

Waradzu höimana ware õdi, a vida dos brancos é muito complicada: relatos a'uwẽ uptabi sobre as mudanças do *Ró*¹

Oscar Wa'rãiwẽ Urebete

Doutorando em Estudos de Linguagem/Universidade Federal de Mato Grosso

<https://orcid.org/0009-0005-9009-776X>

oscarurebete@gmail.com

Eduardo Gonçalves Santos Monteiro

Doutorando em Antropologia Social/Universidade Estadual de Campinas

<https://orcid.org/0000-0001-7462-114X>

eduardo_sgm@hotmail.com

Maíra Taquiguthi Ribeiro

Mestre em Desenvolvimento Territorial na América Latina e Caribe/Universidade Estadual Paulista

<https://orcid.org/0009-0004-8173-4571>

maira.taqui@gmail.com

1. Encontro ao pé da mangueira

Wahã wadza rówatsu'u aima dza'ra wa'aba. Wahã wapódó waradzu mreme'ëi õré. Wadza rówatsu'u aima dza'ra wa'aba, wahã duréi ipótó na hã waradzu mreme'ëi õré. ãhã itsiré ihöimana dza'ra hã i'utsu hã Anarówab na. Õnorĩ hã mate tipótó dza'ra Norõtsu'rã ãma, duré wahã wapódó daró 'Rituwawẽ ãma, daró awa'awi na hã São Jorge. Ipótó wamhã wa'ãma na'rata rómadó'õ na. Róbabadi aimawi dapódó hã, waradzu. Daróbabadi warób'remhã, ró hã ubuni na te 're höimana. Waradzu te tsawi õdi A'uwẽ Uptabi höimanadzé hã, te're tó dza'ra duré te're aba dza'ra. ãhã wahöimanadzé duré hawi. Waradzu te're wapé dza'ra wahöimanadzé te

¹ Agradecemos aos comentários e sugestões valiosas da professora Joana Cabral de Oliveira e dos colegas Mariana Cruz de Almeida Lima, Lucas Lima dos Santos, Nicollas Pinheiro de Lima Santos e Gabriel de Araujo Silva. Quaisquer imprecisões e equívocos são de inteira responsabilidade dos autores, naturalmente.

tsiwi wabnarĩ da duré te tsiwi uprótsi da, te tsíma wē dza'ra te tsiwi wa nherē tihöimanadzéb'u (Daniel Tsi'ômowê, com. pessoal).

Eu vou contar para vocês uma história. Eu nasci antes do contato com o não-indígena [*waradzu*]. Eu vou contar para vocês que eu nasci antes do contato com os *waradzu*. Os que estão aí comigo são do grupo [etário] Anarowa. Eles nasceram na região chamada Norötsu'rã, e eu nasci numa aldeia chamada Rituwawê, onde fica a atual aldeia São Jorge. A partir do momento em que eu nasci, comecei a analisar as coisas. Não tinha a presença dos estranhos, *waradzu*. Não tinha presença em nossa região, o território era totalmente desabitado. *Waradzu* não impedia a atividade cultural dos Xavante. *A'uwê Uptabi* faziam as atividades culturais caçando, praticando. Essa é nossa cultura tradicional. O *waradzu* tenta destruir nossa cultura, tenta destruir nossos costumes, eles querem nos integrar à vida deles.

Considerado grande historiador por sua comunidade, assim Daniel Tsi'ômowê inicia seu discurso de “palavras fortes”, *damreme tede*, relatando o longo histórico de ameaças e mudanças drásticas no mundo vivido por seu povo *A'uwê Uptabi*, também conhecido como Xavante. Os *ĩhi*, os anciões *a'uwê*, transparecem absoluta clareza que este conjunto de complexas transformações, que desafiam quaisquer esforços de descrição, foram e continuam sendo provocadas pelo modo de vida dos não-indígenas invasores, os *Waradzu* ou *Tsiromã*.

Esta lucidez no julgamento da profunda e indissociável relação entre o jeito de ser *waradzu* e a destruição do mundo vivido pelos *A'uwê* ressoa fortemente uma ampla discussão bibliográfica (Mirzoeff 2017; Latour 2020; Stengers [2009] 2015; Povinelli 2021) que aborda criticamente o conceito de Antropoceno, deslocando para o centro desse debate os processos históricos de (neo)colonialismo, imperialismo e destruição e concentração de riquezas necessárias para a consolidação do sistema capitalista: “sem o saque das Américas, não haveria capitalismo, nem, mais tarde, revolução industrial, talvez nem mesmo, portanto, o Antropoceno” (Danowski & Viveiros de Castro 2014:141). Nesse sentido, o objetivo principal deste texto é apresentar elementos de uma reflexão original *a'uwê* sobre este nexos causal fundamental, que conecta o que se convencionou chamar Antropoceno e o jeito de viver dos *Waradzu*, ou *waradzu höimanadzé*.

Para tanto, convidamos, em maio de 2022, quatro *ĩhi* para uma roda de conversa na aldeia São Marcos. Daniel Tsi'ômowê pertence ao grupo etário *Nodzö'u*², sendo o mais

2 São oito os grupos etários que estruturam a organização social *a'uwê*, na seguinte ordem circular: *Nodzö'u*, *Anarowa*, *Tsada'ro*, *Ai'rere*, *Hötörã*, *Tirowa*, *Etepa* e *Abare'u*. Um novo grupo de jovens iniciados se forma há cerca de cinco ou seis anos depois da constituição do último, por meio do ritual *Danhõnõ*. A formação de novos grupos etários é um importante marcador para a contagem do tempo (ver Maybury-Lewis 1984; Ubre'a 2018).

velho dos quatro anciãos da aldeia São Marcos, com os quais conversamos sob a sombra de uma velha mangueira, numa manhã quente e seca, como é o tempo no outono do cerrado matogrossense. Sentado ao seu lado direito estava seu irmão Isidoro Urebete. Ambos são do clã Po'redza'ono. Do outro lado da roda, estavam Renato Tserepipa e Sebastião Tõmõtsé, do clã oposto, Öwawẽ (Figura 1). Os laços de afinidade que unem estes dois clãs exogâmicos, centrais na organização social a'uwẽ, estabelecem relações entre ambos marcadas, ao mesmo tempo, por complementaridade e oposição; por respeito e rivalidade.

Não por acaso, a representação de ambos os clãs era equilibrada, algo importante para a legitimidade desse espaço público de fala criado no contexto da pesquisa³. Pedimos-lhes, nesta ocasião, que falassem sobre as mudanças percebidas no mundo e em suas vidas desde que os A'uwẽ passaram a manter um contato mais continuado com os *waradzu*; sobre suas impressões a respeito dos modos de vida não-indígenas; e, ainda, sobre o que esperavam do futuro. As reflexões e os relatos que trazemos neste texto são resultados do encontro e da escuta nesta ocasião, além de nossas experiências pessoais e atividades profissionais, seja como pesquisadores e servidores da Fundação Nacional do Índio (Funai)⁴, seja como liderança, pesquisador e educador a'uwẽ⁵.

Ainda que possamos reconhecer que não estamos vivenciando uma passageira “crise ecológica”, mas sim uma permanente e “profunda mutação em nossa relação com o mundo”, como afirma Latour (2020: 24), reconhecemos também que a própria possibilidade de admitir tal condição é extremamente inquietante e amedrontadora, levando muitos dos *waradzu* a escolher caminhos que, variando desde a negação à histeria, são trilhados às custas da própria sanidade. Em contraponto, os A'uwẽ, “especialistas em fim de mundo” como tantos outros povos originários, mesmo dilacerados por mudanças irreversíveis e perdas que ameaçam sua existência e seu mundo, há tempos se reinventam constantemente por meio de reflexões e estratégias renovadas de resistência:

“[...] os índios sobreviventes, os Terranos de pleno direito daquele Novo Mundo, se viram, reciprocamente, como homens sem mundo, náufragos, refugiados, inquilinos precários de um mundo a que eles não mais podiam pertencer, pois ele não mais lhe pertencia. *E não obstante, eis que muitos deles sobreviveram*. Eles passaram a viver em um *outro mundo*, um mundo de outros, de seus invasores e senhores” (Danowski & Viveiros de Castro 2014:139).

3 No fim da década de 1950, Maybury-Lewis (1984:196) observou que no *warã* - as reuniões diárias do conselho dos homens maduros - quando um orador tomava a palavra, levantava-se também um “opponente” pertencente ao clã oposto que se transformava “em um orador complementar”.

4 Atualmente, Eduardo Monteiro e Maíra Ribeiro são indigenistas especializados da Fundação Nacional do Índio (Funai), exercendo suas atividades junto ao povo A'uwẽ uptabi na Coordenação Regional Xavante (Barra do Garças/MT), sobretudo em temas relacionados à gestão ambiental e territorial.

5 Oscar Wa'rãiwẽ é pedagogo e professor na escola indígena da aldeia pela Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso (Seduc).

Assim, este texto conforma, por um lado, certas convergências entre nossas experiências vividas, preocupações acadêmicas e políticas. Por outro, busca, a partir do diálogo entre os autores, e destes com os *ĩhi* ouvidos na aldeia São Marcos, explorar potencialidades desta composição heterogênea, trazendo ao primeiro plano a experiência e a perspectiva a'uwẽ. A decisão de produzi-lo coletivamente se desdobrou numa reflexão e escrita igualmente coletivas e compartilhadas, num processo instigante e desafiador, sempre passível de aperfeiçoamentos e novas reflexões⁶.



Figura 1. Roda de conversa dos pesquisadores com os anciãos na aldeia São Marcos em maio de 2022.
Fonte: Máira Ribeiro.

Durante nossa conversa, a visível longevidade dos pés de manga, refúgios ao forte sol que, aos poucos, recuperava o calor perdido ao longo das noites frias do cerrado, indicava

6 A apresentação da pesquisa à comunidade, a escolha e o convite aos *ĩhi*, a condução da roda de conversa a partir de questões suscitadas nas reuniões prévias e, posteriormente, a transcrição dos depoimentos e sua tradução para o português foram realizadas prioritariamente por Oscar, pesquisador-autor a'uwẽ, assistido pelos demais co-autores. Uma dificuldade enfrentada para a apresentação da proposta de pesquisa à comunidade remete a mudanças na organização coletiva das aldeias a partir da disseminação do sinal de internet e dos aplicativos de comunicação instantânea. O *warã*, pátio central e local por excelência das reuniões públicas e deliberações da aldeia (ver Maybury-Lewis 1984; Graham [1995] 2018), encontra-se cada vez mais esvaziado. Observamos que os *danhohui'wa* (padrinhos jovens) e *ipredu* (adultos, entre 30 e 50 anos), homens autorizados a participar das reuniões do *warã* e que deveriam chamar os anciãos a participarem, não costumam mais frequentá-lo diariamente, realizando, cada vez mais, reuniões e deliberações coletivas por meio do Whatsapp. Por outro lado, é possível dizer que a reunião suscitada pela pesquisa acabou criando certo contraponto, mesmo que momentâneo, a esta situação.

a antiguidade daquele lugar, considerado “aldeia mãe” da Terra Indígena (TI) São Marcos. Hoje, cerca de 600 pessoas vivem ali, somando-se aos mais de 4.000 indígenas nas outras 50 aldeias existentes na TI. A aldeia São Marcos foi fundada naquele local juntamente à missão católica salesiana de mesmo nome, em 24 de abril de 1958, dia de celebração do santo que acabou nomeando a aldeia, a TI e até mesmo um dos principais rios da região. A missão fundada recebeu grupos a’uwẽ que chegavam de um longo processo de expedição desde o norte motivados pela fuga de massacres, perseguições e mortes (Lopes da Silva 1992: 371).

Para os A’uwẽ, o sonho, *rótsawẽrẽ*, é muito importante como guia sobre o futuro (ver Graham [1995] 2018). Ao sonhar, os espíritos (*dahöiba uptabire*) auxiliam os A’uwẽ a tomar decisões; não foi diferente durante o processo de fuga que culminou na chegada à região da TI São Marcos. Os ïhi contam que antigamente, quando viviam na região do rio Couto Magalhães, atual TI Parabubure no município de Campinápolis, MT, eles estavam cercados por colonizadores violentos e acometidos por terríveis epidemias. Sabiam, porém, que outros grupos a’uwẽ tinham estabelecido contato menos agressivo do que com aqueles *waradzu*. Em sonho, o líder Apoena foi aconselhado a buscar ajuda com pessoas que usavam símbolos na cabeça - coroas então usadas pelos padres. Após longa caminhada, chegaram abatidos e doentes na missão salesiana de Merure, fundada no início do século XX para assistência e catequização dos Boe-Bororo. Estavam quase acabando. Os salesianos os ajudaram a se recuperar mas, como os A’uwẽ eram inimigos dos Boe, criaram uma aldeia perto do Córrego Fundo, a cerca de 15 km de Merure. A partir dali os A’uwẽ vieram para a atual região de São Marcos (Wa’räiwẽ Urebete 2017; Tsa’e’omo’wa 2021).

Mais que um simples relato, no sentido de enfatizar discursivamente uma ordem sequencial de acontecimentos específicos, as falas dos anciões, ïhi mreme, são uma reflexão - *rotsa’ratadzé*, onde *tša’rada* remete a “ajeitar, colocar no lugar”. A palavra dos ïhi, enquanto um grupo de sábios e conhecedores da cultura e da história a’uwẽ, possui marcadores linguísticos e recursos discursivos específicos (Graham 2014), como é o caso da repetição de frases, evidenciada nas falas transcritas. Possui, também, um caráter pedagógico e de aconselhamento para seus ouvintes. Dessa forma, em certos momentos suas falas registradas em vídeo foram explicitamente direcionadas por eles aos jovens a’uwẽ, aconselhando-os e alertando-os.

Cada depoimento era escutado pelos outros ïhi com atenção; a palavra de cada um deles raramente foi interrompida ou comentada. É interessante notar como esta experiência difere sensivelmente daquela relatada por Laura Graham sobre a narração do sonho de Warodi para os demais ïhi de sua aldeia na região de Pimentel Barbosa, na

década de 1980. Sua fala era sobreposta e interrompida por comentários, perguntas ou correções de forma que “o relato do sonho de Warodi era uma verdadeira colagem de vozes” (Graham [1995] 2018:202)⁷. Ainda assim, é possível afirmar que esse caráter complementar dos discursos enunciados era explicitado pelos próprios *ĩhi* ao iniciar cada fala, quando mencionavam que iriam buscar trazer novos elementos sobre os temas dos relatos anteriores, sem se repetir.

Como veremos ao longo deste trabalho, as palavras dos *ĩhi* sobre as consequências das relações com os *Waradzu* para o futuro *a’uwẽ* são carregadas de certo ceticismo ou, por vezes, de evidente pessimismo, que transparece também nas expectativas (negativas) sobre os efeitos pragmáticos desta pesquisa para as lutas dos *A’uwẽ*:

Ãhã rómhuri 'manharĩ hã e tedza wa'ãma aime dza'ra wanhimi ró'wapé na hã. E tedza aimapa wa'wa wi hã. Ãhã romhuri tébré hã, iwapari hã, e töibö parimhã rótsa'rata na tedza aime waradzu tãma iwẽ norĩ ma wa'ãma tsína mono da hã. E tedza wadzö tirĩtĩ dza'ra wa'ãma tsína da. E õnorĩ tedza wa'ãma ti'ru'ru róbdzépata na 're wahöimana dza'ra mo no wa. Maredi. Ãhã rómhuri 'manharĩ na, itsõ're'wa nõrĩ taré tedza ãma aihö dza'ra (Renato Tserepipa, com. pessoal).

Essa pesquisa que está sendo desenvolvida vai ajudar a nossa luta? Vai ajudar em nossas causas? Essa pesquisa que está sendo feita, ouvindo, será que depois de pronta vai sensibilizar os *Waradzu* que querem nos ajudar? Eles vão procurar nos apoiar? Eles vão chorar com a situação que nós estamos passando? Não. Esse trabalho, sendo realizado, os leitores apenas vão rir dessa pesquisa.

Entretanto, o ceticismo de Tserepipa sobre a capacidade de compreensão dos *Waradzu* adquire caráter ambivalente ao se sobrepor à exposição de suas expectativas - ainda que possivelmente frustradas, como ele mesmo reconhece - do que poderia caracterizar uma relação adequada entre os *A’uwẽ* e os *Waradzu*. Em outras palavras, se o ancião, pelas suas experiências, conhecimentos e observações, acredita que muito provavelmente os *Waradzu* não são capazes de construir as relações de diferença respeitadas com seu povo, podemos também afirmar que *há* um futuro possível, ainda que apenas projetado, onde relações alternativas de diferença moralmente adequadas, corretas, seriam concebíveis.

Nesse sentido, Tserepipa explicita as expectativas de que a conversa e a pesquisa possa suscitar novas formas de relações através do registro e da circulação de suas palavras⁸:

7 Ao compararmos o discurso no *warã* e aquele numa roda de conversa com registros audiovisuais, seria interessante refletir sobre as diferenças discursivas observadas e as diferenças entre os contextos de enunciação.

8 Interessante notar um paralelo com as observações de Graham sobre as percepções do *ĩhi* Warodi, da

Wa norĩ hã wate're rótsa'rata dza'ra rówa'õtõ na niha a'uwẽ 're ihõimana dza'ra momo da hã duré wate're rótsawērē dza'ra wanhotõ 'rówi. Wate're madõ'õ róbhõimana wabnarĩ hã niwa bõtõ na dza itsihõi're na hã ipótóptéb nõrĩ'u hã. Āhã rómhuri hã wa'ãma tsíme da, ró te iwabnarĩ dza'ra mono hã teró tsa'rata dza'ra da (Renato Tserepipa, com. pessoal).

Nós observamos as consequências negativas que aparecerão [no futuro], como vai ser a vida dos A'uwẽ e também sonhamos durante o sono. Vemos as situações que um dia vão afetar as novas gerações pelas consequências dessa destruição. Que essas pesquisas sirvam para nos ajudar, para que outras pessoas que realizam a destruição do mundo possam refletir.

Tal ambivalência converge com o pedido, algo hesitante, do ancião Sereburã, da TI Pimentel Barbosa que, mesmo inseguro quanto aos efeitos práticos da exposição de seus pensamentos aos *waradzu*, não deixa de, obstinadamente, fazê-lo:

Que as palavras, transformadas no papel deste livro, sejam uma forma de fortalecer o espírito criador contra o avanço do lado obscuro. Que vocês possam me ver, que seus filhos possam ver os meus, para que se mantenha viva a força da Criação.

Estou aqui com a verdade, para doar o mais verdadeiro de minha Tradição. E isso dói no meu coração. Me traz dúvida e dor. Porque não sei se vocês vão ser capazes de compreender o que eu trago para compartilhar. (Sereburã *et al.* 2000: 22).

Dessa forma, o discurso dos ìhi nos conduziram à escolha, metodológica e política, de priorizar uma apresentação textual de suas palavras de modo mais exaustivo e literal possível, entendendo que dessa maneira poderíamos nos aproximar, ao menos em intenção, de suas expectativas⁹. Nesse sentido, buscamos, com este texto, criar meios para fazer circular as fortes palavras destes ìhi, alinhavando-as de modo a evidenciar sua potência crítica. É possível afirmar, nesse sentido, que este esforço dos ìhi - ao qual este trabalho pretende somar forças - consiste numa insistente missão pacificadora perante os *Waradzu*, no sentido apresentado por Carneiro da Cunha:

'Pacificar os brancos' significa várias coisas: situá-los, aos brancos e aos seus objetos, numa visão de mundo, esvaziá-los de sua agressividade, de sua malignidade, de sua letalidade, domesticá-los, em suma; mas também

TI Pimentel Barbosa, em relação ao registro do seu discurso: "A cultura xavante era oral, ao transmitir seu conhecimento para alguém capaz de registrá-lo por escrito, Warodi parecia poder manter sempre viva sua palavra, sua memória. O registro era uma maneira de preservar seu conhecimento e sua memória para futuras gerações. A palavra escrita continha uma promessa de durabilidade, aumentaria a possibilidade do conteúdo durar para sempre" (Graham [1995] 2018: 54).

9 O encontro também foi registrado em vídeo e será editado para que possa ser disponibilizado para a comunidade a'uwẽ e utilizado de acordo com seus interesses, potencializando os efeitos de circulação da mensagem.

entrar em novas relações com eles e reproduzir-se como sociedade, desta vez não contra, e sim através deles, recrutá-los em suma para sua própria continuidade (2002: 7).

2. Mudanças no *ró*, o mundo vivido pelos A'uwẽ

O que denominamos, até aqui, como “mundo vivido” poderia ser traduzido como *ró*, um conceito a'uwẽ fundamental e de amplo campo semântico. As atualizações semânticas específicas deste conceito são condicionadas pelo contexto ou pelo referencial tomado pelo enunciador. Dessa forma, *ró* poderia designar aldeia ou, ainda, um lugar específico; poderia se referir, também, ao conjunto de fitofisionomias, corpos d'água, animais, plantas e espíritos existentes, e, nesse caso, coincidiria relativamente com “Cerrado”¹⁰. Os comentários de Adão Toptiro e Thiago Tseretsu, dois anciãos da TI Sangradouro, indicam uma profunda relação de dependência mútua entre o *ró* e o povo A'uwẽ:

O Xavante depende do cerrado e o cerrado depende do Xavante. Os animais dependem do cerrado e o cerrado depende dos animais. Os animais dependem do Xavante e o Xavante depende dos animais. Isso é o *Ró*. *Ró* significa tudo para os caçadores Xavante: o cerrado, os animais, os frutos, as flores, as ervas, o rio e tudo mais. [...] Antigamente, o *Ró* era assim: havia a aldeia, em volta a roça, em volta as frutas, em volta a caça junto com os espíritos, em volta mais caça e mais caça sempre junto com os espíritos. Os espíritos ajudavam a descobrir os segredos que o *Ró* escondia: onde estava a força do caçador, onde estava a caça, onde tinha cobra e outros segredos (Warã 2000: 1).

As palavras destes anciãos evidenciam uma função totalizante do *ró*, que pode ser definido como o “próprio mundo xavante” (Gomide 2009: 317). O conceito também possui, quando prefixado a um nome, uma função modificadora que indica uma totalização classificatória, ou remete a uma classificação geral de determinados nomes¹¹. *Rómnhí*, por exemplo, refere-se a qualquer carne, seja de caça ou comprada em mercados: *ró*, portanto, “é a palavra que une os nomes citados”, comentou um interlocutor de pesquisa. Contudo, esta relativa sobreposição entre *ró*, cerrado e mundo¹² parece sofrer certo descompasso provocado pelas mudanças do mundo vivido. Assim, as áreas no entorno das terras

10 Entretanto, é notável que em certos contextos, *ró* seja comumente traduzido por interlocutores xavante como “natureza”. A título de hipótese a ser desenvolvida futuramente, talvez essa opção tradutória diga mais sobre uma reflexão de antropologia a'uwẽ sobre o pensamento waradzu do que sobre o conceito traduzido.

11 As funções de *ró* como prefixo abarcam uma enorme complexidade que necessitam maior atenção futura. Nota-se que o termo pode possuir funções intensificadoras como no caso dos verbos *waptêrê* (pedir) e *rowaptêrê* (exigir) (ver Lachnitt 2004:36).

12 Cabe notar as ressonâncias desta discussão com o título (e o conteúdo) do livro de Ursula Le Guin (2020), *Floresta é o nome do Mundo*.

indígenas a'uwẽ, que antes eram vasto cerrado e hoje são mares de terra nua, de lavoura ou de pasto, já não podem ser chamadas de *ró*. A título de hipótese a ser investigada, é possível afirmar a existência de certa relação reflexiva entre este colapso linguístico e o “colapso mundial” vivenciado reiteradamente pelos A'uwẽ com a aproximação dos *Waradzu*.

Em meados do século XX, os A'uwẽ concebiam suas aldeias como “acampamentos semipermanentes”. Maybury-Lewis relata que, no entanto, eles “passavam pouco tempo nessa aldeia-base. Durante a maior parte do ano ficavam fora, participando de expedições de caça e coleta” (1984:98). As andanças pelo território eram, assim, parte fundamental do antigo modo de viver a'uwẽ:

Róbabadi waradzu. Wahã wa're mo ró Volta Grande itsitsi na. Waradzu hã róbabadi. Ró 're iwadzö morĩdzéb na hã waradzu hã róbabadi. Daró Pimentel Barbosa âma dzéma waradzu hã róbabadi. Duré daró õnho'uture niwimhã róbabadi waradzu. A'uwẽ te're wairébé tsímapa dza'ra mono da tiróbdzawite duré dzö dahöiba itsa'retse'õ. Õnorĩ hã A'uwẽ uptabi até 're tsihutu mono nherẽ daró amhuwawẽ'u. ãne ró wate're madö'ö dza'ra duréi hã. (Daniel Tsi'õmowẽ, com. pessoal)

Não tinha *waradzu*. Eu andava numa região chamada Volta Grande. Não tinha presença do *waradzu*. Nos lugares em que nós havíamos passado, não tinha a presença dos *waradzu*. Lá na terra de Pimentel Barbosa não tinha *waradzu* também. Até a região do Kuluene não tinha *waradzu*. Os Xavante saiam em defesa do seu território se havia presença dos desconhecidos. Eles chegavam talvez também em Cuiabá. Era assim a situação que nós presenciávamos antigamente.

Para os ìhi que viveram os tempos antigos, a chegada dos *Waradzu* foi percebida como grande ameaça aos A'uwẽ, que se afastaram cada vez mais para o interior para tentar viver bem. Antigamente, dizem eles, as pessoas viam os rastros nos mandiocais e percebiam que havia outros seres habitando a região: os *Waradzu* chegavam escondido, não respeitavam a presença do povo A'uwẽ. Mesmo quando os A'uwẽ se afastavam, eles insistiam em reaparecer. Possuindo rifles e espingardas, os *Waradzu* tinham meios diferentes para atacar e se defender; mesmo assim, os guerreiros lutavam, pois assim eram preparados ao longo da sua longa e árdua formação, de acordo com a tradição (*a'uwẽ höimanadzé*). Em rituais como o *Oi'ó*, as crianças de clãs opostos se enfrentam, anualmente, diante da comunidade. Durante esta luta com bordunas feitas de duras raízes, também chamadas *oi'ó*, as crianças devem resistir à dor, e os adultos irão avaliar suas disposições e atitudes guerreiras (ver, nesse sentido, Dumhiwe *et. al.* 2021).

Ailton Krenak argumenta que, ao recuperar os relatos e memórias de contato dos povos indígenas, não é incomum perceber que os encontros com os não-indígenas ocorrem por seguidas vezes, ao longo de processos de deslocamentos indígenas e, com frequência, de fugas e violentos reencontros:

[..] o contato entre as nossas culturas diferentes se dá todo dia. No amplo evento da história do Brasil o contato entre a cultura ocidental e as diferentes culturas das nossas tribos acontece todo ano, acontece todo dia, e em alguns casos se repete, com gente que encontrou os brancos, aqui no litoral, encontraram os brancos de novo agora, nas décadas de 30, 40, 50 ou mesmo na década de 90. Essa grande movimentação no tempo e também na geografia de nosso território e de nosso povo expressa uma maneira própria das nossas tribos de estar aqui neste lugar (Krenak 1999: 25).

Esta observação ressoa as memórias de contato dos A'uwẽ, que se referem a origens na costa brasileira e a deslocamentos, fugas e acampamentos frequentes ao longo de seu processo de territorialização. Lopes da Silva (1984: 201) os descreve como povo *on the move*, cuja forma de ocupação é marcada por grande mobilidade e caracterizada por longas expedições no *ró*, os *dzömõri*, ou pelos *abahi*, cotidianas andanças de caça e coleta (e hoje também pelas andanças nas cidades da região). Esses deslocamentos constantes, por outro lado, remetem também a imposições do processo histórico de invasão colonial, que levaram os A'uwẽ a abandonar lares antigos e a conquistar novos territórios:

No passado, a gente foi estrangeiro onde hoje é o nosso território, que era território dos Karajá, era território dos Bororo, era território onde viviam outros povos. A gente, A'uwe Uptabi, era nômade. Os antepassados não tinham isso de ficar fixo, de ficar parado. Eles iam atrás das comidas, das frutas, da caça, por isso o nosso pessoal fazia essas mudanças de lugar. Esse era o dia a dia. E vieram andando, saindo de perto dos *warazu*, e viemos parar aqui, no Estado de Mato Grosso. Eu ouvi muitas histórias dos anciões do nosso povo (Supretaprã 2015: 101).

Ao longo do processo de expropriações de terras, perseguições e massacres que acompanharam a expansão das fronteiras coloniais dos sertões brasileiros, é possível identificar, de acordo com Lopes da Silva (1992), ao menos dois períodos em que os A'uwẽ mantiveram convívio relativamente continuado com os *Waradzu*. O primeiro estendeu-se da segunda metade do século XVIII até a década de 1830, com a presença de um grupo considerável de A'uwẽ no aldeamento Carretão, na Cidade de Goiás. Após decidirem sair do aldeamento e afastar-se do convívio com os *Waradzu*, os A'uwẽ se deslocaram em direção ao noroeste e atravessando o rio Araguaia. Já na região da serra do Roncador e do Rio das Mortes, na qual estão até os dias de hoje, viveram até meados do século XX relativamente afastados dos *Waradzu*.

Entre as décadas de 1940 e 1960, os distintos grupos a'uwẽ, não centralizados politicamente e relacionados entre si por meio de uma complexa dinâmica de movimentos sazonais de concentração e dispersão demográfica, acabaram por experienciar formas bastante diversas de contato com os *Waradzu*, em momentos e regiões diversos e com diferentes atores não indígenas, como o órgão indigenista federal, fazendeiros ou missionários evangélicos ou católicos. Apesar das especificidades desses processos regionais, os ñhi observam que a aproximação irreversível dos *Waradzu* produziram e continua produzindo mudanças drásticas por todo o território a'uwẽ - o cerceamento das antigas expedições e andanças pelo *ró*, por exemplo, reiterado em suas falas:

A'uwẽ Uptabi pódó duréi hã, wahi 'rata nõrĩ te're höimana dza'ra tsíma iwẽ na. Ótó 're wahöimana dza'ra monomhã waradzu tsíré, marĩ wate upi'ödi róbna hã. Uburé itsawi dzahi. Wanhipti'a hã tsururedi, tahawa wa're wa nomro róptébré'wa nõrĩ nhipti'ai'u hã te tsawi dza'ra mono nherẽ dadzatsi da hã. Ö norĩ hã uburé marĩ te 're tsawi mono dza'ra dadzatsi tōda itsipti'ai mono'u hã (Isidoro Urebete, com. pessoal).

Xavante antigos, nossos ancestrais, viviam livremente. A partir do momento em que fomos inseridos para viver no meio da sociedade *waradzu*, fomos impedidos de mexer nas coisas. Tudo era proibido. Eles [fazendeiros vizinhos] nos impedem de tudo, para não ter acesso à área deles.

Wa'rata nõrĩ tsíré 're wahöimana dza'ra monoré hã, duréi hã datsadzé te're höimana, abahi, wedehu, mo'õnihöiré, udzapódó, parabubu, mo'õni, patetetsuiré, a'ódó, tomoti. Te wama 're höimana dza'ra tsíwa'ru datsa, taha nherẽ awa'awi na hã maredi, ró ótó aimawi hã. Awa'awihã pi'õ te're nomrõ abahi dzõ róptébré'wa nõrĩ nhipti'ai'u hã. Te te're tsemẽ norõwi duréi õné'u'õ tsõ danëb na hã ró tewe aiwa'ru mono, õne'u'õ tsõ're tsíba'réri monomhã, mate nãni norõwede hã. Waradzu höimana hã wa'rutudi, pire uptabidi höimana waré 'õwamhã (Daniel Tsi'õmowẽ, com. pessoal).

No tempo dos nossos avós e avôs e que vivíamos juntos, havia fontes tradicionais de alimentação, coleta de batatas tradicionais: *wededu*, *mo'õnihöiré*, *udzapodo*, *parabubu*, cará nativo *mo'õni*, *patetetsuré*, macaúba, marmelada do cerrado. Nós tínhamos várias espécies de alimentação, mas hoje não, a situação é bem diferente. Hoje, as mulheres precisam fazer coleta nas fazendas vizinhas. Elas coletam coco de babaçu e com a coleta frequente de babaçu, a situação começou a ficar diferente, com a ida frequente das mulheres, houve derrubada dos pés de babaçu. A vida dos *waradzu* é muito complexa, bastante complicada.

Awa'awi hã inihimi rómadö'ö na hã ti'ai ödi wama hã, ti'a 'raredi. Duréi hã ti'anho tsa'ëtẽ uptabidi, uburé te tihöimana dza'ra, ótó awa'awi hã 're ihöimana dza'ra mono hã te 'rui'ödi itsipti'ai'u 're wanhitsitsi mono da hã. Te're tsíbru dza'ra wadzada. Önorĩ hã ti'a mate wawi waibu, taha nherẽ te

madö'ö wē dza'ra mono ödi ti'a hã duré ró te wawi iwaibu mono hã (Daniel Tsi'ömowē, com. pessoal).

Hoje eu vejo que não tem mais terra pra nós, não tem terra suficiente. Antigamente tinha muita fartura que hoje os que estão habitando não nos deixam entrar nas regiões. Eles ficam bravos. Eles tomaram nossas terras, só que não aprenderam a cuidar bem das terras, dos lugares que tomaram.

Duré wanhipti'ai'u 're tsisti duré wa norĩ ti'a tede'wa nherē ótó ti'ai wa'ötõre wa 're wahöima dza'ra. Ti'a date wama tsidzöri mono hã, wa'ötõ 'rare nherē ahadu te tsö te're wawatsutu dza'ra te wawi waibu da (Daniel Tsi'ömowē, com. pessoal).

E continua entrando e nós, sendo donos da terra, começamos a viver em pedaços de terra. Nas áreas que foram demarcadas para nós, mesmo tendo pequenos pedaços, continuam tentando conquistar/tomar nossas terras.

A mobilidade a'uwẽ é uma das principais características de seu modo de territorialização e, talvez, aquela que exponha de forma mais contundente o profundo conflito entre os modos a'uwẽ de se relacionar com o *ró* e os modos *waradzu* de ocupação do espaço, baseados em formas capitalistas de propriedade e fomentados por processos históricos de violenta expropriação. Por sua vez, o resultado da homologação das Terras Indígenas do povo A'uwẽ - e que possui similaridades com experiências de outros povos tradicionais - transparece contradições fundamentais na política brasileira de garantia de direitos territoriais indígenas. São notáveis os avanços da Constituição Federal de 1988 e a contribuição dos processos de demarcação para a garantia dos direitos territoriais indígenas, conquistados por meio de intensos movimentos de resistência. Porém, a demarcação, tal como foi realizada, fragmentou, reduziu e limitou o antigo território, não conseguindo restaurar as condições para a antiga e necessária mobilidade do povo A'uwẽ e para a reprodução do *ró* (Gomide 2009)¹³. Este esforço estatal de esquadramento e dimensionamento da terra, fixando o território a partir duma ordenação imposta externamente que retira-lhe o "caráter de processo e acontecimento", é descrito por Júlia Miras, que se debruça sobre o processo de demarcação da TI Krĩkãti (2017:133) e as contradições inerentes ao modo como a previsão constitucional de demarcação das TIs se efetiva em termos práticos, subordinando a plena realização dos modos indígenas

13 Como Davi Kopenawa explicitou em entrevista de 2015: "Quem ensinou a demarcar foi o homem branco. A demarcação, divisão de terra, traçar fronteira é costume de branco, não do índio. Brasileiro ensinou a demarcar terra indígena, então a gente passamos a lutar por isso. Nosso Brasil é tão grande e a nossa terra é pequena. Nós, povos indígenas, somos moradores daqui antes dos portugueses chegarem" (Viveiros de Castro, 2019: 36).

de ocupação, uso e relação com a terra tradicionalmente ocupada à lógica institucional e jurídica do Estado.

Assim, mesmo após as demarcações, o território a'uwẽ continuou entrecortado por fazendas, estradas e cidades. Além disso, as TIs continuam sendo ameaçadas por invasões e assédios dos *Waradzu*. Além de intensificar os conflitos que surgiram na situação de contato, esta reconfiguração territorial afeta diretamente a territorialidade e o modo de vida a'uwẽ, provocando uma redução crescente da abundância e diversidade de plantas, peixes e caça que existia antigamente.

As redes de saberes a'uwẽ sobre esta rica biodiversidade ameaçada são indissociáveis da intensa dinâmica no território e das experiências e relações vividas ali desde tempos imemoriais. Trabalhos de levantamentos etnoecológicos, como aqueles realizados nas TI Pimentel Barbosa (Garavello & Silva 2015) e Wedeze (Welch *et al.* 2013), indicam o rico conhecimento a'uwẽ sobre as espécies do cerrado e um “mosaico de fitofisionomias” que “oferece vasta extensão de recursos florísticos e faunísticos que são explorados periodicamente pelos Xavante, tanto na obtenção de alimentos como na produção tecnológica (cestaria, cordoaria, construção, etc.)” (Welch *et al.* 2013: 92). Por sua vez, Tavares (2019), ao estudar antigos sítios arqueológicos da TI Marãiwatsédé, enfatiza a precisão e habilidade dos ñhi em reconhecer vestígios de antigas aldeias e sítios de importância para seu povo, demonstrando um acurado conhecimento geográfico sobre seu território.

Desta indissociação entre as redes de saberes e a rica multiplicidade de seres no *ró* decorre que as ameaças iminentes à cosmosociobiodiversidade é, por sua vez, uma ameaça aos saberes a'uwẽ, e vice-versa. Assim, em São Marcos, onde realizamos nossa roda de conversa, ainda é possível encontrar alimentos tradicionais como os tubérculos nativos *pone'ere* e *mõ'õni höire*, que nascem em áreas de cascalho e taquaral, mas cada vez em menor quantidade e com maiores dificuldades; ao mesmo tempo, de acordo com os ñhi, as novas gerações estão perdendo o interesse pelos conhecimentos e hábitos alimentares tradicionais.

O mesmo ocorre com o desaparecimento ou alterações de marcadores temporais importantes para os ciclos da vida no *ró*. São exemplos disso o aumento do calor (*rówa'ró dza'ênẽ*) e a diminuição do período e da intensidade das chuvas; a alteração no tempo do amadurecimento de frutos (*bödö rómrãpré monodzé*) e dos cantos de animais, de aves (*tsi*) e dos sapos (*uti*), que costumavam indicar as mudanças das estações (*wahu tsitsapřidzé*). O canto incessante das cigarras (*odó*) sob o sol forte outrora antecipava e “chamava” o tempo da chuva (*tã ta'adzé*); a presença das andorinhas (*buru'õtõre*), por sua vez, indicava que o tempo chuvoso iria perdurar. Agora, dizem os ñhi, tudo isso não acontece nos lugares

e nos tempos corretos; por conseguinte, já não é possível conhecer adequadamente os ciclos do *ró*. Este conceito, ao criar um emaranhamento complexo entre cerrado e mundo, nos remete novamente ao colapso semântico e ontológico em curso. Pois, com efeito, a destruição e o desequilíbrio das dinâmicas próprias do cerrado andam juntas com o fim do mundo a'uwẽ:

A norĩ wa'wa ró mate atsiwi iwabnarĩ'wa uburé petse. A norĩ wa'wa ma atsiwi iwabnarĩ'wa ró hã (bödö). Marĩ iwabnarĩ aba mono hã mate awitsi róptsitsaprĩ róbna hã. Ró nima norĩ hã mate tsitsaprĩ. Wate róbabadi awã wahöimanadzéb'remhã babawa rówede. Tahawa, rówa'ródi ró ma tsitsaprĩ warób'remhã. Rówabnarĩ hawimhã, rówede na, atsimi rómhuri aba hawimhã, bödö ma tiwa'ró petse. Róbhöimana wabnarĩ hã mate tidza'etẽ petse. Rótsa'rata abatõ marĩ iwairébé mono hã wate imadõ'õ dza'ra mono õ na hã. Wate waihu'u dza'ra mono mhã róbhöimana duré waradzu himi róbhöimana, itsimi rómhuri hã pipa na wate're madõ'õ dza'ra (Renato Tserepipa, com. pessoal).

Vocês destruíram o mundo, vocês estão destruindo tudo. Vocês destruíram o tempo. O que vocês destruíram trouxe alterações no tempo. O tempo sofreu algumas alterações. Não temos mais sombra em nosso meio [por causa da falta de árvores]. Consequência disso, sentimos modificação do tempo em nossas aldeias. Com a destruição da natureza, das árvores, pela ação de vocês, o sol ficou bem quente. A destruição dos lugares está ficando cada vez maior. Não pense que nós não conseguimos enxergar as coisas que acontecem. Ao percebermos as situações que estamos vivenciando e as ações realizadas pelos *Waradzu*, percebemos que as ações *waradzu* tornam-se cada vez mais perigosas.

3. *Waradzu höïmanadzé: o agir e pensar do waradzu*

Para os *ĩhi*, uma reflexão sobre este quadro catastrófico de mudanças está atrelada, incontornavelmente, à investigação da maneira de agir e pensar dos destruidores do *ró*. Esta “maneira” ou “jeito” é costumeiramente relacionada ao termo *dahöïmanadzé* que, traduzido por “cultura” ou “tradição”, designa a vivência, o jeito de viver, o modo de vida tomado de forma integral, sob seus diferentes aspectos. Assim, ao qualificarmos a categoria, temos que *a'uwẽ höïmanadzé* consiste no jeito de viver a'uwẽ e, por sua vez, *waradzu höïmanadzé* na forma como os não-indígenas vivem e agem.

Ao longo das suas falas, percebemos uma recorrência dos anciãos em descrever o modo de vida não-indígena como algo que poderia ser traduzido como “complicado, inadequado”: “*Waradzu höïmanadzé hã wa'rutudi, pire uptabidi, ihöïmana ware'õ, rówa'rutu'wa, rówabnarĩ'wa, ró te wabnarĩ petse datsi*”. (Daniel Tsi'õmowẽ, com. pessoal) [A vida e o jeito dos não indígenas são muito complexos, bastante complicados, tentando destruir sempre].

Esta sequência de qualificações exige maior atenção, pois nos auxilia a circunscrever o campo semântico que elucida o nexos causal entre *waradzu höimanadzé* e as mudanças no *ró*. Assim, o termo *wa'rutu di* indica que a vida dos não indígenas envolve situações constantemente diferentes, escolhidas por caminhos tortuosos; que atua de forma contínua, porém errática, para atingir o que quer; é uma existência complicada, bagunçada, até mesmo “atrapalhada”. Consequentemente, *ró'warutu'wa* refere-se àqueles que sempre atrapalham a vida do povo A'uwẽ, interferindo em suas decisões. Por sua vez, *rówabnarĩ'wa* é aquele que estraga, destrói e traz prejuízo. *Pire ubtabidi*, por fim, refere-se ao adjetivo *pire di*, traduzível por difícil, pesado, complexo e modificado, neste caso, por *uptabidi*, um intensificador que também pode se referir a algo “de verdade”.

A categoria *ware'ö* (ou *ware'ödi*) é uma negação do adjetivo *ware di* que, por sua vez, se refere a algo que está sendo feito de forma adequada, correta e harmonicamente. *Ware* possui um sentido de retidão e previsibilidade de conduta, de não se desviar do seu rumo. Assim, *waradzu höimanadzé ware'ödi*, expressão repetida muitas vezes por nossos interlocutores, se refere a uma oscilação no agir, à ausência de objetivos claros. Motivados pelo poder e por ganhos financeiros, os *waradzu* agem da forma que for necessário para alcançá-los, causando problemas, conflitos e sofrimento em decorrência de seu modo de vida errático. Os *waradzu*, portanto, são imprevisíveis e traiçoeiros, não são confiáveis - sujeitos da língua bifurcada, diria Latour ([1991] 1994) ao se referir à dubiedade do discurso dos brancos.

A insanável inadequação de atitudes *waradzu* possui ressonâncias com suas narrativas de origem. Nesse caso, os A'uwẽ costumam se referir aos não-indígenas como *tsiromã*, termo alternativo a *waradzu*¹⁴ e que remete ao sujeito que teve uma “origem própria”, sem interferência de ninguém mais. Tanto esse aspecto autopoietico quanto a incivilidade dos *Tsiromã* - a qual como veremos, envolve excessos alimentares e relações incestuosas - são observadas na história dos antigos sobre um A'uwẽ que se transformou num ser diferente por meio de suas técnicas e invenções (ver também Graham [1995] 2018: 66).

Assim, a história do *öwawẽ 'manharĩ'wa* (“aquele que fez o mar”) narra que um jovem (*wapté*), residente na casa dos solteiros (*hö*), se alimentava de coco de babaçu e sempre mandava seu irmão menor buscar mais na casa dos pais. Sua mãe, cansada de tantos pedidos, cortou uma parte da pele de sua vagina e a misturou com o coco. O *wapté*, sem saber, comeu tudo, resultando em má digestão e abdômen inchado. Por causa disso, esse *wapté* foi abandonado numa aldeia sozinho. Passou-se um tempo até que, um dia, os

14 E aqui caberia um aprofundamento na investigação sobre a relação e a alternância entre o uso das duas categorias.

jovens foram aconselhados a lhe fazer uma visita. Eles o encontraram curado e trabalhando no campo e retornaram à aldeia com a mensagem de que ele não pretendia voltar por sofrer abandono. Ali, ele construiu sua casa e fez o cabelo ficar comprido com uso de cera (*aptōmri*). Com suas técnicas, produziu novos instrumentos como fogos de artifício e rifles a partir de taquaras. Muitas pessoas queriam visitá-lo para receber tratamento em seus cabelos com *aptōmri*, que os tornavam compridos. Certa vez, uma pessoa o machucou por causa da sua barriga inchada de coco e, então, o jovem a transformou em sapo. Depois desse acontecimento, decidiu parar de receber visitas e se afastou, cada vez mais, até criar o mar (*ö'wawě*), quando passou a não ver mais seus familiares. Assim, ele se transformou em *tsiromã*, criando seus filhos por meio da união com uma mulher e tornando-se “conquistador” dos povos indígenas. A palavra *waradzu* também se refere a ele, afirmam nossos interlocutores, remetendo à estranheza desse ser desconhecido que passou a querer dominar as pessoas.

Waradzu hōïmanadzé ware'ōdi, caracteriza, portanto, uma profunda inadequação do jeito de viver destes sujeitos, quando contraposto ao *a'uwě*. Mais ainda, ao apresentar uma dimensão comparativa de suas reflexões aproximando os *waradzu* a três figuras inimigas dos *A'uwě* - a onça (*hu*), a formiga (*'rāti*) e o feiticeiro (*tsimi'ö tede'wa*), os *ïhi* evidenciam um antagonismo hostil inerente a esta contraposição:

Duréi hã dahōïmanadzé wě uptabidi, waradzu hã wahōïmanadzéb na te wawi 're rówa'rutu dza'ra mono ōdi. Marĩ te rówa'rutu mono ōdi wahōïmanadzéb'remhã, róbabadi pódzézatsété téb're hã, dahōïmanadzé tsíma iwē na. Rówa're'wa hã hu'u tsi, hu'u tsi te 're hōïmana, taha nherē pãrĩwaihu'u petsedi, rópetse waihu'u petsedi. Hu hã waradzu nē hã, Ōhã tedza tiwĩ abadze 're ihōïmana mono róbna titsadzéb da. Dahōïmanadzé hã wēdi abadze tsahí'ō wamhã, abadze itsahi hã pipadi waradzu tsinē hã. A'uwě norĩ te're hōïmana dza'ra duré 're tsahi dza'ra marĩ te tãma irówě'ō da hã duré marĩ date tsada 're ipótó dza'ra monō da hã (Daniel Tsi'ōmowě, com. pessoal).

Antigamente a vida era muito boa, *waradzu* não atrapalhava as nossas vidas. Nada atrapalhava nossas vidas, não tinha criação de gado, só havia animais de caça. Havia bando de queixadas e outros animais. Não tinha criação de gado, a vida era livre. Somente atrapalhava onças, só havia onça, mas era possível acabar, era possível livrar dela. A onça é como se fosse um *waradzu*, ela mata animal que vive na natureza para se alimentar. Era bom viver com animais não ferozes, animais ferozes eram perigosos, como *waradzu*. Os *A'uwě* vivem e ficam bravos só para as coisas que não agradam e as coisas que foram criadas contra eles.

Tsõtõ òdi, te irótsa'rada u'õ bõtõ bö, 'rãtíre tsínẽ hã. 'Rãti norĩ hã tsõtõ'òdi, te're rómhuri dza'ra mara bö, te're watsari wetsuírã wa'õtõre hã duré te're uprótsi dza'ra upa're hã. 'Rãti te tsína te're ubumro rób're ãma. Waradzu itsinẽ mono hã. Te tsína te're ubumro ró nima nĩwi. Te tsíma te're róbzanhamrĩ dza'ra rówa'õtõ na, marĩ te i'mãnharĩ dza'ra mono da rówa'õtõ 'remhã. Te tsíma wa'ãma te 're róbzanhamri dza'ra. te wa'uprótsi da (Sebastião Tõmõptsé, com. pessoal).

Não dorme, sempre pensam diariamente, é como se fosse formiga. As formigas não dormem, trabalham a noite inteira, carregam folhas cortadas e acabam com as plantações de mandioca. As formigas se amontoam nas plantações. Os *waradzu* são como elas, se reúnem em alguns lugares. Se reúnem dialogando sobre o amanhã, o que vão fazer no futuro. Eles dialogam sobre nós, como acabar com os povos indígenas.

Wa norĩ hã wawa höibaprédub dza'ra ni, watsí'manharĩ ni rówaihu'u petse'wa na, wa norĩ hã wa te tãma 're rópibu dza'ra waradzu höimanadzé ma duré dapótó tsinẽ. Wa norĩ dzéma wa te're rómhoré dza'ra waradzu höimanadzéb na, taha wa wanhimi rómadó'õ na hã pipadi. Waradzu höimana hã tsimi'õ nẽ hã. Ihöirã höimana hã tsimi'õ, wanhimi rómadó'õ na hã róbabadi aimawi hã, tã tsimi'õ. A vida do branco é veneno, pra nós, índio, não tem outra, é veneno. Tahawa, a norĩ wa'wa ãme i'aihõimana wa'wa hã ibõna ronhihõtõ wa'aba. Wa'ãma aimẽi aba, wa'ãma ãna aba. Duréi hã rówẽ na wa're wahõimana dza'ra (Renato Tserepipa, com. pessoal).

Nós vamos ficando velhos, nós vamos ficando experientes, nós analisamos a vida dos *waradzu* como os antigos analisavam a vida deles. Nós estudamos também a vida dos *waradzu*, por essa razão, a consideramos perigosa. A cultura não indígena é como se fosse feitiçaria. *A vida do branco é veneno, pra nós, índio, não tem outra, é veneno.* Portanto, vocês que estão aqui procurem ser cuidadosos na escrita. Nos ajudem, nos apoiem. Antigamente, nossas vidas eram felizes.

Ressaltando, mais uma vez, o caráter complementar observado na produção discursiva dos *ĩhi* durante a roda de conversa, cada uma de suas aproximações comparativas permite elucidar aspectos distintos - mas, talvez, parcialmente sobrepostos - do *waradzu höimanadzé*. Dizem os *A'uwẽ* que os *Waradzu* planejam demais, não dormem pensando no futuro e em seu próprio benefício, pensando nas próximas atividades que farão para enriquecer¹⁵. Trabalhando 24 horas por dia sem descanso, eles são como *'rãti* (formigas), destruindo o *ró* com seus esforços e invenções. As *'rãti*, por sua vez, destroem as plantações dos agricultores *a'uwẽ*, provocando prejuízos e inimizades.

15 Ressoam aqui as palavras de Davi Kopenawa a respeito dos não indígenas: “Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras” (Kopenawa & Albert 2015: 390).

A letalidade de suas armas, sua ferocidade e selvageria são também equiparadas àquelas de *hu* (onça), que mata apenas em benefício próprio, atacando suas presas ferozmente, de modo traiçoeiro, usando suas unhas e dentes afiados. *Hu* não respeita os caçadores *a'uwẽ*, se mantendo sempre como uma ameaça potencial que, à espreita, pode atacá-los inadvertidamente. É notável, além disso, o contraste implícito no comentário de Tsi'õmowẽ, segundo o qual *hu* e *waradzu*, ambos ferozes, egoístas e mortais, se diferem, contudo, quanto às possibilidades de serem eliminados pelos *A'uwẽ*: se é possível se livrar de *hu*, não existe possibilidade de eliminação dos *waradzu*, que continua se aproximando dos *A'uwẽ* e se multiplicando indefinidamente. Tal comparação encontra paralelo com os comentários de Azanha a respeito dos povos Timbira e de suas reflexões e histórias sobre o contato com o não-indígena, *cupẽ*, ser monstruoso, impossível de matar e de convivência indesejável:

[..] o *cupẽ* é o limite da forma 'Timbira', seu exterior portanto; [...] enquanto tal, não é possível se ter com ele nenhuma convivência e neste sentido deve-se fugir dele ou expulsá-lo - [...] o problema se põe para os Timbira quando estes se veem diante da impossibilidade de realizar aquelas duas coisas: fugir do *cupẽ* ou expulsá-lo. A partir daí, o que era apenas uma impossibilidade teórica de convivência, aquilo que era um limite também teórico, acaba por tornar-se a fronteira real. Além disso, todas as tentativas concretas que empreenderam os Timbira para, digamos, "conciliar" a concepção que tinham o *cupẽ* com o real, tiveram justamente o resultado oposto: a cada tentativa de expulsão, o *cupẽ* voltava mais poderoso (Azanha 1984: 45).

Se o fim da liberdade pretérita destes povos do cerrado e a constatação de uma "impossibilidade de expansão", nos dizeres de Azanha, restringem e impõem novos obstáculos à sua reprodução cultural, os atuais desdobramentos das (engan)ações dos não-indígenas, com seu modo de ser *wa'rutu di*, errático, dúbio e traiçoeiro colocam em dúvida a própria possibilidade de futuro dos *A'uwẽ* e do *ró*. Nesse sentido, os *ĩhi* aproximam os *Waradzu* da figura do feiticeiro, *tsimi'õ tede'wa*, por enganar pessoas com suas falsas promessas, buscando submetê-las aos seus próprios interesses, além de produzir materiais bélicos, armas químicas e doenças em laboratório causadas por bactérias ou vírus, como é o caso da pandemia de coronavírus, mencionada como exemplo por Tsi'õmowẽ.

Em nome do que denominam progresso e desenvolvimento, os *Waradzu* justificam atos de pura barbárie sobre o mundo e sobre os povos originários. Enunciam, como afirma Stengers, "palavras de ordem claras", porém com "perspectivas mais do que confusas quanto ao vínculo entre essas palavras de ordem mobilizadoras e a solução para os problemas que se acumulam [sociais, econômicos, ambientais]" ([2009] 2015:8). Os *ĩhi* expõem o veneno contido nas promessas de um futuro melhor que nunca chega ecoando mais uma

vez Stengers que afirma que “amanhã, como ontem, nos pedirão para aceitar os sacrifícios exigidos pela mobilização de cada um para esse crescimento e reconhecer a imperiosa necessidade de reformas ‘pois o mundo mudou’” (idem). Ao contrário, o “sistema” criado pelo capital e as mudanças climáticas se sustentam em processos de apropriação privativa de riquezas e de partilha desigual dos prejuízos e desastres climáticos (Mirzoeff 2017). Os caminhos tortuosos da palavra e do agir *waradzu*, seu *hōimanadzé ware’ōdi*, se dispõem, portanto, em franca contraposição aos modos considerados adequados pelos A’uwẽ - e, talvez, como se vê na exortação de Davi Kopenawa, também por outros povos ameríndios:

Os brancos não pensam muito adiante no futuro. Sempre estão preocupados demais com as coisas do momento. É por isso que eu gostaria que eles ouvissem minhas palavras através dos desenhos que você fez delas; para que penetrem em suas mentes. Gostaria que, após tê-las compreendido, dissessem a si mesmos: “Os Yanomami são gente diferente de nós, e, no entanto, *suas palavras são retas e claras*. Agora entendemos o que eles pensam. São palavras verdadeiras! (Kopenawa & Albert 2015:64, grifos nossos).

4. *Duréi hã watsu’u: histórias dos antigos, ameaças ao presente e ao futuro*

Refletir sobre as ditas mudanças climáticas e suas consequências catastróficas supõe, naturalmente, certo esforço prognóstico, uma projeção sobre futuros possíveis - ou, ainda, sobre a possibilidade de qualquer futuro. Durante nosso encontro em São Marcos, os anciãos buscaram refletir sobre suas perspectivas de futuro para o povo A’uwẽ e para o *ró*. Suas palavras fortes eram, contudo, carregadas de grande pessimismo: os *ĩhi* demonstram preocupação com o que irá acontecer quando os últimos grandes conhecedores de tradições e memórias de um tempo longínquo se forem: “*Wa norĩ hã duréi wapódó, wate’re madö’ö dza’ra monomhã róbhōimana wa’re wa’ru’ru. Ihöibatéb norĩ tsími rówa’ötö ōdi ti’ra nhowamhã, damreme’ēi’ōré wapódó ’re wahōimana’u’ö tsí dza’ra mono dai’ō nherē*” [“Nós, das gerações antigas, ao analisarmos as situações vivenciadas, começamos a chorar. Os jovens não sentem dó sobre o futuro dos seus filhos, já que nós (anciões) não vamos viver para sempre?”] (Renato Tserepipa, com. pessoal).

Os jovens atuais, dizem os *ĩhi*, padecem de profunda fraqueza, uma fragilidade dos corpos e espíritos provocada pelo consumo dos alimentos dos *waradzu*, pela adoção do seu modo de vida - veneno para os corpos a’uwẽ, como ressaltou Tserepipa - e pelo confinamento territorial ao qual foram submetidos. “*Wa norĩ hã aré wanhiptetedi, ró’wapéi’wa, te tihöiba wanhiptede wahöiba na duré wahöiba uptabire na. Duré awa’awi hã anorĩ wa’wa ihöibaté te iprédub dza’ra aba mo ai’ra itsí’uware te huri mono wa waradzu tsa*” [“Nós éramos fortes, resistentes, tendo força física, espiritual. E hoje vocês, jovens,

criam seus filhos fracos por consumirem alimentos do *waradzu*”] (Sebastião Tömöptsé, com. pessoal). Com efeito, a fragilidade decorrente das mudanças nos hábitos alimentares provocou aumento de casos de doenças como diabetes, obesidade e pressão alta (Coimbra Jr. *et al.* 2002). Além disso, este enfraquecimento físico-espiritual, impossíveis de separar, prejudica tanto as atividades cotidianas e cerimoniais, que incluem por exemplo o trabalho na roça, a corrida de tora e a caçada, quanto a postura guerreira para enfrentar e resistir às ameaças *waradzu*.

As linhas de continuidade entre a força do corpo (*ihöiba*) e espírito (*dahöiba uptabire*)¹⁶ tornam-se claras durante o ritual *wai'a*, quando os homens se preparam para serem bons sonhadores através do sofrimento e da resistência do corpo, sob o sol quente e o frio da madrugada. Durante o *wai'a*, os homens devem consumir pouca água e comida, condicionando seus corpos a adquirir habilidades para exercer o poder dos sonhos e para se comunicar com os *ihöiba uptabire* (espíritos) no estado onírico, “como se fosse uma conversa presencial”, disse Oscar durante o trabalho de pesquisa. Ao tornar o corpo menos resistente e forte, os jovens podem reduzir as habilidades específicas relacionadas à força espiritual *a'uwẽ*, como o poder de sonhar, de relacionar-se com os espíritos e com as forças da natureza.

O pessimismo prognóstico dos *ĩhi* se aprofunda ainda mais, contudo, quando direcionado às possíveis consequências desastrosas da generalização de casamentos entre os *A'uwẽ* e *Waradzu*. Em última instância, segundo eles, a intensificação dessa prática significaria o fim do próprio futuro dos *A'uwẽ*. Vimos acima como a própria narrativa de origem do *waradzu* perpassa relações inadequadas de parentesco, marcadas, naquele caso, pelo excesso diametralmente oposto das relações incestuosas. Nesse sentido, os relatos de casos recentes desse tipo de casamento, nos quais os *ĩhi* criticam os pais que “entregam” suas filhas aos *waradzu*, também são acompanhadas e contextualizadas pelas *durei hã watsu'u*, as histórias de antigamente, que tematizam problemas análogos. No trecho a seguir, para falar do futuro do povo *A'uwẽ*, Tsi'õmowẽ nos trouxe uma reflexão a partir de uma história que se passou no Aldeamento Carretão, onde viveram entre os séculos XVIII e XIX:

Ma tina'rata ãhã rómhöimana Goiás Velho ãma, nima hã damrõ te natsi tsatõ timrõ dame morĩ da wa'ru dzõ waradzu te idzuri mono dzõ. Tame rób'ãma mate tsõpõtẽ titsidaimãmã hã. Itsidaimama tãma tinha apõ morĩ tõ da wa'ru dzõ, marĩ ãnã pi'õ te iwatsari mono hã duré te i'ãwitsi mono hã darób'u hã tahã tihöiba wa'rami mono.

16 É interessante notar que uma tradução literal para *dahöiba uptabire* seria “corpo de verdade”, onde *uptabire* seria um marcador de intensidade.

Ótó maparanē āma imorī āma mate manho pētē waradzu wa'ru 're āma. Tame waradzu mate tāma mata. Marī mate āma 'manhã, taha pari apō tsatō darób'u. Ótó maparanē āma waradzu te tsōpē wamhã mate aibō āma aiwē, tsawi'ō tsíma duré natsi itēmē na darób'u. Pi'ō timro na te róta'ráta òdi ótó, tiwi tiwē'ō, waradzu ma tsíma tsawi. Tahawa ānē dza aptó'óre hã róbhōimana wanhihudu norī ma. E'waima waihu'udi. Āhã rómhōimana te madō'ō dza'ra wamhã tedza 're 'ru'ru. Tawamhã āhã pi'ō ma te aiwē, ótó 're höimana waradzu tsíré duré marē timrō ma hã. Tseredzaduté mate mǎ dzani daróbhawi tinhi'a'uwē hã, pi'ōi mrō mate utu.

Aibō mate utu timrō imē mōrī da duré ótó ní'wab nōrī wairébé wa. Pi'ō tāma tinha dza imorī ānã hã itsíré tsíwēwa waradzu na, itsiri're te tāma tihōiba waradzu dzawi. Taha wa imē mōrī òdi. Te 'wapéi'u'ōtsi itsíré mōrī da, pi'ō te tsíma wē ōwa dzada'u ma watóbró daróbhawi ótó mō titsiré norī dzari na (Daniel Tsi'ōmowē, com. pessoal).

Já tinham começado essa prática [de casar com *waradzu*] em Goiás Velho, no estado de Goiás, o marido pedia para sua esposa buscar milho no local de produção dos *waradzu*. Aí nesse local, a mulher encontrou seu cunhado. O cunhado lhe falou para que ela não fosse mais em busca do milho, porque o *waradzu* pedia algo em troca para as mulheres que levavam milho para a aldeia.

Na segunda ida, a mulher encontrou um *waradzu* na lavoura de milho. Aí, ele tirou os milhos para ela. Namorou com ela e depois mandou ela retornar à aldeia. Aí, esse segundo encontro com *waradzu* fez o homem se apaixonar pela mulher, e ia até o encontro dela na aldeia. A mulher não queria mais saber do seu marido, se desinteressou por ele, apaixonando pelo *waradzu*. Então, vai ser assim a situação do futuro, dos nossos netos. Quem sabe? Vendo essa situação, os nossos netos vão chorar bastante. Então, essa mulher se apaixonou bastante e foi morar com o *waradzu* e acabou abandonando o seu marido. Tseredzaduté [um líder cacique] retirou do aldeamento a sua comunidade e acordou com o marido da mulher para partir.

Esse marido acordou com a mulher para partir com ele na saída do grupo. A mulher respondeu que não pretendia ir junto por causa da sua paixão pelo *waradzu*, que o coração dela já havia sido conquistado. Então, não foi junto com o marido. Ele continuou insistindo para ela ir, mas como ela não quis, ele foi o último a sair do acampamento e seguir com seu grupo.

Ao refletir sobre os perigos futuros e presentes, a maneira como Tsi'ōmowē mobiliza as histórias dos antigos possui certa analogia com as observações de Graham sobre Warodi, o qual estaria “tão imbuído do discurso do passado xavante que fazia de seu próprio relacionamento e de sua comunidade com os primeiros criadores, uma espécie de filtro de sua experiência presente” ([1995] 2018: 46). A história narrada por Tsi'ōmowē tematiza o risco da descontinuidade cultural dos A'uwē como resultado de uma proximidade excessiva entre os A'uwē e os *Waradzu*, uma vez que a mulher a'uwē

abandona o seu povo e a sua cultura. Supretaprã, liderança a'uwẽ da TI Pimentel Barbosa, narrou história semelhante que se passava, porém, na aldeia Wedezê:

A gente vinha assim, andando, e fugindo, e até que os antepassados pararam e fizeram uma aldeia no Owawe, que é o rio das Mortes. Essa aldeia se chama Wedezê. Ali eles ficaram muitos anos. Vivemos muitos anos lá, muitos mesmo. Os antepassados ficaram muito tranquilos vivendo ali em Wedezê. Até que veio um tempo e então os “brancos” começaram a chegar lá também. Na nossa história, contam que vieram *warazu* e conviveram primeiro com a gente lá em Wedezê. Por algum tempo, meu povo não fugiu mais dos brancos. Viveram ali e até contam que um branco conquistou uma índia casada. Dizem que ele atraiu uma índia com milho, com coisas para dar para ela, aí foi se relacionando com ela, e aí ela gostou e viveu com ele. Mas aí ela largou do marido Xavante para viver com o branco. Com isso, quando viram, quando se deram conta, os nossos antepassados ficaram com medo, e alguns grupos começaram a sair e atravessaram o Rio das Mortes. A aldeia Wedezê fica onde hoje é o Estado de Goiás. Foi nessa época que os meus antepassados atravessaram onde é Mato Grosso. (Supretaprã 2015: 102).

Além de consistir num exemplo dramático das contínuas paragens e fugas, tréguas e conflitos que marcam reiteradamente a já mencionada história recente dos A'uwẽ, o relato transmite, mais uma vez, a lição sobre os riscos decorrentes da proximidade e do casamento com o *waradzu*. Ambos os relatos têm como mote a mesma questão colocada pela história mítica do *Waradzu bo pá* (*bo* = pênis; *pá* = comprido), narrada por Lopes da Silva, conforme escutou na TI São Marcos em 1972. Resumidamente, trata-se de uma jovem a'uwẽ que encontra inesperadamente um *waradzu*, cuja peculiaridade era o tamanho do pênis “tão comprido que carregava apoiado nas costas” (1982: 207). Após ter relação sexual, a moça morre em consequência do tamanho do pênis e o seu pai vai em busca do *Waradzu* para matá-lo golpeando-o na nuca com uma borduna. Porém, sua tarefa é mais difícil que o imaginado: “Descobre, afinal, que ‘sua cabeça era na perna, embaixo do osso do joelho’, e não acima da nuca, como no caso dos homens a'uwẽ. Atinge-o nessa ‘cabeça’ e, finalmente, consegue matá-lo” (Lopes da Silva, 1984: 207). A partir da narrativa do *Waradzu bo pá*, a autora depreende cinco aspectos referentes às relações entre A'uwẽ e *Waradzu* tematizados a partir do mito:

a) a incrível capacidade reprodutora dos brancos, numa indicação de sua superioridade demográfica em relação aos Xavante; b) sua capacidade de destruição dos índios; c) sua estranheza ou monstrosidade; d) a dificuldade de serem vencidos pelos índios, que desconhecem seus pontos vulneráveis e não sabem como combatê-los; e) a necessidade que têm os Xavante de estudar os brancos e desenvolver modos eficazes de relacionamento para, afinal, enfrentá-los e vencê-los. (Lopes da Silva 1984: 207).

Ao longo deste texto, vimos como os A'uwẽ se encontram atualmente cercados pelos *Waradzu*, numerosos como formigas e agressivos como onças. Seu jeito de ser e agir é traiçoeiro, imprevisível: *waradzu höimana ware'ödi*. Estudá-los e desenvolver modos eficazes de relacionamento para enfrentá-los é, de fato, uma necessidade crucial para a ação cosmopolítica a'uwẽ. Vimos, ao longo desta seção, que uma possível estratégia é mobilizar as memórias e moralidades contidas nas narrativas dos tempos antigos para construir reflexões críticas sobre o presente e o futuro e, sobretudo, relações de aliança com parceiros potenciais.

5. Compromissos cosmopolíticos em tempos de Antropoceno: por onde seguir?

Viver na época do Antropoceno significa forçar-se a redefinir a tarefa política por excelência: qual povo você forma, com que cosmologia e em que território? (Latour 2020: 230).

Poucas semanas após nossa reunião na aldeia São Marcos, ocorreria uma audiência pública sobre o estudo de impacto ambiental de um projeto de Pequena Central Hidrelétrica (PCH) no Rio das Mortes, Öwawẽ, ou rio grande, o principal rio que banha a região ocupada pelos A'uwẽ e que atravessa quatro das suas Terras Indígenas¹⁷. O assunto tem gerado enorme repercussão e debate entre as diferentes comunidades a'uwẽ com opiniões diversas e conflitivas sobre a postura dos A'uwẽ frente projetos como esse:

Waradzu höimanadzé hã wa'rutudi, pire uptabidi, ihöimana ware'ö, rówa'rutu'wa, rówabnarĩ'wa, ró te wabnarĩ petse datsi. Awa'awi na hã önorĩ te tsíma wẽ dza'ra önhimi ruru te tsiwi 'manharĩ da ti'a Tsö'rehipãrĩ äma. E marĩ wa önorĩ te tsímawẽ dza'ra te tsiwi 'manharĩ da hã. Önhimiruru iré mono hã uburé dama rómhuridzéb da hã. Tawamhã, e marĩ da tedza te wabnarĩ 'u'ö tsi dza'ra ti'a hã. Te tsíma wẽ dza'ra wamhã ti'a, te wa'äma te 're watsété mono dza'ra marĩ wama iwaihu'u'ö na hã. Wate tsadze dza'ra mono ödi itsimi rótsa'rata mono na hã, önhimiruru 'manharĩ da hã, iréwa i'manharĩ 'rata mono hã rómhuridzéb da hã.

Önhimiruru 'manharĩ té waradzu marĩ te tébré dza'ra mono da tsíma, A'uwẽ hã maredi. E önorĩ marĩ iwẽ tedza te tébré dza'ra. Waihu'udi marĩ iwẽ dza te i'manharĩ dza'ra mono ö na hã i'ahö norĩ ma hã, taha nherẽ marĩ iwatsété tsi tedza te tebré dza'ra, marĩ öne haré itsiparĩ. A'uwẽ ma hã tsawidi dahöimana, rótsa'rada tãma höimana ödi ró dahöimanadzé te wabnarĩ da hã. A'uwẽ 're höimana mono 'ödi dahöiba amöi'u dahöimanadzé te dawi wabnarĩ da hã. Tsiromã hã itsi'ahöri 'u'ö marĩ tsíwi te're waibu mono da hã.

Ähã ta te tihöiba datsi'ahöri Ucrânia äma. E mãrĩ dzö te tsíhö dza'ra. E marĩ tãma iwẽ dza'ra. Önorĩ hã datsi'ahöri äma hã te're tsíhö dza'ra ró'manharĩ öne haré itsipãrĩ na. Ubni'ã tsiró öne haré tedza dawĩ, pipa uptabi. E marĩ da ähã te natsi i'manhãrĩ dza'ra wa'wa. Waradzu nhimi ró'manhãrĩ

17 São elas as TI Sangradouro/Volta Grande, São Marcos, Areões e Pimentel Barbosa.

dahöimana tedza uprótsi, piparedi. Aibö nhimi róptébré hã pipadi, tedza uprótsi dahöimana. E marĩ da waradzu mate tipótó dza'ra. E tete dawi uprótsi mono da dahöimana. E mã aipótó dza'ra wa'wa 're atsíhõ dza'ra aba mono da, e arĩ ãne hã. E marĩ te atsíma iwẽ dza'ra wa'wa (Daniel Tsi'õmowẽ, com. pessoal).

A vida dos *Waradzu* é muito complexa, bastante complicada, tentando destruir sempre. Hoje, eles querem construir uma usina lá na terra de Sangradouro. Porque eles querem construir? Já que tem usinas disponíveis para atender as demandas da sociedade. Então para que vão destruir cada vez mais a terra? Se eles querem terra já que nos acusam de não sabermos de nada? Nós rejeitamos a ideia da construção da usina, uma vez que essas antigas já estão atendendo as demandas.

A construção da nova usina hidrelétrica tem a justificativa da produção de novas coisas para os *Waradzu* e não para os *A'uwẽ*. Será que eles vão construir coisas benéficas? É claro que não vão produzir coisas benéficas para a sociedade, mas vão produzir coisas inúteis, coisas que matam de imediato. *A'uwẽ* ama a vida, não pensa em construir coisas que destroem vidas. *A'uwẽ* não vive para destruir vidas de outras pessoas. *Tsiromã* [não indígena] sempre entra em conflito tentando conquistar outras coisas de seu interesse.

Um dos casos é o que está acontecendo na Ucrânia. Eles estão guerreando por causa de quê? Qual é o interesse? Eles utilizam no conflito coisas que acabam com a vida de imediato. Arma de fogo destrói a vida imediatamente, é muito perigosa. Para que vocês sempre produzem essas coisas? A tecnologia dos *waradzu* acaba com a vida, é muito perigosa. A invenção tecnológica do homem é muito perigosa, acaba com a vida. Para que os *waradzu* nasceram? Para acabar com a vida dos outros? Vocês nasceram para guerrear uns com os outros, para quê? Qual é o interesse de vocês?

Por meio de sua crítica, Tsi'õmowẽ articula o poder destrutivo que as tecnologias *waradzu* vem causando aos diversos povos do mundo, seja por meio da construção de barragens que poderão afetar diretamente a vida do povo *A'uwẽ* e de seus descendentes, seja as vítimas da guerra ucraniana em curso. Causa perplexidade aos *ĩhi* não apenas a notável capacidade inventiva dos *waradzu*, mas sobretudo sua destinação prática: tecnologias que poderiam ser amplamente benéficas são, quase que invariavelmente, utilizadas pelos *waradzu* de forma privada e mortífera:

A norĩ wa'wa hã te wama inharĩ dza'ra aba mo iwanhimi dza'retse'õ na hã, taha nherẽ wanhimi dza'retse ré hã. A norĩ wa'wa hã rótsa'rata wẽ dza'ra aba mono õdi, ma ãma atsiwi i'udzutsi wa'wa rómhuri ibõi õ na hã, uburé ró mate atsiwi i'uprótsi'wa. Ma atsiwi i'uprótsi'wa abhu hã. Marĩ ma uburé iwabnarĩ aba mo, ma iwabnarĩ aba mo wede, marãwawẽ, abhu duré marĩ mono. Tane nherẽ te wama 're inharĩ watsété dza'ra aba mo wate irómhuri

āna hā. Waradzu te rómhuri ōdi, its'aba'rédzé hā rómhuri 'manharĩ natsi, ró'manharĩpe ró ipótótsiró wabnarĩdzéb da hā (Sebastião Tomöptsé, com. pessoal).

Vocês nos criticam que não somos inteligentes, mas também somos dotados de inteligência. Vocês não pensam direito, continuam explorando recursos da natureza de modo inadequado, acabando com tudo. Acaba com o cerrado. Vocês destroem tudo, destroem madeira, floresta, cerrado e outras coisas. Mesmo assim, vocês nos criticam de que nós não trabalhamos. *Waradzu* não trabalha, apenas usam ferramentas, tecnologias avançadas para destruir a natureza.

Atualmente, estão em fase de licenciamento ambiental três projetos de PCH no Rio das Mortes e seus afluentes. Somam-se a estes projetos mais de 70 outras barragens projetadas, em construção ou em operação com incidência direta ou indireta nas Terras Indígenas a'uwẽ (Silvestri 2019: 337-339). Para além disso, o território a'uwẽ encontra-se ameaçado pela expansão do agronegócio e outros megaprojetos de infraestrutura, símbolos do que os *waradzu* chamam de progresso.

Como agir diante dessa paisagem, ainda mais dramática, que se projeta sobre as ruínas do antigo mundo dos ñhi? Se, como vimos, se trata de estabelecer modos eficazes de relacionamentos, a própria ocasião suscitada pela reunião com pesquisadores-servidores da Funai torna-se momento oportuno para que os ñhi exponham publicamente seus posicionamentos e preocupações:

Duré ótó awa'awi hā te tihōiba ōnhimiruru 'manharĩ, pe'a hōimanadzé wabnarĩ'wa, tedza duré wabna wahōimanadzé, A'uwẽ uptabi wi duré waradzu norĩ wi. Āhã romhuri'wa na hā Funai're, e niha dza atsí aba're hā āhã robhōimana na hā. E da'rã na ihōimana Funai're duré 'ri'a hō madō'ō'wa tedza aiba're dzahuré A'uwẽ uptabi dzawi te hā. Waihu'udi mare na hā (Renato Tserepipa, com. pessoal).

Atualmente está ocorrendo a construção de PCH que destrói a vida dos peixes e também as nossas vidas, do povo Xavante e ainda dos não indígenas. Como servidor da Funai, como será sua atuação em relação a isso? Será que o coordenador da Funai e o prefeito vão atuar em defesa do povo Xavante? É claro que não.

Além de suas próprias preocupações sobre o futuro dos projetos *waradzu* para o Rio das Mortes, as palavras os ñhi expõem uma camada metatextual presente em qualquer pesquisa, à revelia dos pesquisadores, que remete às redes de relações indissociáveis entre o fazer científico e o agir cosmopolítico. Purificadas e ocultadas pelo discurso oficial da modernidade (Latour, [1991] 1994), tais ligações são recuperadas aqui em toda sua potência na forma de uma exigência moral aos pesquisadores. Porém, o compromisso

exigido pelos anciões não parece ser em prol da Humanidade, supostamente unificada; tampouco supõe distinções racistas, emaranhadas ao “próprio conceito de rupturas observáveis entre as eras geológicas em geral, e em particular a definição do Antropoceno”, na medida em que se tratam de diferenciações (neo)colonialistas entre vidas e naturezas humanas mais ou menos valiosas (Mirzoeff 2017).

A proposição moral a’uwē parece tratar, ao contrário, de uma abertura para construção tática de novas relações, de alianças possíveis, com efeitos pragmáticos reais para a luta e para os modos de viver específicos dos A’uwē uptabi. Esta perspectiva, por outro lado, possui uma dimensão total e totalizante, de tal forma que a permanência ou destruição do mundo a’uwē não possui implicações somente ao destino desse povo ou a seu lugar de existência, mas a toda existência humana e mais que humana:

Wapótó’wa hã mate titsō waradzu ma itsimi dza’re. Ō hã te tsōmri ōdi itsimidza’re a’uwē norī ma hã, taha nherē ma titsō tsipótó tsirōmo ma. Ō hã mate titsō rōwaihu danhimidza’retse na, te ‘manharī dza’ra mono dai ōdi marī iwatsétére duré tsi’ō. Itsimi dza’re date tãma tsōmri wamhã, waradzu tete ‘re rōtsa’rata wawē dza’ra. Tete ‘re ‘ma’wamarī rō‘manharī, da’uprōtsidzé duré wano’ō wawē. Ō norī te ‘re ma’wa marī wano’ō wawē duré da’uprōtsidzé dzara’u. Tete ‘manharī dza’ra da’uprōtsidzé te āma ‘re danhimroi mono da duré rówa’u’u wabnarī da. Ō norī hã tedza tsiwi āwitsi róptsí’utōrī. Taha nherē wate waihu’u dza’ra ōdi bōdō róptsí’utōrī dzé hã. Wapótó’wa hã te te’re wa’a madō’ō prédu. Wapótó’wa da te’re wa’amadō’ō ōnē’u’ō. Waradzu te wa’uprōtsi da te wa’wapé dza’ra monomhã, wadza watsiwi waptērē ni wapótó’wai wi rōhhōimana tsi’utōrī hã. Uburé rōmhōimana te a’uprōtsi da ti’amhã, rópóté te apótóda (Isidoro Urebete, com. pessoal).

Nosso criador concedeu para o *waradzu* a inteligência. Ele não entregou a inteligência para os povos indígenas, mas entregou para o *tsiromã*. Ele cedeu a inteligência não para eles produzirem coisas imprestáveis, produzir feitiçaria. Sendo entregue a inteligência para eles, os *waradzu* pensam grande. Eles fazem tecnologia, produzindo bomba atômica, dinamite. Eles fazem dinamite e bomba atômica no exterior. Fazem bomba atômica para destruir outros povos e para contaminar o ar. Eles vão acabar com nossas vidas. Eles que vão trazer o fim do mundo. Nós não sabemos o tempo do fim do mundo. Nosso criador nos cuida com atenção. Nosso criador nos cuida sempre. Se os *waradzu* tentam nos exterminar, nós podemos pedir ao nosso criador o fim do mundo. Para ele acabar com toda a vida no planeta Terra, para que sejam criadas novas gerações.

Diante desta denúncia do despropósito da inteligência *waradzu*, como produzir relações de conhecimento e, *ao mesmo tempo*, intervenções cosmopolíticas eficazes, que mantenham o compromisso moral exigido pelas palavras dos *īhi*? A catástrofe ancestral,

mas também constantemente atualizada descrita por Povinelli (2021)¹⁸ - ao menos como a entendemos - adquire uma ancoragem etnográfica específica por meio das memórias e reflexões dos ñhi.

“O Antropoceno tem um sentido incisivo sobre a nossa existência, a nossa experiência comum, a ideia do que é humano. O nosso apego a uma ideia fixa de paisagem da Terra e de humanidade é a marca mais profunda do Antropoceno” (Krenak 2019:58). Nesse sentido, a potência desestabilizadora do discurso dos anciões a’uwẽ incide sobre a fixidez anestesiante da imagem de um mundo infinitamente provedor e de homens que dele podem fruir de maneira indefinidamente extasiante. Seus relatos trazem ao primeiro plano o longo processo histórico de sedimentação de toxicidades, como argumenta Povinelli (idem), acumuladas diferencialmente e resultante de processos destrutivos com efeitos igualmente diferenciados (diga-se, desiguais) entre as diversas populações humanas e não-humanas coexistentes no mundo. O quadro de injustiças acumuladas e (re)vividas no Antropoceno exige que toda política deva “em resposta, começar por ser antirracista e anti-colonialista” (Mirzoeff 2017). Urge, na feitura destas cosmopolíticas, encontrar meios para subverter - traíndo a língua de chegada, como fazem os bons tradutores (Viveiros de Castro 2002) - o caráter *waru’tudi, ware’õ* do *waradzu höimanadzé*.

Referências

AZANHA, Gilberto. 1984. *A Forma Timbira - Estrutura e Resistência*. Dissertação de Mestrado, PPGAS, Universidade de São Paulo.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2002. "Apresentação". In. B. Albert; A. R. Ramos (orgs.), *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Ed. Unesp, Imprensa Oficial do Estado. pp. 7-8.

COIMBRA JR, Carlos E. A.; FLOWERS, Nancy M.; SALZANO, F. M., SANTOS; Ricardo V. 2002. "The emergency of new diseases". In. C. E. A. Coimbra Jr *et al.* *The Xavante in Transition: Health, ecology and bioanthropology in Central Brazil*. University of Michigan Press. pp. 243-267.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2014. *Há mundos por vir? Ensaio sobre os medis e os fins*. São Paulo: Instituto Socioambiental. 176p.

DUMHIWE, Paulo; MONTEIRO, Eduardo; HORTA, Amanda, TAQUIGUTHI, Maíra. 2021. "Notícias de um ritual a’uwe: a iniciação dos *wapté* na TI Sangradouro". *Plataforma de Antropologia e Respostas Indígenas à COVID-19*, 1(5), jun. 2021. <https://pari-c.org>. Acesso: 01/06/2022.

18 E aqui também nos referimos a sua palestra, proferida na ANPOCS em 2021: <https://www.youtube.com/watch?v=9AwYeazh890>.

- GARAVELLO, M.; SILVA, R. 2015. "Conhecimento e uso de plantas nativas entre os Xavante de Pimentel Barbosa-MT". *Revista Tellus*, ano 15, n. 28, jan./jul.
- GOMIDE, Maria Lúcia C. 2009. *Marãñã Bödödi - A Territorialidade Xavante nos Caminhos do Ró*. 2008, 436 f. Tese de Doutorado, PPGH, Universidade de São Paulo.
- GRAHAM, Laura. 2014. "Uma Esfera Pública na Amazônia? A Construção de Discurso Colaborativo Despersonalizado entre os Xavante". In: C. E. A. Coimbra Jr; J. R. Welch (orgs.), *Antropologia e História Xavante em Perspectiva*. Rio de Janeiro: Série Monografias, Museu do Índio, Fundação Nacional do Índio. pp. 123-155.
- GRAHAM, Laura. [1995] 2018. *Performance de sonhos: discursos de imortalidade Xavante*. São Paulo: Edusp.
- KRENAK, Ailton. 1999. "O eterno retorno do encontro". In: A. Novaes (org.), *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.
- KRENAK, Ailton. 2019. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras. 64 p.
- LACHNITT, Georg. 2004. *Damreme'uwaimramidze – Estudos Sistemáticos e Comparativos de Gramática Xavante*. 3ª ed. Campo Grande: UCDB.
- LATOUR, Bruno. [1991] 1994. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- LATOUR, Bruno. 2020. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. São Paulo/Rio de Janeiro: Ubu Editora/Ateliê de Humanidades.
- LE GUIN, Ursula K. 2020. *Floresta é o Nome do Mundo*. Trad. Heci Regina Candiani. Ed. Morro Branco. 160 p.
- LOPES DA SILVA, Aracy. 1984. "A expressão mítica da vivência histórica: tempo e espaço na construção da identidade Xavante". *Anuário Antropológico*, 82. Fortaleza: Edições UFC; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 200-214.
- LOPES DA SILVA, Aracy. 1992. "Dois séculos e meio de história xavante". In: M. Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP. pp. 357-378.
- MAYBURY-LEWIS, David. 1984. *A sociedade Xavante*. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves.
- MIRAS, Júlia Trujillo. 2017. Demarcação e Equivocação: uma reflexão a partir do caso da Terra Indígena Krĩkatí. *R@U - Revista de Antropologia da Universidade Federal de São Carlos*, 9(1).
- MIRZOEFF, Nicholas. 2017. *Não é o Antropoceno, é a cena da supremacia branca ou a linha divisória geológica da cor*. *Buala*. Trad. Rita Natálio, 23 abr. 2017. <https://www.buala.org/pt/a-ler/nao-e-o-antropoceno-e-a-cena-da-supremacia-branca-ou-a-linha-divisoria-geologica-da-cor>. Acesso em 29 Out 2022.

- POVINELLI, Elizabeth A. 2021. *Between Gaia and Ground: Four Axioms of Existence and the Ancestral Catastrophe of Late Liberalism*. Durham and London: Duke University Press.
- SEREBURÃ, HIPRU, RUPAWE, SEREZABDI, SEREÑIMIRÃMI. 1998. *Wamrêmé Za'ra, nossa palavra: Mito e história do povo Xavante*. São Paulo: Editora do SENAC. 179 p.
- SILVESTRI, Magno. 2019. *Conflitos territoriais e a r-existência do povo A'uwê-Xavante: Luta pela Terra e pelo Território no Leste Mato-Grossense*. Tese de Doutorado, PosGeo, Universidade Federal Fluminense.
- STENGERS, Isabelle. [2009] 2015. *No Tempo das Catástrofes: Resistir à Barbárie que se Aproxima*. São Paulo, Cosac Naify.
- SUPRETAPRÃ, Paulo. 2015. "Depoimento". In: F. Milanez (org.), *Memórias sertanistas: cem anos de indigenismo no Brasil*. São Paulo: Edições Sesc.
- TAVARES, Paulo. 2019. *Memória da Terra: arqueologias da ancestralidade e da despossessão do povo Xavante de Marãiwatsédé*. Brasília: Ministério Público Federal.
- TSA'E'OMO'WA, Michael Rã'wa. 2021. *Danhônô - Ritual De Passagem A'uwê Uptabi (Xavante)*. 2021, Dissertação de Mestrado, PPGAS, Universidade Federal de Goiás.
- UBRE'A, Abdzu, Fabio. 2018. *Datsimadzébré, Ritual de Iniciação dos Danhohui'wa e dos Wapté - A criação de grupos de idade entre os Xavante no século XXI*. 2018, Dissertação de Mestrado, PPGAS, Universidade Federal de Goiás.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. 552 pp.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2015. "Prefácio – O recado da mata". In: D. Kopenawa; B. Albert, *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras. pp. 11-41.
- WA'RÃIWÊ UREBETE, Oscar. 2017. *Segurança alimentar e nutricional na perspectiva da cultura xavante da Aldeia São Marcos*. Dissertação de Mestrado, Mespt, Universidade de Brasília.
- WARÃ. 2000. *Tsõ'Rebtonã Ró Hã: Salve o Cerrado*. São Paulo: Associação Xavante Warã.
- WELCH, James R.; SANTOS, Ricardo V.; FLOWERS, Nancy M.; COIMBRA JR., Carlos E. A. 2013. *Na primeira margem do rio: Território e ecologia do povo Xavante de Wedezé*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, Fundação Nacional do Índio. 248p.

Recebido em 15 de agosto de 2022.

Aceito em 25 de outubro de 2022.

Waradzu höimana ware õdi, a vida dos brancos é muito complicada: relatos a'uwẽ uptabi sobre as mudanças do *Ró*

Resumo

O objetivo principal deste artigo é apresentar elementos de uma reflexão original a'uwẽ sobre onexo causal que conecta o que se convencionou chamar Antropoceno e o jeito de viver não indígena. A partir dos depoimentos de quatro anciãos (ĩhi), buscaremos ressoar narrativas dessas mudanças radicais numa reflexão sobre as consequências das atitudes *waradzu* frente ao mundo e ao povo A'uwẽ Uptabi. Os ĩhi dizem-nos que o jeito de viver não-indígena é inadequado, que se desvia do rumo e, portanto, imprevisível, traiçoeiro e não confiável: *waradzu höimanadzé ware'õdi*. Nesse sentido, buscaremos circunscrever o campo semântico desta expressão, buscando reverberar a potência destabilizadora de suas palavras e evidenciar possíveis convergências entre o discurso a'uwẽ e uma recente abordagem crítica ao conceito de Antropoceno, que desloca para o centro do debate os processos históricos de (neo)colonialismo, imperialismo e destruição e concentração de riquezas necessárias para a consolidação do sistema capitalista.

Palavras-chave: A'uwẽ Uptabi; Xavante; Antropoceno; Mudanças Climáticas.

Waradzu höimana ware õdi, white people's lives are complicated: a'uwẽ uptabi reports on *Ró*'s changes

Abstract

The main objective of this article is to present elements of an original a'uwẽ reflection on the causal link that connects what is conventionally called Anthropocene and the non-indigenous way of living. Based on testimonies of four elders (ĩhi), we seek to resonate narratives of these radical changes in a reflection on the consequences of non-indigenous attitudes towards the world and A'uwẽ Uptabi people. The ĩhi tell us that the non-indigenous way of life is inappropriate, deviating from the path and therefore unpredictable, treacherous and unreliable: *waradzu höimanadzé ware'õdi*. We thus circumscribe the semantic field of this expression, seeking to reverberate the destabilizing power of their words and highlight possible convergences between a'uwẽ discourse and the recent critical approach to the Anthropocene concept, which centers the debate around the historical processes of (neo)colonialism, imperialism and destruction and concentration of wealth for the consolidation of capitalist system.

Keywords: A'uwẽ Uptabi; Xavante; Anthropocene; Climate Change.