauto, vieram do Tamitotoala-Batoví ou do Kulisehu. Tudo indica que migraram do Tamitotoala-Batoví, pois como já nos referimos anteriormente, em 1900-1901 o autor só encontrou duas das três aldeias do kulisehu. De sua viagem a Simão Lopes em 1927, sabemos que a maioria dos Bakairi de Maigéri e Maimaiéti haviam sucumbido a uma forte epidemia. Temos ainda, segundo Militão, que em 1922 migraram para Simões Lopes os últimos Bakairí do Kulisehu.

Segundo descrição de Antonio Pyrineu de Souza, por essa época o poder de Antoninho havia se enfraquecido muito pela separação do grupo de José Coroado e pela posição independente do grupo do grupo liderado Kauto. A aldeia de Antoninho tinha então 7 casas, a de Kauto 3 e a de José Coroado 3 (1916:64). Criavam porcos, galinhas e em tempos anteriores haviam também se dedicado à criação de gado, mas o fazendeiro Jange Soares, proprietário da fazenda Córrego Fundo, os obrigou a desistir dessa atividade.

Em 1918 a área que atualmente ocupam - com uma extensão de 49.988 ha - foi reservada para o usufruto dos Bakairí do Paranatinga pelo Governo do Estado, através de Resolução Legislativa nº. 761 de 20 de junho<sup>17</sup>. Em meados de 1920 foi instalado nessa reserva, pela Comissão Rondon, o Posto Indígena Simões Lopes, próximo à aldeia de José Coroado.

Os derradeiros Bakairí do Xingu, cuja aldeia se encontrava às margens do Kulisehu migraram para o Paranatinga em 1922, liderados pelo Bakairí Pires, que anos depois foi eleito pelo encarregado do S.P.I., “capitão” de todos os Bakairí oriundos do Xingu, conforme informações de Militão Egúfo. Nesse mesmo ano, um grupo de Santana liderado por Roberto migrou para essa reserva, instalando-se próximo ao Posto, e aí permaneceram 10 anos.

Três fatores parecem-nos ter atuado nessa migração dos Bakairí dos afluentes do Xingu, possivelmente a última de um movimento secular e mais amplo: (a) as epidemias que se alastravam nessa área, e pela qual passaram os Bakairí a acusar os outros grupos presentes de feitiçaria, estabelecendo um clima de tensão, conforme nos informa Militão Egúfo; (b) a forte pressão exercida pela “capitão” Antoninho, que se impunha com suas armas e (c) a dependência estabelecida a partir do momento em que bens da sociedade nacional foram introduzidos (Steinen, entre outras coisas, introduziu o machado de ferro).

Em poucos anos, das primeiras visitas de Steinen aos primeiros decênios deste século, os Bakairí da área xinguna passaram da condição de isolamento (em termos de contato com a sociedade nacional) para a de índio tutelado pelo governo da nação.

---

<sup>17</sup> Transcrito sob o número 27.335, à Folha 217 do Livro nº 3-V, em 9/6/65, Registro Geral de Imóveis, Comarca da Capital.

Os Bakairí do Paranatinga atuaram, se assim podemos dizer, como “*elemento civilizador*” dos Bakairí do Xingu.

Além de representantes do órgão tutor, aí se instalaram, em 1927, os missionários da SOUTH AMERICAN INDIAN MISSION.

Até o primeiro decênio desse século não existiam nessa região mais do que alguns precários estabelecimentos nos quais se desenvolvia a atividade pastoril. A presença de Xavante não pacificados retardou o seu processo de reocupação, pois estes, segundo nos informaram os regionais eram bastante temidos. Somente em 1910 estabeleceu-se em área limítrofe à atual reserva, a Empresa Orlando & Cia. Ltda., ocupando um 137.768 ha que chegou a possuir 20.000 cabeças de gado, em sua maior parte trazidos do pantanal, e que eram escoadas para Cuiabá e São Paulo. Seus proprietários eram também seringalistas e exploravam os seringais nativos ao norte de Mato Grosso. Além dessa propriedade, as terras eram todas devolutas. Conforme nos informou Militão Egufo, a própria Orlando & Cia. Ltda. ocupava o local onde antes existia uma aldeia de “*xinguanos*” imigrados e foi aí que ele nasceu. Seu pai chegou inclusive a trabalhar para essa empresa.

Posteriormente, por volta de 1930, as terras tidas como devolutas começaram a ser requisitadas pelos regionais e por outros contingentes populacionais oriundos do nordeste, Goiás e São Paulo, principalmente.

Grande parte das terras próximas à reserva pertencem à parentela dos Bezerra (nordestinos). O primeiro deles a chegar foi o Sr Pedro Bezerra e já hoje, segundo informações de Isaac Bezerra, somam ao todo cerca de 180 pessoas. Possuem várias fazendas contíguas: Prenda, Campo Belo, Santo Antônio, Acorizal, Rancharia e outras, todas com uma média de 15.00 hectares.

Atualmente não existem mais terras devolutas na região e sua ocupação efetiva deu-se a partir de 1964, por gaúchos, paulistas, paranaenses, catarinenses etc. Afora as inúmeras propriedades pastoris e empresas agropecuárias, surgiram várias currutelas (pequenas vilas), entre elas Paranatinga, a 100 km do P.I. Simões Lopes, formada por posseiros expulsos das terras norte-mato-grossenses, garimpeiros, comerciantes e para qual estavam previstas para os anos de 1978 e 1979, respectivamente, as instalações dos

bancos Bradesco S/A e do Brasil S/A. Além dessas temos outras, embora de menor importância como Vinagre, Frieira, e que surgiram aproximadamente há quatro anos atrás.

Porém, só a partir de 1958, os Bakairí de Simões Lopes, na sua grande maioria descendentes dos “*xinguanos*”, passaram a ter um contato mais intenso com os regionais, através da venda da força de trabalho para os fazendeiros da região. Até então viviam segregados dentro da reserva, trabalhando para o Posto, que funcionava dentro dos moldes de uma empresa, aliciando toda a mão-de-obra Bakairí disponível. O contato mais estreito reserva-se aos representantes do órgão tutor, aos missionários da SOUTH AMERICAN INDIAN MISSION e aos Xavante que desde o início deste século fizeram-se presentes nessa região.

Contam nossos informantes que nas migrações dos Bakairí dos afluentes do Xingu para o Paranatinga, vários deles foram mortos por Xavante. Esses, nunca atacavam em grupos grandes, mas mesmo assim “*a gente nunca andava só, com medo de Xavante*” (Vilinta). Espantavam os Bakairí de suas roças e levavam mandioca, abóbora, milho etc.

Para a pacificação dos Xavante o S.P.I. alocou uma equipe no P.I. Batoví, a 130 km de Simões Lopes, da qual faziam parte vários Bakairí e dois Xerente trazidos para essa área para trabalhar como intérpretes. Até a pacificação, em 1952<sup>18</sup>, as relações entre os dois grupos foram altamente conflituosas. Segundo os Bakairí e os Xerente que participaram desse processo, foram eles que “*amansaram*” os Xavante e comentam indignados que “*nós é quem enfrenta, que morre, amansa e Francisco Meirelles é que fica com a fama*” (Francisco Xerente).

Contam que o filho de Ceremece - líder desse grupo Xavante - foi morto por um Bakairí. Logo após a pacificação, os Xavante passaram a ir no P.I. Simões Lopes. Conforme os Bakairí, Ceremece “*chorou no pátio de nossa aldeia e disse que pensavam que Bakairí era branco. Só quando viu flecha de índio aqui perceberam que nós era*

---

<sup>18</sup> Sabe-se que a pacificação dos Xavante deu-se em 1946. Entretanto um grupo deles migrou para a área onde hoje se encontra instalado o P.I. Marechal Rondon (antes Kulisehu ou Culisevu). Este grupo foi pacificado em 1952/1953, conforme nos atestam as informações colhidas, e os documentos encontrados no Posto Indígena Simões Lopes..

*índio. Ceremece disse que não sabia e que muito Bakairí não precisava ter morrido, nem seu filho” (Militão Egufo).*

Parte desse grupo de Xavante do Batoví estabeleceu-se - de 1952 a 1962 - em Simões Lopes, próximo a aldeia Bakairí. Posteriormente foram transferidos para o recém-fundado P.I. Paraíso, distante mas dentro da área. Isto foi necessário devido aos constantes desentendimentos entre elementos dos dois grupos, que passaram a competir pela caça e pela pesca. Entre os Xavante também se instalaram os missionários da SOUTH AMERICAN INDIAN MISSION, que já se faziam presentes desde sua pacificação no Batoví. Os dois grupos, controlados pelos missionários e pelos representantes do Governo, passaram a conviver dentro da mesma área: os Xavante vinham à aldeia Bakairí trocar artesanatos (principalmente baquité) por bens da sociedade nacional que estes possuíam: vinham também coletar mangas. A vida das duas aldeias era independente.

Em 1974 todos os Xavante do P.I. Paraíso migraram para o P.I. Coluene cedendo, segundo os Bakairí, à insistência de Abrãao (líder de uma das três aldeias Xavante do Coluene) que desejava reuni-los em um mesmo local. Em 1975 não se registrava mais a presença de um só Xavante no Paraíso e os elementos que trabalhavam na missão e no posto retiraram-se da área. Nesse último ano o contingente populacional Xavante era da ordem de 180 indivíduos.

## 6. A Extração da Borracha e os Bakairí das Cabeceiras do Arinos

Nos meados do século XIX, época que marca também o declínio da mineração, outra atividade extrativa passa a ser desenvolvida no Norte de Mato Grosso - a exploração da borracha - estabelecendo novas formas de relações sociais orientadas por interesses econômicos específicos, envolvendo os grupos sociais presentes, entre esses os Bakairí da cabeceira do Arinos.

A exploração da borracha somente em 1897 passou a representar a renda principal do Estado, tendo inicialmente como centro de comercialização a povoação de São Luis de Cáceres, que remetia o produto para os países da América e da Europa. A borracha, que já era explorada nessa região, constituía-se. até então, uma entre as

diversas drogas do sertão e o aumento da produção relaciona-se à descoberta de seus novos usos industriais, a partir do desenvolvimento da indústria de veículos. Em 1917, registra-se o mais alto nível de produção, que foi de 4.438.045 kg (ROCHA, 1952:106).

A exploração da borracha era então realizada na área delimitada pelo Juruena (afluente do Tapajós) e Xingu, até alcançar o espigão divisor Xingu - Tapajós, próximo à divisa com o Pará. Como na Amazônia, estabeleceu-se um sistema de exploração extremamente rudimentar das árvores nativas, sem a mínima preocupação de preservação dos seringais. Tal prática econômica, para qualquer aumento de produção, implicava no aumento de mão-de-obra e na incorporação constante de novas áreas. Nessa primeira fase, a mão-de-obra foi recrutada entre os moradores de Diamantino, Rosário do Oeste e Guia, entre outros povoados ao norte de Cuiabá, acarretando inclusive nessa região o declínio das atividades agrícolas.

Em 1887, como vimos anteriormente, os Bakairí da cabeceira do Arinos já conheciam o valor da borracha, pois a extraíam e vendiam em Cuiabá.

Nessa primeira fase da exploração da borracha os Bakairí foram aliciados para os trabalhos ligados à navegação fluvial, transformando-se em guias, remeiros, abridores de estradas, assim como para o estabelecimento de contato com outros grupos indígenas existentes. Enquanto mão-de-obra não tiveram grande expressão, pelo que se pode deduzir do seu contingente populacional que em 1884, segundo Steinen, era de 55 pessoas, sendo apenas 16 homens. Esses Bakairí eram deslocados da aldeia para os seringais, que começavam a 80 km ao norte da área por eles ocupada.

Dois seringalistas estabeleceram-se nas cabeceiras do Arinos: um deles, Joaquim Ferro, proprietário da Fazenda Rio Novo, em área vizinha à atual reserva e a aproximadamente cinco km da aldeia e outro, Hermenegildo Correa Galvão, que se instalou dentro das terras reservadas<sup>19</sup> aos Bakairí.

Segundo informação do Sr. Otaci Bernardes, o seringalista Coronel Hermenegildo Galvão tinha em mãos uma escritura falsificada e sem validade jurídica,

---

<sup>19</sup> Essas terras foram reservadas em 1905, pelo Presidente da Província, através do ato 362 de 24 de abril. Cobre uma extensão de 9.000 ha. e segundo os Bakairí tal área foi reservada pela atitude insistente do então "capitão" do grupo, Reginaldo da Silva Nogueira, junto aos representantes do Governo. Sobre questões de terras, vide publicações e trabalhos mais recentes da autora.

referente a essa área. Esse título de propriedade foi depois passado para o Sr. José Araújo e atualmente o pretense proprietário é o Sr. Nelson Nardi Fonsêca.

Ainda hoje existe na área uma portentosa construção, “*a tapera de Galvão*” como um monumento ao domínio estabelecido.

Os Bakairí de Santana conservam vivas na memória agressões de que eram vítimas. Pyrineus de Souza, que esteve na área em 1915, registrou esse fato e comentou:

*“Este grupo é muito curioso, porque representa naquella área, o papel de gente civilizada, ao passo que seus vizinhos civilizados adoptaram contra elle os costumes selvagens arrebatando-lhe o gado e os cavalos sob a ameaça de lhe tomar ainda as terras! O ‘capitão’ Reginaldo já mais de uma vez palmilhou o sertão e surgiu em Cuiabá, para reclamar contra o esbulho de que era victima.”* (PYRINEUS DE SOUZA, 1916:61)

Foi fugindo a essas agressões que em 1922 um grupo de Bakairí, liderado por Roberto, migrou para a área de Simões Lopes, e aí permaneceu por 10 anos. Segundo nossos informantes de Santana, outro grupo juntamente com o “*capitão*” Reginaldo permaneceu na reserva para garantir a terra. Alguns porém afirmam que a migração deu-se em consequência de rixas internas entre os dois “*capitães*”. Ao que parece, todas as duas versões são verdadeiras e esses dois fatores ocasionaram a migração, sendo ela também indicadora da ação destruidora dessa frente, em termos da comunidade.

Anos depois - após a I Guerra Mundial - foi praticamente paralisada a exploração da borracha nos seringais nativos, em consequência da introdução no mercado internacional da produção do Oriente, a um preço mais baixo e de forma mais regular.

Em 1942, motivados pelos incentivos proporcionados pelo Banco de Crédito da Amazônia S/A, surgem novos seringalistas, reativando os antigos seringais e penetrando em novas áreas: (a) uma ao norte, delimitada pelo Juruena e Tapajós, até as proximidades da divisa com o Pará e (b) outra a noroeste, nas regiões do Rio Sangue, Juruena, Galera, Campos Novos e Vilhena.

Paulatinamente a região foi readquirindo importância econômica, como nos mostra a tabela abaixo:

ANO	PRODUÇÃO (kg)
1947 (*)	894.304
1948 (*)	844.747
1949 (*)	981.181
1950 (*)	808.446
1955 (**)	920.000
1963 (**)	1.300.000

FONTES: (\*) ROCHA, 1952:106 ; (\*\*) Documento da Associação do Seringalistas de Mato Grosso, s/n, 1963.

Nesta etapa, os seringais nativos foram explorados de maneira mais racional do que os da Amazônia, registrando-se um começo de organização, com equipes que se encarregavam da conservação das “*estradas*”, a cargo dos “*conservadores de estradas*”; de transporte de produção, função dos “*tropeiros*”; existindo também pessoas especializadas na fiscalização e manutenção dos seringais.

A exploração da borracha era somente de borracha bruta, extraída de árvores nativas, calculadas em 650.000 madeiras. Os seringalistas possuidores de seringais próprios ou arrendados foram financiados pelo Banco de Crédito da Amazônia S/A, através do empréstimo entressafra. A compra-venda da borracha constituía monopólio estatal, exercido pelo referido Banco. O financiamento bancário era recebido no início da safra anterior e amortizado nas entregas de borracha efetuadas no decorrer do ano, na base de 60 % da safra anterior.

Desde 1951 registra-se a plantação racional de seringueiras, existindo já em 1963, aproximadamente 3.050.000 pés plantados (cfe. documento da Associação dos Seringalistas de Mato Grosso, s/n, datado de 1963).

A mão de obra era recrutada entre os regionais e a sua maior parte era constituída por nordestinos, tendo sido também engajados índios Bakairí e Kayabi.

Estabeleceram-se na região inúmeras empresas colonizadoras: Irmãos Brunini, CAPEM, MATZUBARAS, RIO NOVO LTDA, a Gleba do Rio Ferro, entre outras além das que promoviam a exploração dos seringais: CONSTRUTORA COMÉRCIO LTDA., ORLANDO & CIA. LTDA., EMPRESA INDUSTRIAL AGRÍCOLA “EIA” LTDA., RIO NOVO LTDA. Destas, interessa-nos a Rio Novo Ltda., localizada em área contígua

à reserva, e cuja sede dista de aproximadamente 5 km da aldeia e na qual os Bakairí foram engajados.

Essa empresa, de propriedade dos irmãos Mário e Renato Spinelli<sup>20</sup>, seringalistas, já contava, em 1963, com uma população de cerca de 800 habitantes, com suas instalações em alvenaria, com piscina, igreja, escola, usina elétrica, beneficiadora de arroz, laminadora de borracha, campos de aviação, plantações de cereais, fumo, café, seringueiras (100.000 pés enxertados de 2 a 7 anos), criação extensiva de gado e de suínos. Mário Spinelli administrava os negócios em Cuiabá e Renato administrava a sede e os serviços dos seringais.

Para a sede dessa empresa transferiram-se várias famílias Bakairí, que aí passaram a residir, sendo as mulheres engajadas nos serviços domésticos e os homens, inicialmente, na reabertura das “*estradas*”, nos seringais, como guias ou remeiros. Posteriormente foram empregados como operários da laminadora de borracha, como assalariados. Estes porém adquiriam os bens dos quais necessitavam no “*bolicho*” da empresa, permanecendo sempre em dívida com seus patrões. Contam que nunca souberam o quanto ganhavam.

Parte da população que permanecia dentro da reserva explorava um seringal nativo aí existente e outro plantado ao tempo de Galvão e vendia a borracha para a Empresa Rio Novo Ltda., além de fazer as roças de subsistência, levadas a cabo principalmente pelos velhos, mulheres e crianças.

Segundo os Bakairí de Santana, algumas crianças estudaram na escola da Empresa, junto com os filhos dos peões e operários. Recebiam alguma assistência no que diz respeito à saúde, pois segundo Firmino “*nós ganhava remédio de Spinelli*”. Participavam também dos bailes e festas realizadas na sede e contam que “*nos dias de sábado a gente ia tudo pra fazenda e lá era só música por todo lado. Nós ia lá todos os sábados*” (Firmino).

Segundo o Sr. Otaci Bernardes, na ocasião chefe da usina beneficiadora de borracha, uma aliança foi estabelecida entre os seringalistas e os Bakairí: na reserva,

---

<sup>20</sup> Mário Spinelli foi uma pessoa altamente influente na esfera política econômica do Norte Mato-grossense. Em 1954 foi eleito Deputado Estadual, sendo também Presidente da Câmara dos Deputados. Foi representante da Associação dos Seringalistas de MT

constituída por pastagens naturais, esses empresários criavam aproximadamente 600 cabeças de gado e, em troca, nos dias de festa (Natal, São João) abatiam uma rês para a comunidade. Mas os Bakairí, conforme ainda hoje contam, matavam às vezes cabeças de gado de Spinelli e por isto eram violentamente castigados. Os Spinelli *“mandavam era muito capanga na aldeia e todos os homem ia amarrado para a sede da fazenda, onde apanhavam até quase ficá morto”* (Alcindo Mandicai).

Para fugir a essas agressões um grupo de 50 pessoas lideradas por José Rodrigues migrou para a reserva de Simões Lopes em 1961. Dela também foram expulsos pelo encarregado do Posto, que alegava os mesmos motivos.

Com referência a esse fato, tem-se o Ofício nº 23, s/d, de 1961, encaminhado à Inspetoria Regional, no qual o encarregado comunica que:

*“Tinha aqui uma turma de índio Bacaeri que ficaro como agregados do Posto, conforme eu avisei o senhor. Os referidos índios era morador de um lugar denominado Santana perto do Rio Novo. São 19 homens, 12 mulheres, 12 meninos menores de 12 anos e 7 meninas menores de 12 anos. Faz um total de 50 índios. Eu pôs eles pra morar num lugar denominado Caitano, distante do Posto 9 quilômetros. Pois agora descobrimos que eles era uns bões ladrões, estava comendo gado do Posto, conforme eu apurei eles me confeçaro tudo. Eu mandei eles desocupar o lugar e voltá pra Santana de onde era moradores, pois eles viera ficar aqui porque estava praticando o mesmo lá, comendo o gado do senhor Espinele, o referido senhor apurou eles e ahi viero pedir pra ficar aqui. Tudo isso só agora eu foi sabedor pois eles não queria sair daqui e ahi alguns me explicou o motivo. Eu mandei eles ir embora com prazo marcado, do contrário eu tomava outras providências. Sempre desaparecia gado conhecido, pois era eles que estava comendo, rezes pequenas eles pegava sempre, essa foi a confissão deles”*(Arquivo do Posto).

Por essa época a reserva de Santana ficou quase vazia e comentam que não sabem como é que não perderam a terra, mas segundo Alcindo Mandicai *“andou muito perto, lá tinha gado de Spinelli e já tinha um posseiro”*. Esse posseiro, Manoel Correa, que permaneceu na reserva até 1974, é filho adotivo do seringalista Hermenegildo Galvão e foi expulso pelos próprios Bakairí. Possuía um *“bolicho”* e vendia *“pinga”* aos peões, seringueiros, operários da Rio Novo e aos Bakairí. Tinha três filhas que

trabalhavam como prostitutas nesse local. Segundo um ex-chefe de posto de Santana, aí foi morto um Bakairí.

Nos seringais, como seringueiro propriamente dito, trabalhou um só Bakairí e durante 13 anos: Vitorino Soiñle. Este mora atualmente em Simões Lopes.

\* \* \*

A história do processo de ocupação do norte de Mato Grosso indica-nos que os Bakairí que se encontravam na região das cabeceiras do Arinos foram atingidos pela frente de expansão mineradora e nos oferece indícios de que foram engajados nessa atividade econômica como mão-de-obra escrava. As bandeiras que partiam de Diamantino em busca de ouro atingiram os Bakairí do Paranatinga, e nessa ocasião foi dado início à sua catequese. A partir desse centro de mineração expandiram-se as fazendas de criação de gado, nos meados do século XIX, quando os Bakairí do Paranatinga entraram em contato mais intenso com esse segmento da sociedade nacional.

A situação do contato entre os Bakairí e os representantes dessa frente de expansão vem corroborar a generalização de Darcy Ribeiro, segundo a qual:

*“A economia pastoril age diante do índio movida pela necessidade de limpar os campos de seus ocupantes humanos para entregá-los ao gado e evitar que o indígena, desprovido de caça, a substitua pelos rebanhos que tomaram o seu lugar. Aqui, como no caso da frente agrícola, o que mais afeta os índios é a tendência ao monopólio da terra para a sua conversão em pastagens. A defesa do gado contra os índios, torna as frentes pastoris particularmente agressivas, levando-as a promover chacinas tão devastadoras quanto às frentes extrativas” (RIBEIRO, 1970:436).*

A partir dos últimos decênios do século passado, a história dos dois grupos diverge.

Os Bakairí das cabeceiras do Arinos foram atingidos pela frente extrativista da borracha e nela foram compulsoriamente engajados. Tiveram as suas terras ocupadas, transformadas na sede residencial do seringalista Hermenegildo Galvão, que inclusive apossou-se do rebanho bovino de propriedade desse grupo. Nesta primeira fase de

---

muitos anos (fundada em 1943).

exploração da borracha as relações estabelecidas confirmam também a generalização de Darcy Ribeiro, no que diz respeito às frentes extrativas:

*“A economia extrativista impõe a dissolução dos grupos tribais mais densos e sua dispersão pela mata através do engajamento dos homens como remeiros e tarefeiros e das mulheres como amásias e produtoras de mantimentos”.* (RIBEIRO, 1970:436).

Na segunda fase da exploração da borracha, as modalidades das relações estabelecidas se diferem e os proprietários da Empresa Rio Novo Ltda. mais do que aliciar a população como mão-de-obra, exercia também sobre ela uma tutela (não oficial). Os Bakairí tiveram inclusive a sua vida social transferida para o pátio dessa Empresa.

As expedições de Steinen ao Xingu, acompanhadas por Bakairí do Paranatinga, marcou para aqueles o seu ingresso na história nacional e o início da sua dominação, para o que o governo mato-grossense utilizou os Bakairí “mansos” do Paranatinga.

Da condição do isolamento, os Bakairí “xinguanos” passaram à condição de índios tutelados a partir de 1920. Mas entraram em contato mais intenso com os representantes locais da sociedade nacional somente a partir de 1958. Na região de Simões Lopes, na segunda fase de ocupação quando do estabelecimento de criadores de gado, as relações foram mediadas pela presença dos representantes do S.P.I.. Embora não tenham sido moldadas pelo conflito aberto, isso não implica numa ausência de fricção interétnica, pois para tal basta que os interesses e projetos econômicos das duas sociedades em conjunção sejam divergentes.

Sintetizando temos:

<b>BAKAIRÍ</b>			
	<b>do Arinos</b>	<b>do Paranatinga</b>	<b>do Xingu</b>
Século XVIII	-alcançados por Bandeiras -engajados na mineração		
Século XIX	-alcançados pelos criadores de gado. -iam a Cuiabá vender borracha.	-alcançados por expedições à busca de ouro -alcançados pelos criadores de gado	-visitados por Steinen
Século XX	- alcançados pela extração da borracha: a) Galvão: o apogeu da borracha b) Spinelli: segunda fase de exploração - criação do Posto	- criação do Posto -presença de missionários da South A.I. Mission - contato com Xavante	-Transferem-se para o Paranatinga

## CAPÍTULO II

### A MISSÃO E OS POSTOS

Neste capítulo focalizaremos dois aspectos de fundamental importância para a compreensão da situação que os Bakairí vivenciam hoje. O primeiro diz respeito à ação protecionista oficial levada a cabo pelos representantes do Serviço de Proteção aos Índios (S.P.I.) e, posteriormente, Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Os Bakairí de Simões Lopes vivem a condição de índio tutelado desde 1920, enquanto que os de Santana somente contaram com a presença de representantes do S.P.I. na área a partir de 1963. Existe ainda uma parcela da população Bakairí, calculada em aproximadamente 50 pessoas, que vive fora das reservas. Estes permanecem fora da área de ação do órgão tutor, que não alcança os Bakairí assim como quaisquer outros indígenas que vivem nos centros urbanos (alguns em Cuiabá e outros em Brasília) ou nas fazendas locais, onde se empregam como trabalhadores braçais ou peões fixos.

Numa segunda parte, pretendemos descrever e analisar a atuação e os efeitos da ação missionária empreendida por elementos da South American Indian Mission, entre os Bakairí de Simões Lopes.

#### 1. O Posto Indígena Simões Lopes

Quando da fundação do Posto Indígena Simões Lopes, em meados de 1920, ainda não havia migrado toda a população Bakairí do Xingu para essa reserva, criada em 1918. Nessa época os Bakairí ainda se encontravam organizados em grupos locais, embora não exatamente da mesma maneira que quando se estabeleciam nos formadores do Xingu, pois haviam sofrido um processo de depopulação ocasionado pelos surtos epidêmicos ocorridos<sup>21</sup> logo após o estabelecimento do contato com o mundo “civilizado”, iniciado por von den Steinen. Queremos dizer com isto que os grupos locais existentes no Xingu

---

<sup>21</sup> Segundo Darcy Ribeiro as constantes viagens ao Paranatinga introduziram doenças de maior ou menor virulência, como gripe e blenorragia (1970:280)

não sobreviveram às novas realidades encontradas. Dois deles, inclusive, extinguiram-se completamente e outros se fundiram nesse processo migratório. Faziam-se presentes três grupos locais na reserva, quando nela se instalou o Posto Indígena Simões Lopes: (1) o grupo do “*Capitão*” Antoninho, (2) o de José Coroado e (3) o grupo oriundo do Xingu liderado por Kauto.

Aproximadamente dois anos após a fundação do Posto, migrou para a reserva um grupo liderado por Pires, o derradeiro grupo xinguanos. Nesse mesmo ano um grupo liderado pelo “*Capitão*” Roberto, de Santana, migrou para a área estabelecendo-se nas proximidades do Posto, ao lado esquerdo do Vermelho. Este último grupo contava com onze casas e o “*Capitão*” possuía também uma casa no Posto, onde permanecia ocasionalmente com seu povo. (SCHMIDT, 1947:31).

Os grupos de Antoninho e de Kauto posteriormente mudaram-se para as proximidades do Posto, que contava então com algumas casas destinadas à administração e uns 20 ranchos para os Bakairí, que mantinham relações com o Posto, embora permanecessem mais em seus grupos. Neste, viviam apenas aqueles que foram empregados pelos administradores (cfe. SCHMIDT, 1947:30).

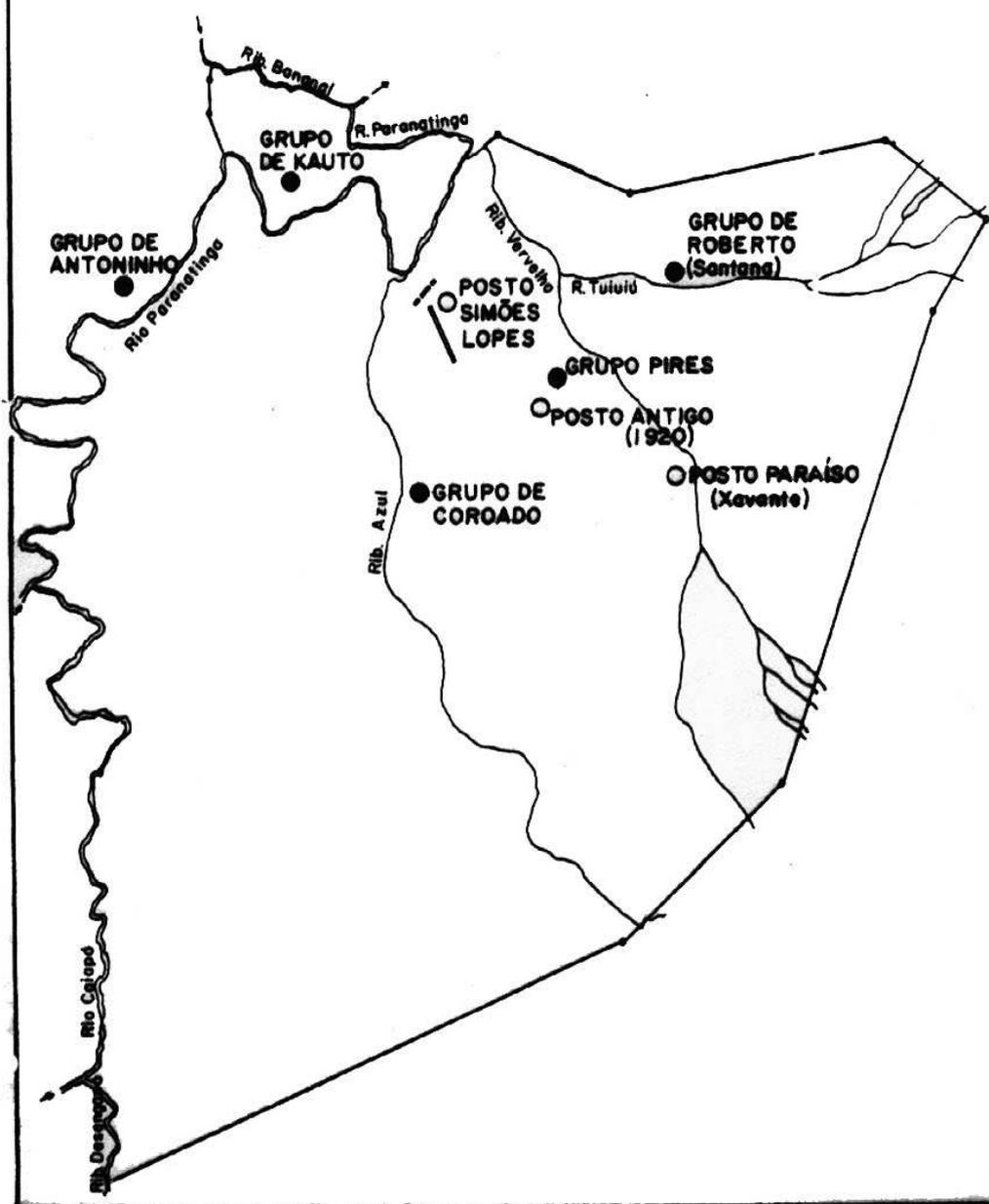
Contam os Bakairí de Simões Lopes que a primeira atitude do representante do S.P.I. foi a de vestir todos os Bakairí que andavam nus. Desde a sua fundação, o abastecimento do Posto foi feito através de tropas que cortavam o sertão até alcançar a Capital do Estado e, para realizar tal serviço, os Bakairí foram utilizados. Em 1927 Schmidt encontrou-os em Cuiabá, impedidos de retornarem à reserva pela presença de revolucionários da Coluna Prestes, que nesse ano atravessava a região (idem, 28). Contam os Bakairí que desde cedo todos passaram a trabalhar para o Posto nos serviços de lavoura e em troca recebiam bens que não produziam.

Por essa ocasião o representante do órgão oficial elegeu o líder do último grupo migrado do Xingu como o “*Capitão*” de todos os xinguanos, embora Antoninho ainda se considerasse o legítimo “*Capitão*” de todos os Bakairí de Simões Lopes (SCHMIDT, 1947:29).

# SIMÕES LOPES

## Localização dos Grupos Locais

Área: 49.988 ha.



Nesse mesmo ano (1927), em consequência do isolamento do Posto em relação à Cuiabá e por causa da presença da Coluna Prestes, os Bakairí sofreram grande falta de víveres e uma forte epidemia de malária os atacou, fazendo algumas vítimas. Nessa época, o “*Capitão*” Pires (dos xinguanos) possuía uma casa no Posto.

Em 1927, quando Schmidt esteve neste P.I., observou que quase todos os Bakairí já se vestiam de “forma européia” e que suas casas eram construídas ao estilo dos ranchos regionais (1947:32). Segundo esse autor, os Bakairí não estavam contentes com o lugar onde estavam se fixando, ao redor do Posto, porque não havia nas proximidades terras próprias para o plantio e a água era de difícil acesso no tempo da seca, pois os ribeirões das proximidades eram temporários (1947:32). Outros ainda hoje afirmam que foi necessário mudar porque ficavam longe do Paranatinga (Pakuera) e tinham que caminhar um dia para realizar a pesca.

No ano de 1930, o Posto foi mudado para o local onde se encontra atualmente, nas proximidades da confluência do Ribeirão Azul com o Paranatinga. Segundo Petrullo, que em 1931 realizou uma viagem à região dos afluentes do Xingu passando pelo Posto Indígena Simões Lopes, este constava de alguns excelentes edifícios para a administração, uma escola em funcionamento e, a alguma distância, encontrava-se a aldeia dos Bakairí (PETRULLO, 1932:127 e 130). Existia também um rebanho de gado do S.P.I, e muitos Bakairí já desejavam possuir algumas cabeças. Segundo informações desse autor, muitos haviam morrido, apesar dos cuidados da Inspeção de Proteção aos Índios. A febre rapidamente diminuía a população Bakairí e, segundo Petrullo, também a sífilis, recebida pelo contato com os brancos, havia causado grande mortalidade (cfe. PETRULLO, 1932: 128 e 129).

Por essa ocasião, o encarregado do posto alegando dificuldades administrativas, principalmente no que toca à saúde e educação, ordenou que todos os grupos locais existentes aí se reunissem. A antiga organização circular dos grupos locais foi substituída, como em muitas aldeias indígenas do Brasil, como no caso dos Terena de Cachoeirinha, Bananal e Ipegue, estudados por Cardoso de Oliveira (1968), pela forma linear que até hoje apresenta, formando ruas que obedecem às linhas urbanísticas, resultantes da imposição do Serviço de Proteção aos Índios, na figura de seu

encarregado. Tal organização foi planejada a ponto de elaborar uma planta de casa como modelo a ser seguido pelos indígenas, medindo quatro por oito metros, conforme nos informou Militão Egúfo. As grandes casas comunais de forma oval de que fala Steinen (1940 e 1942), ou mesmo à moda regional, ocupadas por famílias extensas que mantinham juntas as mulheres ligadas por consanguinidade, foram desdobradas em várias casas e em cada uma delas alocadas as famílias elementares que ocupavam uma só unidade residencial. Não adotaram, porém, os Bakairí o modelo de casa imposto, existindo na aldeia somente duas que o seguem, embora apenas quanto às medidas externas. Registra-se assim, em Simões Lopes, a mesma experiência posta em prática pelo S.P.I. nas aldeias Terena do sul de Mato Grosso, já citadas. Como bem coloca Cardoso de Oliveira, tal fato constitui “*a experiência mais audaciosa no sentido de uma prática indigenista consentânea com orientações protetoras vigorantes na época, (e ainda hoje atuantes em certas esferas da administração), de trazer os índios à civilização pelos caminhos ingênuos da homologia: dar aspecto ‘civilizado’ às aldeias seria por si só um passo importante para educar os Terena em novas e progressistas pautas culturais.*” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968:82).

Assim temos, segundo Militão Egúfo, o ocorrido:

*“Nós antes não morava assim tudo junto. Era assim, uma pelotinha aqui, outra lá, outra ali, outra lá. Era bastante aldeinha. Aí quando Calmon resolveu mudar o posto pra cá, mandou a gente colocá as casas assim em fila, em rua, como ‘civilizado’. Tinha até um desenho de como devia ser nossa casa. Separou as família que morava junto numa grande casa e mandou morá cada uma em uma casa pequena assim. Ele mandou juntá o que não podia e separá o que não podia. Nós juntamo, mas não juntamo. Nós separamo mas não separamo.”* (Militão Egúfo)

Os Bakairí oriundos do Xingu, num espaço relativamente curto de tempo (1884 e 1887 a 1920), passaram de uma condição de isolamento à de índios tutelados pelo órgão oficial. Além das mudanças impostas pelo próprio fator migração, que implica na redefinição do grupo frente às novas condições ecológicas e sociais, tiveram ainda a sua organização social e política remanejada pelos encarregados do S.P.I., que, eivados de ideais protecionistas, procuravam dessa forma trazê-los à “*civilização*”. A escolha de um “*capitão*” para todos os Bakairí migrados do Xingu também resultou no esvaziamento

das lideranças autênticas e, conseqüentemente, na perda total de autonomia política dos Bakairí. A figura do *pima* (líder autêntico de cada grupo local) foi substituída pelo do “*Capitão*”. Posteriormente todos os líderes que se seguiram foram escolhidos pelos encarregados do Posto Indígena, de acordo com interesses alienígenas ao grupo. Segundo os Bakairí, o “*Capitão*” Pires foi substituído por Manoelito, o qual foi deposto do cargo por haver matado um feiticeiro que, de acordo com as leis nativas, deveria ser morto. Os Bakairí de Simões Lopes, segundo informam, passaram muitos anos, aproximadamente vinte, sem ter um representante, sendo comandados diretamente pelos funcionários do S.P.I.. Somente em 1963 voltaram a ter um “*Capitão*”, também escolhido pelo encarregado e que ainda hoje permanece nessa função: Militão Egufo.

Segundo Militão Egufo, os “*capitães*” nunca tiveram qualquer poder de decisão e sempre foram meros intermediários entre os representantes do S.P.I. e os Bakairí. Como muito bem expressa Militão: “*nós nunca demos ordens, nós só recebia ordens do que fazer ou não fazer*”. Outros comentam que “*não é mais preciso ter capitão. Desse jeito que sempre foi, o patrão do S.P.I. podia mandá logo direto. Pra que capitão se nunca teve voz para falá pelo povo? Só ficava passando ordens*” (Daniel).

Desde a fundação do Posto os Bakairí de Simões Lopes passaram a trabalhar para ele, recebendo em troca bens que não produziam. A história do Posto, desde os seus primórdios, encontra-se estreitamente relacionada a uma orientação totalmente voltada para a sua transformação em uma empresa, dedicada à produção e ao lucro.

As instalações do novo Posto, com escola, casa-sede e galpão para a estocagem dos bens produzidos internamente, foram feitas com base na exploração da mão-de-obra Bakairí, sob a orientação de um mestre de obras. Desde os tijolos até as telhas foram produzidos internamente. A mudança do posto para as proximidades da confluência do Ribeirão Azul com o Paranatinga, onde por ordem do encarregado do S.P.I. se aglutinaram os grupos locais até então existentes, foi logo seguida da implantação de uma nova ordem: a exploração da mão-de-obra Bakairí de forma mais organizada visando a auto-suficiência da unidade de base do S.P.I. e a tentativa de integrar a população indígena Bakairí em práticas econômicas mais “civilizadas”, com tecnologias mais produtivas. A essa época ampliou-se o rebanho de gado bovino, atingindo o

número de 5.000 cabeças<sup>22</sup>, distribuídas em diversos retiros. Existiam ainda retiros para a criação de porcos e de galináceos. Associada a essas atividades estava a agricultura, com plantação de arroz, feijão, milho, cana-de-açúcar, pomares e hortas. Os excedentes eram comercializados em Cuiabá, sendo que alguns produtos eram manufaturados, como a transformação da cana-de-açúcar em rapadura e açúcar em barra.

Os trabalhos eram realizados por grupos organizados pelo encarregado, que escolhia um Bakairí para chefiar cada grupo. Os homens eram remanejados para os locais de trabalho (retiros; roças; locais de transformação da cana-de-açúcar, onde havia um pequeno engenho) no início da semana e voltavam para a aldeia somente no final daquela, permanecendo nela apenas mulheres, os velhos e as crianças que já freqüentavam a escola existente. Nessa época existia um “*livro de ponto*”, onde constava o nome de cada homem e onde se anotavam as presenças e faltas ao trabalho. Com base nesses dias de trabalho computado, os Bakairí recebiam proporcionalmente bens adquiridos da sociedade nacional: tecidos, ferramentas, e outros bens não produzidos internamente. Os Bakairí promoviam o seu próprio sustento, pois, além de trabalharem para o posto, ainda eram obrigados a fazer suas roças. Como bem colocam os Bakairí, esse “*era o tempo de escravidão*” (Taile). Os encarregados do Posto não “*podiam ver um só homem parado pra pensá. Tocavam no serviço*” (Taile).

Além desses serviços, existia uma serraria rústica (manual), onde os Bakairí trabalhavam, chegando mesmo a fornecer madeira às fazendas vizinhas que se implantavam.

As mulheres que permaneciam na aldeia eram utilizadas como produtoras de farinha, cuidavam da horta, dos serviços de limpeza e ainda teciam redes que também eram comercializadas em Cuiabá. Tinham ainda por obrigação pilar o arroz para o consumo do Posto.

Dessa época ainda hoje existem “*certidões*” ou “*taperas*”, como dizem os Bakairí, como símbolos do que foi o Posto Simões Lopes. No meio do sertão, um pólo de desenvolvimento, construído em detrimento dos Bakairí recém-contactados. Somente aí existia um hospital com 20 leitos, contando com enfermeiras formadas da SOUTH

AMERICAN INDIAN MISSION, uma estação de rádio-transmissor, motor gerador, água encanada nas instalações do posto, grande quantidade de cabeças de gado.

Segundo informações de alguns fazendeiros locais, mais antigos da região, “*esse era o único local de recurso nesse sertão. Para Simões Lopes a gente corria em casos de doenças. Era também um ponto de encontro do pessoal daqui de volta. A gente ia fins de semana para lá fazer bailes, encontrar o pessoal. Era como uma cidadezinha onde a gente se encontrava. Nós dançamos muito baile em Simões Lopes. Os índios não dançavam com a gente, é claro. Ficavam à parte*” (P.B.).

Informam os Bakairí, que os chefes de Posto mantinham amizade com os regionais e eles mesmos eram os primeiros a convidá-los para ir ao posto. Alguns encarregados “*até dava ordem pra surrá a gente se a gente roubasse algum boi*” (Armando Kutiaga).

O Posto Indígena Simões Lopes<sup>23</sup> também foi transformado num centro fornecedor de gado, cereais e elementos humanos para a atração dos Xavante no Batovi, atualmente P.I. Marechal Rondon, onde foi contatado o grupo liderado pelo Xavante Ceremece. Os documentos ainda existentes no posto (o chefe do posto anterior fez uma “*limpeza*” no arquivo morto, queimando grande quantidade de documentos, conforme nos informaram os Bakairí) registraram esse fato. Várias famílias foram deslocadas para essa área de atração e muitos chefes de família morreram nesse trabalho (Vicente Pedrozo, João Apano, entre outros).

Em 1958, esse sistema implantado entrou em decadência e só a partir dessa data os Bakairí passaram a trabalhar nas fazendas de criação de gado já implantadas ou em implantação na região, conforme informações dos Bakairí. Entre 1960 e 1972 esteve respondendo pelo posto uma professora chamada Violeta, que ministrava também as aulas. O gado aí existente foi sendo transferido para outras reservas indígenas, sendo que grande parte foi alienada e vendida pelo próprio órgão tutor, existindo atualmente

---

<sup>22</sup> Em 1955, algumas cabeças de gado deste Posto foram encaminhadas à Cuiabá para participar de exposições agropecuárias. O plantel era de gado guzerat.

<sup>23</sup> Este fornecia aos indígenas de diversos grupos tribais do Xingu, que aí também vinham obter bens da sociedade nacional, como nos informam os Bakairí. Segundo Pedro Agostinho temos que: “*Desde 1886, (...) até 1946 o único elo entre os xinguanos e o mundo exterior foram os Bakairí Ocidentais, e posteriormente, os postos do S.P.I. que os atendiam. Enquanto os Bakairí Ocidentais se deslocaram em péso e num prazo relativamente curto para o vale do Paranatinga, as outras tribos passaram a depender de viagens a esse rio para se abastecerem de produtos civilizados*” (1971:356).

aproximadamente 500 cabeças na reserva de Simões Lopes, de propriedade do Departamento Geral do Patrimônio Indígena - D.G.P.I. (FUNAI).

Contam os Bakairí que alguns encarregados chegavam mesmo a corrigir as crianças que não iam bem na escola e alguns homens que não se comportavam dentro dos moldes impostos, surrando-os.

Em 1961 migrou para o P.I. Simões Lopes um grupo de Santana, liderado por José Rodrigues, que buscava a proteção do Posto contra a violência de que era vítima em Santana, onde recebia acusações de roubar e matar o gado de Spinelli, que era criado nas pastagens naturais existentes nessa reserva. Segundo os Bakairí de Santana, esse proprietário mandava seus capangas reunir todos os homens que ainda permaneciam na aldeia e levá-los para o pátio da Rio Novo, onde eram espancados. Por ordem do encarregado foram obrigados a se instalar a nove quilômetros da aldeia de Simões Lopes, num lugar denominado Caetano e meses depois foram expulsos da área sob a acusação de estarem novamente praticando furto do gado do S.P.I.<sup>24</sup>.

Assim sendo, registra-se a falta de preparo dos agentes sociais que representavam localmente o órgão tutor oficial que, teoricamente, visa a “proteção” das populações indígenas, os quais assumem atitudes idênticas às dos regionais, não só em termos de uma posição ante as suas atitudes e comportamentos, mas também ao nível ideológico, compartilhando dos mesmos valores e estereótipos existentes na sociedade envolvente.

Atualmente existe no P.I. Simões Lopes um rebanho de gado bovino sob os cuidados dos Bakairí, que trabalham, vacinam, campeiam, e não lhes é dado o direito de usufruir desse rebanho. As vacinas também são compradas com recursos do Posto (verba de Manutenção), em detrimento dos Bakairí, pois com esses recursos deveriam ser adquiridas sementes e ferramentas, entre outras coisas, para a comunidade.

Não conta o Posto com uma produção interna para o seu auto-sustento. A proteção atualmente restringe-se a três pontos: (a) saúde, a cargo de uma equipe volante que visita os Bakairí três ou quatro vezes por ano e de uma atendente de enfermagem, também é Bakairí, que ministra os remédios, prepara lâminas periodicamente para serem

---

<sup>24</sup> Vide o conteúdo do ofício n.º 23 de 30/09/61, apresentado anteriormente.

enviadas a Cuiabá, e que encaminha os doentes para a chácara-ambulatório da FUNAI, nessa Capital; (b) garantia de terra e (c) a ação policial do chefe do posto quanto aos atritos que possam surgir entre os índios e os regionais.

O Chefe do Posto é visto como um agente federal na área e tudo indica que a presença da FUNAI na região é respeitada mais pelo seu passado, como S.P.I., do que pelo seu presente.

Existe ainda um outro aspecto que merece aqui ser mencionado. Trata-se do incentivo, por parte do S.P.I., para que os Bakairí incrementassem o índice de natalidade e suprimissem a prática do aborto, instituindo prêmios aos pais que tivessem filhos, além de assistência e auxílio às gestantes e parturientes.

Com referência a este fato temos um documento publicado no Boletim Administrativo do S.P.I. - nº. 14 - janeiro de 1943, segundo o qual se instituía como prêmio ao nascimento de cada filho, a doação de uma novilha; e a cada aniversário da criança, até que completasse 5 anos, outras novilhas eram oferecidas e a partir da posse de 10 cabeças de gado, o prêmio passava a ser a doação de um cavalo. No entanto estabelecia-se como condição que tanto as novilhas como seus produtos não poderiam ser consumidas ou vendidas, ficando todo o gado dos Bakairí, assim adquiridos, sob a fiscalização do Posto.<sup>25</sup>

Comentam os Bakairí que de nada adiantava obter essas cabeças de gado, pois na verdade não tinham nenhum direito sobre elas. De acordo com esse mesmo documento, o gado existente deveria tornar-se posse comunitária, desde que os índios se mostrassem interessados pela pecuária. Os critérios de verificação desse interesse eram, entretanto, formulados pelos próprios agentes do S.P.I. e, pelas informações de que dispomos, até o momento os Bakairí não foram julgados capazes de assumir o rebanho. O plantel foi vendido e tal idéia nunca foi posta em prática. O único resultado dessa política visando o aumento do índice de natalidade foi, segundo os Bakairí, que *“quando nós acreditava que ir ter gado nosso, nós fizemos muito filho. Só serviu pra por mais Bakairí na terra”*. E que *“gado mesmo que é bom, nunca tivemos. Venderam tudo depois pros fazendeiros”* (Veríssimo).

---

<sup>25</sup> Segundo esse mesmo documento, tal prática também existia entre os Borôro e Umutina, sob as mesmas condições.

Atualmente, toda a relação que os Bakairí estabelecem com o posto reflete esse passado marcante. Baseado nele, procuram assegurar a sua autonomia nos assuntos internos à comunidade e estabeleceram que *“os problemas de nós, nós mesmo resolve. Chefe do Posto tá aí pra ajudá nos problema que temos com o civilizado”* (Geraldina Seigalo). Na verdade, porém, esta é uma postura muito mais teórica do que prática, pois muitos problemas da comunidade são levados ao chefe de posto, do qual sempre buscam uma opinião. Cobram do encarregado uma postura de luta pelos seus interesses junto à Delegacia Regional e localizam o fato de que o representante da FUNAI na área não possui poderes para alterar o quadro da situação que vivenciam. As constantes viagens de alguns Bakairí à Cuiabá (principalmente Militão e Maiuka) levaram os mesmos a concluir que devem participar dessa luta. Segundo eles, para atingir os seus objetivos devem se dirigir à Brasília, sede da FUNAI, pois *“os daqui também são mandados”* (Militão Egufó). O resultado dessa reflexão é que Militão, juntamente com Maiuka, estiveram no mês de setembro na sede da FUNAI, onde entraram em contato com o presidente desse órgão, e nessa ocasião reivindicaram para a comunidade um trator com implementos agrícolas e um projeto para a área.

Isto também se deve ao contato que estabeleceram e ainda estabelecem com os Xavante em Cuiabá, através do qual tomaram conhecimento da existência de um projeto para essa população indígena, ao norte de Mato Grosso. Além das discussões e da troca de informações com os Xavante, estão sendo amplamente estimulados pelas transformações a que estão assistindo na região, com a mecanização dos trabalhos agrícolas. Travar conhecimento com a estrutura organizacional da FUNAI, como um todo, vem alterando a sua posição diante do chefe de posto, que passa, cada vez mais, a ser visto como uma figura vazia de poder de decisão, capaz de atuar somente a nível local. Tal conhecimento também vem gerando opiniões sobre a própria FUNAI, que, paulatinamente, começa a ser vista como *“um lugar cheio de gente que vive às custas do índio”* e que *“mandam papéis de uma mesa pra outra, sem resolver nada”* (Militão). Em suas reflexões, os Bakairí de Simões Lopes formulam também a idéia de que *“a FUNAI não resolve nada porque é cheia só de civilizado. Civilizado nunca vai gostá de índio. Tudo eles tem a palavra comprada”* (Maiuka). Com isto querem dizer que os interesses

dos representantes do órgão não diferem dos interesses do “civilizado” em geral, e comentam que “*é como nós, os índios. Não vai dar força pra branco, mas pra outros índios, ou pro meu povo*” (Moisés). Maiuka, refletindo sobre a possibilidade de vir a tornar-se funcionário da FUNAI, comentou que “*eu vou ter minha palavra comprada, porque se não fizé o que eles qué, me botam na rua. Tudo mundo que tá na FUNAI tem a palavra comprada pelo governo*”.

Assim, deixam antever que são conscientes de que seus interesses não podem ser defendidos por aquelas pessoas a que se opõem, histórica e estruturalmente.

## 2. O Posto Indígena Santana

Os Bakairí de Santana , ao contrário dos de Simões Lopes, pouco vivenciaram a condição de índios tutelados pelo órgão oficial, que se fez totalmente ausente até o ano de 1963. A partir desse ano contaram com a presença de representantes do órgão tutor, embora de modo intermitente.

Entre os anos de 1963 e 1970, houve dois encarregados, sendo que o primeiro permaneceu no posto durante dois anos, tendo sido substituído somente um ano depois de ter vagado o cargo. Este permaneceu até 1970.

Segundo informações dos Bakairí desse posto, a presença desses encarregados em nada alterou a ordem estabelecida. Comentam que “*eles era amigo de Spinelli e muitas vez mesmo quando a gente matava uma cabeça (de gado) ele ficava do lado dos fazendeiro. Ficava muito tempo fora e sempre iam lá na fazenda*” (Alcindo). Informaram-nos ainda que utilizavam os meios de transporte da Empresa para se deslocarem até a Capital.

O chefe de posto aí alocado em 1971 sofreu um acidente automobilístico após uma semana de trabalho e, embora continuasse como titular, esteve impossibilitado de trabalhar, permanecendo em tratamento em Cuiabá, razão pela qual o posto ficou vazio por um período de seis meses, aproximadamente.

Nesse mesmo ano, um novo chefe passou a responder por essa unidade, e este foi o primeiro a tentar alterar o quadro estabelecido. Segundo nos informou:

*“Eu encontrei os índios escravizados pelos Spinelli. Os caras iam lá de armas, e andaram batendo em índio dentro da reserva. Se faltava mão-de-obra eles iam lá e recrutavam os índios pela força, compulsoriamente. De onde criou essa dependência. Tiravam os índios de seu trabalho. Em troca pagavam, mas os índios não tinham o que comer e tinham que comprar deles. Ficavam sempre devendo. Trocavam o trabalho pela comida. Um esquema de trocar trabalho por mercadorias, Uma escravidão.”* (gravado e transcrito)

A área reservada aos Bakairí de Santana também já estava com seus limites violados, além de contar internamente com a presença da família de Manoel Correa, posseiro que ali vivia e que *“era prostituição, era álcool. Esse Manoel Correa teve três filhas que se prostituíram e lá fizeram um cabaré que funcionava a pleno vapor. Uma vez eu fui lá e quebrei todas as garrafas de pinga. Tinha caixas e caixas de pinga. Terminou sendo um Bakairí assassinado ali no pátio”*.

Informou-nos que a primeira atitude foi a de solicitar à Delegacia Regional da FUNAI, em Cuiabá, um levantamento da área reservada aos Bakairí, para rever as linhas divisórias. Este foi feito por um topógrafo, mas o órgão tutor nunca fez valer os direitos legais dos Bakairí e ainda hoje as divisas encontram-se violadas.

Para quebrar o esquema de extrema dependência dos Bakairí em relação à Empresa, contou-nos o chefe de posto que:

*“Comprei mercadoria de montão, com meus próprios recursos. A princípio foi só o essencial. As coisas que não tinham condições de produzir colocava lá: sal, óleo, açúcar etc. Eles me pagavam em borracha. Eu entregava diretamente na fazenda. De lá vinha o vale. Tinham o dinheiro deles certo. Eu consegui um bom preço porque era amigo do filho de Spinelli. Os Bakairí também compravam as mercadorias mais barato, porque o preço que eu pagava, eu cobrava. Comprava e punha tudo em cima dos caminhões da Empresa. Eles podiam comer sabiam que iam produzir, pagar com borracha”* (gravado e transcrito).

Ao tentar acabar com a relação de dependência, o chefe de posto, como podemos ver pelo discurso acima, apenas transferiu-a para si. Em última análise assumiu o papel de intermediário entre Empresa e os Bakairí.

Esse encarregado permaneceu até meados de 1973 e entre este ano e início de 1975, aí se encontrava somente uma atendente de enfermagem que ainda hoje está exercendo suas funções.

Em janeiro de 1975, assumiu a chefia o Sr Odenir, que permaneceu até os primeiros meses deste ano [1977], quando então foi colocado à disposição do projeto que está sendo desenvolvido junto aos Xavante, ao norte de Mato Grosso. Odenir fala as línguas Xavante e Bakairí, que aprendeu ainda menino quando morava entre eles. Seu pai foi encarregado de Simões Lopes por muitos anos e, quando foi criado o Posto para os Xavante, dentro da reserva Bakairí, foi para lá transferido.

Encontramos no arquivo inúmeros documentos (ofícios, memorandos) através dos quais comunicava a invasão dos limites da reserva por fazendeiros e proprietários de agropecuária, e que os Bakairí, já revoltados, vinham prometendo queimar suas casas. Porém, até a data de hoje, esses problemas permanecem em pauta.

O rádio-transmissor da FUNAI encontrava-se, como ainda hoje se encontra, instalado na sede da Fazenda Rio Novo.

Quando o Sr. Odenir assumiu essa unidade, os Spinelli já haviam vendido a propriedade para os atuais donos da Rio Novo. Estes, dedicados à criação intensiva de gado, dentro das mais elaboradas técnicas, não se interessavam pelas inúmeras famílias que residiam na fazenda e da qual foram expulsas. Entre os expulsos, estavam várias famílias Bakairí que retornaram à reserva, como já nos referimos anteriormente. Os homens passaram então a vender a sua força de trabalho para os proprietários da região, em detrimento da agricultura de subsistência, que passou a ser realizada pelos mais idosos, mulheres e crianças.

Visando resolver o problema do desvio da força de trabalho dos Bakairí, o encarregado elaborou um plano de trabalho. Este consistia no plantio e nas colheitas sucessivas de arroz a ser comercializado em Cuiabá. Os recursos provenientes dessas lavouras seriam destinados a aquisição de tratores e implementos agrícolas para a comunidade. Motivados por essas idéias e pelo desejo de possuir uma viatura na comunidade, os Bakairí plantaram 35 hectares de arroz, no ano agrícola que findou. Colheram aproximadamente 400 sacos de 60 quilos, que foram comercializados em

Cuiabá, rendendo a quantia de Cr\$ 30.000,00. A Delegacia Regional da FUNAI forneceu o transporte. Entretanto, o chefe do posto foi colocado à disposição do projeto Xavante e os Bakairí mostravam-se bastante apreensivos com o fato de ele não haver, até essa época (mês de agosto), lhes repassado essa verba. Mesmo com a ausência de um chefe de posto, neste ano agrícola plantaram novamente arroz e pretendem ampliar a lavoura. Com os recursos provenientes da venda de arroz, pretendem adquirir uma viatura própria.

Atualmente, encontra-se respondendo pela chefia a já citada atendente de enfermagem.

No que diz respeito à educação, embora exista no posto um prédio construído em 1973 para esse fim, os poucos Bakairí que sabem ler e escrever estudaram na escola da Empresa Rio Novo Ltda. Ultimamente (1976), a esposa do chefe do posto administrou aulas por um ano. Tanto a sede do posto quanto a escola encontram-se agora fechadas.

Quanto à saúde, além da presença dessa atendente de enfermagem, contam com a assistência da equipe volante da FUNAI, que trabalha na comunidade duas ou três vezes por ano, permanecendo em média cinco dias.

É interessante que a idéia que se tem nos altos comandos da Delegacia Regional da FUNAI, é de que os Bakairí de Santana não necessitam mais da presença de um chefe de posto, podendo ficar respondendo por ele qualquer outro funcionário, como, no caso, a atendente. Supõe-se que estejam vivendo em melhores condições do que outras populações do Norte de Mato Grosso, e entre elas os próprios Bakairí de Simões Lopes.

### 3. A Ação Missionária

Em Simões Lopes, logo após a instalação do Posto Indígena (1920), chegaram os missionários da SOUTH AMERICAN INDIAN MISSION, que aí se estabeleceram em 1928. Seus objetivos: converter os Bakairí ao protestantismo.

Nessa ocasião, os Bakairí que migraram do Xingu e que compunham quase a totalidade da população presente na reserva, estavam no início do processo de inserção na sociedade nacional.

A chegada do grupo missionário foi posterior às migrações dos Bakairí que se encontravam nos afluentes do Xingu. Como nos informa Schmidt haviam sofrido uma série de surtos epidêmicos que ocasionaram muitas mortes, chegando mesmo a extinguir aldeias. Essa migração resultou na reorganização dos grupos locais e na redefinição dos Bakairí em termos de espaço social e ecológico.

Foi durante esse processo de redefinição que os missionários estabeleceram-se entre os Bakairí de Simões Lopes e passaram a apregoar o protestantismo encontrando, se assim pode-se dizer, excelentes condições para se imporem, pois os Bakairí encontravam-se em situação de crise.

Os missionários estabeleceram-se inicialmente em local distante do Posto, próximo à confluência do Ribeirão Azul com o Paranatinga, local onde hoje se encontra instalado o Posto.

Nessa ocasião, os Bakairí ainda se encontravam organizados em grupos locais, embora não mais nos moldes anteriores. Segundo nossos informantes, os missionários locomoviam-se entre um e outro grupo, trabalhando cada semana com um deles.

Contam os Bakairí que primeiro procuraram aprender a língua nativa e conhecer o seu sistema de crença. Segundo Militão Egúfo:

*“Eles pediram pra gente falá de Xixi e de Nuna, de Koamóte e tudo o mais. Disseram que tava tudo errado e que nós não tinha leis. Que Koamóte não existia, só tinha Deus. Que Deus não gostava de dançá, não gostava de bakururu. A gente nem podia falá em feitiço e proibiram o curandeiro de curá nossa gente. Que nós era pecador porque não tinha fé no seu Deus. Pediram pra gente contá, pra dizê que tava tudo errado e que nós não tinha leis.”*

Introduzindo entre os Bakairí a idéia de pecado e de inferno, apregoavam que “o mundo de Deus é melhor. Quem é pecadô não vai pro céu. O céu eles falava, era o lugá onde nós viveria sem sofrê” (Militão Egúfo).

Os Bakairí foram aos poucos, aderindo aos preceitos protestantes e, segundo nos informaram, chegaram mesmo, quase todos “a andá com a camisa abotoada no pescoço e bíblia no bolso” (Félix Taile).

Nessa ocasião já se encontravam reunidos num local só, onde ainda hoje se encontram, por ordem do encarregado do S.P.I., e os missionários haviam se mudado

para uma área contígua à reserva, em consequência dos constantes desentendimentos com o representante do S.P.I., porquanto tentavam ganhar a confiança dos Bakairí em detrimento daquele.

No hospital construído pelo órgão tutor (por volta de 1943) trabalhava uma enfermeira da missão.

Os missionários construíram uma igreja (por volta de 1950) bem no centro da aldeia, onde faziam as suas pregações e quase todos os Bakairí a freqüentavam.

Em 1967, entretanto, os elementos da missão derrubaram essa igreja, e isto porque, segundo os Bakairí, praticamente ninguém mais a freqüentava. Uns comentam que, revoltados com a pressão exercida pela missão “*que proibia tudo*”, resolveram fazer uma festa, um baile com sanfona e violão e que todos dançaram e beberam muito. Dizem que até mantiveram relações sexuais e que os missionários, que nessa época já se encontravam residindo em casa que construíram bem em frente ao hospital, numa sala do qual se fez esse baile, assistiram a essa festa. No outro dia, revoltados, derrubaram a igreja. Não sabemos se existiu concretamente esse baile, mas da mesma forma essa estória tem a sua validade, pois não deixa de expressar revolta dos Bakairí diante da missão. Anos após, por volta de 1970, não se registrava mais a presença desses missionários na reserva de Simões Lopes.

Dois fatores, porém, parecem estar relacionados ao abandono do protestantismo pelos Bakairí, e que merecem aqui serem considerados.

O primeiro deles é que nessa ocasião os Bakairí já haviam entrado em contato mais intenso com os representantes locais da sociedade nacional, quando então, liberados do trabalho para o Posto, passaram a vender a sua força de trabalho nas fazendas de criação de gado. Tiveram então oportunidade de conhecer outras versões para esse mesmo Deus de que os missionários falavam. Freqüentavam as festas de São João, Santo Antônio, São Benedito e São Pedro, que duram cada uma delas de dois a três dias, onde, ao lado de cantos religiosos, se fazem bailes de sanfona e violão. O chefe de posto, preocupado em retê-los dentro da reserva, doou aos Bakairí esses santos, para que os festejassem na aldeia. Atualmente, os Bakairí reproduzem essas festas na

comunidade, e, ao lado de alguns versos de cunho religioso que cantam, também fazem improvisos nos quais falam de amor e outras coisas.

Por outro lado, a presença de padres católicos na reserva, de modo intermitente, não exercendo pressão contínua para convertê-los fez com que os Bakairí simpatizassem mais com o catolicismo.

Atualmente pedem constantemente ao chefe de posto que nunca mais deixe entrar na reserva “*os americanos*”, como chamam aos antigos missionários, e dizem que se for para entrar alguém, que sejam os padres, porque “*são bons e não proibem nada. A gente pode fumá, dançá, bebê, cantá bakururu e falá de Xixi*”.

Os Bakairí dizem que não querem nunca mais ser “*crente*” porque “*o preço é muito alto. A gente tem que deixá de ser Bakairí. Nós somos índio, Kura Bakairí e nós tem as nossas leis, Karaíwa tem a deles*” (Militão Egufo).

Tudo indica que os Bakairí optaram mesmo foi “*por suas leis*”, e a experiência vivida também teve o seu peso, pois só através dela tomaram conhecimento de que para os regionais nunca vão deixar de ser índios, pois, como eles mesmos dizem, “*pra ser karaíwa é preciso deixá de ser índio e ser índio tá no sangue. Nós é índio*” (Egufo).

Ser católico, para os Bakairí de Simões Lopes, é ser batizado, crismado e ouvir as raras missas realizadas na aldeia.

Certa vez Padre João Bosco Burnier estava celebrando uma missa que contava com a presença de oito Bakairí e, no momento em que esta estava sendo realizada, chegou um carro no Posto. Todos saíram e foram correndo ver quem era. Esse comportamento denuncia o grau de internalização dos preceitos religiosos do catolicismo, indicando o nível de importância que os Bakairí lhe conferem. Por outro lado, devemos considerar que o catolicismo, da forma em que é praticado, não interfere nas suas crenças nativas.

Atualmente existe uma só família que se diz “*crente*”, mas na verdade apenas um membro comporta-se como tal e é extremamente discriminado pelo grupo, que o denomina a “*americana*”.

Em Santana somente os padres da Missão Anchieta vem trabalhando, também de maneira intermitente, e os Bakairí dessa comunidade consideram-se todos “*católicos*”.

## CAPÍTULO III

### **OS MODERNOS ESTABELECIMENTOS AGROPECUÁRIOS**

A partir de 1974, uma nova atividade passa a ser desenvolvida na região, constituída por pastagens naturais, na qual se encontram inseridas as comunidades Bakairí, Santana e Simões Lopes, estabelecendo novas formas de relações sociais: a agricultura mecanizada.

Isso se deve à política governamental que visa o aproveitamento do cerrado para o plantio de arroz, principalmente, e os proprietários locais, utilizando-se dos recursos postos à sua disposição pelo POLOCENTRO (região de Nobres) ou diretamente através do Banco do Brasil S/A, estão desenvolvendo o plantio de arroz, visando à formação de pastagens artificiais para a criação intensiva de gado.

Existem ainda alguns proprietários que chegaram à região nos últimos anos (1974 em diante) e que, contando com recursos particulares, estão desenvolvendo a pecuária intensiva sem o intermédio da lavoura, sendo mecanizada a formação das pastagens artificiais. Assim, é baixa ou nula a oferta de empregos para os grupos sociais presentes.

Neste capítulo, focalizaremos as transformações no quadro das relações sociais de produção, face a esse processo, objetivando alcançar, através das relações de trabalho, um perfil mais integrado da atual realidade Bakairí.

Escolhemos ainda, dentre os estabelecimentos agropecuários da região, aqueles em que ocorrem mais intensamente as relações interétnicas e que constituem, portanto, uma amostra significativa para uma visão mais global. São eles: Fazenda Prenda, Fazenda Paiol, Fazenda Rio Grande e Fazenda Rio Novo. Esta última é a única na qual os Bakairí de Santana realizam trocas com as famílias de peões. Além dessas trocas, tanto os Bakairí de Santana quanto os de Simões Lopes não contam com uma produção que lhes permita estabelecer uma atividade comercial com a sociedade envolvente.

## 1. O Centro de Decisão

Cuiabá, capital do Estado, constitui o centro de decisão da região onde se encontram inseridas as comunidades Bakairí de Santana e Simões Lopes (municípios de Nobres e Chapada dos Guimarães, respectivamente). É este centro urbano que reúne os detentores do poder político e econômico e que, em última instância, decidem sobre a sorte das populações indígena e regional. Praticamente todos os fazendeiros locais possuem casa-sede na capital e todos os órgãos e estabelecimentos financiadores têm nesse centro urbano a sua sede.

Em Cuiabá, via de regra, são comercializados os produtos da lavoura e da pecuária que posteriormente são escoados para São Paulo. Nela têm sua sede os políticos locais (prefeitos e vereadores municipais), sendo que muitas vezes estes também possuem fazendas na região enfocada, superpondo-se os papéis desenvolvidos, associando o poder político ao econômico.

Nessa capital está localizada a sede da 5ª Delegacia Regional da FUNAI, em cujas mãos igualmente se encontra o destino das populações indígenas do norte de Mato Grosso, e entre estas o dos Bakairí, tutelados que são por esse órgão.

## 2. As Agropecuárias

A rigor, os Bakairí não se encontram mais em contato com uma frente pastoril, que no século passado ocupou o seu território, sendo que atualmente esses indígenas se localizam dentro da área pastoril

Até 1970, a atividade exclusiva era a pecuária e a atividade agrícola era quase inexistente, como bem nos mostra a tabela abaixo, para os dois municípios onde se encontram inseridas as duas comunidades:

UTILIZAÇÃO DAS TERRAS						
Municípios	Total		Lavouras		Pastagens	
	E	Área (ha)	Temporárias (ha)	Permanentes (ha)	Naturais (ha)	Plantadas (ha)
Chapada	1592	833.060	2.553	6.333	382.747	34.829
Nobres	525	231.719	404	1.296	134.464	13.468

Fonte: IBGE, 1970: 62

A partir de 1970 registra-se, porém, a expansão da agricultura na região, sendo que os municípios de Nobres e Chapada dos Guimarães, que produziram respectivamente 18.250 e 51.666 sacos de arroz de 60 kg, tiveram a sua produção aumentada para 50.000 e 1.050.000 sacos, em 1974. (DGE - MT, 1975:94)

A atividade agrícola, entretanto, vem sendo utilizada para a formação de pastagens artificiais para a criação intensiva de gado. Os tradicionais métodos empregados nas atividades pastoris foram ou estão sendo substituídos pelos modernos. Os vaqueiros já não são recompensados pelo sistema de partilha. São assalariados e, portanto, não têm nenhuma oportunidade de chegar a ser proprietários. Os regionais estão distribuídos de duas formas: de um lado os proprietários e de outro os peões e vaqueiros, sendo que os vaqueiros ainda se encontram em situação mais estável, empregados fixos e especializados que são. Os peões, em contrapartida, são, em regra, diaristas e braçais. Nesta categoria estão incluídos os Bakairí.

Além desses, temos os tratoristas, também mensalistas, que os fazendeiros empregam para as lavouras altamente mecanizadas. O plantio do arroz vem sendo efetuado na área do cerrado em detrimento da atividade pecuária praticada nos moldes anteriores. Assim temos que em 1968 os rebanhos bovinos de Nobres e Chapada dos Guimarães somavam respectivamente 55.000 e 35.942 cabeças e em 1975 totalizavam 47.374 e 27.241 cabeças (Idem:121)

Ao lado desses proprietários, existe na região um pequeno número de posseiros, que no momento vem sendo expulso das terras que ocupam pelos donos, ou pretensos donos, interessados em se estabelecerem, atraídos pelo progresso da região. Não existem, por outro lado, terras devolutas e esses elementos se vêm na contingência de ocupar novas terras. A agricultura tende a se expandir, já que as terras cultivadas, após

dois ou três anos de colheita, conforme sua qualidade, são transformadas em pastagens artificiais e novas terras são abertas para o plantio de arroz, prática comum na região.

A prosperidade das lavouras mecanizadas implica, portanto, na expansão das áreas ocupadas. As propriedades têm em média de 15 a 20.000 hectares. A existência das reservas, cobrindo uma delas a extensão de aproximadamente 50.000 hectares (Simões Lopes) e outra de 9.000 hectares (Santana), habitadas por uma população total de 386 indígenas, constituem uma atração constante para os fazendeiros e, de maneira geral, para os regionais.

Por outro lado, os fazendeiros da região têm interesses comuns que os unem: o gado e a terra, principalmente. A invasão das reservas, ainda não efetivamente conseguida, é apenas uma questão de tempo. Em Santana, as divisas já se encontram violadas pelos criadores de gado e, em Simões Lopes, este ano, já houve uma tentativa de invasão, que só não se consolidou pelo policiamento constante que os Bakairí mantêm, percorrendo sempre suas divisas. Desta forma, localizaram a invasão e comunicaram imediatamente ao chefe do posto, que entrou em contato com o fazendeiro e, acompanhado por uma turma de Bakairí, arrancou as cercas que estavam sendo levantadas um quilômetro adentro de sua localização real. Os Bakairí ameaçaram o fazendeiro e disseram que quantas cercas construísse dentro da reserva, tantas seriam arrancadas e que se fosse necessário solicitariam a presença da Polícia Federal. O ocorrido foi comunicado à Delegacia Regional da FUNAI, em Cuiabá, pelo chefe do posto.

Assim temos que a presença de um representante da FUNAI nas reservas também constitui um obstáculo às tentativas de invasão das terras indígenas, que já são, em si, parcelas do território. Os fazendeiros locais são unânimes em dizer que “*as terras dos índios só não são invadidas porque contam com a presença da FUNAI*” e que “*todos procuram evitar problemas com o governo*”, pois os “*índios são muito fáceis de comandar*” (Jaime Bezerra).

Embora as relações entre os Bakairí e os regionais sejam orientadas por interesses divergentes e até mesmo antagônicos, a população indígena representa para os proprietários da região uma reserva de mão-de-obra barata.

### 3. A Mão-de-Obra Bakairí

Os Bakairí de Santana, que até 1973 estavam engajados nos serviços gerados pela exploração e laminação da borracha na Empresa Rio Novo Ltda., com a venda dessa propriedade passaram a trabalhar nas outras fazendas da região. Os de Simões Lopes, que até 1958 trabalhavam para o posto, funcionando até essa época à maneira de uma empresa, após essa data passaram também a vender a sua força de trabalho para os fazendeiros locais.

Os trabalhos até então se limitavam à construção de cercas, a serrar madeira para currais, limpar pátios de fazendas etc., sendo que os serviços gerados pela atividade pastoril, ou mais explicitamente os serviços de “*vaqueiro*”, nunca foram realizados pelos Bakairí. Esses vaqueiros sempre são arregimentados entre os regionais das currutelas vizinhas e contratados como mensalistas<sup>26</sup>. Eram os Bakairí que se deslocavam, e ainda se deslocam, em busca de trabalho. Não há, entre eles e o fazendeiro (ou gerente), um intermediário. Atualmente, a venda da força de trabalho é realizada em duas modalidades: a diária e a empreitada.

A diária é paga à razão de Cr\$ 40,00 e os serviços realizados mais comumente são: catação de raízes, juntar coivara, limpar pátio, colher arroz, costurar sacos, e carregar caminhões.

A derrubada, construção de cercas, a “*broca*”, o roçado de pastos, são, via de regra, serviços empreitados aos Bakairí.

Os preços pagos são:

serviço	preço pago	Unidade
derrubada	Cr\$ 1.200,00	alqueire paulista *
“broca”	Cr\$ 400,00	alqueire paulista
construção de cerca	Cr\$ 2.000,00	Quilômetro
roçada de pasto	Cr\$ 800,00	alqueire paulista

\* Alqueire paulista ou “*alqueirinho*” - mede 50 X 100 m

<sup>26</sup> Os vaqueiros percebem de Cr\$ 800,00 a Cr\$ 1.200,00 mensais na região.

Os preços acima são pagos com todas as despesas de alimentação por conta do empreiteiro. Vejamos como se organiza uma empreitada. Em primeiro lugar, o empreiteiro é sempre Bakairí e não existe empreiteiro fixo. Normalmente as empreitadas são combinadas entre os Bakairí e o “*patrão*” quando saem individualmente em busca de serviços. Conforme a quantidade de trabalho encontrado, regressam à aldeia para procurar “*peões*” entre os seus patrícios.

O empreiteiro é chamado pelos outros de “*capitão*”. Se o número de “*peões*” é grande (de dez para cima) o “*capitão*” procura outro “*capitão*”, com quem divide o trabalho. Os “*peões*” são pago na forma de diária e, se o serviço é “*leve*”, como dizem os Bakairí, isto é, se não é de machado, o “*capitão*” paga seus peões Cr\$ 40,00 por dia e, se é de machado, paga Cr\$ 50,00 por dia. O restante é dividido entre os dois “*capitães*” igualmente. Correm, em regra, por conta do “*capitão*”, todas as despesas de alimentação e os mantimentos são adquiridos nos “*bolichos*” das fazendas. É raro o fazendeiro fornecer alimentação aos empreiteiros.

Todos os problemas são tratados e discutidos com os empregadores somente pelos “*capitães*”. Atualmente os Bakairí preferem a empreitada pois, “*com os capitães nós ganha mais que com o patrão. O capitão é bom e o tanto que ele paga no serviço nós pega. Depois é povo nosso. O capitão é nosso patrão de serviço, mas cuiabano não pode ser nosso capitão de empreitada*” (Zito).

Em regra, os Bakairí e praticamente só os Bakairí são empregados como diaristas ou empreiteiros nas fazendas próximas às reservas, sendo que os vaqueiros vivem à parte nos retiros e nas pastagens, cuidando da criação. Como dizem os Bakairí “*nós nem sabe o nome dos vaqueiros cuiabanos que trabalham nessas fazendas*” (Moacir).

Quando os serviços a serem realizados ficam próximos a sede da fazenda, os Bakairí dormem nos galpões e depósitos que normalmente existem e, se são muito longe dela, armam acampamento na mata próxima e dormem nas redes de algodão que trazem nos “*galos de briga*”. Um deles é escalado para fazer a comida, geralmente o mais velho.

Da reserva de Simões Lopes, 50 homens trabalham fora e de Santana 20, aproximadamente. Em ambas, os Bakairí combinam o trabalho externo com o interno. Todos têm roças.

### 3.a A Fazenda Prenda

A fazenda Prenda se localiza em área contígua à reserva de Simões Lopes e cobre uma superfície de 19.000 hectares. É de propriedade do Sr. Manoel Costa Marques, natural de Cuiabá, e nela os Bakairí trabalham desde que foram liberados pelo posto, em 1958. Segundo nos informou Euclides Bocai, *“foram os Bakairí que cercaram toda a fazenda, serraram toda a madeira do curral e, do alicerce até o telhado da casa foi nosso povo que fez.”*

A atividade exclusiva até 1974 foi a pecuária. Tudo que se consumia internamente era, como ainda hoje o é, adquirido em Cuiabá. Atualmente a Prenda conta com 4.000 cabeças de gado, criados semi-extensivamente, apresentando melhorias no que diz respeito à seleção e tratamento do gado (vacinas, sal etc.). Para cuidar desse gado, o proprietário emprega cinco vaqueiros que são recrutados entre os regionais e que percebem um salário mensal de Cr \$ 1.200,00, livre de despesas. As carteiras de trabalho não são assinadas. As esposas dos vaqueiros são empregadas nos serviços domésticos da casa-sede.

A partir de 1974, outra atividade foi associada a essa e atualmente constitui a principal: a lavoura mecanizada. Para cobrir os gastos decorrentes da correção do solo (adubos e calcário), aquisição de sementes, maquinários e implementos agrícolas, transporte, entre outros, o proprietário recorreu aos empréstimos do Banco do Brasil S/A, hipotecando a propriedade como garantia.

Para a mecanização da lavoura, conta a fazenda com seis tratores (sendo quatro CBT), plantadeira (conjunta com adubadeira), colhedeira, secador e selecionadora de sementes. Todos os serviços não mecanizáveis, tais como a catação de raízes após a queima, as capinas, o ensacamento de arroz e a costura do saco, carregamento e descarregamento de caminhões, são realizados pelos Bakairí que nela são empregados à razão de Cr \$ 40,00 por dia.

Esse proprietário nunca empreita serviços para os Bakairí e todos os serviços são supervisionados diretamente por um filho seu. Além dos vaqueiros contratados como

mensalistas, chegaram a contratar tratoristas regionais, mas atualmente estão ensinando quatro Bakairí a operar os tratores e eles estão recebendo mensalmente o salário de Cr\$ 1.000,00 (o preço pago a um bom tratorista na região é no valor de Cr\$ 2.000,00 mensais).

Registramos assim, antes de tudo, uma possibilidade que historicamente foi aberta aos Bakairí e mais especificamente aos de Simões Lopes, revelando-lhes sua potencialidade no que tange à realização de trabalhos mais especializados. São os primeiros Bakairí tratoristas na região, constituindo esta uma modalidade não tradicional de trabalho.

Outra oportunidade foi aberta também para as mulheres da aldeia: trabalhar como diarista na colheita do arroz. Isto se deve às intensas chuvas que caíram na região e que retardaram a colheita. Embora o fazendeiro possua colhedeira mecânica, os atrasos exigiram o emprego da colheita manual. D. Fina, esposa de Costa Marques, que bem conhece a divisão sexual do trabalho dos Bakairí, visualizou a possibilidade de as mulheres trabalharem na colheita de arroz. Pretendia-se pagar os serviços a serem prestados, calculados para quinze dias, para uma equipe de aproximadamente 50 mulheres, com um saco de arroz em casca para cada uma delas. O saco arroz em casca custava nessa ocasião (abril/77), Cr\$ 80,00.

Para atingir a sua meta, a fazendeira procurou agir através de Geraldina Seigalo, atendente de enfermagem da FUNAI (ela é Bakairí) e com grande liderança sobre as mulheres da aldeia. Ela porém lhe respondeu que não tinham ordem da FUNAI para trabalhar fora (o chefe de posto encontrava-se em férias) e que tinham filhos e criação para cuidar. Nessa ocasião, os homens já se encontravam trabalhando fora, permanecendo na aldeia só alguns deles.

D. Fina, na tentativa de alcançar o seu objetivo, tentou colocar os Bakairí contra o chefe do de posto, dizendo que este *“não dava nada aos indígenas e que o posto não dava nem trabalho para eles.”* Por fim, foi embora da reserva. Esse convite foi motivo de reuniões, discussões e desentendimentos na comunidade e por fim decidiram que ninguém ia sair para trabalhar fora (entre as mulheres) pois, *“os fazendeiros depois vão*

*falá que eles é que cuida de nossa mulherada e que não fosse eles, iam passar fome”*  
(Maiuka)

E que *“ficava muito feio. Além disso peão cuiabano não vai respeitá mulher e filha da gente”* (Taukai).

Impressionados com o alto nível de mecanização dessas lavouras, os Bakairí comentam que *“daqui um dia não vai mais ter trabalho pra nós. Os fazendeiro tão comprando máquinas que fazem tudo. Gado não é serviço pra nós.”* (Moacir Mandikai)

Desde o momento em que chegam à fazenda, os Bakairí permanecem do lado de fora da casa-sede, em um depósito de arroz existente próximo a ela. A entrada na sede, ou mesmo nas casas dos vaqueiros, é vedada a eles. Comem e dormem separados e praticamente só estabelecem relações com o patrão, no caso. O fazendeiro, por outro lado, alega que os mantém separados dos vaqueiros porque estes moram na fazenda e têm casa e família e que dessa maneira também *“é possível evitar brigas e problemas com os índios.”*

Por outro lado, os Bakairí comentam que *“eles nem liga com a gente e se a gente está doente, põe pra trabalhar com sol e chuva. Se a gente não for embora à pé pra casa, morre lá mesmo, trabalhando.”* (Zito). E que *“se ele acha que a gente é bom pra trabalhar paga o combinado, mas se acha que a gente não presta, paga só a metade da diária.”*

Atualmente, já existem 100 hectares de pasto formado de capins colonião e jaraguá, além de 1.000 hectares de terra tombados (deles, oitocentos já foram e estão sendo utilizados para o plantio do arroz; no ano agrícola que passou colheram 14.000 sacos de 60 kg) e que após a próxima colheita já vão ser utilizados para a formação de pastagens artificiais. Inclusive, o fazendeiro já convidou os Bakairí para a semeia do capim em 400 hectares, logo após a colheita. Todos os serviços gerados não mecanizáveis dessa lavoura, foram realizados única e exclusivamente com a mão-de-obra Bakairí, da reserva de Simões Lopes.

Outro dado interessante que se registra é a busca dos Bakairí na reserva pois, até então, estes é que iam à procura de trabalho. Algumas vezes, inclusive, não conseguiram

arregimentar o número de homens Bakairí que necessitavam pois estes já se encontravam trabalhando em outras fazendas.

### 3.b A Fazenda Paiol

A Fazenda Paiol, até anos atrás, também se caracterizava por uma atividade pastoril semi-extensiva, sendo o gado criado solto nos 28.000 hectares de pastagens naturais existentes no interior de seus limites. Há aproximadamente dois anos ela foi adquirida por Carlos Trevisan, paranaense, e esta vem sendo gerenciada por seu cunhado e por um amigo antigo (Waldemir Trevisan e Henrique).

Carlos Trevisan possui um total de seis fazendas, sendo uma delas no município de Chapada dos Guimarães, perto da currutela Paranatinga, outra na região do Fica-Faca, também nesse mesmo município, além de outras três no Paraná. A Paiol, distante 30 km do Posto Simões Lopes e aproximadamente 90 km do Posto Indígena Santana, situa-se no município de Nobres, área abrangida pelo POLICENTRO. Com recursos postos à sua disposição por esse programa de desenvolvimento (financiamento com cinco anos de carência, no caso), já tombaram 600 hectares de terra, que também é corrigida com calcário e adubos, vindos de Nobres (sede do município).

No ano agrícola que passou, colheram 8.000 sacos de arroz de 60 kg. Para a mecanização da lavoura, contam com três caminhões utilizados para o transporte de adubo, calcário e do próprio arroz, que é vendido em Cuiabá, nas máquinas beneficiadoras.

Para a manutenção desse maquinário empregam um mecânico especializado, ex-funcionário da CBT. As duas mil cabeças de gado Gir aí existentes são tratadas por cinco vaqueiros, sendo três adultos e dois adolescentes, que recebem um salário de Cr\$ 1.000,00 mensais. Um deles é Bakairí de Simões Lopes, há mais de trinta anos fora da reserva (Belinho, que aí reside com sua família).

Neste ano agrícola pretendem plantar arroz associado ao brachiara, formando assim pastagens artificiais para a criação intensiva de gado.

Nessa fazenda, após a experiência negativa com os regionais, segundo informações dos gerentes, passaram a dar preferência à mão-de-obra Bakairí para os trabalhos não mecanizáveis da lavoura assim como para a construção de cercas e currais.

Na Fazenda Paiol, estivemos por três dias, com o objetivo de observar a trama das relações sociais que se estabelecem entre os regionais, patrões e Bakairí. Nela, trabalham os Bakairí de Santana e de Simões Lopes.

Segundo informações do Sr Waldemir, já ocorreu várias vezes na fazenda a presença de um grupo de Bakairí de Santana e outro de Simões Lopes, simultaneamente, e que tentou convencê-los a trabalharem juntos, numa só turma, mas que nenhum dos dois grupos aceitaram. Os de Simões Lopes argumentaram que “... *é melhor a gente trabalhar separado, pois se o serviço não prestar os santaneiros não podem pôr a culpa na gente*”.

Por várias vezes, contou Waldemir, já teve um grupo de Santana e outro de Simões Lopes, cada um trabalhando numa e noutra ponta da lavoura. Comentou ainda que tinha preferência pelos Bakairí de Santana porque “*são mais fáceis de se lidar e são mais alegres.*”

Empregam ainda seis tratoristas, que trabalham dia e noite, em duas turmas de três. Percebem um salário mensal de Cr\$ 2.000,00. Além destes, quando aí estivemos encontravam-se trabalhando no preparo da terra, oito peões regionais.

Passaremos agora a descrever como se distribuía e se organizavam esses trabalhadores: onze Bakairí de Simões Lopes e dois de Santana, que se encontravam em Simões Lopes anteriormente, participando das festas de São Pedro, São Benedito, São João e Santo Antônio.<sup>27</sup> Inicialmente, os Bakairí de Simões Lopes não queriam trabalhar com esses dois Bakairí de Santana, alegando que não cumpriam os tratos estabelecidos. Após muita insistência por parte do empregador, terminaram, por fim, trabalhando juntos.

Dos onze Bakairí, oito eram adolescentes (de 12 a 14 anos) e apenas três eram adultos (entre 40 e 60 anos). Os dois de Santana tinham cerca de 20 anos.

---

<sup>27</sup> Esses dois Bakairí passaram o mês inteiro em Simões Lopes participando das festas e segundo nos informaram, tentavam conseguir casamento.

O empreiteiro foi Daniel, um Bakairí de Simões Lopes que, após permanecer 23 anos fora do grupo, retornou em 1977. Passaram o domingo todo no pátio da fazenda e dormiram em um galpão de madeira existente próximo à casa-sede. No dia seguinte fizeram a refeição matinal, “*quebra torto*”, como é chamada regionalmente (geralmente Maria Izabel = carne com arroz) na “*pensão*”, como é denominada a casa da família de um vaqueiro que fornece alimentação para os empregados solteiros, e foram logo depois transportados para o local de trabalho, em um caminhão. Permaneceu apenas o “*capitão*” da turma, que junto com o gerente cuidava da separação dos mantimentos para a alimentação durante os dias de trabalho. No caso, estas despesas ocorreram por conta do empreiteiro.

O serviço a ser realizado era a catação de coivara, para posteriormente arar a terra. Os campos de cerrado não exigem desmatamento e a sua fraca vegetação é derrubada por intermédio de um correntão amarrado em dois tratores que são dirigidos num só sentido e paralelamente.

Logo que chegaram ao local de trabalho, escolheram um lugar para armar o acampamento, à beira de um córrego próximo. Escalaram um trabalhador como cozinheiro da turma; Dionísio, o mais velho. O serviço foi então iniciado.

Os oito regionais que foram com os Bakairí no mesmo caminhão, desceram um pouco antes, trabalhando junto aos tratoristas (três), descarregando calcário de um caminhão que aí se encontrava, ou carregando o recipiente acessório do trator, para distribuir calcário na terra. Estes regionais iam, à hora do almoço, para a “*pensão*” onde faziam as refeições e retornavam depois ao trabalho. Eram levados no caminhão por um dos gerentes que permanecia no local do trabalho orientando os peões.

Já os Bakairí passam até um mês no acampamento e se os mantimentos acabam, o “*capitão*” da turma vai à sede adquirir mais, enquanto os outros permanecem no local de trabalho.

No acampamento dormem em redes que trazem nos seus “*galos de briga*” e que são armadas nas árvores. Pela manhã fazem uma refeição (geralmente arroz com feijão) e vão trabalhar, permanecendo no acampamento somente o cozinheiro.

Os homens mais idosos vêm atrás dos rapazes refazendo o serviço que sobrou. Todas as coivaras devem ser amontoadas para depois serem queimadas. Retornam ao acampamento na hora do almoço e do jantar. O novo dia que amanhece marca o início da mesma tarefa, até vencer os 10 hectares empreitados.

O preço a ser pago por alqueire ainda não havia sido combinado. O “*capitão*” reivindicava Cr\$ 400,00, enquanto o patrão se propunha a pagar Cr\$ 250,00. Soubemos, posteriormente, que acabaram sendo pagos à razão de Cr\$ 40,00 por dia.

Durante os três dias que permanecemos nessa fazenda, os Bakairí ficaram isolados. Estes nos informaram que durante todo o período que trabalham na fazenda, saem apenas nos domingos para caçar e pescar.

Não observamos qualquer contato mais intenso entre os Bakairí e os regionais presentes. As relações são estabelecidas entre o “*capitão*” e o patrão.

Interrogados sobre a razão de não trabalharem junto com os peões regionais, os Bakairí responderam que mesmo que o patrão assim o quisesse, não aceitariam. Alegaram que os peões culpariam por qualquer trabalho que o empregador considerasse mal feito. O “*capitão*” da turma comentou que preferem trabalhar isolados porque assim *“o que for bem feito é nosso serviço e o que for mal feito é nosso mesmo. Nós não aceita nem que peão dos outros venha fiscalizar nosso trabalho. Se querem fiscalizar, que venha logo o dono do serviço.”*

Conversando com o gerente da fazenda, fomos informados de que nessa região os fazendeiros enfrentam sérios problemas para arregimentar mão-de-obra e que normalmente se vêm na iminência de procurar peões nas zonas de prostituição de Nobres ou mesmo de Cuiabá. Considerou que a mão-de-obra indígena é empregada na região porque oferece melhores condições de controle, visto que são facilmente encontrados caso ocorra qualquer problema. Comentou ainda que prefere mantê-los separados dos outros trabalhadores porque assim *“a gente evita brigas dentro da fazenda.”*

Neste ano agrícola serão plantados 1.000 hectares de arroz nas terras que estão sendo preparadas

### 3.c A Fazenda Rio Grande

A Fazenda Rio Grande fica a aproximadamente 170 km da aldeia de Santana e a 80 km da Fazenda Paiol. O proprietário é irmão de Carlos Trevisan, dono da Paiol. Está sendo instalada atualmente e sua vegetação é mais densa, localizando-se na área em que inicia a Amazônia mato-grossense. A estrada que dá acesso à sede é uma picada no meio da mata. Não existe propriamente uma sede, pois esta ainda não foi construída. Existem apenas seis ranchos de pau-a-pique e sapé onde moram seis famílias, todas originárias da região. Nesta fazenda, ainda em processo de instalação, não existe nenhuma produção agrícola ou pastoril.

Para a derrubada de 28 alqueires paulistas, o gerente foi à aldeia de Santana recrutar mão-de-obra indígena, tendo conseguido reunir vinte homens. Nesta oportunidade é comum os fazendeiros ou gerentes irem em busca de trabalhadores, mas isto se deve a que a estrada que dá acesso às fazendas passa antes pela reserva.

Os Bakairí permaneceram trabalhando por um período de um mês. O preço pago por alqueire foi Cr\$ 1.500,00. Como no caso dos Bakairí de Simões Lopes que se encontravam trabalhando na Fazenda Paiol, estes permaneceram acampados na mata, e as despesas referentes à alimentação estavam incluídas no preço combinado. Não observamos uma organização mais elaborada. Cada dia escalava-se alguém para cuidar do acampamento e preparar a comida. Eram comandados pelo “*capitão*” da aldeia, presente no grupo. O resultado desse trabalho foi repartido igualmente entre todos os componentes.

O proprietário pretende, segundo nos informou o gerente, semear capim para a formação de pastagens e não planeja, porque não há condições para tanto, a mecanização.

### 3.d - A Fazenda Rio Novo

Atualmente são proprietários da Rio Novo dois irmãos paulistas, Achilles e Humberto Simioni, para os quais os irmãos Spinelli venderam as terras. Além desse

estabelecimento, possuem na região de Presidente Prudente (SP) mais outros três, além de uma usina de açúcar e álcool (Usina São Gonçalo) e um frigorífico, para onde são escoados os produtos da pecuária que é realizada, em todas essas propriedades, dentro das mais modernas técnicas.

Quando chegaram à Rio Novo encontraram cerca de 50 famílias que aí residiam, e entre estas, várias Bakairí. Algumas permaneceram trabalhando para esses irmãos e as restantes foram expulsas. Os Bakairí voltaram a viver na reserva de Santana.

Nessa propriedade altamente equipada - desde a casa-sede com piscina, vários campos de aviação, galpões moderníssimos, gerador de luz, serraria, uma frota de caminhões-boiadeiro, seis tratores e outros beneficiamentos - estão sendo formados pastos artificiais, sem o intermédio da lavoura e com recursos particulares.

Até 1976 já haviam sido formados 1.200 hectares de pasto e neste ano estão preparando mais 1.200 para a semeadura de capim (brachiara e jaraguá). Além de três tratoristas contratados à razão de Cr\$ 2.500,00 mensais, e que com dois tratores de esteira preparam o campo para ser arado, os proprietários contrataram uma firma empreiteira para o desmatamento de mais 200 hectares. A meta, segundo o gerente, é estarem, dentro de três anos, com os 50.000 hectares cobertos de pastagens artificiais para a criação intensiva de gado.

No momento, existem na fazenda 6.000 cabeças de gado Nelore, 700 de Zebu e 600 búfalos. As novilhas magras são trazidas de São Paulo para engorda e as gordas são levadas para o corte no frigorífico pertencente aos mesmos donos.

Para cuidar desse rebanho, distribuído em cinco retiros, foram contratados cinco vaqueiros, todos regionais, que recebem um salário mensal de Cr\$ 1.200,00.

Além desses oito empregados (três tratoristas e cinco vaqueiros), possuem ainda mais sete não especializados, que residem nas proximidades da casa-sede. Praticamente todos os empregados são novos, permanecendo, dos antigos, apenas o Sr. Otaci Bernardes e a família de um vaqueiro que reside em um dos retiros, o Sr. Manoel Correa e sua família, expulsos da reserva de Santana pelos Bakairí.

Segundo o Sr Otaci, a primeira ordem que receberam dos proprietários foi de não fazerem amizade com os Bakairí. Os empregados e suas respectivas famílias nunca vão à

aldeia ou mesmo ao Posto. O único elemento que está aí sempre presente é o Sr Otaci, que todos os dias leva leite para a atendente de enfermagem que atualmente responde pelo Posto. Excepcionalmente, compra mandioca para cevar peixe no Paranatinga, onde às vezes os proprietários dessa fazenda vão pescar. Isto porém ocorre duas ou três vezes ao ano, pois estes residem em São Paulo.

Todos os sábados pela manhã, as mulheres Bakairí vão a essa fazenda com o fito de realizar trocas. Via de regra, distribuem-se pelas sete casas dos peões aí residentes, concentrando-se naquelas cujos moradores são mais antigos. Aí permanecem até cerca de 14 horas, quando então retornam a aldeia. São bem recebidas por essas famílias que, geralmente, trocam por óleo diesel, açúcar ou banha os produtos que lhes são oferecidos (mandioca, abóbora, batata doce). Em algumas casas, usualmente as dos moradores antigos, são convidadas para almoçar e depois ajudam a dona da casa na limpeza da cozinha.

Pudemos observar que as famílias que chegaram recentemente mantêm, com relação à Bakairí, uma atitude mais fechada. Uma das donas de casa comentou que tinha certo medo, porque foi informada de que *“os índios são muito traiçoeiros e não se pode confiar neles.”*

Do ponto de vista econômico, essas trocas são inexpressivas para a subsistência dos Bakairí. Segundo nos informou a atendente de enfermagem da FUNAI, às vezes as índias têm oportunidade de trocar no posto mas negam-se a fazê-lo e *“mesmo que seja para levar duas batatas para trocar, todos os sábados elas têm que ir à fazenda.”*

Por outro lado, os Bakairí de Santana vivem recordando o *“tempo de Spinelli”*, pois no

*“... tempo de Spinelli que era bom. Nós tinha carne, ele fornecia tudo, e todos os sábado tinha festa na fazenda e nós ia. Agora esses paulista não querem saber da gente e dizem na cara da gente que estão aí pra criá gado e não pra cuidá de índio”* (Firmino)

Atualmente os Bakairí não têm a mínima oportunidade de trabalho nessa fazenda; somente uma vez dois Bakairí foram contratados para fazer o aterro de uma das cercas divisórias, mas, segundo o gerente, *“o serviço deles é porco e além disso querem cobrar muito caro.”*

Na verdade, não necessitam da mão-de-obra Bakairí, pois além de todos os serviços serem altamente mecanizados, contam com uma equipe relativamente grande para a realização das atividades necessárias. Dessa forma os Bakairí se vêem na contingência de vender a sua força de trabalho a outros fazendeiros locais.

## CAPÍTULO IV

### ORGANIZAÇÃO SOCIAL

Neste capítulo, ateremos à descrição de como os Bakairí se reorganizaram para fazer frente às suas novas condições de existência. Para isto, focalizamos os grupos domésticos, tendo em vista que as instituições tradicionais sofreram intensa descaracterização. O grupo doméstico constitui uma unidade privilegiada visto que abrange todo o grupo residencial, incluindo a família elementar ou extensa, o que nos permite apreender sua dimensão enquanto grupo social. Não se trata portanto de estabelecer comparações entre o que é “*tradicional*” e o que não é, mas de compreender como se reorganizaram, lançando mão de elementos de seu equipamento cultural tradicional.

#### 1. Dados Populacionais

As primeiras referências sobre o contingente populacional Bakairí são encontradas em Steinen (1940, 1942) e somados os dados resultantes de suas duas expedições temos que esse era à época, de aproximadamente 403 indivíduos (22 no Paranatinga, 55 em Santana e 326 no Xingu). Porém, quando Oberg e Altenfelder estiveram em Simões Lopes em 1947, obtiveram informações de que a população era de cerca de 250 indivíduos, para as duas áreas. Registra-se assim, no prazo de sessenta anos, uma redução da população de praticamente 38,11%, ocasionada pelos surtos epidêmicos e, possivelmente, pelo deslocamento de parte dela para as fazendas da região. Atualmente a população total dos Postos Indígenas é de 386 habitantes. Calcula-se que a população desaldeada é de cerca de 50 indivíduos.

Para o P.I. Simões Lopes, os dados encontrados nos relatórios registrados em seu arquivo possibilitaram a construção do seguinte quadro:

<b>Ano</b>	<b>População</b>
1948	158
1952	137
1954	145
1962	160
1965	167
1975	231
1977	248

Por este quadro observamos que a população manteve-se mais ou menos constante no intervalo de 1948 e 1965 e que entre os anos de 1965 e 1975 ela praticamente dobrou. Isto se deve ao retorno de muitos Bakairí que se encontravam dispersos nas fazendas da região, assim como a nascimentos e menor índice de óbitos, advindo do programa de assistência médica levada a cabo pela FUNAI (inclusive com esquema de vacinação completo).

Essa mesma reserva foi também repartida com os Xavante, entre os anos de 1952 e 1974, quando estes migraram para o Coluene. Em 1962 a população Xavante era de 195 indivíduos e em 1965, 180.

No P.I. Simões Lopes existem dois Xerente que entraram para o grupo por casamento, sendo que todos os seus descendentes (já possuem netos) são considerados Xerente e somam ao todo 13 indivíduos. Foram deslocados para essa área por ocasião da pacificação dos Xavante, na qual atuaram como intérpretes. Encontra-se também, casado com uma Bakairí, um regional, ao qual se referem pelo termo “*cuiabano*”. Na realidade, observando os critérios de identificação do grupo, temos 233 indivíduos que se identificam e são identificados como Bakairí. Além dessa identidade mais inclusiva, temos também três subidentidades: “*santaneiro*”, “*paranatinguense*” e “*xinguano*”. Pelos critérios de identificação dos Bakairí, os membros do grupo assim se distribuem:

ETNIA	POPULAÇÃO	
XERENTE	13	
“cuiabano”	02	
BAKAIRÍ	“ <i>santaneiro</i> ”	08
	“ <i>paranatinguense</i> ”	05
	“ <i>xinguano</i> ”	220
<b>TOTAL</b>	<b>248</b>	

Em termos de sexo e idade, essa população está assim distribuída:

Idade (anos)	homens	mulheres	Total
0 - 4	14	20	34
5 - 9	14	23	37
10 - 14	14	14	28
15 - 19	9	12	21
20 - 24	12	15	27
25 - 29	10	14	24
30 - 34	08	09	17
35 - 39	08	06	14
40 - 44	04	07	11
45 - 49	06	03	09
50 - 54	01	-	01
55 - 59	01	02	03
60 ou mais	12	10	22
<b>TOTAL</b>	<b>113</b>	<b>135</b>	<b>248</b>

Quanto ao P.I. Santana, que em 1884 contava com 55 indivíduos, a sua população era em 1972 da ordem de 80, conforme nos informou a atendente de enfermagem que vive a cinco anos na área. Atualmente somam 138 pessoas, sendo que, a rigor, somente 134 são identificadas e se identificam como Bakairí. Temos três regionais e uma Terena que entraram para o grupo casando-se com homens Bakairí.

Em termos de idade e sexo, essa população são assim se distribui:

Idade (anos)	homens	mulheres	Total
0 - 4	09	12	21
5 - 9	10	09	19
10 - 14	09	06	15
15 - 19	08	07	15
20 - 24	09	03	12
25 - 29	01	02	03
30 - 34	09	07	16
35 - 39	02	04	06
40 - 44	09	04	13
45 - 49	04	-	04
50 - 54	-	01	01
55 - 59	-	-	-
60 ou mais	4	09	13
TOTAL	74	64	138

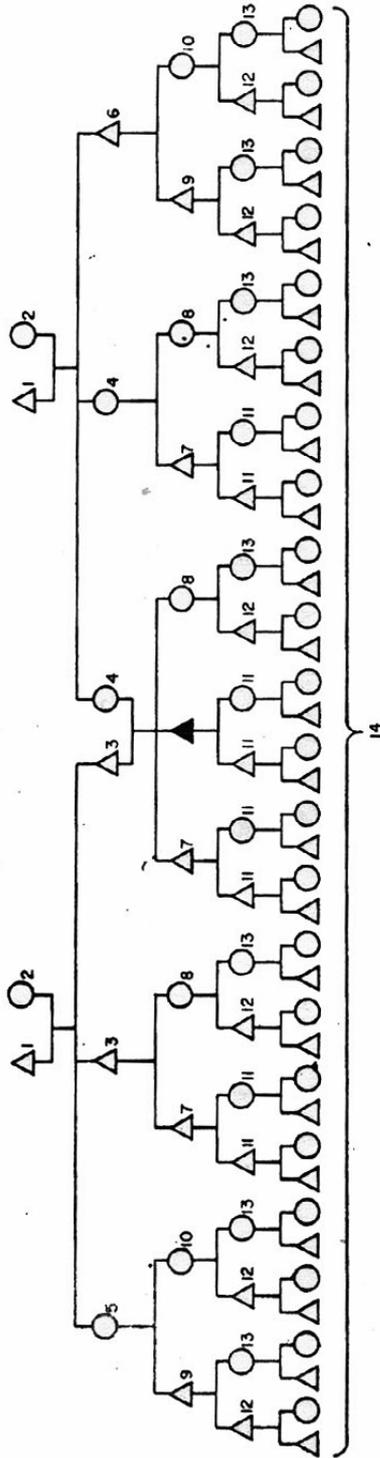
## 2. Sistema de Parentesco e Casamento

A terminologia de parentesco por nós registrada é correspondente à mesma apresentada por Oberg (1953:114), com ligeiras modificações que em nada afetam a sua estrutura.

Os Bakairí distinguem os primos cruzados dos paralelos, sendo que estes são identificados pelos mesmos termos aplicados aos irmãos (ãs). O termo referente à mãe se estende à irmã da mãe, e o referente ao pai, ao irmão do pai. O irmão da mãe e a irmã do pai (tios cruzados) recebem denominações especiais. Existem termos diferentes para irmãos (ãs) mais velhos e irmãos (ãs) mais novos (as). Certos termos também variam conforme o sexo de ego.

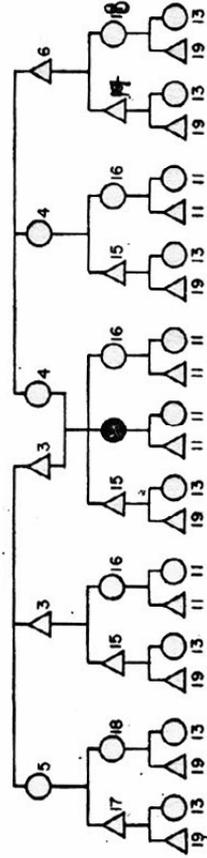
Pelo sistema de parentesco verificamos que é vedado ao grupo o casamento consanguíneo, e que não é permitido o casamento entre primos paralelos. Segundo nossos informantes de ambos os sexos, só não se pode casar com os parentes “*próximos*”, ou seja, com aquelas pessoas que “*a gente chama de pai, mãe, irmão e irmã, filho e filha e netos*” e todos os outros não incluídos aqui são considerados parentes “*longe*”. Assim temos que os limites dos “*parentes próximos*” coincidem com os limites da proibição do incesto.

### CONSANGUÍNEOS - EGO MASCULINO



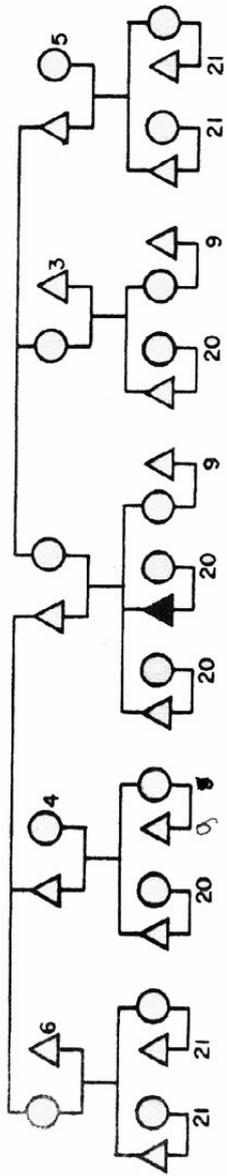
1- TAKO, 2- NINGO, 3- CHOGO, 4- SEKO, 5- YUPURI, 6- KOGO, 7- PAIGO, PARA IRMÃO MAIS VELHO E KONO PARA IRMÃO MAIS NOVO, 8- KOU, 9- PAMA, 10- YWEÁPY, 11- IMERI, 12- TEKAU, 13- WASI, 14- IVERI. OBERG REGISTROU PARA 2- NIGO, 8- KORO, E 10- IMIAPÍ.

### CONSANGUÍNEOS - EGO FEMININO



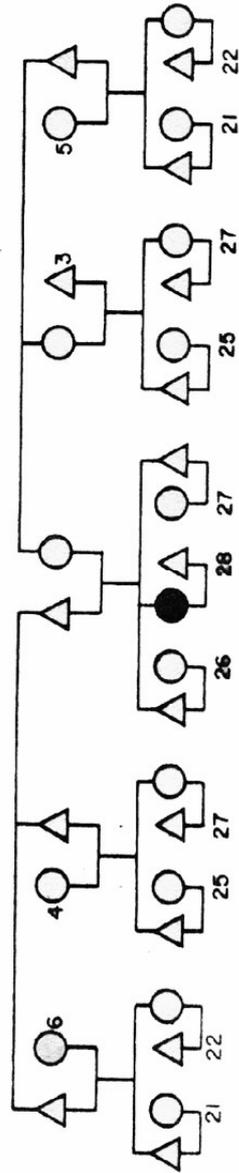
15- VĪ, 16- IYA PARA IRMÃ MAIS VELHA E IDI PARA IRMÃ MAIS NOVA, 17- YSE AMBI, 18- YERUDU, 19- WADOIN, OBERG REGISTROU PARA 15- IRI E 17- EISAMBI.

### AFINS - EGO MASCULINO



20- IWIDI, 21- EIWOTA, 22- IVERISE, 23- IVERIWI.

### AFINS - EGO FEMININO



24- YERUDUISSO, 25- OMAIMO, SE MAIS VELHA E WASSEISSE, SE MAIS NOVA,  
26- WASSEISE, 27- YIAISSO E IDISSO, 28- USSO

Tudo parece indicar que o casamento entre os primos cruzados é preferencial, pois segundo nos informou Pairague “*todos os meus primos são meus cunhados*”, sendo portanto, suas irmãs, esposas em potencial para ego, assim como também “*todas minhas primas são minhas cunhadas*” como diz Darlene Taukane. Em dois casamentos, que tivemos a oportunidade de presenciar, os nubentes eram primos cruzados. Por outro lado os Bakairí afirmam que agora “*está tudo errado, todos estão casando que nem cachorro*”, como diz Seigalo. Esta afirmação nos indica que os casamentos, de alguma forma, não estão seguindo os padrões ideais do grupo.

O casamento é realizado nos moldes tradicionais e uma união só é considerada legítima através deles. Aquelas uniões não legítimas são chamadas de “*amigamento*” e os filhos resultantes delas são considerados “*naturais*”. Para uma moça casar-se é necessário o consentimento dos pais, do irmão do pai, da irmã da mãe e dos avós, o mesmo ocorrendo para o rapaz. Se ambas as partes conseguem o consentimento desses parentes, as duas famílias reunidas discutem o casamento e os novos laços de solidariedade que deverão existir entre elas, assim como as obrigações do noivo, que após o casamento deverá mudar-se para a casa da noiva ou para as suas proximidades, compondo com a família de orientação da noiva uma unidade de produção. Depois de tudo acertado, a mãe do noivo faz uma rede nova para o casamento. Este deverá ser realizado pelos pais dos noivos e na sua falta, por parentes que são chamados pelo mesmo termo. A mãe do noivo, ou irmã da mãe, na falta desta, traz para a casa da noiva a rede e arma-a sobre a da noiva, no local onde esta normalmente dorme. Nela o noivo se deita. Estando os dois deitados, os pais e os avós de ambos os lados passam a dar conselhos, todos em voz alta e simultaneamente. Aconselham a não haver ciúmes entre o novo casal, a não haver brigas e desentendimentos, a deixar que o parceiro continue com suas amizades e não se separarem para não envergonhar as famílias. Depois disso os noivos levantam-se e, a partir desse momento, são considerados casados. O mingau de milho ou de mandioca, que antes era servido aos presentes (via de regra a toda a aldeia), foram substituídos por xícaras de café e à noite realiza-se um baile de sanfona e violão.

As uniões extraconjugais são comuns e não constituem, em Simões Lopes, motivo para a separação. Em Santana, se uma infidelidade por parte da esposa é

descoberta, aqueles parentes (de ambos os lados) que realizaram o casamento espancam-na muito, e depois devem esquecer o ocorrido.

Recentemente, em Santana, a esposa do “*capitão*” o traiu, sendo por isto violentamente espancada. O rapaz foi perseguido pela mata pelo “*capitão*” que não mais aceitou a sua presença na reserva, exigindo a sua transferência para Simões Lopes, onde atualmente reside.

Registra-se um desequilíbrio entre o número de homens e de mulheres, tanto em Santana quanto em Simões Lopes. Em Santana existem 35 homens solteiros para 8 mulheres, na faixa de 15 a 35 anos. Nessa mesma faixa, temos em Simões Lopes 25 mulheres solteiras para 15 homens. A situação tende a se agravar no futuro, pois os nascimentos continuam a reforçar esses desequilíbrios.

Assim temos em Simões Lopes, excesso de mulheres e em Santana, excesso de homens em idade de casamento. Por outro lado, o casamento entre elementos de ambas as comunidades não ocorre mais. Isto se deve, conforme informações dos Bakairí de Simões Lopes, ao insucesso de três uniões. Os Bakairí de Santana que se encontram casados em Simões Lopes migraram para essa localidade em tempos anteriores ao casamento.

As mulheres em idade de casamento, em Simões Lopes, comentam que os “*santaneiros*” não são bons companheiros e batem nas mulheres. Os de Santana, embora não se oponham à realização de casamentos com os de Simões Lopes, sempre aconselham seus filhos a não casarem fora da comunidade, pois casar com uma Bakairí de Simões Lopes implicaria na mudança para esse local, já que estes observam rigorosamente as regras de residência que orientam a localização do novo casal. Para o grupo local de Santana, esse casamento significa a perda da força de trabalho e, a longo prazo, o esvaziamento da reserva, a qual não pretendem perder. Em Santana, afora a desproporção entre o número de homens e de mulheres, estas têm como parceiro ideal o “*civilizado*”.

Além do “*casamento na rede*”, existe uma nova modalidade introduzida em 1977: o casamento realizado no Posto. Muitos casais vêm mostrando a sua preocupação

em realizar o casamento no posto, pois constatam dia a dia que o casamento tradicional não é considerado válido pelos “civilizados”.

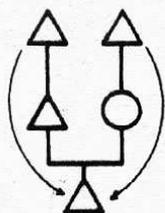
Quanto aos casamentos interétnicos, os dados nos indicam a sua inexpressividade. Em Simões Lopes registramos apenas um caso e em Santana três, como já nos referimos anteriormente. Sabemos que existem filhos resultantes de relações sexuais eventuais com elementos da sociedade envolvente, mas torna-se difícil, ou até mesmo impossível, calcular o seu número, pois todos procuram afirmar a sua identidade indígena, mesmo contrariando a ideologia de descendência do grupo, que é patrilinear. Assim procuram garantir o direito de residir na reserva e desfrutar dos recursos postos à sua disposição pelo órgão tutor.

O nascimento de um filho é considerado como uma confirmação do casamento, e nessa ocasião o pai permanece em resguardo. A criança recebe os nomes pelos quais será chamada, logo após o nascimento ou depois de três dias, dependendo de já haver sido escolhidos pelos nominadores, que no caso são o pai do pai e o pai da mãe da criança, se seu sexo for masculino; e mãe da mãe e mãe do pai, se o sexo for feminino. Assim, o pai chama seu filho (a) pelo mesmo nome que seu pai (mãe) escolher, e a mãe pelo nome que seu pai (mãe) escolher. Na ausência destes, são os nominadores substituídos por seus irmãos ou irmãs mais velhas e, como última alternativa, os nominadores serão os próprios pais. O repertório é constituído por nomes de parentes consangüíneos (“*próximos*”) que já morreram.

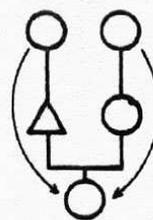
Graficamente, temos:

## ALTERNATIVAS PARA NOMINADORES

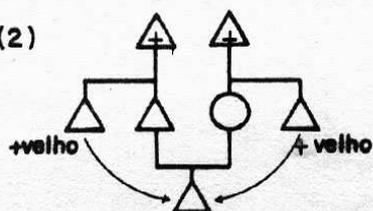
(1)



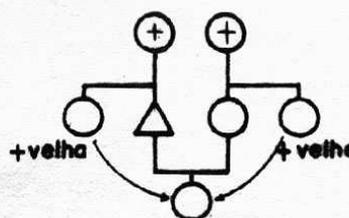
OU



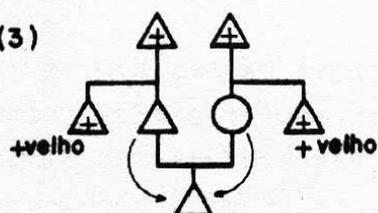
(2)



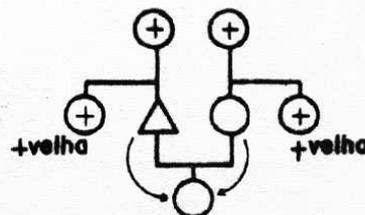
OU



(3)



OU

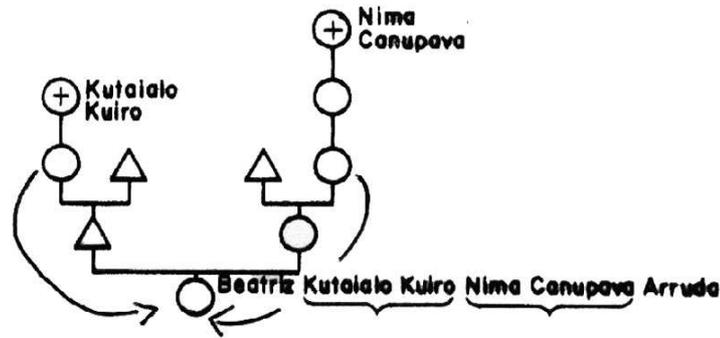


Além dos nomes nativos, pelos quais o pai e os parentes do pai o chamam, somados àqueles dados pela mãe e os parentes da mãe, os Bakairí ainda possuem nomes “civilizados”.

Assim temos, por exemplo, o nome completo de Beatriz Kutaialo Kuro Nima Kanupava Arruda. Kutaialo Kuro era o nome da mãe da mãe de seu pai, já falecida, e foi lhe dado pela mãe de seu pai; como Kutaialo Kuro é chamada por seu pai e todos os parentes do lado paterno. Nima Kanupava era o nome da mãe da mãe de sua avó materna, e foi esta que lhe deu, e assim era chamada por sua mãe, já falecida, e por todos os parentes do lado materno. Beatriz é seu prenome, e Arruda o sobrenome “civilizado”.

Graficamente temos:

### Ex: NOMINAÇÃO



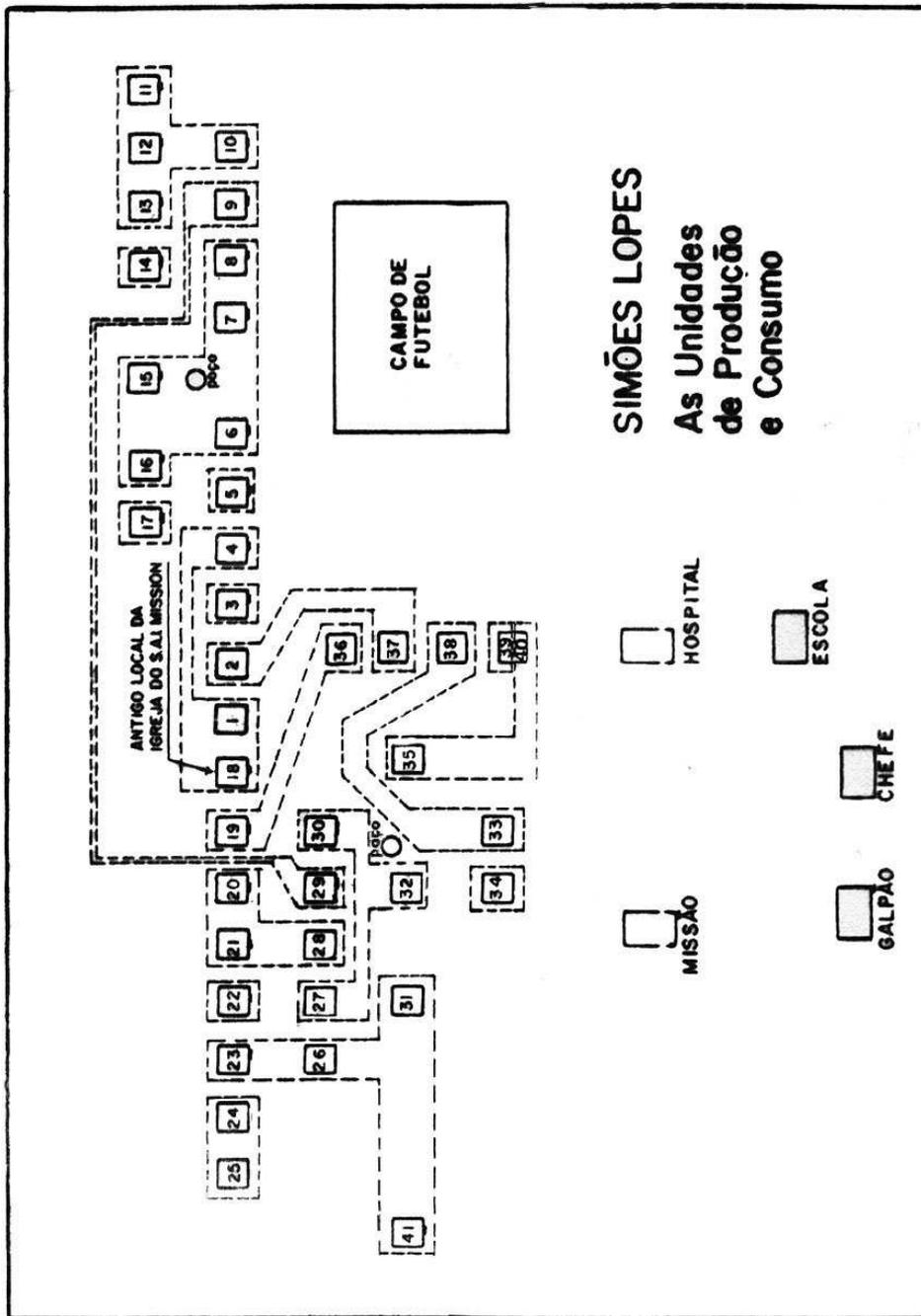
### 3. Os Grupos Domésticos

A localização espacial dos grupos domésticos, em Simões Lopes, apresenta uma forma linear, formando ruas, sendo as residências construídas nas mesmas modalidades que as dos regionais: pau-a-pique barroteado, coberta com folhas de buriti. Via de regra, possuem três divisões internas, sendo que a do centro é o compartimento onde recebem os que não residem nela. As outras duas são utilizadas como dormitórios. Atrás da casa existe um pequeno compartimento, onde cozinham e fazem as refeições.

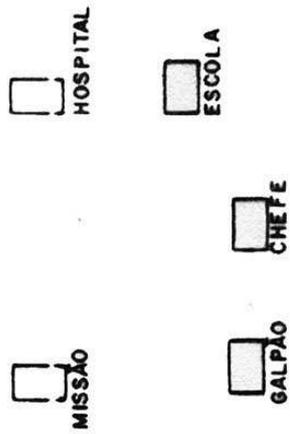
Dos 47 grupos domésticos<sup>28</sup>, 34 são constituídos por famílias elementares (sendo que em 14 deles encontram-se agregados um ou mais parentes consangüíneos da mulher) e 12 são constituídos por famílias extensas.

Dessas 12 famílias extensas temos 09 que mantêm juntas duas famílias em que as mulheres são irmãs ou mãe e filha: duas em que permanecem juntos um casal de irmãos com seus respectivos cônjuges e filhos; e apenas 01 constituído por três famílias elementares em que duas irmãs, após o casamento, permanecem junto a sua família de orientação.

<sup>28</sup> Consideramos 47 grupos domésticos, pois como tal incluímos uma unidade residencial em que vive apenas uma pessoa.



**SIMÕES LOPES**  
**As Unidades**  
**de Produção**  
**e Consumo**



No entanto, se levarmos em consideração as relações de parentesco existentes entre os grupos domésticos, relacionando-as com a sua distribuição espacial, verificaremos que, de maneira geral, as mulheres ligadas por laços de consangüinidade permanecem juntas, embora em residências separadas. Isto nos indica que ainda vigora a regra da residência uxorilocal, pela que o noivo deixa a casa paterna para residir com a família de procriação da noiva ou em sua proximidade. Registramos alguns casos, em que um dos filhos casados estabelecia a sua residência próxima ou vizinha à de sua família de orientação, a que os Bakairí justificam dizendo que um dos filhos homens, mesmo após o casamento, deve permanecer junto a sua família, para cuidar de seus pais.

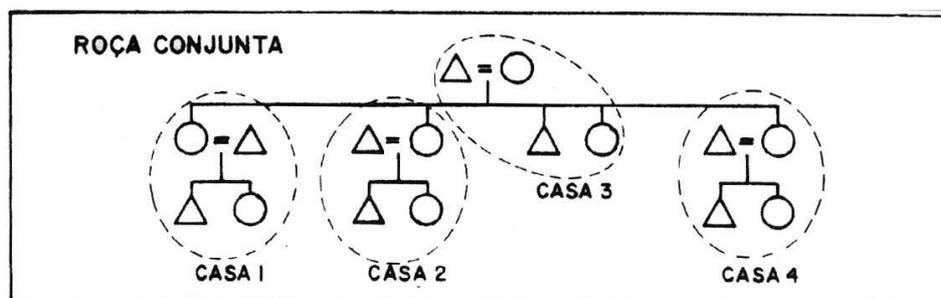
Essa regra de residência, visivelmente em prática, é por vezes perturbada pela forma atual da localização dos grupos domésticos, pois nem sempre existe um espaço físico para se construir uma nova casa.

Se focalizarmos a nossa atenção nas relações de produção e nas formas em que os bens produzidos são consumidos, a mecânica de seu sistema social torna-se inteligível.

Além dessa residência na aldeia, possuem outra, localizada na roça ou nas suas proximidades, onde passam grande parte de sua vida e onde produzem os bens que consomem. As roças se localizam nas poucas matas ciliares existentes nas beiras dos rios e córregos que cortam a reserva.

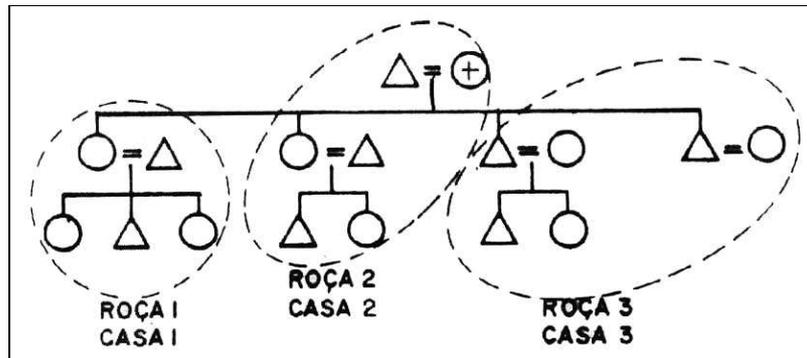
Dos homens que entram para um grupo doméstico, por casamento, espera-se que passem a trabalhar no grupo de sua mulher, de forma que os genros e o sogro constituam uma unidade de produção, e os resultados da caça e da pesca, além de outros bens adquiridos através da venda de sua força de trabalho nas fazendas, sejam também repartidos entre os elementos que compõem essa unidade. Assim, os Bakairí se expressam: “*se ele quisé casar com minha filha é porque teve dó de mim e agora tem que me ajudar*” (José Nunes); e este é, se assim o podemos dizer, o preço da noiva: solidariedade constante ao seu grupo doméstico. Após o término dos trabalhos de lavoura nesse grupo, os homens devem também ajudar nos serviços da roça de sua família de orientação.

Em cada roça existe de uma a três casas onde residem famílias elementares que compõe essa unidade de produção, ocorrendo casos em que todos residem em uma só. Cada família elementar pode ter uma roça separada espacial ou simbolicamente, com fileiras de algodão que dividem a propriedade de cada uma delas. Em muitos casos, fazem uma roça conjunta e os Bakairí argumentam que “*para que separar, se não separamos*”. Em todos os casos, os genros e o sogro trabalham juntos na elaboração de suas roças, e se elas são separadas, o grupo de homens se locomove de uma para outra, após o término dos trabalhos em cada uma delas. Muitas vezes essa separação é uma contingência, devido a escassez das matas. Assim temos duas modalidades de organização:



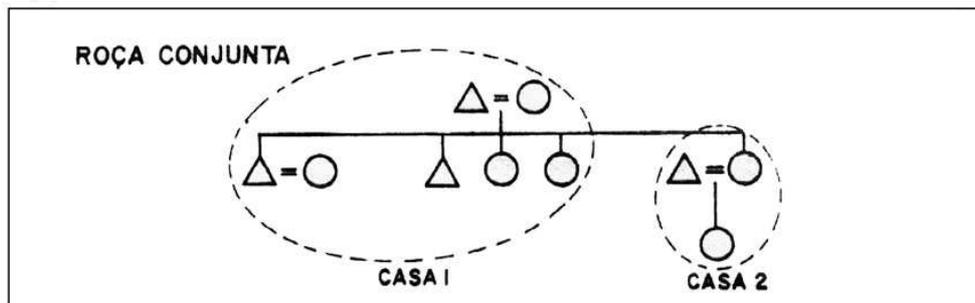
Mesmo no caso em que as roças são separadas, constituem uma unidade de produção e de consumo, já que essa separação é simbólica, pois acabados os produtos de uma roça separada, passam automaticamente a consumir os das outras, e todos os serviços são feitos por esse conjunto de homens.

Nem todos os casos seguem, porém esse padrão. Temos, por exemplo, a roça do grupo de Dionísio Tenavi e de seus genros e filhos, que permanecem em sua família de procriação.



Aqui temos três roças e três casas, próximas a elas, onde residem as famílias elementares conforme gráfico acima. Não é comum os filhos homens permanecerem em sua família de procriação, e raramente isto ocorre. Mas estes, além de participarem dessa unidade de produção e de consumo, trabalham também nas roças de seus respectivos sogros em todas as etapas e suas primeiras obrigações são para com eles, todos os bens que possuem são repartidos com os grupos domésticos de suas respectivas esposas.

Outro caso semelhante registra-se na família de Rafael Pacuare, cujo filho permaneceu no grupo doméstico de orientação. Neste caso a roça é uma só.



Neste exemplo, a mulher que entrou para esse grupo doméstico é filha adotiva de sua família de orientação. Estas famílias não possuem casa na aldeia.

A vida na roça é intensa e por vezes a aldeia fica praticamente vazia. Ela é o centro das reuniões sociais: o baile, o futebol, o ponto de encontro e nela as famílias permanecem pequena parte de sua vida sendo que as pessoas vão à “cidade”, como dizem, aos sábados e domingos. Nos meses em que os trabalhos da lavoura são mais

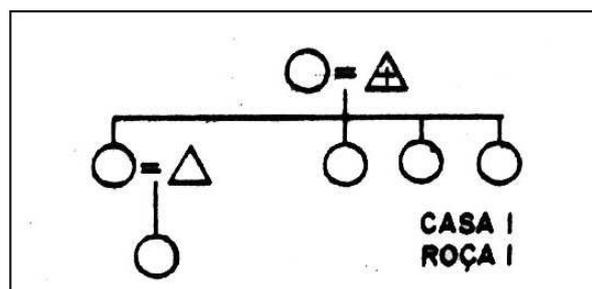
intensos, a aldeia fica praticamente vazia, e nos meses restantes o movimento é maior embora os homens se desloquem para vender sua força de trabalho nas fazendas.

Assim, registramos a superposição de dois modelos: um, imposto pelo órgão tutor, em 1930, e outro, o modelo nativo de organização social, no qual a sua prática econômica se torna inteligível. Como diz Militão Egúfo: “*Ele mandou juntá o que não podia e separá o que não podia. Nós juntamo, mas não juntamo, nós separamo mas não separamos*”.

É comum ainda a promoção de “*mutirões*”, quando os trabalhos da lavoura se acumulam, e nestes casos, os donos da roça convidam os homens da aldeia, indiscriminadamente, para dele participar, oferecendo em troca somente a alimentação.

Certa vez um Bakairí sofreu um acidente de trabalho quando fazia sua roça, e como era casado com uma filha única e seu sogro já havia morrido, reduzindo-se assim a sua unidade de produção à sua família de procriação, todos os homens se uniram e fizeram a derrubada, sem que houvesse, inclusive, uma solicitação do interessado.

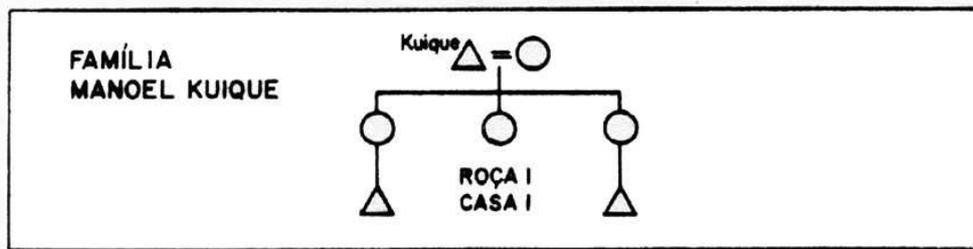
Existe uma família extensa na aldeia que conta também com um só homem, Vitorino Soinle, para os trabalhos da lavoura, e este tem como herança dos tempos que trabalhou nos seringais para Mário e Renato Spinelli (Empresa Rio Novo Ltda.) um organismo pouco resistente. Todos os anos ele solicita a ajuda da aldeia para os trabalhos da roça e, segundo nos informou, sempre consegue reunir de 15 a 20 homens. Sua família é assim composta:



No mês de julho é feita a “*broca*” (primeira roçada com foice), e a “*derrubada*” da mata. No mês de agosto ou no máximo até os primeiros dez dias de setembro é feita a “*queimada*”, que logo é seguida pela “*coivara*”. Nessas três primeiras fases, os

instrumentos utilizados são a foice e o machado e essas tarefas são especificamente masculinas. Nos meses de outubro e novembro é realizado o plantio de arroz e milho, e o feijão é semeado nos meses de fevereiro e março; desta etapa de trabalho participam tanto os homens quanto as mulheres. Para isto utilizam da “matraca” (plantadeira manual) ou simplesmente a enxada. Nos trabalhos da colheita as mulheres participam intensamente.

Registramos somente um caso em que um grupo de irmãs, juntamente com a mãe, fazem suas roças sozinhas. Trata-se da família de Manoel Kuique, que é assim composta:



Manoel Kuique já é idoso e, como Vitorino Soinle, é muito doente, não tendo condições de ajudar nos trabalhos do roçado. Assim, sua mulher e as três filhas trabalham em todas as etapas da confecção da roça. Esta família não promove mutirões e nem o “capitão” ou qualquer outra pessoa da aldeia voluntariamente o fazem. Isso se deve talvez ao fato de todos acreditarem que a mulher de Manoel Kuique é feiticeira, sendo esta família bastante discriminada - inclusive pelos vários casamentos mal sucedidos de suas filhas. Observa-se, todavia, que este grupo teve que se adaptar às condições de existência, e as mulheres realizam os trabalhos considerados mais vergonhosos para elas, aquelas que envolvem ferramentas pesadas, a foice e o machado.

Os Bakairí possuem, em regra, duas roças: “a roça nova” e a “roça velha”. Isto se deve a fraca qualidade do solo que não permite o plantio do arroz mais do que duas vezes, necessitando-se constantemente derrubar novas matas ou reutilizar as “capoeira” (local de antigos roçados). Assim, no segundo ano de plantio, as fileiras de arroz são intercaladas com as de mandioca (brava ou mansa), que constituem a sua alimentação

básica. Cultivam ainda abóbora, batata doce, cará, cana-de-açúcar, araruta, além das frutas (bananas, melancia e mais raramente, abacaxi). Contra o gado da FUNAI existente na área e a capivara, necessitam proteger suas roças. Além disso, as mulheres realizam a coleta dos frutos silvestres dentro da área da reserva: pequi, mangava, bocaiúva, caju e mangas que, plantadas pelo S.P.I., são coletadas como se fossem silvestres, registrando-se somente agora a preocupação de replantá-las.

Completam ainda a sua alimentação com o peixe, abundante no Paranatinga, o qual nos meses da estação seca fica repleto de matrinxã, e nos tempos chuvosos, de jaú e piraíva (“*poro tapeken*”). Essa atividade, embora não essencialmente masculina, é, em regra, efetivada pelos homens com a utilização de anzóis ou flechas. Aqueles grupos domésticos que possuem suas roças às margens do Paranatinga, cevam o peixe com mandioca e cada ceva constitui uma propriedade que deve ser respeitada.

A caça ainda constitui uma importante fonte de proteínas e é tarefa masculina, sendo realizada na reserva ou nas propriedades particulares vizinhas, quando os fazendeiros a permitem. É feita individualmente (só por ocasião da festa do milho é coletiva). Da fauna da região consomem veado, tatu, paca, cotia, bugio, porco do mato, anta, ema e papagaio. São abatidas ainda, pelo posto, duas reses por mês, provenientes do rebanho que possui, o qual conta com cerca de 500 cabeças. Criam ainda porco, galinha e patos (na roça, geralmente). Cuidar da criação é obrigação feminina.

Tanto o produto da roça como o da caça e da lavoura são consumidos pelas famílias extensas que compõem uma unidade de produção, quer na aldeia, ou na roça. Muitas vezes a distribuição extrapola essa unidade, sendo incluídas também as famílias de procriação, e, se não há escassez, deve-se sempre “*lembrar daqueles que não esquece da gente*”.

Constituem tarefas femininas: o transporte da água para a casa (dos dois poços existentes, ou do rio), serviços domésticos, cardar, fiar e tecer as redes de algodão e buriti, preparar as massas de beiju e fazer farinha, entre outras. Cortar e carregar lenha é serviço de ambos os sexos. Carregar água é para o homem uma atividade tão vergonhosa como o é para mulher pegar no machado e na foice para derrubar a mata. Certa vez, logo que mudamos para o posto, em 1976, desconhecendo esse fato, contratamos dois rapazes

para transportar água do poço para a casa, que não conta com água encanada. Baldearam umas três latas e depois se aproximaram e disseram que não mais transportariam água, pois estavam muito envergonhados e os homens os estavam chamando de mulheres.

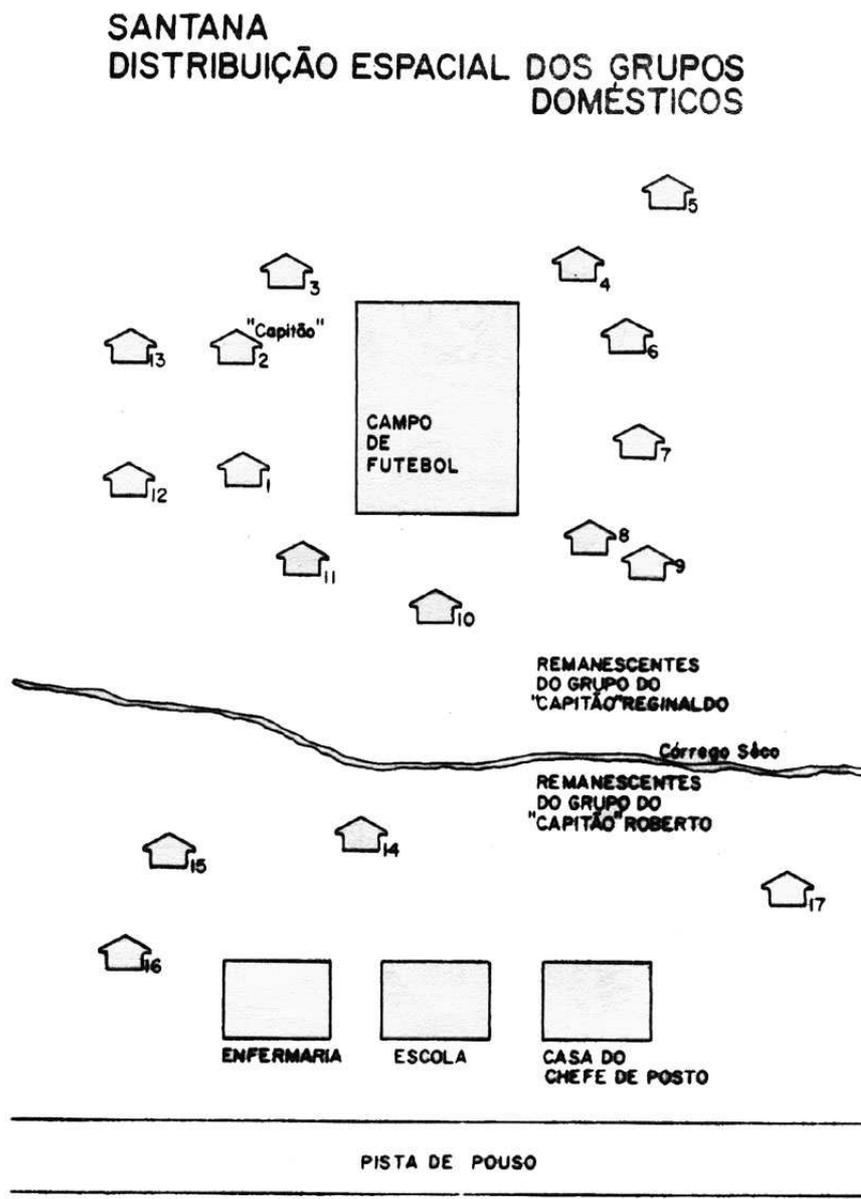
No P.I. Santana a situação já se apresenta de uma forma totalmente diversa e nunca houve uma mudança dirigida pelo S.P.I.. Existe 27 grupos domésticos e destes apenas 13 se concentram, formando a aldeia circular que tem ao centro um campo de futebol. Todos são parentes consangüíneos e são remanescentes do grupo do “capitão” Reginaldo.

Entre a aldeia e o posto há um córrego temporário, e, segundo os Bakairí, “*todos os que estão do córrego pra cá são parentes próximos. Todos os que estão do córrego pra lá são parente longe. Antigamente o capitão deles era Roberto, no tempo de Reginaldo*” (Alcindo Mandicai)

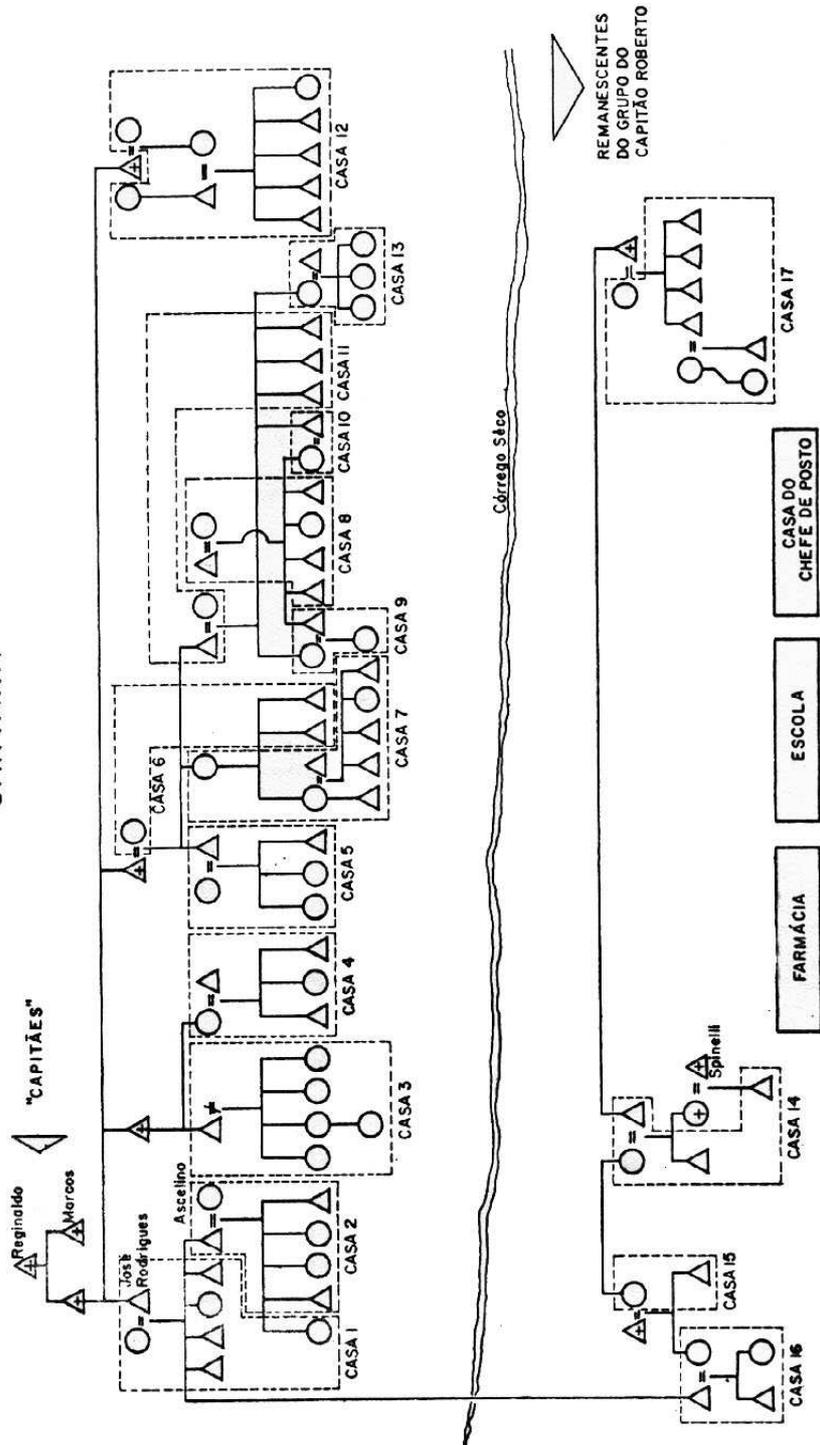
Próximos ao posto temos 04 grupos domésticos remanescentes do grupo do “capitão” Roberto. Existem ainda três grupos domésticos isolados, dentro da reserva. Os sete restantes formam três agrupamentos diversos, sendo que dois destes reúnem dois grupos domésticos e um, reúne três.

Dos treze grupos domésticos que compõem a aldeia, 11 são constituídos por famílias elementares (sendo 09 compostos de pai, mãe e filhos, um de um viúvo com suas filhas solteiras e um neto; e um de sua família elementar e sogra); um é constituído por uma mulher viúva e dois netos, e um por um casal sem filhos. Cada um desses grupos domésticos constitui uma unidade de produção e consumo, não ocorrendo um só caso em que duas famílias trabalhem juntas nas roças. Não possuem também casas aí, e observa-se que nas proximidades da lavoura existe somente uma habitação provisória, de folha de buriti e sem paredes, no estilo dos acampamentos de caça. Ao contrário dos Bakairí de Simões Lopes, passam a maior parte do tempo na aldeia e se deslocam para as áreas de lavoura apenas nas épocas de derrubada, “*coivara*”, plantio ou quando vão buscar mantimentos para suprir a casa da aldeia, sendo que vão e voltam no mesmo dia. Na aldeia, alguns criam porcos, galinhas e várias famílias já possuem uma pequena horta. Plantam arroz, mandioca e feijão, obedecendo a mesma cronologia dos Bakairí de Simões Lopes e utilizando as mesmas ferramentas. Observa-se que a divisão sexual do

trabalho é idêntica à do outro grupo. Não se constatou nenhuma regra de residência, sendo que muitas vezes os filhos homens constroem sua casa, após o casamento, ao lado de sua família de procriação e outras vezes ao lado da família de procriação de sua esposa.

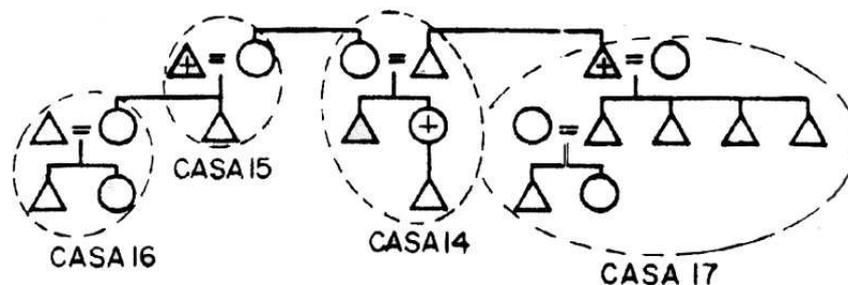


# SANTANA



Sua alimentação é complementada pela caça, feita individualmente e somente nos meses chuvosos os pequenos rios que cortam a reserva são piscosos. Não existe na área gado de sua propriedade ou de propriedade da FUNAI, e se antes “caçavam” algumas cabeças de gado dos fazendeiros vizinhos, na atualidade os pastos formados e cercados que caracterizam os modernos estabelecimentos pecuários já não lhes oferecem essa oportunidade.

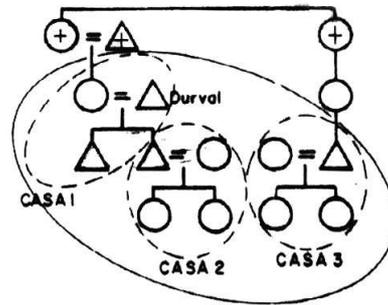
Os quatro grupos domésticos situados nas proximidades do Posto estão ligados por laços de parentescos que assim se configuram:



Os outros três, dispersos em vários pontos da reserva são constituídos por famílias elementares. Estes apresentam as mesmas características que aqueles, em termos de produção e consumo.

Temos ainda os agrupamentos de “*Seu Durval*” ou “*Tapera*”, como é conhecido, e os de “*Seu Manoel Laurindo*” e de “*Seu Joaquim*”, como são denominados pelos Bakairí. O primeiro é formado por três famílias elementares ocupando cada uma delas uma unidade residencial e tendo entre si as seguintes relações de parentesco:

## ROÇA CONJUNTA

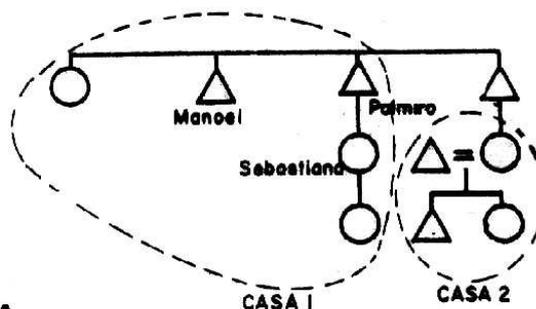


Este grupo forma uma unidade de produção e, embora possuam cozinhas separadas, todos se suprem dos trabalhos da lavoura que é conjunto. Ele é rico em comparação com a situação geral da aldeia. Além de uma lavoura visivelmente maior, cria grande quantidade de porcos e galinhas e é o único a possuir uma carroça e um cavalo. Viviam antes na Empresa Rio Novo Ltda. e somente há poucos anos se fixaram na reserva. Passam a semana inteira no local de residência e aos sábados vão à aldeia visitar seus parentes (a esposa de Durval é irmã do pai do atual “Capitão”).

Os outros dois grupos também apresentam as mesmas características em termos de relações de produção e são assim compostos:

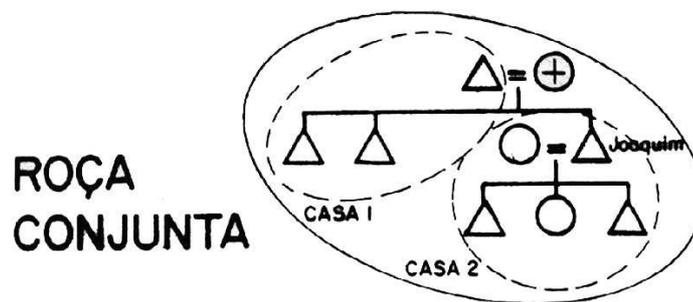
### 1. O grupo do “*Seu Manoel Laurindo*”

## ROÇA CONJUNTA



Este grupo não é bem aceito pelos demais Bakairí de Santana e vive sob a constante ameaça de ser expulso da Reserva, já que, segundo nossos informantes, Manoel e Palmiro (por seu sistema de parentesco todos os dois são considerados como pai) mantêm com Sebastiana relações consideradas incestuosas; afirmam ainda que a filha de Sebastiana é resultante dessas relações.

## 2. O Grupo de “Seu Joaquim”



Este grupo também não é bem aceito pelos Bakairí da aldeia, porque Joaquim, há tempos atrás, assassinou um Bakairí a tiros.

Todos os dois grupos compõem uma unidade de produção e de consumo.

Assim, surpreendemos duas modalidades de organização e duas práticas econômicas totalmente diversas no P.I. Simões Lopes e em Santana. As formas aparentes das aldeias, uma circular e a outra linear, são testemunhos de que as ideologias que orientam o comportamento social e a prática econômica (e a política subjacente) nem sempre ganham expressão nas formas concretas dadas ao pesquisador.

Além dessas roças, tanto no P.I. Simões Lopes quanto no P.I. Santana estão sendo realizadas roças coletivas. No P.I. Simões Lopes ela é resultante de um projeto de subsistência à conta do dízimo da FUNAI, proveniente da Renda Indígena (DGPI), tendo sido esses recursos colocados à disposição pelo Presidente do órgão tutor. Prevê a plantação de milho, arroz e feijão em 15 hectares de terra preparadas da mesma maneira que as rudimentares roças indígenas, e no qual o índio só entra com sua força de trabalho, que é remunerada à razão de Cr\$ 40,00 ao dia. A comunidade não tem

demonstrado grande interesse pelo projeto e nem o poderia, pois que não participaram de nenhuma fase de sua elaboração e assim relegados vão desenvolvendo os trabalhos da lavoura, reproduzindo-se internamente as mesmas relações de trabalho que experimentam nas fazendas, com a única diferença de que no caso, o patrão é o seu próprio órgão tutor.

No P.I. Santana, a roça coletiva foi estimulada pelo chefe do posto. Manipulando o grande desejo dos indígenas de possuir uma viatura, conseguiu efetivá-lo, adquirindo ferramentas e sementes com os poucos recursos do Posto (Verba de Manutenção - Cr\$ 6.050,00 trimestrais). No ano passado esses indígenas venderam aproximadamente 400 sacas de arroz e neste ano estão replantando nos mesmos 35 hectares utilizados no ano agrícola que passou. Aos Cr\$ 30.000,00 resultantes da venda do arroz, pretendem somar os resultados das próximas colheitas e posteriormente adquirir a viatura. Pretendem utilizá-la para realizar compras em Nobres, visto a grande dificuldade de aquisição dos bens não produzidos, já que nas proximidades da reserva não existe nenhum comércio; além disto, servirá para o transporte dos grupos que vão trabalhar nas fazendas, a grandes distâncias. Além do arroz nada comercializam. Realizam apenas pequenas trocas com as famílias dos peões da fazenda Rio Novo.

Os Bakairí de Simões Lopes nada vendem ou trocam fora dos limites da reserva. Um produto artesanal, altamente procurado pelos regionais e em Cuiabá, é a rede Bakairí, mas eles desistiram de vendê-las, pois são trabalhosas e não são devidamente valorizadas. Para a Arteíndia também já não vendem, pois não concordam e não entendem porque esta a adquire por Cr\$ 500,00 ou Cr\$ 600,00 para depois revendê-la a Cr\$ 1.000,00 ou Cr\$ 1.200.

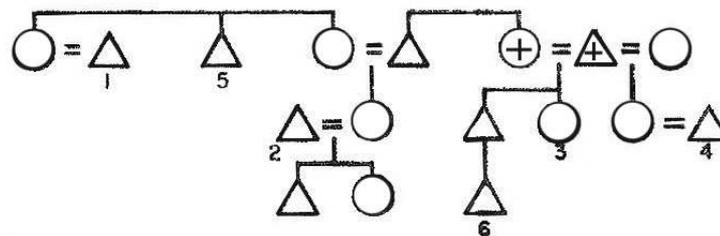
#### 4. Chefia

O sistema político dos Bakairí desagregou-se paralelamente à ocupação de suas terras e a situação de reserva constitui o agrupamento dos grupos locais, anteriormente dispersos.

Em Simões Lopes, o “Capitão” é Militão Egufo, escolhido por um representante do S.P.I. há treze anos atrás para representar a comunidade junto ao Posto.

Os Bakairí, entretanto, não o reconhecem como chefe e o consideram como uma espécie de embaixador para as relações que se estabelecem entre a aldeia e o posto. Comentam que Militão “*só sabe pedir ordens*” e que “*não reúne o povo para nada*” e ainda que “*desse jeito nem precisa de capitão*”. A situação foi agravada quando Militão noticiou que, após sua aposentadoria (pelo FUNRURAL), passaria o cargo a Fernando Maiuka. Esse, há muito tempo deseja ser “*Capitão*” e vem utilizando todos os meios para consegui-lo, procurando reunir a sua volta as pessoas que possuem liderança natural. Este é o caso de Geraldina Seigalo e de Paulino Kaiore, respectivamente atendente de enfermagem e curandeiro. Isto é reforçado pelas relações de parentesco que existem entre eles.

Assim temos:



1. “*Capitão*” Militão Egufo
2. Fernando Maiuka
3. Geraldina Seigalo (atendente de enfermagem)
4. Paulino Kaiore (curandeiro ou “*doutor*”)
5. José Augusto
6. Tomé Maiare

Essa quinta figura, José Augusto Pairague é um Bakairí que mora em Cuiabá, motorista da FUNAI e que possui um “*bolicho*” (pequena venda) na aldeia, onde trabalha Maiuka à razão de Cr\$ 700,00 por mês. Constantemente José Augusto vem à aldeia para renovar o estoque dessa venda e noticia na aldeia todas as informações que obtém na Delegacia Regional. Na verdade, as grandes decisões não são tomadas sem consultá-lo, e é grande sua participação e influência no processo político. Todas as decisões tomadas partem desse grupo, que mantêm a comunidade à parte. Para isolar a

comunidade do posto, esse grupo procurou convencer os demais que não eram bem recebidos ali, e que o chefe de posto os instruíra para que somente o “*Capitão*” o procurasse. Existe ainda um curandeiro - Vicente - que foi o mestre de Paulino e que possui grande liderança na aldeia pelos sucessos de suas curas. Esse grupo tentou conseguir com o chefe do posto sua transferência, alegando que ele havia roubado um cavalo do “*Capitão*” e que só vivia nas fazendas; como Vicente não concorda com a atuação desse grupo, esta seria a única maneira de afastá-lo e de Paulino passar a ser o único curandeiro.

Não conseguiram o desejado, porque o chefe do posto reuniu os Bakairí e os informou da intenção de Militão e de Maiuka e como a maioria não concordou com a transferência de Vicente, este permaneceu na aldeia. Indignado, Maiuka disse ao chefe do posto que assim este perdia a sua força e que se ninguém fosse castigado, não haveria mais respeito na comunidade. Argumentou que “*no tempo do S.P.I., ninguém pedia opinião de índio e o encarregado fazia o que bem queria e só consultava o capitão*”. Ao perceber que por esses meios não seria aceito pelo grupo, Maiuka e Militão, foram à Brasília em fim de agosto, com a intenção de conseguir do Presidente da FUNAI um documento que transferisse o cargo de capitão para Maiuka. Solicitaram auxílios e reivindicaram um projeto para a área Bakairí.

Todas essas atitudes foram orientadas por José Augusto, de acordo com seus interesses. Regressaram para a aldeia - muitos nem sabiam que tinham ido a Brasília - contando que haviam conseguido com o Presidente da FUNAI um trator e a promessa de um projeto para Simões Lopes no ano vindouro. Afirmavam também que o Presidente do órgão havia transferido o papel de “*capitão*” para Maiuka. Porém os Bakairí não aceitaram tal argumentação e propuseram que a escolha fosse feita mediante uma eleição. Ao perceber que não atingira seu objetivo, Maiuka orientou Militão para que não colocasse o cargo à disposição. Os Bakairí concordaram em que Maiuka ficasse como “*vice-capitão*” ou “*vice-prefeito*”, como dizem. Esta aceitação porém, está baseada na seguinte idéia formulada pelos Bakairí: “*deixa ele ser para cair de maduro*”. Esse comportamento é característico deles, pois consideram que a sabedoria e a compreensão

só se atinge através da vivência dos fatos. Como dizem, “*ele nunca vai saber que não pode ser capitão, se não for capitão algum dia*”. (Moisés)

A ida de Maiuka a Brasília, com a finalidade de aumentar o seu poder e de se transformar em “*capitão*”, reflete também um aprendizado adquirido no decorrer da história do contato desse grupo que, como já vimos, sempre teve seus chefes escolhidos por representantes do governo nacional.

Resta-nos focar dois aspectos: (1) a razão da não aceitação de Maiuka e (2) qual o interesse de José Augusto na transformação de Maiuka em “*capitão*”.

Maiuka é um indivíduo extremamente individualista e todas as atitudes que toma são orientadas por seus próprios interesses. Por outro lado, o status adquirido como assalariado o transformou, como dizem os Bakairí “*em um Bakairí diferente que nem precisa trabalhá de peão como os outros*” (Otávio).

Os Bakairí, que entre si só se chamam pelo nome nativo, deixaram, inclusive, de chamá-lo pelo seu nome indígena e agora só o chamam (ou a ele se referem) pelo seu nome “*civilizado*”: “*ele não é mais Maiuka, agora é Fernando*”.

Além desses fatores, tentou transferir Maiare e apregoa que a sua política é essa, como diz “*quem achá ruim também vai junto. Transfiro todos. Tem que castigá*”.

Na tentativa de realizar duas transferências, conseguiu colocar contra si mais da metade da aldeia, ou seja, todos aqueles que se consideram parentes de Vicente e Maiare que, pelo sistema de parentesco vigente, são inúmeros. Além disso perdeu dois aliados: Geraldina Seigalo, que é mãe de criação, portanto o mesmo que mãe e Paulino Kaiore, pois Maiare é filho do irmão de sua esposa.

Comentam os Bakairí que Maiuka “*vira as costas pra seu povo, pro seu próprio sangue*” (Moisés).

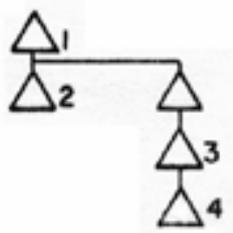
Militão Egufó, que todos reconhecem que apesar de não ser ativo “*é mais Bakairí*”, deixa transparecer, por outro lado, que na maioria das vezes não está de acordo com as idéias de Maiuka mas sente-se impossibilitado de reagir, pois, como diz “*como da roça dele*”. Militão já está em idade avançada, mais de setenta anos, e constitui com sua família e a de Maiuka uma unidade de produção e consumo.

José Augusto, por outro lado, tem interesse na transformação de Maiuka em “capitão” para pôr em prática os seus planos. Um deles é atravessar uma rede de espera no Paranatinga e transportar para Cuiabá todo o peixe conseguido, para vender. Isto significa, para a comunidade, o fim de uma importante fonte de alimentação.

José Augusto pretende acumular um capital com os lucros advindos do “bolicho” (no qual tudo é vendido 50% mais caro, em relação aos preços de Cuiabá), da venda do peixe (é apenas ainda uma idéia) e das diárias que cobra dos Bakairí, em casa em Cuiabá (seu lucro é majorado com os sacos de arroz, farinha, peixe manteado, lenha etc. que leva da aldeia) e formar na reserva uma fazenda, na qual os Bakairí trabalhariam como peões. Planeja pôr em prática essa idéia após a sua aposentadoria (José Augusto já tem 23 anos de serviço). Isto é, pretende reproduzir na aldeia, as relações que os Bakairí vivenciam fora dela, transformando-se na figura do patrão. Para alcançar esses objetivos, necessita de um “capitão” como Maiuka.

Em Santana, já em 1884, registramos a interferência do Governo de Mato Grosso, no sistema político Bakairí, à essa época, o Governo da Província havia ampliado o poder do “capitão” Reginaldo, fornecendo-lhes armas. Embora existissem dois pequenos aldeamentos, o grupo de Reginaldo comportava-se como “*os donos do lugar*”, baseando-se no fato de que os esforços de Reginaldo junto ao Governo o haviam levado a reservar essa área para esse grupo local. As constantes rixas internas e a perseguição de Galvão resultou na migração do outro grupo, liderado por Roberto, para Simões Lopes, em 1922. Quando retornaram, dez anos mais tarde, estabeleceram-se em área separada, sem ter contudo autonomia política.

A detenção do poder pelos “*donos do lugar*” consolidou-se através da passagem do cargo de “capitão” de pai para filho. Após a morte de Reginaldo, seu filho Marcos lhe sucedeu. Este morreu por volta de 1970. Antes de sua morte porém, o S.P.I., na figura de seu representante, escolheu José Rodrigues para ser “capitão”, alegando que os Bakairí deviam ter à frente uma pessoa “*ladina, que soubesse ler e escrever*”, segundo Alcindo Rodrigues. Este porém só assumiu o cargo após a morte do “capitão Marcos” (José Rodrigues é filho do irmão de Marcos). Ele permaneceu apenas quatro anos como “capitão”, e quem lhe sucedeu foi seu filho, Ascelino Rodrigues, atual “capitão”.



- 1 - Reginaldo
- 2 - Marcos
- 3 - José Rodrigues
- 4 - Ascelino

“Capitão” Ascelino continua agindo como um representante dos “*danos do lugar*”, impondo-se àqueles que retornaram das fazendas e ameaçando constantemente expulsá-los da reserva.

A atuação de Ascelino vem provocando nessas famílias um intenso desejo de migrar para a área de Simões Lopes. O poder se centraliza na figura do “capitão”, não havendo na área nenhum curandeiro. Na verdade, o sistema político do grupo de Santana vem reproduzindo as condições históricas criadas pelo Governo de Mato Grosso no final do século passado.

O Posto Indígena (somente em 1963 passou a existir na área um encarregado) pouco interferiu nesse processo político.

As duas comunidades, além de raras visitas de alguns elementos de um e outro posto, constituem unidades discretas.

No que tange à participação dos Bakairí na política regional, existem 12 eleitores que votam nas urnas que, à época das eleições, são instaladas em Simões Lopes. Aí votam também a maioria dos regionais das vizinhanças.

A julgar pelas últimas eleições, a escolha do candidato é orientada pelos interesses dos fazendeiros vizinhos, que há anos vêm apoiando os candidatos da Arena.

Nos meses que antecederam às eleições (novembro 1976), alguns fazendeiros vizinhos levaram a Simões Lopes, o candidato a prefeito para o Município de Chapada dos Guimarães. Este, entre outras coisas, prometeu arrumar a estrada de terra que leva ao Posto e que parte da Chapada dos Guimarães, sede do município. No dia da eleição - os fazendeiros locais compunham as duas bancas - observamos que até a última hora ainda

procuravam arrecadar os votos indígenas para o candidato da Arena. Para estimulá-los prometeram que, caso o candidato ganhasse, fariam um churrasco na aldeia.

Tendo sido eleito o referido candidato, os Bakairí foram à sede do município cobrar o prometido.

Em Santana, os Bakairí não têm a mínima participação política regional. Não há eleitores na aldeia. Isto se deve, em grande parte, ao alto analfabetismo (até hoje a escola do posto só funcionou durante um ano) e os poucos indígenas que sabem assinar o nome não podem tirar o título de eleitor, pois não possuem documentos.

## CAPÍTULO V

### IDEOLOGIA E IDENTIDADE

Até aqui focalizamos nossa atenção no nível objetivo das relações estabelecidas entre os Bakairí e os representantes locais da sociedade dominante, tomando-as como instâncias substantivas de análise. Neste capítulo abordaremos a dimensão ideológica, onde essas relações são representadas pelos grupos sociais em interação.

Antes de qualquer outra consideração, devemos esclarecer o que entendemos por ideologia. Adotamos aqui o conceito de Poulantzas, segundo o qual

*“a ideologia consiste, realmente, em um nível objetivo específico, em um conjunto com coerência relativa de representações, valores, crenças, do mesmo modo que os ‘homens’, os agentes de uma formação, participam também de atividades religiosas, morais, estéticas, filosóficas”. (...)*  
*“A ideologia está a tal ponto presente em todas as atividades dos agentes, que não pode diferenciar-se de sua ‘experiência vivida’. Nessa medida, as ideologias fixam um universo relativamente coerente, não só uma relação real, como também uma relação imaginária.”*

E ainda que:

*“a ideologia tem, precisamente, por função, ao contrário da ciência, ocultar as contradições reais, reconstruir em um plano imaginário, um discurso relativamente coerente que sirva de horizonte ‘vivido’ dos agentes, dando forma a suas representações, segundo as relações reais e inserindo-as na unidade de uma formação social” (POULANTZAS, 1969:263/5).*

Assim, temos a ideologia como forma de mascarar a realidade, ofuscando as contradições existentes e inerentes a ela. É uma forma de representação que garante a produção do social e a sua reprodução como tal. Nesse sentido também, a ideologia é um dos mais importantes articuladores do processo das relações sociais, contendo essa articulação um duplo caráter: provê mecanismos adaptativos que sustentam relações entre grupos distintos e em situações de poder que os conflitam e os diferenciam, e provê

também mecanismos internos ao grupo que o permitem manter-se como tal. O ideológico operacionaliza-se na prática das relações entre os homens e dimensiona-se em suas representações dessas relações, entendendo-se aqui as representações como fenômenos resultantes “*da experiência coletiva vivida ou o conhecimento do senso comum gerado pela realidade social do quotidiano*” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976:39).

Se o ideológico operacionaliza-se na prática das relações entre homens, no caso das relações interétnicas estas se baseiam primordialmente na “*identidade*”.

As relações interétnicas, como um campo específico das relações sociais, envolvem o fenômeno da identidade étnica como um dos elementos mais importantes de sua dinâmica. Vejamos pois em que se constitui a identidade étnica.

A noção de identidade, trabalhada por vários autores, tem sido utilizada tanto no estudo de subgrupos existentes dentro de uma sociedade mais inclusiva, como no de contatos entre grupos de etnias diversas. Criticando a perspectiva segundo a qual o grupo étnico é concebido como uma “*unidade portadora de cultura*”, embora sendo a cultura um elemento identificador relevante, BARTH (1969) considera a auto-identificação dos membros de um grupo como o principal elemento diferenciador. Nesse sentido temos que observar os critérios distintivos de cada grupo à base dos quais categorizam (identificam) e não as diferenças objetivas dada ao observador através dos traços particulares de cultura. Dessa forma, a definição de grupo étnico está relacionada com a identificação étnica, ou seja, “*a característica de auto-atribuição e atribuição pelos outros*” (BARTH, 1969:13).

A consideração da identidade como sendo o aspecto crítico utilizado pelos grupos étnicos para se definirem, levou o autor a considerá-los como “*um tipo organizacional*”. Assim temos, conforme nos ensina BARTH, que “*Inicialmente damos ênfase primária ao fato de que os grupos étnicos são categorias de descrição e identificação pelos próprios autores e, mostram as características da organização e interação entre as pessoas*” (BARTH, 1969:10).

Temos então que a diferença ideologicamente reconhecida estabelece os limites do grupo étnico.

Roberto Cardoso de Oliveira adota essa mesma postura teórica e retoma a noção de “*identidade contrastiva*” insinuada, *en passant*, por Barth (1969:132), tornando-a mais clara. Segundo aquele autor

*“A identidade contrastiva parece constituir na essência da identidade étnica, à base da qual esta se define. Implica na afirmação do nós diante dos outros. Quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam. É uma identidade que surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente. No caso da identidade étnica ela se afirma ‘negando’ a outra identidade, ‘etnocentricamente’ por ela visualizada”* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976:5-6).

Os grupos étnicos em conjunção relacionam-se à base dessa oposição e contraste que lhes conferem a diferenciação possibilitando a existência de uma relação assimétrica através da manipulação das representações engendradas na situação de contato. A sociedade nacional, representada pelos segmentos regionais, detém grande poder de determinação da dinâmica do sistema interétnico através de seu poder bélico e econômico, marcando assim a sua superioridade: se não o faz pela força, o faz de maneira subliminar inculcando os seus valores no “outro”, de modo que este os incorpore como seu, numa situação de conjunção em que tende a haver uma inversão de representações, “*etnocentricamente*”. Esse é o processo através do qual o índio passa a se pensar e a se ver com os “*olhos do branco*”. A natureza ideológica da identidade étnica, engendrada por uma situação de contato é um sistema inclusivo e um conjunto de representações, o que Cardoso de Oliveira denominou de “*a cultura do contato*”. Dada a assimetria das relações o grupo dominado passa, progressivamente, a tomar as categorias engendradas a partir dessa situação como paradigmas de representação. Nos termos do autor “*a identidade étnica pode ser igualmente chamada de identidade crítica, pois denunciadora, por sua própria alienação, das condições dramáticas em que se dá o contato interétnico*” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976:49).

A identidade étnica não se reduz a uma vaga ordem de representações e de valores que qualificam etnias. É, em si, um foco gerador de critérios distintivos e de pautas de relacionamento interétnico.

Por outro lado, a identidade pode ser manipulada, em situações de ambigüidade, ao longo das transações concretas com elementos de outra etnia, quando “*abrem-se diante do indivíduo ou do grupo alternativas para a ‘escolha’ (de identidade étnicas) à base de critério de ‘ganhos e perdas’ (critérios de valor e não como mecanismos de aculturação) na situação de contato*” (idem:24).

A partir das contribuições propostas por esses autores analisaremos aqui as ideologias engendradas a partir das relações que se estabeleceram entre os Bakairí e entre estes, como um todo e os representantes da sociedade nacional, no curso das relações interétnicas.

### 1. A Perspectiva dos Bakairí

Os Bakairí, com a sua capacidade de organizar e classificar o universo em que atuam, introduzem nele uma ordem, agrupando os elementos que o compõem pelas propriedades comuns que possuem. Em outras palavras, ordenam o universo de classificação tendo por base o conhecimento resultante de sua exploração. Na medida em que novos elementos vão sendo conhecidos ampliam - ou mesmo alteram - a sua classificação primeira.

No que diz respeito aos seres vivos, a distinção primária ganha expressão através dos conceitos de “*kurâ*” e “*kurâ ípa*”. São duas categorias gerais e abrangentes, a partir das quais elaboram outros conceitos. “*Kurâ*” quer dizer “*gente*”. Também se estende a “o que é nosso”, quando se refere a objetos. “*Kurâ ípa*” significa “*o que não é gente mas que possui vida: os animais (‘bicho’)*”.

O estabelecimento do contato (e portanto do conhecimento) com “*outros*” seres humanos, introduziu na unidade (“*kura*”) a diversidade. O “*nós tribal*” emerge por posição e contraste dos “*outros*”. Os “*kura*” estão subdivididos em Kura Bakairí, Kura Kayabí, Kura Xavante (Pâna), Kura Bororo e outros grupos tribais que conhecem ou que ouvem mencionar, além dos kura karáíwa (“*civilizados*”).

Na linguagem de um informante temos que se chamam e são chamados pelo termo Bakairí “*porque antigamente nós só comia mandioca braba e não conhecia a*

*mansa. Antigamente os Karaíwa cuiabano chamava mandioca braba de Bakairí. Porque a gente só comia mandioca braba, chamaram a gente de Bakairí'* (Vicente).

É interessante notar que, ainda que esta informação possa ser uma reflexão pessoal, ela contém elementos que distinguem Bakairí e “civilizado” (karaíwa cuiabano), associando os primeiros ao termo “brabo” e os segundos ao termo “manso”. O que parece indicar também uma interiorização de distinções elaboradas pelo branco.

Para explicar essa diversidade de “kura”, os Bakairí recorrem à linguagem mitológica:

*“Antes todos viviam juntos e falava a mesma língua. Foi Xixi que fez todos kura. Depois dividiu. Deu uma língua para cada um cumprimentando nela. Foi Xixi que fez karaíwa também. Era pra ser tudo igual mas não deu certo e Xixi deu bakururu pros índios. Fez a separação. Falou cada uma numa língua. Deu pra Xavante uma, pra Kayabí outra, pros civilizado outra, pra Bakairí a língua que Bakairí fala. Agora tem uns que fala a mesma língua mas o cumprimento deles é a flecha. Todos são inimigo quando fala língua diferente”* (Militão Egufo).

Através do discurso mitológico, observamos que os Bakairí explicam as diversidades étnicas e tudo indica que se vão incorporando ao mito outros grupos étnicos, na medida em que se toma conhecimento de sua existência ou que se entra em contato com eles.

Podemos também observar a importância da língua tomada como um sinal diacrítico que confere distinção aos diferentes grupos étnicos. Outros elementos distintivos são indicados no mito referente a *Momo*. Assim temos que:

*“Momo é um ser enorme, peludo e que andava carregando uma porção de coisas pendurada nos braço e pescoço. Durante a noite andava por cima dos telhado das casa da gente e deitava no telhado. Com um grande espeto furava o telhado e tentava acertá a gente que dormia. Um dia dois irmão gêmeos que moravam numa mesma casa fizeram dois buracos no telhado e ficaram na espera e quando Momo deitou, acertaram ele com uma flecha. É porque quando Momo chegou cada um atirou a sua flecha. Momo saiu cambaleando. Caiu. Trazia rede de algodão, bakité, porrete, arma de fogo, e mais outras tantas coisas. Xavante pegou bakité e porrete, Bakairí pegou rede de algodão. Cada índio*

*pegou o que é seu e ficou sendo seu, como rede de algodão é de Bakairí. Agora tudo os índio ficou com medo da arma de fogo. Uns escolheu flecha e outros porrete. Bakairí escolheu flecha. O homem branco apareceu e escolheu a arma de fogo. É por isso que o branco explora os índios. Hoje Bakairí não tem coragem pra fazer flecha. Se o tempo voltasse, nós escolhia arma de fogo. Arma de fogo hoje é de branco”* (Egufo).

Por esse mito podemos ver que os Bakairí, assim como os outros grupos tribais, são índios porque escolheram um determinado conjunto de artefatos que os definem culturalmente. Na ótica dos Bakairí esses artefatos também lhes confere distinção e separa, por outro lado, o “índio” do “karaíwa” (“civilizado”). Explica ainda a dominação do índio pelo branco e reflete a consciência da irreversibilidade de alterá-la (“nós escolhia arma de fogo”).

Indica-nos ainda que, para os Bakairí, o conceito de índio inclui o de Bakairí que é definido em oposição ao de “civilizado”. Consideram-se Bakairí ou índio dependendo a que categorias se opõem, se a outros índios ou a “civilizado”. Mas o conceito de índio não é muito preciso. Não são apenas as diferenças culturais que o distinguem do branco. A cor da pele também é tomada como um critério de distinção pois “os índio tem a pele mais escura de tanto passar urucum” (Seigalo).

Eles recorrem a outros elementos da constituição física como distintivos de ser “índio” e de ser “karaíwa”, como o sangue. Segundo Militão Egufo:

*“Um índio mesmo não come sal. Tem um sal que a gente fazia de uma folha de aguapé que queimava e fazia. Era cinza. Esse aí, o sal do karaíwa não comia porque logo vinha o catarro da gripe. Depois que aprende a comê sal não tem nunca saúde e pega as doenças do branco. O sangue de karaíwa é salgado e o sangue do índio é sem sal”.*

O sangue, embora elemento fisiológico, tem a sua distinção marcada por um elemento que é cultural: o consumo ou não de sal.

Refletindo sobre o assunto, comentam que:

*“Agora tudo tá ficando difícil. Nós tem bakité de Xavante, roupa, sal, banha, espingarda e mais coisa de civilizado. As coisa a gente troca. O sangue a gente mistura. Índio mesmo, índio puro, é só aqueles um que vive lá no mato. Uns são*

*mais civilizado, outros é menos. Nós quando tava no Xingu sem conhecê karaíwa, trocava com índio de lá* (Kaluiwa).

Na medida em que reconhecem a incorporação de elementos da sociedade nacional vão se identificando - como podemos ver pelo discurso acima - com mais ou menos “índio”, o que é igual a ser mais ou menos “civilizado”, pois ser índio para os Bakairí parece constituir uma questão de gradação entre dois pólos: “índio puro” e “índio civilizado”. Não dispõem de uma palavra ou de um conceito na sua língua nativa para essa categoria, posto que é uma categoria interiorizada após o contato. Para os Bakairí, na realidade, não existe uma definição precisa do que é “ser índio” porque para eles não existe a unidade e sim, a diversidade: Kura Xavante (Pâna), Kura Kayabí, Kura Bakairí, Kura Bororo, e assim por diante.

Para classificá-los existe somente o conceito “*kura queba*” ou o que “*não é nossa gente*”, em oposição ao de “*kurâle kura*” (ou “*xinâle*”) ou o que é “*nossa gente*”.

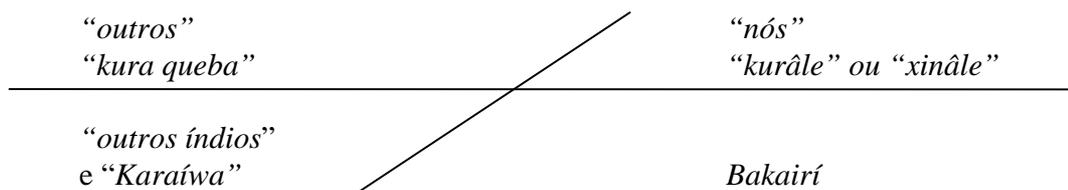
A aplicação do termo “*kura ípa*” a certos grupos indígenas (como Xavante e Kayabí) e que traduzem como “*bicho*”, parece refletir a incorporação da ideologia envolvente, visto que passou a ser utilizado com conotações diferentes. Explicam os Bakairí que “*Pâna*<sup>29</sup> antes eram Kura ípa, mas agora que estão amansando estão virando kura. Eram primitivos, mas agora estão amansados. Estão ficando mais civilizado” (Moisés). Esses dois grupos são colocados na categoria de “*kura ípa*” porque “*são inimigos*” mas em seu repertório lingüístico há uma palavra que quer dizer inimigo: “*udô*”. Assim, temos o mesmo termo com duas conotações diferentes: (1) inimigo e (2) “*selvagem*” ou “*não amansados*”.

Embora os Bakairí se situem na categoria “índio”, consideram-se distintos demais. Os “*outros índios*”, juntamente com os “*karaíwa*” são considerados “*kura queba*”.

Assim temos:

---

<sup>29</sup> Pâna - nome que dão aos Xavante. Pâna é, na língua Bakairí, o nome da madeira com que os Xavante fazem a borduna.



E:



“Kura” também se estende a “o que é nosso” quando se refere a objetos e “Kura queba”, da mesma forma, se estende a “o que não é nosso”.

#### 1.a - ‘Kurâle Kura’ ou ‘nossa gente’

Vimos que os Bakairí possuem certos critérios para definir e classificar (identificar) os diversos grupos étnicos com os quais se relacionam. Descendo a níveis cada vez mais específicos, elaboram paulatinamente, a identidade grupal e individual. Vejamos pois, a partir da análise de seus discursos, o que para eles é “*ser Bakairí*” ou “*Kurâle kura*” (nossa gente).

*“Para ser Bakairí mesmo é preciso ter sangue. É o pai que faz o filho. A mulher tá aí só pra pegá barriga. O sangue do pai tem mais força. Como tem lei de karaíwa, tem lei dos índio, e tem lei nossa. Nossa lei é o bakururu. Foi assim, foi Xixi que fez tudo os Bakairí, tudo índio. Antes tudo vivia junto e falava a mesma língua. Depois fez a separação. Nós tem nossa língua só de nós. Nós canta bakururu pra agradá Xixi pra ter fartura. Pra agradecer e agradecer Xixi que vive no sol e que fez a gente. É assim que nos adora nosso Deus. Xixi pra vocês é Jesus Cristo. Xixi é neto de Koamóte que pra vocês é Deus. Assim como civilizado tem lei nós temos a de nós, cada índio tem a sua. Nossa lei é casá na rede, cantá bakururu, fazê festa do milho. Tem deles que fala, os civilizado, que índio não tem lei. Mas tem.”* (Militão Egufo)

## CLASSIFICAÇÃO DOS SERES VIVOS

KURA			KURA IPA
KURA	QUEBA	KURÁLE KURA	animals, o que não é gente e tem vida (bichos)
KURA KARAJÁWA	OUTROS "ÍNDIOS"	KURÁLE KURA (XINÁLE) XINÁLE MUKA	
CUIABANO	ALEMÃO	xinguano	gente nossa que mora longe: José Augusto, Belinho e outros
cearense	cuiabano	Kamayurá e outros	
gaúcho	paulista	Nahagua	
goliano	goleano	Kalapalo	
paranaense	paranaense	Paresi	
catalinense	alemão	Bororo	
alemão	americano	Kayabi (Otonóli)	
americano	americano	Xavante (Pana)	
		Umotina	
		Kamayurá e outros	

"Índio" (\*)

(\*) A categoria "Índio" foi internalizada após o contato com a sociedade dominante.

Em outro discurso temos que:

*“Pra ser Bakairí é preciso antes de tudo nascê aqui. Não pode ser como karaíwa, cainha e metido. Tem que reparti. Não pode virá as costas pro seu próprio povo. Bakairí puro já fomo. Agora tudo Bakairí não é mais puro. Bakairí mesmo tem que dividi, tem que ajudá o sogro. Não pode ser cainha.”*  
(Moisés)

E ainda que:

*“Pra ser Bakairí é preciso vivê aqui. Nascê aqui. Tem que andá nos costumes. Sabe, cada um povo tem o seu. Quando uma moça põe sangue tem que guardá na rede muitos dias, tem que ficá deitada. Tem que arranhá o corpo toda vez que põe sangue pra tirá as coisa ruim de dentro. É assim.”*  
(Darlene Taukane).

Podemos ainda observar que os critérios do grupo, no que tange ao reconhecimento de um indivíduo como Bakairí, extrapola a posse de bens materiais. Para ser Bakairí é necessário compartilhar dos valores do grupo e operacionalizá-los na prática do dia a dia. Ser “cainha” e “metido”, para os Bakairí, constituem os piores defeitos que um ser humano pode ter. Ser “cainha” pode ser traduzido como ser avarento. Ser “metido” já remete mais ao comportamento de querer ser superior aos outros. Vejamos alguns exemplos esclarecedores desses conceitos.

O primeiro deles é o caso de Ramiro Navaguí. Navaguí é um índio idoso (mais de sessenta anos) que atualmente dedica-se apenas à pescaria. Foi levado para Cuiabá pela equipe volante de saúde para fazer exame oftalmológico, pois tinha problema de vista. A atitude paternalista dessa equipe resultou na volta de Ramiro Navaguí, não só de óculos, mas de dentadura (pela qual os outros Bakairí têm geralmente que pagar), roupas e sapatos que embora usados eram, para os padrões internos, considerados novos. Ramiro Navaguí alterou o seu comportamento usual. Melhor vestido, calçado, de óculos e dentadura passou a agir como se fosse superior aos demais. Não quis mais comer beiju pois temia quebrar a dentadura. Por agir fora dos padrões do grupo, passou a ser discriminado. Todas as vezes que chegava a uma roda de conversa todos saíam. Quando ia chegando os outros diziam: “*Lá vem o doutor*”, lá vem o “*delegado*”. A pressão do

grupo foi tanta que Ramiro Navaguí viu-se na iminência de colocar em desuso os óculos e a dentadura e a voltar a comer beiju e pescar. Então os Bakairí comentaram que “*Navaguí voltou a ser Bakairí*”. Atualmente voltou a usar óculos, dentadura e mesmo as roupas, mas manteve o comportamento usual, Assim, pudemos ver que o critério não se localizava na posse desses bens mas no comportamento adotado perante o grupo. Em outras palavras, Ramiro Navaguí deixou de ser “*metido*”.

Outro caso bastante esclarecedor é o de Fernando Maiuka, ao qual já fizemos referência quando tratamos do problema político em Simões Lopes. Fernando Maiuka trabalha como balconista assalariado do “*bolicho*” de José Augusto. Almeja ainda, a todo custo, ser capitão. Maiuka é discriminado pelo grupo pois é incapaz de dar uma bala a uma criança, e como os Bakairí colocam “*tudo o que é de bom quer pra ele*”. Ser balconista do “*bolicho*” também lhe confere um status superior aos demais. É, inclusive, o único chefe da família que não vende a sua força de trabalho às fazendas vizinhas. E Maiuka faz questão de enfatizar a sua condição perante os outros. É tido ao mesmo tempo como “*cainha*” e como “*metido*”. Não participa também de qualquer trabalho realizado em “*mutirão*” pela comunidade. Maiuka “*é cuiabano. Não é mais Maiuka. Agora ele é Fernando*” dizem os Bakairí.

Por outro lado, há em Simões Lopes um regional que desde os sete anos vive entre os Bakairí. Esse indivíduo é filho de um ex-funcionário do S.P.I. que, quando da partida de seus pais, optou por permanecer entre os índios. Atualmente encontra-se casado com uma Bakairí, com a qual tem uma filha. Participa da vida comunitária como um deles, entende e fala a língua nativa. É considerado pelo grupo como “*quase Bakairí*”. Argumentam nossos informantes que só não é Bakairí porque “*não tem sangue*”, porque seus pais não são Bakairí e por fim, porque é preto.

Assim temos que, ser “*índio*” para os Bakairí é uma questão de gradação, ser Bakairí também o é. O menor ou maior grau de interiorização de valores da sociedade envolvente e o maior ou menor grau de auto-identificação com os valores nativos são também utilizados como critérios para identificarem-se e identificarem os “*outros*”. Entre os dois pólos - ser Bakairí e ser “*civilizado*” - emergem três subidentidades: “*xinguano*”, “*santaneiro*” e “*paranatinguense*”.

Acrescente-se ainda que os elementos constituintes dessas subidentidades ganham contorno na atualização e efetivação do que é ser Bakairí e é onde a incorporação de comportamentos e valores da sociedade nacional se manifesta.

Os Bakairí que há séculos ocuparam a área das cabeceiras do Arinos e que atualmente se localizam na reserva de Santana são identificados e se identificam como “*santaneiros*”. Na reserva de Simões Lopes residem os descendentes dos Bakairí que migraram do Xingu nos primeiros decênios deste século e os poucos remanescentes do grupo que ocupou originalmente essa área. Os primeiros são identificados como “*xinguanos*” e os segundos como “*paranatinguenses*”. Nessa área ainda residem alguns “*santaneiros*” que entraram para a comunidade através do casamento. Embora todos se reconheçam como Bakairí dentro de um contexto mais amplo, ao nível das relações internas do grupo é que essas subidentidades emergem..

Os “*xinguanos*” são considerados pelos “*santaneiros*” e “*paranatinguenses*” como mais “*primitivos*”. Os “*xinguanos*”, por sua vez, consideram-se mais autênticos e os “*santaneiros*” e “*paranatinguenses*” como menos Bakairí.

As duas categorias marcadamente opostas manifestam-se nas identidades “*santaneiro*” e “*xingvano*”, pois os “*paranatinguenses*” estão sendo incorporados ao grupo “*xingvano*” via casamento. Entretanto, contraditoriamente, identificam-se mais com os “*santaneiros*” como demonstraremos a seguir.

Vejamos, primeiramente, como os “*santaneiros*” vêem os “*xinguanos*”:

*“Xinguanos sempre foi mais primitivo e nunca gostou de civilizado. Eles gosta mesmo é do bakururu. Não sabem muito falá o português e quando xingvano chegou aqui nós já era civilizado, já era até batizado. Xingvano tá aprendendo. Só o tempo pra eles aprendê. O tempo ensina a gente a gostá de civilizado”* (Moacir Mandicai)

E ainda:

*“Xingvano não mudou quase nada depois que veio do Xingu. Vivem muito como antigamente. Lá ainda tem esse negócio que quando o homem casa tem que trabalha pro sogro. Aqui é cada um que tem que tocá a vida”* (Spinelli).

Por esses discursos podemos ver que os “*santaneiros*” além de se considerarem mais “*civilizados*”, julgam os “*xinguanos*” através de um quadro de valores e comportamento interiorizados no curso das relações interétnicas. Interessante notar que consideram o fator tempo como uma condição para o aprendizado do código de valores da sociedade envolvente. Aqui o polo tomado como parâmetro para a identificação dos “*xinguanos*” é o de “*ser civilizado*”.

Ao nível das representações os “*paranatingenses*” adotam a mesma postura frente aos “*xinguanos*”, como podemos depreender do seguinte discurso:

*“Esses xinguanos quando chegou aqui não tinha panela. Andava nu como índio brabo. Foi Antoninho que trouxe eles pra cá e nós que ensinou xinguanos a usar roupa. Não sabiam nada. Eram burros. Agora já tão aprendendo alguma coisa. Nós não, nós sempre foi civilizado, sempre foi manso. O santaneiro também. Por isso que a gente tem que ter paciência com eles. Este povo é duro de aprendê. Tem cabeça dura. Tem que explicá muitas vez”* (Vilinta).

Assim como os “*santaneiros*”, os “*paranatingenses*” olham criticamente os “*xinguanos*” com os “*olhos do branco*”, colocando-se na mesma condição de mais “*civilizados*” e de elementos civilizadores dos “*xinguanos*”.

Aqui devemos considerar alguns fatores de fundamental importância para a compreensão desse processo de identificação no nível interno do grupo. Conforme mencionamos anteriormente, quando von de Steinen alcançou os Bakairí das cabeceiras do Arinos e do Paranatinga, estes já se encontravam trabalhando nas fazendas de criação de gado da região. Estavam já sob a direção da Diretoria de Índios da Província e os Bakairí das cabeceiras do Arinos extraíam a borracha que vendiam em Cuiabá. Os líderes autênticos tiveram o seu poder aumentado pelo governo, através de insígnias e armas. Os Bakairí do Paranatinga foram utilizados para trazer os Bakairí que se encontravam no Xingu à “*civilização*”. A figura de Antoninho, citado no discurso acima (Vilinta é sua neta), transformou-se, se assim podemos dizer, num símbolo desse fato histórico. Vários Bakairí participaram desse processo chefiados por Antoninho, que fora transformado pelo governo mato-grossense em “*Capitão*” e que estendeu o seu poder a todos os Bakairí do Xingu.

Enquanto os Bakairí do Xingu encontravam-se ainda isolados - do ponto de vista do contato com a sociedade nacional - os demais Bakairí já mantinham com ela estreito relacionamento, e já haviam interiorizado valores e comportamentos dos “civilizados”. Dessa maneira, quando esses subgrupos se contataram, o processo de identificação provavelmente seguiu os mesmos moldes que aquele entre “civilizado”/Bakairí.

Vejamos pois, sinteticamente, como os “santaneiros” e os “paranatinguenses” percebem os “xinguanos”, ao nível das representações:

“Santaneiro”	“Paranatinguense”
<ul style="list-style-type: none"> <li>• sempre foi mais primitivo</li> <li>• nunca gostou muito de civilizado</li> <li>• gosta mesmo é de bakururu</li> <li>• não sabem muito falá o português</li> <li>• tá aprendendo</li> <li>• só o tempo pra eles aprendê</li> <li>• não mudou quase nada</li> <li>• vive como antingamente</li> <li>• trabalha pro sogro</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• andava nu como índio brabo</li> <li>• não tinha nem panela</li> <li>• tem cabeça dura</li> <li>• agora tão aprendendo</li> <li>• povo duro de aprendê</li> <li>• são burros</li> <li>• tem que explicá muitas vez</li> </ul>

Por outro lado, no que diz respeito a como os “paranatinguenses” e os “santaneiros” se vêem, temos que:

“Santaneiro”	“Paranatinguense”
<ul style="list-style-type: none"> <li>• quando xingano chegou aqui nós já era civilizado</li> <li>• já era batizado</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• sempre fomos civilizados</li> <li>• sempre fomos mansos</li> <li>• Antoninho que ensinou xingano a usar roupa</li> </ul>

Vemos que os “santaneiros” e os “paranatinguenses” julgam-se mais “civilizados”, enquanto que consideram os “xinguanos” como mais “primitivos”.

Assim a construção do conceito de “ser primitivo” tem por parâmetro “ser civilizado”. Os “xinguanos” são mais primitivos porque não internalizaram, como os “paranatinguenses” e os “santaneiros”, códigos e valores da sociedade envolvente e porque não reproduzem internamente, a prática econômica vigente nesta. Esses discursos refletem ainda o quanto os “santaneiros” e os “paranatinguenses” absorveram as idéias

etnocêntricas da sociedade nacional. Podemos observar ainda que os “*santaneiros*” e os “*paranatinguenses*” identificam-se pela posse de idéias comuns e que esses últimos colocam-se na posição de “*elementos civilizadores dos xinguanos*”.

Essa valoração atualiza-se na medida em que os “*xinguanos*” consideram-se mais autênticos e por que optaram por assumir a sua identidade frente à forte pressão exercida pela ação missionária, como já nos referimos. Dois fatores favorecem também o menor grau de internalização dos valores da sociedade que os inclui: (1) a segregação imposta pela ação protecionista oficial que manteve esses índios dentro dos limites da reserva desde sua migração do Xingu até 1958, retardando assim o estabelecimento de relações interétnicas; e (2) a baixa densidade populacional que caracteriza essa área cuja atividade econômica é, desde a sua ocupação pelos regionais, a pastoril.

Passemos agora a considerar como os “*xinguanos*” representam os “*santaneiros*” e os “*paranatinguenses*”:

*“...santaneiros quase não é mais Bakairí. Quer dizer que ele fala a língua. A língua deles é um pouco diferente da nossa, mas nós entende. Santaneiro tem vergonha até de falá a língua e quer só casá com cuiabano. Gosta de vivê pelas fazenda e pensa que fazendeiro é amigo. Quer esquecê que é Bakairí. Quer só fala na linguagem dos cuiabano, e sempre fez questão de vivê separado. Não quer mais andá a pé, só de carro. Não ajudam o sogro na roça e não gosta de reparti nada, Santaneiro vira as costas pro seu próprio povo. E, assim é santaneiro” (Egufo - “xinguano”).*

Em outro discurso temos que:

*“Antigamente santaneiro vinha aqui. O rio lá não tem matrinxã, não tem peixe. Trocava com a gente colares, panela, facão, tecido, por peixe moqueado. Agora não qué mais andá a pé, não qué mais vim aqui. Virou civilizado. Santaneiro é igual Xavante. São irresponsável e não pára em lugar nenhum. Vive perambulando e batendo na mulhé. Não são bom companheiro. Santaneiro não pensa mais como Bakairí. Pensa como civilizado. Só qué pra si. Quer dizer que eles casa na rede como a gente, faz festa do milho. Mas é cainha como civilizado” (Meiei).*

Como podemos observar, aqui é o polo interno que é valorizado, enquanto que os elementos para classificar os “*santaneiros*” são buscados no comportamento, que por sua vez refletem a interiorização dos valores da sociedade envolvente e conseqüentemente o distanciamento dos valores tribais. Interessante notar aqui que enquanto os “*santaneiros*” e “*paranatinguenses*” apontam para o “*primitivismo*” dos “*xinguanos*”, estes fazem o inverso com relação àqueles: o ponto de identificação localiza-se em alguns costumes ainda mantidos, como fazer festa do milho e casar na rede. Além desses dois fatores temos a língua, que também é levada em consideração pelos Bakairí.

Quanto aos “*paranatinguenses*”, comentam os “*xinguanos*” que:

*“paranatinguense pensa como santaneiro e qué ser mais civilizado. É só porque Antoninho foi buscá a gente no Xingu. Quando nós chegou eles usava roupa, falava português. Nós não. Nós tava saindo do mato. Mas tão acabando esses paranatinguense. Anda dentro dos costume porque vive aqui”* (Taile).

Como podemos ver, os “*paranatinguense*” vivem uma condição de extrema ambigüidade dentro do sistema de relações estabelecidas com os “*xinguanos*”.

Devemos considerar aqui outros fatores também indispensáveis à compreensão desse processo de identificação. O primeiro deles diz respeito à situação vivenciada pelos “*xinguanos*” que dada as condições históricas do contato com o mundo dos brancos vêem refletida nos Bakairí orientais a imagem do “*branco civilizador*”, como podemos apreender nos discursos acima. Fato interessante é que os “*xinguanos*” tomaram a situação historicamente vivenciada pelos “*santaneiros*”, principalmente, como um alvo de reflexão contínua em suas decisões perante a situação em que vivem. Em outras palavras, com base na experiência dos “*santaneiro*” e vendo neles um possível futuro de si mesmos, procuram orientar as suas ações de forma a dirigir seu destino para outro caminho diferente.

Citamos, a título de exemplo, a atitude dos Bakairí “*xinguanos*” ante os insistentes convites que lhes fazem alguns fazendeiros da região para se tornarem vaqueiros, acenando-lhes a possibilidade de um emprego fixo, remunerado à razão de Cr\$ 800,00 a Cr\$ 1.200,00 ao mês, Mas ser vaqueiro implica na mudança para as fazendas e perante isso os “*xinguanos*” reagem, como bem o demonstra Euclides:

*“Nós nasceu e sofreu junto e vai continuá sendo assim, Não tem dinheiro que faça largá meu povo pra sofrê na mão de fazendeiro. Nós já conhece fazendeiro. Nós não qué ficá que nem santaneiro que sofreu muito nas mão desse povo.”*

Embora considerem os Bakairí “*santaneiros*” e “*paranatinguenses*” como mais “*civilizados*”, também compreendem que ao confrontarem-se com os “*karaíwa*” são identificados como índios. Na linguagem de um informante, temos que: “*Santaneiro e Paranatinguense pensa que pode virá civilizado. Pra ser karaíwa é preciso deixá de ser índio e ser índio tá no sangue. Nós é índio. Karaíwa só qué nosso suó. Fazendeiro pra nós é fazendeiro*” (Egufo).

É possível também que essas representações estejam sendo reforçadas e atualizadas pela leitura que alguns Bakairí de Santana e Simões Lopes vêm fazendo dos livros de Steinen, e no qual são classificados como “*mansos*” em oposição aos “*bravos*” Bakairí do Xingu.

Por fim, merece consideração o fato de que os Bakairí de Santana, desde tempos remotos, vivenciaram um relacionamento interétnico muito intenso, enquanto que os Bakairí de Simões Lopes, atualmente constituídos em sua maioria por “*xinguanos*”, vivenciaram desde o contato a condição de índio tutelados por órgão oficial, e é essa condição de índio que lhes garante o direito à tutela e o usufruto de uma área reservada.

Além dessas categorias, existe mais uma que diz respeito àqueles índios que vivem fora das aldeias e aos quais se aplica o termo “*xinâle muka*”, ou gente nossa que mora longe.

O caso de José Augusto, motorista da FUNAI e que mora em Cuiabá, também merece ser analisado. É tido como “*civilizado*” que “*mora na cidade grande e tem casa como branco*”. Possui, como já nos referimos, um “*bolicho*” dentro da reserva onde revende bens da sociedade nacional a preços altíssimos. Embora reconhecido como Bakairí, não é classificado como “*Kurâle Kura*” ou “*Xinâle*” (“*nossa gente*”) mas como “*Xinâle muka*” (“*gente nossa que mora distante*”). Distante não só em termos de espaço físico mas de espaço social. “*Xinâle muka*” engloba todos os Bakairí que não compartilham da vida comunitária e que passam “*a viver como os brancos*” (Moisés).

Nessa categoria também se inclui Belinho, índio Bakairí que trabalha como vaqueiro em uma fazenda próxima ao Posto Simões Lopes e que nunca vai à aldeia, embora a distância entre uma e outra seja de apenas 30 km. Essas duas pessoas, como tantas outras assim classificadas, representam para os Bakairí o máximo da “civilidade”. Assim temos, graficamente a classificação interna do grupo:

BAKAIRI			
(das aldeias) kurâle kura ou xinalê			(fora das aldeias) xinalê muka
Xinguano	Paranatinguense	Santaneiro	“que vive fora como civilizado”
+ Bakairí	←————→		– Bakairí
– “civilizado”	←————→		+ “civilizado”

Essas identidades, embora não afluam no cotidiano, visto que são raras as situações de confronto entre os “*santaneiros*” e “*xinguanos*”, atualizam-se no contínuo processo de comparação entre si, atuando mesmo como parâmetros para a ação, dentro do contexto em que vivem.

Temos alguns “*santaneiros*” que entraram para a comunidade de Simões Lopes via casamento, como já vimos. Interessante notar que vivem constantemente tentando escamotear a sua identidade secundária, visto que ser “*santaneiro*” entre os “*xinguanos*” tem o seu preço. Assim, temos o caso de Moacir, que procura comportar-se dentro dos padrões do grupo, participando de mutirões, distribuindo peixes, enfim, compartilhando dos valores do grupo. Ele chega mesmo a criticar o comportamento dos “*santaneiros*”, comentando que “*são cainha, e lá cada um tem que cuidá da sua vida*”. Os “*xinguanos*”, por sua vez, dizem que Moacir nasceu em Santana, mas agora já é “*como xinguano*” (Félix).

Vemos assim que toda a carga valorativa (negativa) que conotava o ser “*santaneiro*” foi neutralizada pela participação real e efetiva no grupo e “*santaneiro*”, de

identidade, passou a ser apenas uma referência ao local de nascimento. Inclusive, conforme informações de Vilinta (“*paranatinguense*”) “*O pessoal aqui não gosta de ser chamado de santaneiro. Mesmo os santaneiros que vieram pra cá e se casaram aqui não gosta de ser chamado de santaneiro*”.

Isso talvez explique, inclusive, a ausência de casamentos entre elementos de Simões Lopes e de Santana. Como já nos referimos, há em Simões Lopes um excesso de mulheres e em Santana um excesso de homens em idade de casamento. Entretanto, os descendentes dessas uniões, pela ideologia patrilinear do grupo, seriam classificados (identificados) *a priori* como “*santaneiros*”. São raros os contatos entre as duas aldeias. São escassas as visitas de alguns “*santaneiros*” que têm parentes casados com “*xinguanos*” e estes por sua vez nunca vão à Santana. Neste ano dois “*santaneiros*” vieram participar das festas realizadas no mês de junho (São Pedro, São João, São Benedito e Santo Antônio) e foram acolhidos nas casas dos “*santaneiros*” que aí residem. Embora participassem das festas observamos que foram tratados sempre como “*gente de fora*”, participando das refeições servidas ao chefe do posto e sua família. Dessas também participou José Augusto que se encontrava presente, enquanto que os demais faziam as suas refeições sentados de cócoras embaixo das mangueiras, em rodas grandes.

Acabadas as festas, os “*santaneiros*” e “*xinguanos*” partiram juntos para a Fazenda Paiol, onde trabalhariam numa empreitada. Após combinar o serviço a ser feito e o pagamento, o grupo retirou-se para o local do trabalho, permanecendo o “*capitão*” da empreitada na sede da fazenda para os últimos acertos. Os Bakairí “*xinguanos*” recusaram-se a trabalhar com os dois “*santaneiros*”, alegando que não cumpriam os tratos estabelecidos. Depois de alguma insistência por parte do empregador, aquiesceram por fim em fazê-lo.

Informou-nos o fazendeiro que estiveram presentes na fazenda, já várias vezes dois grupos de Bakairí, um de Santana e outro de Simões Lopes, e que não conseguia entender porque eles nunca aceitavam trabalhar juntos. Esse fato chamou-nos a atenção e buscamos saber dos “*santaneiros*” e dos “*xinguanos*” a razão de tal atitude. Indicou-nos Daniel, “*capitão*” dessa empreitada, que “*não gostamo de trabalhá nem com santaneiro*

*nem com peão civilizado. Tudo que sai errado eles vão falar que foi a gente que fez. Assim não. O que sair bom foi nós quem fez e o que sai ruim foi nós quem fez*". Note-se aqui a colocação dos "santaneiros" e do peão civilizado em situação de igualdade pelos Bakairí "xinguanos".

Por outro lado os Bakairí "santaneiros" também não gostam de trabalhar em conjunto com os "xinguanos", e com os peões civilizados. O mesmo tipo de raciocínio informa esse comportamento: trabalhar com os "xinguanos" equivaleria a assumir suas falhas de serviço e trabalhar com peão-civilizado seria se expor a acusações idênticas, visto que para estes todos são índios. Ou seja, embora os Bakairí "santaneiros" considerem-se mais civilizados, seu confronto com os "civilizados" acusa sua indianidade.

É plenamente compreensível a perplexidade do referido fazendeiro, já que para o "civilizado" essas categorias não fazem o menor sentido, pois são todos apenas índios ou mais especificamente, peões.

Antes de passarmos a outro item, merecem ser mencionadas aqui as categorias internas aos Bakairí "xinguanos". Quando viviam no Xingu, segundo informações de Militão Egufo e de Beatriz Kutaialo, identificavam-se pelo nome do grupo local ao qual pertencia o pai. Existiam os seguintes grupos locais: Maigéri, Iguéti, Kuyaqualiéti, Tapakuya, Maimaiéti, Parua, Memuluiwa, Uguduâlo. Atualmente, porém, poucas são as pessoas que se referem a essa classificação interna dos "xinguanos". E estas não afluem no curso das relações sociais. Os mais jovens afirmam que não sabem mais a que categoria pertencem porque "*estamos tudo misturado e já sou crioulo daqui*" (Kaiore). Na tentativa de verificar como os "xinguanos" se colocavam diante dessas categorias, percebemos a grande dificuldade, por parte dos informantes em lembrar as gerações ascendentes para se localizarem em uma delas. Somente as pessoas mais idosas se categorizam como Uguduâlo, Memuluiwa, ou qualquer outra delas.

Creemos que essas categorias perderam a sua eficácia e existem apenas na memória dos mais velhos, já que estavam estreitamente relacionadas à organização do universo em tempos anteriores ao contato e mostram-se portanto incoerentes com as novas condições de existência do grupo.

De todas elas, as que mais afluem no curso das relações internas são: Memuluiwa e Parua. Os que ainda se reconhecem como Memuluiwa referem-se a si próprios como diferentes dos demais Bakairí “*xinguanos*” e comentam que: “*somos mais educado e não gostamos de fuxico. Não comemos qualquer coisa, qualquer carne de caça e sempre fomos diferente dos outros que comem qualquer coisa*” (Geraldina Seigalo).

Parua, de classificação de indivíduos dentro de um universo social, passou a ser um termo usado pejorativamente para as pessoas que se comportam de forma a ferir os valores do grupo. Assim temos:

*“Parua é um povo fuxiqueiro e é igual cachorro. Casa irmão com irmão, com tia que chama de mãe. Meu avô contava que eles comiam menino gordo, gente crua. Só gosta de viver por aí com marido dos outros. Casa igual cachorro. Tenho até vergonha deles ser Bakairí”* (Beatriz Kutaialo - Uguduâlo).

Atualmente esse termo, pelo qual algumas pessoas ainda se identificam, é estendido inclusive aos “*santaneiros*”, extrapolando os domínios dos “*xinguanos*”.

Pode ser que sejam resquícios de uma antiga organização social, mas não dispomos de dados que nos permitam explorar esse aspecto.

### 1.b Os “*Kura Karáíwa*” (“*civilizados*”)

Como vimos anteriormente, os “*karáíwa*”, juntamente com os outros grupos tribais não Bakairí, são considerados “*kura queba*” ou que “*não é nossa gente*”. Exploraremos aqui neste item as diversas categorias de “*civilizado*”, formuladas através da ótica dos Bakairí.

“*Karáíwa*” é uma categoria genérica que inclui todos os “*civilizados*” da mesma forma que índio é uma categoria genérica dentro do sistema de classificação dos “*civilizados*”. Os Bakairí distinguem os “*kura karáíwa*” nacionais dos estrangeiros. Aos primeiros chama de “*cuiabano*” e aos segundo “*alemão*”. Segundo um de nossos informantes, Armando Kutiaga, temos que:

*“Nós sabe que tem baiano, tem paulista, tem goiano, tem tudo o mais, mas pra nós, nós chama tudo de cuiabano.*”

*Cuiabano pra nós também é karáwa, é civilizado. Assim como nós chama americano e alemão tudo de alemão.”*

Dos estrangeiros, os Bakairí fazem referência apenas ao “*alemão*” (falamos de Dr. Máximo e de Dr. Carlos, que é a forma pela qual chamamos Max Schmidt e Steinen, respectivamente) e ao “*americano*”, que conheceram como missionários da South American Indian Mission e como lingüistas do Summer Institute of Linguistics.

Aos nacionais referem-se tanto pelo termo “*cuiabano*” quanto “*karáwa*”, de forma mais geral.

Os “*karáwa cuiabano*”, dentro de seu sistema de classificação, estão divididos em uma série de pares opostos como: “*pobres*” e “*ricos*”, “*brancos*” e “*pretos*”, “*próximos*” e “*distantes*”, “*crentes*” e “*católicos*”, “*bons*” e “*ruins*” e outros que exploraremos no desenvolver deste item.

No que se refere à distinção entre pobres e ricos, temos que:

POBRES	RICOS
* peão	* fazendeiro
* posseiro	* patrão
* vaqueiro	* os que vivem nos grandes centros urbanos
* preto	* branco
* roceiro	

As considerações sobre a riqueza e a pobreza têm lugar quando vão decidir onde procurar emprego na região, pois “*nós procura emprego com aqueles que são rico, dono de terra e com dinheiro prá pagá a gente*” (Taukai). Ou seja, ricos são aqueles que podem pagar e manter mão-de-obra apropriada.

Para os Bakairí, pobres seriam os peões, posseiros, vaqueiros e “*roceiros*” ou pequenos agricultores de subsistência e de maneira geral os pretos, pois na sua concepção “*só os branco chega a ser rico. Preto e índio não tem vez*” (Mandicai). Pobres, enfim são aqueles que têm que vender força de trabalho, direta ou indiretamente.

Quanto aos peões regionais, os Bakairí consideram que:

*“Os peão cuiabano, tão na mesma situação que a gente e as vezes tão pior que o índio. Não sabe lê nem escrevê. As vez tá*

*mais atrasado que a gente e nem tem terra pra vivê. Vive perambulando de fazenda em fazenda e se fazendeiro não dá trabalho não tem um canto pra vivê. Nós tem terra, remédio, e eles não tem nada” (Pauaka).*

Segundo os Bakairí, os posseiros também se encontram em situação semelhante a dos peões regionais, pois

*“posseiro também vive ocupando o que é dos outros. Tá na terra e aí chega um com papel e diz que é dono. Posseiro tem que botá galo de briga nas costa e buscá outro lugá pra vivê escondido até chegá fazendeiro, Tem deles que até tem cabeças de gado, porco, galinha, mas aí chega fazendeiro e posseiro fica sem tê pra onde ir” (Apacano).*

Por outro lado refletem ainda que os

*“vaqueiro são empregado de fazendeiro. Mas que é que adianta se ganha miséria no mês. Eles ganha Cr\$ 1.000,00 por aí. Nós ganha Cr\$ 40,00 por dia e se nós trabalha mês inteiro ganha mais que eles. De empreitada nós tira mais ainda e não temo que vivê embaixo de pé de patrão. Mas vaqueiro é peão que mora na fazenda. Se fazendeiro manda embora tem que procurá outro fazendeiro. Nós não, nós tem nosso canto” (Taile).*

Os Bakairí, juntamente com alguns pequenos agricultores de subsistência que existem na região colocam-se na categoria de roceiros que sempre surge em oposição a de fazendeiros. Assim temos que *“Nós sono roceiro e eles são fazendeiro” (Moisés).*

Embora os Bakairí não tenham relações intensas com essas categorias de pessoas, como podemos ver pelos discursos acima, mostram-se conscientes da situação que eles vivem. Em geral esses indivíduos são considerados *“bons”*, com exceção dos peões regionais com os quais não aceitam trabalhar, alegando que *“tudo o que sair de errado vão dizer que foi nós que fez” (Daniel).* Por outro lado a própria estrutura e organização que caracterizam as fazendas locais não favorecem a interação entre esses trabalhadores e os índios Bakairí, como já vimos anteriormente. Via de regra, estes se relacionam apenas com o patrão, que no caso é o fazendeiro ou o gerente.

Ricos, para os Bakairí, são os proprietários das fazendas agropastoris existentes na região: os fazendeiros<sup>30</sup>. Nessa categoria também são incluídas aquelas pessoas que vivem em centros urbanos e que em regra, são consideradas “*boas pessoas*”.

As relações que se estabelecem entre os Bakairí e os representantes da sociedade nacional são basicamente relações de trabalho e, como já nos referimos em capítulo anterior, concentram-se na pessoa do patrão. Neste item pretendemos explorar como os Bakairí percebem-nas e que idéias orientam-nas.

A postura básica dos Bakairí ante o fazendeiro é, de modo geral, a seguinte:

*“Nós concorda. É preciso trabalhá pra fazendeiro pra pode comprá ferramenta, roupa, sal e tudo o mais. É só. Fazendeiro pra nós é fazendeiro. Pra fazendeiro a gente não pode estendê a mão porque depois eles qué a gente, nossa mulher, nosso filho e nossa terra. Eles qué mais que o nosso suor. Quer também nosso trabalho e quanto mais barato, pra eles é melhor. Fazendeiro não é amigo de índio. Fazendeiro só é amigo de fazendeiro”* (Militão Egufo).

Por esse discurso podemos observar que o antagonismo marca, basicamente, as relações entre índio e patrões (ou fazendeiros). Contraditoriamente, os Bakairí vêm-se na iminência de vender-lhes sua força de trabalho pra obter os bens da sociedade nacional de que necessitam. Mas mostra-nos também que são conscientes dos interesses dos fazendeiros que não apenas os querem como mão-de-obra mas que cobiçam a posse das terras reservadas. Assim, o patrão (fazendeiro) é uma categoria genérica, invariavelmente associada à dominação estabelecida: “... *eles que nosso suor*”.

Para os Bakairí, os fazendeiros empregam o índio apenas

*“porque nós não tá sabendo se estamos ganhando muito ou pouco. Nós não reclama da comida e eles sabe que nós precisa trabalha por qualquer coisa. Eles sabe que nós tamos sempre de volta porque aqui não tem outra saída. Nós gira, gira e cai na mesma fazenda. Pra trabalhá com peão de fora, eles não gosta, porque dá prejuízo. Larga o serviço e vai embora. Nós não. Eles sabe onde encontrá a gente. Agora eles só gosta da gente enquanto nós tá dando serviço. Depois que fica doente, índio não presta”* (Odil).

---

<sup>30</sup> As inter-relações entre ricos e pobres manifestam-se como relações entre patrões e peões e constituem modos antagônicos de participação no sistema local de trabalho.

Como podemos ver, essa explicação quanto à utilização da mão-de-obra indígena por parte dos empregadores locais não está de forma alguma divorciada da realidade.

Esse mesmo tipo de explicação nos foi fornecido por alguns fazendeiros locais, no que diz respeito à utilização da mão-de-obra Bakairí, como veremos posteriormente.

Os fazendeiros são também tidos como bons ou como ruins, dentro do quadro das relações que estabelecem com os índios. Em regra, os que se radicaram recentemente na região são considerados “bons” e aqueles mais antigos são tidos como “ruins”. Dessa mesma forma classificam os que possuem propriedades distantes dos limites da reserva e os que são vizinhos. Resumidamente temos:

FAZENDEIRO	
Bom	Ruim
Distante	vizinho (próximo)
Novo	Antigo

Vejamos quais os critérios utilizados para o estabelecimento dessa dicotomia.

Segundo Pauaka, temos que:

*“Esses fazendeiro antigo tudo são ruim. Não presta pra tratá a gente e são pão-duro e cainha. Só qué o serviço e na hora de pagá fecham a mão. C. M. é ruim, não dá tempo nem prá almoçá e depois fumá um cigarrinho. Outros aperta demais no serviço. Esses fazendeiro de perto é ruim.”*

Por outro lado:

*“O fazendeiro novo é bom porque dá mais assistência pra gente. Dá até remédio se a gente ficá doente. Dão pinga pra gente depois do trabalho e vende garrafa de pinga pra gente passá o domingo. As vez traz até a gente de carro pro posto. Tem uns que dá comida pra gente em prato de louça e deixa a gente tomá banho no rio. Paulo as vez bota até música no toca-disco pra gente ouvi” (Moacir).*

Assim temos, esquematicamente, o seguinte quadro:

BOM	RUIM
<ul style="list-style-type: none"> <li>* fazendeiro novo</li> <li>* dá mais assistência</li> <li>* dá remédio</li> <li>* dá / vende pinga</li> <li>*as vez traz de carro</li> <li>* dá comida em prato de louça</li> <li>* deixa a gente tomá banho no rio</li> <li>* põe música pra gente ouvi</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>* fazendeiro antigo</li> <li>* não presta pra tratá</li> <li>* pão-duro e cainha</li> <li>* na hora de pagá fecha mão</li> <li>* não dá tempo pra almoçá</li> <li>* não dá tempo pra fumá</li> <li>*aperta mais no serviço</li> </ul>

Esses são os critérios explícitos nos discursos e dos quais os Bakairí lançam mão para classificar os fazendeiros como bons ou ruins. Observamos todavia, em nosso trabalho de campo, que os fazendeiros novos estão procurando ganhar a amizade dos índios com o fito de assegurar mão-de-obra barata para a implantação das fazendas. Devemos ainda considerar que as relações com os antigos fazendeiros criadores de gado - e especialmente com aqueles que possuem terras contíguas à reserva - são marcadas por um clima de tensão contínua que tem por base as acusações de furto de gado em tempos anteriores, a gratificação insuficiente pelos trabalhos realizados e as constantes ameaças de invasão da reserva indígena. Os fazendeiros novos também ainda não absorveram, como os antigos, os preconceitos e estereótipos dos regionais para com os índios. Os Bakairí vêm dando preferência aos fazendeiros novos, buscando trabalho nas fazendas que estão se estabelecendo.

A distinção que fazem dos “civilizados” em “próximos” e “distantes” também extrapola a situação discutida acima, pois os indivíduos que vivem “distantes”, em centros urbanos, são todos “bons”, como o dissemos no início deste item. E quanto mais “distantes”, melhores se tornam as pessoas. Assim, temos que alguns Bakairí que já tiveram oportunidade de ir a Cuiabá, na sede regional da FUNAI, consideram os representantes deste órgão como “ruins e com má vontade para resolver nossos problema” (Maiuka). Por outro lado acham que só em Brasília “estão os funcionários que vão resolvê nosso problema. Eles lá é bom”.

Além dessas distinções, outras são feitas. Uma delas tem por base a dicotomia branco/preto. Já vimos que, de maneira geral, os Bakairí consideram os brancos como ricos e os pretos, juntamente com os índios, como pobres. Os Bakairí também nutrem

contra os pretos uma série de preconceitos. Em primeiro lugar, todos os pretos são feios, “*cheiram mal*”, enquanto que os brancos são geralmente considerados bonitos. Entretanto existe um preto, ao qual já nos referimos, que vive entre os Bakairí e é inclusive casado com uma Bakairí e cuja cor não o impede de ser como “quase Bakairí”. Não o é totalmente porque “*não tem sangue e é preto*”.

Os “*Karaiwa*” estão ainda divididos em “*crentes*” e “*católicos*”.

A população regional local é, em sua grande maioria, crente. Como já dissemos, em Simões Lopes houve um trabalho sistemático para converter os índios ao protestantismo por parte de missionários da South American Indian Mission, durante um período de aproximadamente 40 anos. Até bem poucos anos atrás a maioria dos Bakairí dessa comunidade considerava-se também como “*crente*”. Entretanto, ante a forte pressão exercida por esses missionários que impunham condições que significavam o abandono quase total da vida tribal (negação de toda a mitologia, proibições de dançar o bakururu, bebidas alcoólicas, atividades do curandeiro, da realização de rituais, entre outras coisas) os Bakairí deixaram de “*ser crente*”.

Há mais de seis anos o Padre João Bosco Penido Bournier (assassinado em 1976), da Missão Anchieta, vinha desenvolvendo o seu trabalho no sentido de converter os indígenas ao catolicismo. Outros missionários dessa Missão também atuavam em Santana. Atualmente, apresentou-se aos postos o Pe. Renato, para continuar os trabalhos até então desenvolvidos. Agora, todos os Bakairí consideram-se “*católicos*” e comentam que “*os padre é melhor que americano porque não proíbe nada*” (F. Taile). Sempre estão reforçando o pedido ao chefe de posto, no sentido de proibir a entrada de americanos na área. Em Simões Lopes existe uma família que se considera “*crente*”, embora efetivamente apenas a dona da casa se comporte como tal. Por essa razão é muito discriminada pelo grupo, que se refere a ela, inclusive, como a “*americana*”. Seu marido e suas filhas já não seguem mais os rígidos padrões de comportamento impostos pelos missionários, que já nem atuam mais na área. Todos querem ser batizados, pois o batizado é tido como um meio de estabelecer e usufruir das relações de compadrio nas quais, segundo os Bakairí, “*os compadre têm obrigação de dar presente pros afilhado*” (Ramiro Navaguí). Não é pouco comum a existência de pessoas batizadas, ou mesmo

crismadas, duas ou três vezes. A família do chefe do posto é muito requisitada para padrinho ou madrinha, nesse ritual. A pesquisadora mesmo foi convidada para ser madrinha de uma moça. Aceito o convite, restava esperar a vinda do padre (que vai três ou quatro vezes por ano à área, permanecendo por períodos variáveis de uma a quatro semanas). Posteriormente os Bakairí comentaram que era a sétima vez que ela seria batizada e que “*é só muda de chefe de posto que ela batiza de novo. Ela gosta mesmo é de ganhá presente*” (Egufo).

Raramente tem por padrinho pessoas de fora, já que os batizados são realizados apenas quando o padre vai à aldeia.

Alguns Bakairí são apadrinhados por fazendeiros ou outras pessoas de fora. Mas o conseguiram apenas quando coincidia estarem trabalhando em alguma fazenda que recebia a visita do padre. Na aldeia sempre procuram ter como “*padrinhos*” aqueles índios funcionários da FUNAI. Tomás Xerente comentou que “*já perdi as conta de quantos afilhados tenho*”. Tomás é funcionário, trabalhador braçal. As obrigações são definidas, devendo sempre o padrinho (ou madrinha) presentear o afilhado e não negar ajuda em horas de necessidade.

Como podemos ver, os Bakairí procuram identificar-se como “*católicos*” e desfrutar dos laços de compadrio estabelecidos após o batismo. Mas ser “*católico*”, para eles, é “*ouvir o que o padre diz e ser batizado*” (Félix). Os Bakairí sentem grande simpatia pelos padres - talvez porque os trabalhos realizados por estes sejam recentes e temporários - e classificam-nos como “*bons*”. “*São bom porque não proíbem nada e sempre que chegam trazem pra gente balas, as vez pão*” (Beatriz). Esses padres da Missão Anchieta também trabalham junto dos peões e posseiros da região.

Todos os Bakairí são simpáticos ao catolicismo e se opõem rigidamente ao protestantismo. Devido a ausência prolongada de missionários protestantes na área, não pudemos observar a reação efetiva desses índios frente a eles.

Resta-nos considerar como os Bakairí vêem os funcionários da FUNAI presentes na área. Em Simões Lopes, dentre todos os funcionários, somente o chefe de posto não é índio. Este é incluído na categoria “*rico*”, embora saibam bem mais pobre que qualquer fazendeiro da região. Certos critérios são utilizados para incluí-lo na categoria dos

“bons”: comentam que o chefe do posto “*é bom porque não grita com a gente e trata bem do índio*” (Daniel).

Em Santana, atualmente, não há chefe de posto. Encontra-se respondendo por ele uma atendente de enfermagem que é tida como boa, “*porque trata bem da gente*”. Em Simões Lopes o chefe de posto é visto como um elemento que deve mediar os problemas que se apresentam no decorrer das relações estabelecidas com os brancos e “*problema de aldeia é nosso. Não gostamos de fuxicos de nossas coisa pra chefe de posto. Se um bebe demais, nós mesmo cuida dele*” (Geraldina Seigalo).

### 1.c Manipulação da Identidade

Os Bakairí, como todos os demais “índios”, vivenciam a ambigüidade implícita no fato de “*ser índio*”. “*Ser índio*”, por um lado, implica em ser alvo de uma série de preconceitos e hostilidades por parte dos “*civilizados*” com que se relacionam e por outro lado, garante o direito à terra e à proteção do órgão tutor. Em contextos específicos e em determinadas situações, os Bakairí vêm-se na iminência de escamotear ou afirmar sua indianidade. Neste item pretendemos abordar as manipulações da identidade étnica por parte dos Bakairí.

Vejamos inicialmente, em que circunstâncias os Bakairí assumem a sua identidade e afirmam-se como índios. A primeira delas diz respeito ao uso das terras a eles reservadas.

Tanto os Bakairí de Santana quanto os de Simões Lopes, conforme referência anterior, receberam em 1905 e 1918, respectivamente, através de decretos-leis do Governo do Estado de Mato Grosso, as áreas a eles reservadas. Os Bakairí consideram-se donos dessas terras. Entretanto são conscientes de que apenas aqueles que são “*índios*” Bakairí têm direito a viver nelas.

A presença dos Postos Indígenas, unidades de base para a aplicação da política indigenista, e de um representante do órgão tutor, o chefe de posto representam um obstáculo às tentativas de invasão das reservas por parte dos regionais. Entretanto, somente aqueles que vivem dentro das reservas recebem de fato, se bem que precariamente, a assistência do órgão oficial. Durante muito tempo, uma parcela

razoável da população Bakairí vivia fora da Reserva e atualmente há ainda, aproximadamente, 50 pessoas nessa condição. Via de regra, os índios que vivem fora da reserva são discriminados pelos funcionários da FUNAI (e antes, pelos do S.P.I.) e quando decidem retornar à vida comunitária encontram sérias dificuldades, pois se vêem na contingência de ter que comprovar a sua indianidade. Na maioria das vezes os critérios em jogo, tanto por parte do representante do órgão tutor quanto do índio, nem sempre são os mesmos. Vejamos por exemplo o caso de Pedro Apacano, de Simões Lopes.

Pedro Apacano, Bakairí migrado do Xingu e ainda vivo, muito cedo ficou órfão. Antes mesmo da fundação do Posto, passou a viver nas fazendas e, segundo informou, foi adotado por um branco. Pedro tem, atualmente a idade calculada em torno de 80 anos. É um dos mais idosos Bakairí de Simões Lopes. Conforme relata, foi depois abandonado na região de Poxoréu (norte de Mato Grosso). Por volta de 1940 resolveu voltar para a vida comunitária. A essa época já tinha dois filhos do sexo masculino, sendo um mudo e outro com sérios defeitos fisiológicos que não lhe permitem falar bem. Ao regressar, encontrou o Posto já instalado (criado em 1920) e um representante do S.P.I. - o encarregado. Não sabia mais, praticamente, falar a língua nativa. O encarregado disse *“Você não é índio. E se foi índio, não tem direito a nada. Você foi criado fora”* (Pedro Apacano). Narrou ainda o informante que vários Bakairí afirmaram que era *“índio puro, filho de xinguanos”* e que inclusive Balbina Valuga era sua irmã. Após muito pedir, o encarregado permitiu que morasse dentro da reserva mas fora da aldeia. *“Fiquei vivendo pelas beira da terra e ele proibiu que desse voz nos problemas da aldeia.”* Ainda em 1972, o funcionário da FUNAI, duvidou do fato de ser índio. *“Os índio da aldeia, meus parente de sangue, vinha falar com ele que sou irmão de Valuga, legítimo xinguano.”* Após muitas ginásticas para demonstrar que era um Bakairí *“o patrão concordou que era índio, mas disse que meus filho não era. Pra Bakairí meus filho é Bakairí”*.

O chefe de posto não queria reconhecer os filhos de Pedro Apacano como Bakairí, devido a que a mãe era *“civilizada”*. Entretanto, todos os Bakairí os reconhecem como membros do grupo, visto que a ideologia desse grupo é patrilinear.

Este caso é interessante, na medida em que todos os três personagens eram reconhecidos pelo grupo como Bakairí. Não se trata nem de contrariar as regras de descendência aí vigente, pois mesmo levando-as em consideração, são ainda considerados “*legítimos Bakairí xinguanos*”, como dizem.

Em outros casos, entretanto, as regras de descendência são manipuladas de forma a garantir a identificação como membros legítimos da comunidade. Assim temos, por exemplo, Berenice Manumalo, de Simões Lopes, filha de mãe Bakairí (“*xingwana*”) e tendo por pai um antigo inspetor do S.P.I. Pela ideologia patrilinear que informa as regras de descendência Berenice jamais seria considerada Bakairí. Entretanto é tida como tal e todos apontam o fato de o seu pai social ser Bakairí.

Temos também, em Santana, o caso de Paulo Spinelli, filho de uma Bakairí com o seringalista Mário Spinelli, e que todos consideram membro do grupo. Dentro desse contexto sua filiação é relegada a segundo plano, pois afirmam que “*Paulo é Bakairí. Seu pai nunca deu nada pra ele. Foi criado aqui*” (Firmino).

Como já nos referimos anteriormente, muitos Bakairí do grupo de Santana moravam nas terras da Empresa Rio Novo Ltda., até 1973. Nesse ano os proprietários venderam essas terras para dois irmãos paulistas que passaram a desenvolver a pecuária intensiva, vendo-se os Bakairí na contingência de voltar para a Reserva. Com referência a esse fato, um Bakairí de Santana comentou com a pesquisadora que “*sorte deles é que não tinha chefe da FUNAI lá. Senão era bem capaz dele não deixá eles voltá a morar nas suas terras*” (Alcindo).

Não só com relação à garantia do direito ao uso da terra, reivindicam os Bakairí a sua condição de índio. Tal fato ocorre nos mais variados contextos. Assim temos os casos de José Augusto e de Eurípides Manoel Pires.

José Augusto Pairague reivindica a sua condição de índio Bakairí para garantir o direito de manter, na aldeia de Simões Lopes, um bolicho de sua propriedade, pois a qualquer outra pessoa que não um Bakairí isso seria terminantemente proibido. José Augusto, conforme vimos, é motorista da Delegacia Regional da FUNAI em Cuiabá e mora nessa cidade.

Caso *sui generis* é o do Bakairí Eurípedes Manoel Pires, mencionado em capítulo anterior, quando tratamos dos postos indígenas e da política indigenista nacional. Eurípedes vive a aproximadamente 35 anos fora das reservas indígenas Bakairí. No início desse ano, estava em companhia de dois filhos num bolicho próximo ao Rio da Casca. Nessa ocasião ingeriram bebidas alcoólicas. Os dois irmãos começaram a brigar, sendo que um deles estava armado com uma “*peixeira*”. O pai tentava separar os dois filhos, quando um deles caiu sobre a “*peixeira*”, sendo atingido numa das coxas. Horas depois, morreu de hemorragia. Eurípedes, acusado pelos regionais de assassinar seu próprio filho, foi preso. Acha-se encarcerado há sete meses e meio na Penitenciária de Cuiabá, após ter passado outros quatro na cadeia pública, respondendo processo que tramita na Primeira Vara Criminal dessa Capital. Até o dia 6/11/77 os representantes da FUNAI, alocados em Cuiabá, desconheciam o fato. Vivenciando essa situação, Eurípedes passou a reivindicar a sua condição de índio, buscando assim a proteção do órgão tutor. Não fosse a publicação de seu caso nos jornais de Cuiabá, talvez de nada adiantasse a sua afirmação como índio, visto que só através dela os representantes locais da FUNAI tomaram conhecimento do caso. Este é um exemplo ilustrativo da precariedade da política indigenista posta em prática neste país, que não atinge, em última análise, as populações indígenas que vivem fora das “*Reservas*”. É interessante também, posto que revela o total desinteresse pela causa indígena, demonstrando a falta de conhecimento de sua legislação por parte de oficiais da justiça, que teriam por dever comunicar à FUNAI todos os delitos praticados por índios.

Em uma entrevista publicado no *Correio da Imprensa*, de Cuiabá, datado de 6/11/77, Eurípedes comentou que:

*“Bebo desde pequeno, Todo índio bebe pinga.; sou índio e meu sentimento é grande. Eu tinha dois filhos e um morreu. Das quatro mulheres, uma morreu também. A FUNAI nunca tomou conhecimento de mim, por isso eu tou largado aqui sozinho; ...tão me tratando muito bem, não vou mentir. Só que índio, me falaram não pode ser preso.”*

E ainda que:

*“... Rondon era chefe e não deixava judiar de índio. Depois que ele morreu, tudo ficou nesse relaxamento. Se Rondon*

*fosse vivo, eu não pegava essa cadeia de jeito nenhum.”*  
(Correio da Imprensa, Cuiabá, 6/11/77-domingo, folha 1)

Pelo discurso acima podemos ver que não somente reivindica a sua condição de índio como também assume um dos estereótipos corrente na sociedade nacional: “*Todo índio bebe pinga*”.

Se em determinadas circunstâncias os Bakairí recorrem à auto-identificação como índios, como um recurso que lhes garanta o direito ao uso da terra reservada e algumas vantagens que são postas à disposição pelo órgão tutor, em outras tentam neutralizar os preconceitos e estereótipos sobre si e que ganham expressão no comportamento dos regionais. Os Bakairí apresentam um quadro de reação não uniforme que varia desde o assumir ser índio até a tentativa de se transfigurar em “*civilizado*”.

Os Bakairí de Simões Lopes, tendo por base a experiência vivida pelos de Santana (que há séculos entraram em contato com a sociedade nacional e que ainda hoje são apontados como índios) e a sua própria experiência histórica, optaram por assumir o fato de “*ser Bakairí*”. Como já nos referimos, procuram orientar seu destino de forma diferente, mantendo-se unidos. Segundo eles, “*pra ser karaiwa é preciso deixá de ser índio e ser índio tá no sangue. Nós é índio*” (Egufo). Nunca registramos, em quaisquer circunstâncias, a tentativa de um Bakairí “*xinguano*” escamotear a sua identidade étnica. Devemos considerar que isto talvez se deva ao fato de serem conhecidos como “*índios*” nas fazendas locais. Por outro lado, fora das fazendas, as situações em que pudemos estar juntos sempre ocorreram na casa de José Augusto (chamada pelos Bakairí de “*aldeinha*”) ou na Delegacia Regional da Funai, onde, é claro, não necessitam negar sua identidade étnica. Apesar disso, os Bakairí de Simões Lopes vêm dando importância cada vez maior a certos elementos que lhes conferem, do seu ponto de vista, o status de “*civilizado*”, tais como o batismo, a prestação de serviço militar etc. Entretanto, como os Krahó, estudados por Julio C. Melatti (1967), também dão lugar a devaneios sobre a possibilidade de se tornarem “*civilizados*”. Aqueles que já conhecem centros urbanos, por várias vezes têm comentado que “*se separasse cada família numa casa, como civilizado, a aldeia ia ficar maior e com um jeito de mais civilizada*” (Maiuka). Outros, por vezes, questionam a validade de distribuir os produtos da pesca entre os parentes,

como também o fato de trabalharem para o sogro. Estabelecem comparações com o modo de produção e consumo dos “civilizados” que segundo eles “*tem mais coisa porque não tem que reparti e porque trabalha só pra si*” (Taukai).

Refletem ainda sobre o fato de não venderem nada para os parentes e para os outros Bakairí da aldeia, enquanto “*karaiwa não dá nada de graça nem pra parente*” (Kauto). Outros começam a preocupar com a criação que vive solta na aldeia (galinhas, patos), pois “*sempre aparece um sócio e a gente não pode falá nada porque é parente*”, como diz Moisés. Alguns já vêm mesmo procurando fazer as casas longe umas das outras “*pra criação podê aumentá*”.

Mas sempre concluem que é melhor viver como vivem, porque “*dá muito trabalho fazê outras casa, mudá tudo*” (F. Taile). Outros questionam “*de quem vou ganhá peixe se eu não pegá*” (Vitorino). Por fim pensam sempre que “*pra que separá, se todos nós é parente mesmo*” (Moisés).

Existem em Simões Lopes, algumas famílias que não possuem casa na aldeia; todavia terminam por participar de todas as suas atividades e por distribuir os bens segundo as regras de seu sistema social.

Em Santana, devido a sua própria história, é bem maior o grau de desorganização interna e, como já vimos anteriormente, cada família elementar possui o seu roçado. Cada uma delas também constitui uma unidade de produção e consumo. Os Bakairí de Santana não falam a língua nativa frente a um “civilizado”, consideram-na “feia” e se envergonham dela, embora todos a saibam falar. Envergonham-se de serem surpreendidos carregando água na cabeça ou carregando feixes de lenha nas costas. Enfim, envergonham-se de qualquer coisa que denuncie a sua identidade étnica. O aspecto interno de suas casas também difere das dos Bakairí de Simões Lopes. Enquanto na dos primeiros sempre existem mesas e bancos tipicamente regionais, com flores, fotografias nas paredes, estas contam com bancos tipicamente Bakairí (couro de boi e veado estendido sobre o chão, entre outras coisas). Ao se olharem com os “*olhos do branco*” os Bakairí de Santana se transfiguram em seres extremamente envergonhados de si mesmo.

Outros optaram por negar concretamente o modo de vida Bakairí, mudando-se para as fazendas locais, onde se empregam como vaqueiros ou peões fixos. Temos ainda aqueles que partiram para morar em cidades grandes, como é o caso da família de Beatriz, que reside em Brasília, ou daqueles que vivem em Cuiabá, empregados na sede regional da FUNAI, como funcionários (motoristas). Este é o caso de José Augusto e de Zeferino Egufe, filho do capitão de Simões Lopes.

Alguns, como Daniel, após muitos anos fora da aldeia, trabalhando como vaqueiro, retornam à vida comunitária.

## 2. A representação do Índio na sociedade regional

A representação do índio na sociedade regional segue o mesmo padrão encontrado em outras áreas de fricção interétnica. A população regional mantém (e manipula), em relação aos Bakairí, uma série de preconceitos formulados através de julgamentos de comportamento Bakairí, segundo os valores da sociedade envolvente. Os Bakairí, em primeiro lugar, são despojados de sua especificidade étnica e incluídos na categoria genérica “índio”.

São tidos como “preguiçosos”, “ignorantes”, “alcoólatras”, “sujos” e “ladrões”, entre outras coisas. São considerados “seres inferiores” e à base desses preconceitos tentam os regionais racionalizar os seus objetivos e justificar a apropriação do trabalho dos Bakairí a baixos preços, assim como também as suas intenções para com as terras que ocupam.

Por reunirem tão péssimas qualidades “*eles não merecem ter o que têm (a terra). Nós não entendemos porque o governo protege gente dessa laia. São índios e preguiçosos*”, comentou-nos um grande proprietário da região. Esses preconceitos também são utilizados para manter os Bakairí segregados e roubar-lhes a possibilidade de trabalhar junto com outros “civilizados”, que normalmente são empregados em tarefas mais especializadas (vaqueiros, tratoristas).

São apontados pelos regionais como “preguiçosos” porque, mesmo tendo terras suficientes, necessitam em certas épocas do ano comprar de seus “patrões” certos cereais, principalmente o arroz. Alguns proprietários locais chegam mesmo a aconselhar

o chefe de posto a ser mais rígido, pois “*esses índios só trabalham à base do ferrão. Tem que meter espora neles*”.

Entretanto, vender a força de trabalho nas fazendas locais é, para os Bakairí, o meio de obter os bens da sociedade nacional dos quais se tornaram dependentes e o plantio insuficiente para o consumo interno decorre justamente do desvio de trabalho de seus próprios roçados, para as agropecuárias e não uma conseqüência da “*preguiça*” como querem os regionais.

Os trabalhos que realizam nas fazendas, atualmente mais voltadas para a agricultura, obedecem ao mesmo calendário agrícola e conseqüentemente prejudicam a elaboração de suas roças, pois apesar de estabelecerem certos prazos para dedicarem-se a elas, nem sempre podem segui-los o que resulta no atraso das diversas etapas. Nem sempre podem ampliar seus roçados ou mesmo manter os que já possuem, pois se vêem na iminência de ter que trabalhar fora em épocas que coincidem com a derrubada ou o plantio, e por vezes chegam a perder o que já foi semeado, por atraso nas colheitas.

Por outro lado, ampliar as roças a ponto de produzir excedentes para a comercialização torna-se quase impossível pela exigüidade das matas ciliares - já nos referimos à necessidade de se utilizar capoeiras antigas e à fraqueza do solo que não permite a utilização de uma roça para o plantio de arroz por mais de dois anos - e a utilização dos campos implicaria numa inversão de capital para a correção do solo. Defrontariam ainda com o problema de transporte dos bens comercializáveis para os mercados consumidores, visto que não existem centros urbanos nas proximidades das reservas. Os Bakairí migrados do Xingu, cujos descendentes compõem a maioria da população de Simões Lopes, tiveram também que redefinir a ocupação não só de um espaço social como também geográfico, visto que hoje estão num ambiente ecológico completamente diverso.

Comentam alguns grandes proprietários que

*“de nada resolve esses índios fazerem pequenas roças, uma aqui e outra ali. Essas terras são boas para as lavouras grandes ou para criar gado. Agricultura e pecuária é coisa pra fazendeiro, não é pra índio. É coisa pra quem tem recursos e pode tirar grandes empréstimos. Aqui ou se é fazendeiro ou se é peão de fazendeiro. Esses índios*

*ganhavam muito mais se virasse logo peão mesmo. De nada adianta ele terem toda essa terra. No sertão ou se é patrão ou se é empregado. De que valem essas terras nas mãos de índios se não são patrões” (E.C.M.).*

Como podemos ver, os fazendeiros não só põem em dúvida a necessidade das terras para os Bakairí, como também têm projetos para elas. Certa vez um fazendeiro da região foi ao Posto para participar de uma concorrência de compra de algumas cabeças de gado existentes na reserva e de propriedade do D.G.P.I. (Delegacia Geral de Patrimônio Indígena, da FUNAI) e comentou que só não invadia a área indígena “*porque não quero ter problemas com o governo, pois os índios são fáceis de comandar. Era só entrar aqui e fazer deles todos meus peões. O índio mesmo não é problema. Não sabem de nada e nunca nos deram trabalho*” (J.B.).

Como vemos, manipulam os estereótipos e preconceitos que têm contra os índios para validar a ação política cujo objetivo é não só a apropriação da mão-de-obra indígena assim como a de suas terras, transformando-os em peões de fazendeiros.

Os Bakairí também são considerados “*ignorantes*” por não aceitarem tais tipos de propostas e porque não adotam os padrões de comportamento dos regionais.

Tidos, pelos regionais como alcoólatras, “*bêbados inveterados*” e “*ladrões*”, são mantidos sempre longe das casas-sede e nada de valor (para o branco) pode ser posto ao alcance dos índios.

## CONCLUSÕES

Em nosso projeto de pesquisa nos propusemos a elucidar as relações que têm lugar entre os Bakairí e os “civilizados”, representantes locais da sociedade nacional, e o papel que desempenham os Postos Indígenas no curso delas. Consideramos, *a priori*, que os Postos Indígenas de Santana e Simões Lopes ofereciam condições excelentes para tal, visto que eles reúnem elementos de um mesmo grupo étnico que aí se estabelecem em tempos diversos.

Em Santana, os Bakairí tiveram o seu primeiro encarregado de Posto em 1963, enquanto que aqueles que se concentravam no Paranatinga, desde 1920 contam com a sua presença. Tendo esse dado por referência, e levando em consideração afirmações de Cardoso de Oliveira, no sentido de que os Postos Indígenas atuam como fator divergente no processo de assimilação<sup>31</sup> hipotetizamos então que os Bakairí de Santana se encontravam num processo mais adiantado de integração à sociedade dominante e, portanto, mais descaracterizado enquanto grupo tribal, em relação aos de Simões Lopes.

Havíamos ainda proposto a examinar: (a) as possíveis modificações, ao nível das relações interétnicas, engendradas pela introdução da atividade agrícola na região, levando à modernização crescente da atividade pastoril; e (b) as relações que se estabelecem entre os Bakairí das duas comunidades onde se encontram instalados os Postos Indígenas.

Entretanto, tanto os dados derivados da pesquisa de campo quanto os da bibliografia, levaram-nos a concluir que é impossível tratar a realidade Bakairí como um todo uniforme, visto que a história do contato de um grupo não se aplica a do outro, pois cada um teve o seu tempo e a sua forma de inserção na sociedade que os inclui, ou seja, o seu próprio processo histórico. O estudo de uma só das comunidades não permitiria a generalização para todo o grupo étnico e, caso assim o fizéssemos, estaríamos incorrendo em um grande erro. Corroboramos a necessidade da investigação sob uma perspectiva histórica, para a elucidação das relações de contato entre sociedades tribais e

a sociedade nacional, como estratégia metodológica e como um dos caminhos mais importantes para dar conta da situação atual dos grupos indígenas. Entretanto, o presente estudo de caso nos alerta para a possibilidade de que os diversos subgrupos locais de um mesmo grupo étnico podem resultar em sistemas interétnicos diversos e engendrar diversidades internas a ele, a ponto de emergir subidentidades. A condição atual vivida pelos Bakairí de Santana e Simões Lopes só se torna inteligível se levarmos em consideração as suas especificidades históricas, que tiveram conseqüências qualitativas tão diversas, resultando, inclusive, em duas formas distintas de reelaboração de um primeiro e mesmo sistema social. A resultante desse processo foi a fragmentação das relações entre essas comunidades, que vivem e comportam-se como unidades autônomas, embora seus membros reconheçam a pertinência a um mesmo grupo étnico, como tentamos demonstrar no decorrer dessa dissertação.

Quando se processou a ocupação do norte de Mato Grosso, os Bakairí encontravam-se dispersos e a situação de reserva constituiu uma forma de recomposição de vários grupos locais em novos grupos, daqueles que sobreviveram à ação destruidora do contato. Os Bakairí que hoje se encontram na reserva indígena de Santana, são descendentes daqueles que, desde os primeiros decênios do século XVIII, foram alcançados pelas bandeiras paulistas que penetraram nessa região em busca de ouro e índios para escravizar. Posteriormente foram escravos na mineração, abridores de estradas, remeiros e guias e durante o apogeu da exploração da borracha e transformaram-se em operários da laminadora instalada próximo à área a eles reservada, e de propriedade da Empresa Rio Novo Ltda. Ou seja, historicamente foram inseridos na sociedade dominante em função de seus projetos econômicos, todos voltados, mais centralmente, para a atividade extrativa, que se caracteriza primordialmente pela necessidade de grande quantidade de mão-de-obra. Nessas atividades, os Bakairí foram compulsoriamente engajados, resultando esse aliciamento na dispersão das famílias pelas áreas em que se implantavam tais projetos econômicos da sociedade dominante. Este

---

<sup>31</sup> “A condição de segregação a que está submetida a população aldeada, estimula a emergência de mecanismos psicossociais contrários à assimilação: torna-se mais sólido o ‘nós tribal’, diminui as possibilidades de contato interétnico e **marca** socialmente a situação de índio, tutelado.” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972:47)

grupo indígena passou então a viver subjugado aos mineradores, seringalistas e proprietários locais.

Como vimos, a presença de um encarregado, representante do S.P.I. em Santana, em nada alterou a realidade que viviam, e quando um deles tentou mudá-la, ingenuamente ou não transferiu para a sua pessoa a dependência estabelecida externamente. O quadro das relações só foi alterado, quando os proprietários da Empresa Rio Novo venderam-na para terceiros, os quais tinham para ela um projeto econômico que dispensa a mão-de-obra Bakairí: a pecuária intensiva, realizada dentro dos mais modernos métodos. Em função dessa mudança, todos os Bakairí que se encontravam residindo nessa propriedade buscaram na reserva um novo meio de sobrevivência, juntando-se aos que nela permaneceram. Buscaram “*exílio*” em suas próprias terras e o apoio no órgão tutor, que todavia tem se mostrado praticamente ausente. Os limites da reserva de Santana encontram-se violados e a presença de um chefe de posto tem-se dado de modo intermitente.

Em Simões Lopes temos uns poucos remanescentes da população Bakairí que originalmente ocupou essa área e que foram envolvidos pelas fazendas de criação de gado, para as quais passaram a trabalhar. À essa época, havia uma produção interna que permitia a comercialização dos excedentes. Temos também os descendentes dos Bakairí que se encontravam nos afluentes do Xingu e que, a partir do contato com o “*mundo dos brancos*” estabelecido através de Steinen e daqueles Bakairí que o acompanharam, migraram para o Paranatinga. Tal como em Santana, desde os últimos decênios do século XIX o Governo da Província de Mato Grosso já vinha interferindo em seu processo político assim como utilizou os Bakairí “*mansos*” do Paranatinga para trazer à “*civilização*” aqueles que se encontravam nos tributários do Xingu, até então, isolados.

A maioria da população que atualmente se encontra em Simões Lopes, entrou em contato com a sociedade nacional entre os últimos decênios do século passado e os primeiros deste. Saíram da condição de isolamento para a de índio tutelado. O Posto, desde a sua instalação até 1958, funcionou como uma empresa e as relações estabelecidas com a população indígena foram semelhantes, em certos aspectos, àquelas existentes na Rio Novo. Tal como nesta, a força de trabalho aplicada era remunerada

indiretamente (mantimentos, roupas etc.) e os trabalhadores deslocados para os locais de trabalho. Permaneciam na aldeia somente as mulheres e crianças, sendo que as primeiras eram empregadas nos serviços considerados femininos, como pilar arroz para o posto, fazer farinha, fazer limpeza etc. Esses elementos estruturais presentes nas duas modalidades de tutela, oficial e não oficial, denunciam a reprodução da exploração da mão-de-obra indígena, sendo que no caso de Simões Lopes, esta era eivada de ideais protecionistas e assim se justificava.

A divergência existente entre a atuação das duas “empresas” localizava-se na segregação ou não da população indígena. Enquanto que na Rio Novo estes tiveram contato intenso com a população regional que aí trabalhava, em Simões Lopes, o órgão tutor mantinha os Bakairí dentro dos limites da reserva. Em ambos os casos, após a extinção das duas “empresas”, os Bakairí passaram a trabalhar nas fazendas agropecuárias da região. Prestam os mesmos serviços, por vezes na mesma fazenda, embora não aceitem mais trabalhar juntos pelas marcantes diversidades, historicamente construídas ao nível ideológico.

O “*nós tribal*” da comunidade de Simões Lopes é mais sólido não só pela presença do Posto, como também pelo pouco tempo de contato, em relação à Santana. Outros fatores atuaram nesse sentido: (a) a presença de um grupo inimigo na área, os Xavante, de cuja pacificação participaram, reforçando sua solidariedade tribal; (b) a reação do grupo ante a ação missionária; e (c) o tipo de atividade econômica dessa região, que é, desde a sua ocupação, a pastoril, que por suas características organizacionais não requer mão-de-obra indígena.

A presença do Posto pode ou não representar um obstáculo à invasão por parte dos regionais, como nos indicam os dados. Santana, desde 1963 conta com a presença de um representante do órgão tutor e, no entanto, a área reservada em 1905 aos Bakairí dessa comunidade, não foi até hoje garantida aos índios, visto que suas divisas vêm sendo violadas ao longo da história. Já o Posto Simões Lopes sempre foi respeitado pela atuação do S.P.I. no passado. Porém neste ano (1977) já houve uma tentativa de invasão.

É discutível ainda o papel do posto no que diz respeito à sua atuação direta sobre a coesão da população indígena. Em Simões Lopes, as lideranças naturais foram esvaziadas de seu conteúdo e a sua organização foi alterada (mudança direcionada).

Em última análise, o destino dos indígenas encontra-se nas mãos dos representantes da sociedade dominante (que lhes oferece ou não mercado de trabalho) de acordo com seus projetos econômicos, e a atuação do posto no curso das relações interétnicas varia conforme a atuação dos representantes do órgão tutor (também da sociedade dominante), aí alocados.

A condição de segregação a que está submetida a população aldeada é resultante não só da presença do Posto, mas dos projetos econômicos da sociedade nacional, variando conforme exploram o ambiente ecológico. A maneira como o Posto Simões Lopes manteve os Bakairí dentro dos limites da reserva acabou por reproduzir internamente a exploração da mão-de-obra indígena, de forma idêntica à utilizada pelos proprietários locais.

Um projeto econômico que permita a aplicação da força de trabalho indígena em suas próprias terras pode ser um caminho para mantê-los reunidos, desde que observem os modos de produção dos grupos étnicos e que esteja voltada para os seus interesses e não para os da sociedade dominante.

Atualmente, em nenhum dos dois Postos se desenvolve um projeto econômico nesses moldes e os Bakairí vêm-se na iminência de vender a sua força de trabalho aos fazendeiros locais. O mercado de trabalho ampliou-se com a introdução da agricultura, porém temporariamente, pois os proprietários têm como meta a pecuária intensiva. Para a concretização dessa meta, os Bakairí estão sendo empregados, abrindo-se inclusive oportunidades para as mulheres. A organização das agropecuárias determinam, estruturalmente, o emprego da mão-de-obra indígena para os serviços temporários. Isto permite a coexistência de uma lavoura de subsistência nas terras da reserva e sua complementação com os resultados da venda da força de trabalho.

Entretanto, em um futuro próximo, já não mais necessitarão dessa mão-de-obra indígena. Nesse sentido, a Fazenda Rio Novo e as relações que entre ela e os Bakairí de Santana se estabelecem, representam esse futuro próximo. As interações entre os Bakairí

e os regionais manifestam-se como relações antagônicas entre patrões e peões, e para os Bakairí, o patrão constitui sempre uma categoria invariavelmente associada à opressão.

Enfim, podemos considerar que a própria existência de um órgão tutor (que haja através de sua unidade de base, o Posto Indígena), faz parte de um projeto mais amplo, a nível nacional, que visa, não a luta pelas condições de existência das sociedades indígenas, mas a neutralização da sua presença incômoda, amansando-os, alojando-os e alijando-os em reservas (por vezes, insuficientes à sua sobrevivência) instalando, no lugar da ordem tribal, a ordem “civilizada”. Dessa forma, a tutela termina por legitimar essa opressão e cria condições para sua reprodução, porquanto “marca” e discrimina o índio e suas relações com a sociedade nacional.

Dentro desse processo histórico que vivenciam, acreditamos que os Bakairí de Simões Lopes, *a priori*, encontram-se em melhores condições, como grupo, para sobreviver às situações futuras, pois se mantêm mais coesos e assumem a sua indianidade como uma posição de luta. Ao contrário, os de Santana, por seu alto grau de desorganização interna, possivelmente estarão mais vulneráveis a uma destribalização. Uma possibilidade mais remota, seria, a nosso ver, a de uma reestruturação do grupo diante das novas condições.

Apontamos esses dois caminhos distintos, baseados em dois processos históricos diferenciais, que acabaram por constituir subidentidades Bakairí, como formas diferentes de se relacionarem com a sociedade nacional e de percepção de “*ser Bakairí*”.

Embora existam essas diferenças marcantes, todos os Bakairí mostram-se bem conscientes da situação global em que estão envolvidos, quando dizem: “*hoje o gado tá no currá e nós também*”.

## BIBLIOGRAFIA

- ABREU, Capistrano de – 1895 - “Os Bacaerys”. In *Revista Brasileira*. Rio de Janeiro. Ano I. Tomo III e IV. (Republicado em *Ensaio e Estudos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. 3ª série, 2ª edição, pp. 155 a 197, 1976)
- AGOSTINHO, Pedro - 1971 - “Informe sobre a situação territorial e demográfica do Alto Xingu. In *La Situación del Indígena en América del Sur*. Coordenação de George Grünberg. Montevideo. Tierra Nueva.
- ALTENFELDER SILVA, Fernando –1950 - “O Estado de Uanki entre os Bakairí” In *Sociologia XII*, nº 3. São Paulo, pp. 259 a 271
- BALDUS, H. - 1937 - *Ensaio de Etnologia Brasileira*. São Paulo. Companhia Editora Nacional. Brasileira, 5ª série, vol. 101.
- BARTH, Frederick - 1969 - *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. (ed. F. Barth), Introduction e Pathan Identity and its Maintenance. Boston. Little Brown & Co.
- CAMPOS, Antônio Pires de – 1862 - “Breve Notícia que dá o Capitão Antonio Pires de Campos do Gentio que ha na derrota da viagem das minas do Cuyaba e seu Recôncavo...” In *Revista Trimestral do Instituto Histórica, Geográfico e Etnográfico do Brasil*. Rio de Janeiro, pp. 437 a 449.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto – 1962 - “Estudo de Áreas de Fricção Interétnica no Brasil”. In *América Latina*. Rio de Janeiro. Ano V. Vol. 3.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto - 1964 - *O Índio e o Mundo dos Brancos*. São Paulo. Difusão Européia do Livro.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto – 1967 - “Problemas e Hipóteses Relativos à Fricção Interétnica: Sugestões para uma Metodologia.” In *Revista do Instituto de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro. Vol. IV, nº 1
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto - 1968 - *Urbanização e Tribalismo - A Integração dos Terêna numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto - 1972 - “Bases para uma política Indigenista.” In *Sociologia do Brasil Indígena*. São Paulo. Editora Universidade de São Paulo. Tempo Brasileiro/31.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto - 1976 - *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora.
- CASAL, Pe. Manoel Aires - 1945 - *Corografia Brasílica*. Tomo I - Imprensa Nacional (fac-símile da edição de 1817) Ministério da Educação e Saúde. Instituto Nacional do Livro. Coleção de Obras Raras.
- CASTELNAU, Francis - 1949 - *Expedição às Regiões Centrais da América do Sul*. Brasiliana, série 5ª. Vol. 266-A - Tomo II. Companhia Editora Nacional - São Paulo (tradução de Olivério M. de Oliveira Pinto).
- CORREA FILHO, Virgílio – 1926 - “Subsídios para o Histórico da Mineração em Mato- Grosso.” In *Revista do Instituto Histórico de Matto Grosso*, Ano VIII, nº XV, pp. 2 a 25
- COUDREAU, Henri - s.d. - *Viagem ao Tapajós* (28 de julho de 1895 a 7 de janeiro de 1896) Coleção Brasiliana. Série 5º vol. 208. Companhia Editora Nacional. São Paulo- Rio de Janeiro - Recife - Porto Alegre (tradução de A. de Miranda Bastos). Original: Voyage au Tapajos. A. Lahure, Éditeur - Paris - 1897
- CRULS, Gastão – 1941 - “Decoração de Malocas Indígenas.” In *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Rio de Janeiro. Vol V.
- D.G.E. – MT – 1975 - *Anuário Estatístico de Mato Grosso* - Departamento de Geografia e Estatística. Governo do Estado de Mato Grosso. Cuiabá, vol. 7.
- FERREIRA, Joaquim Alves - 1905 - Notícia sobre os Índios de Matto Grosso dada em ofício de 2 de dezembro de 1848 ao Ministro e Secretário D’Estado dos Negócios do Império, pelo Director Geral dos Índios da então Província.” In *O Archivo*, vol. II, Cuiabá - pp. 79 a 96
- IBGE –1970 - VIII Recenseamento Geral - Censo Agropecuário de Mato Grosso. vol. III - Tomo XXII

- LEVERGER, Augusto – 1862 - “Observações Sobre a Carta da Província de Mato Grosso.” In *Revista Trimestral do Instituto Histórico*. Rio de Janeiro. Tomo 25, pp 246
- MELATTI, J. Cezar – 1967 - *Índios e Criadores: A Situação dos Krahó na Área Pastoril do Tocantins*. Monografias I.C.S. nº 3. Rio de Janeiro: Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Rio de Janeiro.
- OBERG, Kalervo – 1948 - “The Bacairi of Northern Mato Grosso.” In *Southwestern Journal of Anthropology*. Albuquerque, IV, nº 3, pp. 305 a 319.
- OBERG, Kalervo - 1953 - *Indian Tribes of Northern Mato Grosso, Brazil*. Washington. Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, publicação nº 15
- PETRULLO, M. Vicent – 1932 - “Primitive Peoples of Mato Grosso - Brasil.” In *The Museum Journal*, vol. XXIII, number 2. Philadelphia University Museum, pp. 83 a 173.
- POULANTZAS, Nicos – 1969 - *Classes Sociales y Poder Político en el Estado Capitalista*. México: Siglo Veintiuno Editores S.A.
- PYRINEUS DE SOUZA, M. Vicent - 1916 - “Exploração do Rio Paranatinga e seu levantamento topographico bem como a dos Rios São Manoel e Telles Pires.” Comissão de Linhas Telegráficas. Publicação nº 34 - Anexo nº 2 - Rio de Janeiro.
- RIBEIRO, Darcy – 1970 - *Os Índios e a Civilização: A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. Coleção Retrato do Brasil, vol. 77.
- ROCHA, Adauto – 1952 - *Introdução à Economia Amazônica*. (Ensaio sobre a recuperação Econômica da Amazônia) Oficinas Gráficas da Escola Técnica de Manaus.
- SCHMIDT, Max – 1942 - *Estudos de Etnologia Brasileira: Peripécias de uma viagem entre 1900 e 1901. Seus Resultados Etnológicos*. São Paulo. Brasiliana, Grande Formato, vol. II (tradução de Catarina Barata Canabrava).
- SCHMIDT, Max - 1947 - “Los Bakairí.” In *Revista do Museu Paulista*. N.S.I., vol. 1 - São Paulo, pp. 11 a 58

- SPINELLI, Mário – 1964 - *Os Empreendimentos Gigantescos do Brasil: A Rodovia Cuiabá-Santarém*. Gráfica Bandeirante, Cuiabá (MT)
- STEINEN, Karl von den – 1888 - “O Rio Xingu” In *Revista da Sociedade Geographica do Rio de Janeiro*. Vol. IV. Rio de Janeiro, pp. 189 a 212.
- STEINEN, Karl von den – 1940 - *Entre os Aborígenes do Brasil Central*. São Paulo. Separata da Revista do Arquivo nº XXXIV e LVIII. Departamento de Cultura.(tradução de Egon Schaden).
- STEINEN, Karl von den - 1942 - *O Brasil Central: Expedição de 1884 para a Exploração do Xingu*. São Paulo. Companhia Editora Nacional. Brasileira. Série Extra. vol. 3. (tradução de Catarina Barata Canabrava).
- VIEIRA KELLER, F. Isabel – 1975 - “ O Homem da frente de expansão: permanência, mudança e conflito.” In *Revista de História*, nº 102, pp. 665 a 709.
- WHEATLEY, James -1966 - “Revivescência de uma dança Bacairí.” *Revista de Antropologia*. São Paulo, XIV, pp. 73 a 80 (separata)
- WHEATLEY, James - 1973 - “Knowledge, Authority and Individualism Among the Cura” (Bacairí). In *Anthropological Linguistics*. vol. 15 nº 8
- WHEATLEY, James – s/d - “Peasantization Process Among The Cura” (Bacairí). Inédito (Cópia xerox do original).

## DOCUMENTOS

- DUARTE e outros, João Baptista – 1771 - À Luiz Pinto de Souza Coutinho. Cuyabá. 30/03/1771 - Arquivo do Estado de Mato Grosso. Caixa 1771.
- TORRES, Manoel Rodrigues - 1738 - Intendente e Provedor da Fazenda Real de Cuiabá, a Sua Majestade D. João V. Cuiabá, 30/06/1738. Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa. Papéis Avulsos de Mato Grosso, Caixa 2. Documentos 83 e 84.
- Documento da Associação dos Seringalistas de Mato Grosso ao Banco de Crédito da Amazônia S/A, of. s/n de 20/08/1963.
- Ofício nº 23, s/d, 1961 do encarregado do Posto de Simões Lopes à Inspeção Regional do S.P.I., em Cuiabá.
- Correio da Imprensa*, Cuiabá, 06/11/77 (domingo) - Folha 1

