

Arqueologia e gestão de recursos culturais entre os Paresi da Chapada dos Pareci, MT (Brasil)

Flavia Prado Moi
Walter Fagundes Morales

1 Apresentação¹

No contexto brasileiro, o crescimento vertiginoso da pesquisa arqueológica associado à legislação de preservação patrimonial é consequência da democratização do país e da adoção de políticas públicas voltadas para a participação dos cidadãos na gestão social do seu patrimônio cultural. Esse crescimento permitiu uma arena para debate acerca das questões arqueológicas e de herança, sobre como elas estão relacionadas ao mundo mais amplo da economia, da cultura, da política, da ética, dos governos e das questões sociais, educacionais e de gerenciamento. Tal fato fez com que a posição dos direitos humanos, de uma maneira geral, e, em particular, dos direitos das populações indígenas, de decidir ou compartilhar decisões sobre o tratamento, a interpretação e a gestão de seus sítios e objetos, tenham aumentado paulatinamente (ASCHERSON, 2000; FUNARI, 1999a, 2001, 2005; FUNARI; ORSER JR.; SCHIAVETTO, 2005).

A pesquisa que vem sendo desenvolvida em área Paresi², povo indígena situado na Chapada dos Pareci, Estado do Mato Grosso, Brasil, é um exemplo da crescente preocupação com os aspectos públicos da arqueologia, entendidos como as questões de planejamento econômico e ações sociais e políticas envolvidas

na prática da disciplina, e procura conhecer e discutir os desdobramentos políticos, socioculturais e econômicos havidos nessa região a partir da década de 1990³.

2 Emancipação indígena, desenvolvimento econômico e sustentabilidade

O século XX foi palco de uma extraordinária explosão econômica, aliada ao acentuado crescimento demográfico, principalmente dos países mais pobres, e a intensidade e rapidez com que as informações passaram a fluir fizeram com que fossem notados dois graves problemas ambientais: poluição e deterioração ecológica.

A apropriação indiscriminada de recursos em escala mundial no pós-guerra fez com que, no início dos anos 1960, emergissem movimentos de contestação social em vários países ocidentais capitalistas. São exemplos disso os esforços que se fundem e se somam aos movimentos de contracultura, raciais e estudantis, de aversão ao militarismo, ao industrialismo e ao colonialismo dominante, e a crítica a uma sociedade de consumo sem limites (HOBSBAWM, 1995). Embora a crítica a esses movimentos fosse eminentemente cultural, voltada ao *american way of life*, em seu bojo estava inserida a preocupação com o que estava sendo feito do mundo e com a forma como os recursos naturais estavam sendo apropriados e rapidamente esgotados (GOUDIE, 1990, ARBIX et al., 2002).

Com o passar dos anos, o tema ecológico saiu da esfera dos especialistas e de pequenos grupos e atingiu as massas. Isso só aconteceu quando os desastres com petroleiros, os desmatamentos constantes e os grandes acidentes envolvendo usinas nucleares e contaminação tóxica em larga escala, como em Three-Mile Island nos Estados Unidos (1979), em Bopahl na Índia (1984), em Seveso na Itália e, em especial, em Chernobyl, na extinta

URSS (1986), se tornaram de conhecimento do grande público. Potencializados pela velocidade e pelo poder da informação e da mídia e com a forte ação de ONGs ambientalistas de alcance mundial, como o Greenpeace e a WWF, esses acidentes ultraparam o nível local, servindo de fermento para o despertar de uma consciência ambiental globalizada (GARRARD, 2006).

Com a intensificação dos problemas ambientais e o reconhecimento de que estes não podem ser vistos como um simples impacto localizado, pois suas consequências afetam todo o globo – ainda que em intensidade e de modo diferenciados –, novos e numerosos atores surgiram no campo da política internacional.

Na busca por formas de desenvolvimento sustentável⁴, grupos sociais tradicionais, minorias étnicas, grupos religiosos, Organizações Não Governamentais (ONGs) e representantes dos países em desenvolvimento (antes conhecidos pela alcunha de Terceiro Mundo) começaram a ser ouvidos na arena internacional.

Expressão direta e maior desse fato foi quando a Organização das Nações Unidas declarou 1995-2004 a Década Internacional dos Povos Indígenas do Mundo e criou, em 2002, o Fórum Permanente sobre Questões Indígenas.

Assim, vários novos atores étnicos ganharam espaço, principalmente aqueles que detêm porções de território preservados do ponto de vista ambiental e abrigam, em suas sociedades, conhecimentos tradicionais que podem auxiliar o futuro da humanidade; outros pelo reconhecimento de sua luta histórica contra a degradação ambiental. Além disso, como a globalização facilitou a organização dos povos indígenas, vários deles passaram a angariar fundos e a participar, em rede com outros grupos de todo o mundo, com maior impacto e alcance político do que anteriormente.

No caso específico do Brasil, a causa indígena também conseguiu chegar à arena internacional por meio da ação de algumas lideranças indígenas apoiadas por seus povos e algumas

organizações indigenistas. Os povos indígenas passaram de uma situação de tutela plena até os 1960, para a fase das assembleias (anos 1970), das uniões interétnicas (anos 1980), atingindo os projetos políticos, sociais e econômicos interétnicos dos anos 1990-2000 (NEVES, 2003).

As vitórias mais importantes do movimento indígena brasileiro ocorreram na década de 1980, após o fim do regime militar, como consequência da mobilização dos grupos indígenas e de um ambiente político propício: foi promulgada a atual Constituição que reconhece o direito à diferença e vários grupos étnicos intensificaram a luta pela demarcação e a homologação de suas terras.

A Constituição Federal promulgada em 1988 modificou os marcos jurídicos referentes às questões ambientais e indígenas. Nela ficou definida, em seu Capítulo II, Artigo 22, a competência da União para legislar sobre questões relativas às populações indígenas, e em seu artigo 24, a competência da União, concorrentemente com os Estados e o Distrito Federal, para legislar sobre questões ambientais. Em seu Capítulo VI, Artigo 225, estabelece a incumbência do poder público de exigir estudo prévio de impacto ambiental para instalação de obra ou atividade potencialmente causadora de degradação do meio ambiente (Parágrafo 1º, IV).

No que diz respeito à relação entre a sociedade nacional e a população indígena, do ponto de vista jurídico, a Constituição de 1988, em seu Capítulo VIII, Artigo 231, reconhece aos índios sua organização social, costumes, línguas e tradições, e os direitos originários sobre as terras por eles ocupadas tradicionalmente, devendo a União demarcá-las, protegê-las e fazer respeitar todos os seus bens; e no Artigo 232, que os índios e suas organizações são parte legítima para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses.

Vivendo, muitas vezes, em terras que pertencem à União e protegidos por lei (Constituição de 1988), esses povos estão, de uma maneira geral, em áreas ambientalmente melhor preserva-

das (GRAY; PARELLADA.; NEWING, 1998; VICENZO, 2003)⁵.

Como em muitas delas os recursos naturais – fauna e flora – oferecem menor degradação, estabeleceu-se, no Brasil, como em vários outros países, um forte paralelismo entre a questão ambiental e a indígena (TOLEDO, 1992; BERKES et al., 1993), tratadas de forma quase indissociável nas últimas quatro décadas (REICHEL-DOLMATOFF, 1976; ALARCÓN-CHÁIRES, 2006). Essa situação fez com que na questão ambiental começasse a ser sistematicamente utilizado o conceito de sustentabilidade, e na indígena, o de multiculturalismo emancipatório, surgindo, inclusive, vínculos semânticos intrinsecamente ligados à natureza e às populações humanas sob o termo de “povos da floresta”.

Concomitante a essa crescente articulação política indígena e à tendência de fortalecer uma perspectiva de desenvolvimento sustentável, aumentou a pressão em todos aqueles países que ainda mantêm parte significativa de suas reservas naturais e que optaram por reproduzir o modelo econômico dos países desenvolvidos (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento 2004), tais como a Colômbia (NINO; MONTALVO, 2006), Argentina (GORDILHO; LEGUIZAMÓN, 2002) e Brasil.

Essas novas necessidades globalizantes, longe de serem um fenômeno novo (HARVEY 1985, 1989, 1996), aceleraram os fluxos de investimento para a produção de energia elétrica e a promoção de indústrias extrativas, como o petróleo, o gás, a mineração e a madeira, ampliando os impactos causados ao meio ambiente e afetando a sobrevivência de vários povos indígenas que ocupam territórios com recursos naturais valiosos.

Tais alterações refletiram de forma direta nas realidades indígenas emergentes em povos que estão adquirindo crescente autonomia no manejo e gerenciamento dos recursos à sua disposição nos campos político, social, econômico e ambiental. A maior parte dos grupos indígenas brasileiros quer manter (ou atingir) status diferenciado como grupo étnico, com língua e

costumes próprios, dentro e fora das suas reservas, e, ao mesmo tempo, usufruir de parte dos bens de consumo e benefícios da sociedade envolvente.

Contudo, a crescente inserção e conhecimento nos meandros da sociedade envolvente - no mundo dos “brancos” – acabaram por chocar muitos segmentos sociais urbanos e rurais e a famosa frase de que haveria “muita terra para pouco índio” começou a ser substituída, por parte da mídia, nos lobbies políticos e nas grandes corporações, pela frase “nem mais índios eles são”. Sintomaticamente, após uma série de vitórias e uma melhoria considerável nas condições de saúde de várias etnias – que se refletiu em sua expansão demográfica – a partir da década de 1990 começou a haver uma diminuição da força e simpatia dentro de vários setores da sociedade brasileira pela causa indígena.

Entre os vários motivos que levaram a isso não é de se desprezar as sucessivas imagens expostas na mídia de índios proprietários de caminhonetes e aviões a custo da exploração ou de arrendamento dos recursos naturais de suas reservas. Esse desgaste acontece porque no imaginário da sociedade nacional, da mídia e da classe política, os índios deveriam continuar isolados, recebendo miçangas, usando penas na cabeça e pintura corporal, e esperando que os brancos resolvam as suas necessidades e lutem por eles em uma situação de eterna tutela. Ou seja, se por um lado há uma emancipação crescente das etnias indígenas como agentes sociais independentes, por outro, essa velocidade dos últimos anos acabou por criar um descompasso entre o amadurecimento das etnias e a percepção da sociedade brasileira sobre estes mesmos grupos.

Procurando acompanhar as mudanças que estão ocorrendo entre os povos indígenas, podemos perceber uma série de ações cujos projetos, cursos e treinamentos têm sido desenvolvidos pelas ONGs, Universidades, instituições religiosas, órgãos governamentais, como a Fundação Nacional do Índio (FUNAI)

etc. Muitas dessas ações têm por objetivo apoiar as populações indígenas em sua busca pela autonomia e pela independência econômica, obtidas por meio da exploração sustentável das riquezas existentes em suas terras. Essas ações refletem a própria definição de cultura, que supõe estar em constante mudança e adaptação às novas realidades cotidianas.

É importante destacar que esses avanços não acontecem por igual entre os grupos indígenas brasileiros. O motivo desse descompasso é que existem diferenças significativas, de engajamento político dos grupos, na demografia e, principalmente, nos recursos e riquezas existentes em seus territórios, o que amplia ou diminui o poder de barganha com o “mundo dos brancos”. Isso acontece porque no Brasil existem desde grupos indígenas ainda desconhecidos, a isolados ou com pouco contato com a sociedade nacional, passando por etnias com singelos e modestos planos para a criação de galinhas e ou hortas comunitárias voltadas para a subsistência, até etnias com capacidade para articular a eleição de políticos indígenas, planejar a derrubada do cerrado para efetuar arrendamento para o cultivo de soja para latifundiários, permitir a extração da floresta por madeireiras ou desviar corpos d’água para a garimpagem de metais preciosos dentro das reservas, o que é proibido pela legislação brasileira.

O contato com os brancos e a inclusão desses grupos na economia monetária nacional levam cada vez mais à criação de desejos e necessidades que dificilmente são supridos. Como diria Marshall Sahlins (1978), “as necessidades podem ser ‘facilmente satisfeitas’, seja produzindo muito, seja desejando pouco”. Pode-se dizer que, como o limite entre o dispensável e o indispensável é bastante tênue e subjetivo, ele acaba estando relacionado à possibilidade de aquisição dos produtos.

Os produtos industrializados, obtidos a partir desses recursos monetários ou na forma de doações diretas de equipamentos, passaram a ser considerados indispensáveis no dia a dia dessas

comunidades. A existência, por exemplo, de um veículo motorizado gera custos, pois necessita de recursos para sua manutenção: combustível, peças de reposição, custos com mão-de-obra, habilitação dos condutores, impostos etc.

Essas situações inusitadas fazem com que seja cada vez mais comum a existência de grupos indígenas interessados em obter, com as riquezas das suas terras, dividendos que lhes propiciem consumir os produtos almejados. Várias sociedades indígenas brasileiras buscam usufruir de bens de consumo e, ao mesmo tempo, manter status diferenciados como grupos étnicos com línguas e costumes próprios, dentro e fora de suas reservas.

Os processos de emancipação política e econômica dos povos indígenas acabaram por criar um descompasso entre os interesses dos grupos indígenas e a percepção que a sociedade envolvente tem sobre eles, sobre suas necessidades de território e de apoio financeiro da Federação, sobre a preservação das áreas que ocupam e as mudanças culturais dessas sociedades que, assim como tantas outras, precisam utilizar os recursos ambientais a sua disposição para alcançar uma melhor qualidade de vida.

Assim, se por um lado são reconhecidos como povos protetores da floresta, cada vez mais muitos grupos indígenas, tais como os Paresi, Irantxe e Nanbikwara, no Mato Grosso, ou Kadiwéu, no Mato Grosso do Sul, têm se utilizado das terras que ocupam para obter recursos financeiros, interrompendo um processo histórico de preservação das suas reservas e territórios contra a exploração e a ganância capitalista. Por outro lado, procuram se manter como uma entidade étnica e cultural diferenciada, preservando certas características que consideram importantes. Enfrentam, como todos nós, um grande dilema: como conciliar as expectativas e exigências físicas de consumo e qualidade de vida criadas pela sociedade com a necessidade de conservação ambiental que essa mesma sociedade engendrou?

Se a justificativa inicial pela grande quantidade de terras

destinadas aos indígenas era maximizada pela ideia de uma área ambientalmente preservada, o modo atual de utilização de algumas dessas terras por muitos dos próprios povos indígenas acabou gerando uma imagem negativa e contraditória, habilmente utilizada por setores que visam contestar a demarcação ou até a manutenção dos atuais limites das terras indígenas.

3 Um estudo de caso: os Paresi da Chapada, Mato Grosso, Brasil

Povo indígena brasileiro que se autodenomina *Halití* (gente do povo), os Paresi falam uma língua que é classificada por alguns linguistas como sendo da família Aruák, sem correlação genética com qualquer tronco linguístico (MONTSERRAT, 1994). Para Greg Urban (1992), a língua Paresi estaria relacionada a uma ramificação da família Aruák, a Maipure, e teria uma profundidade cronológica de cerca de 3.000 anos.

Os Paresi se dividem em 4 subgrupos distintos – Kazíiniti, Waimaré, Warére e Káwali – que outrora habitaram territórios com limites bem definidos dentro do extenso planalto que vai desde as cabeceiras dos rios Arinos e Paraguai até as cabeceiras dos rios Guaporé e Juruena, no Meio-Oeste do Estado do Mato Grosso. Registros escritos sobre a presença Paresi no local remontam ao século XVIII (BADARIOTTI, 1898; SILVA, 1993; LÉVI-STRAUSS, 1996). Mas, se até o início da colonização europeia os Paresi ocupavam esse extenso território, estão atualmente contidos em áreas delimitadas politicamente – as Terras Indígenas – com tamanho e diversidade ambiental diferenciados e reduzidos. Segundo dados da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), de Cuiabá, hoje os Paresi encontram-se divididos em 11 TIs distintas⁶ – não contíguas – localizadas na Chapada: TI Utiariti, TI Estação Paresi, TI Estivadinho, TI Figueiras, TI Juini-

nha, TI Paresi, TI Ponte de Pedra, TI Rio Formoso, TI Tirecatinga, TI Uirapurú (Capitão Marco) e TI Umutina.

Ocupam, ainda hoje, parcelas do seu território tradicional abrangendo, inclusive, o local do seu mito de origem – a Ponte de Pedra. Segundo a cosmologia Paresi, na “Ponte de Pedra” teria tido início a humanidade, o mundo. Situada a 70 km da cidade de Campo Novo dos Parecis⁷, a Ponte de Pedra é uma região de origem sedimentar, bastante arenosa, de solo avermelhado, com embasamento arenítico aflorando em vários locais, como no leito do Rio Ponte de Pedra e, ocasionalmente, em grandes formações nos topos das vertentes (área conhecida como Cidade de Pedra). O principal rio da área é o Ponte de Pedra (ou Sucuruína). Seu nome deriva de uma singular formação natural existente em seu trecho – uma ponte de pedra que as águas escavaram no arenito ao longo dos séculos – e que permite a passagem de pessoas e cargas sobre seu leito.

A região é sagrada para o povo Paresi.

4 Uma cronologia do contato⁸

Ao longo dos tempos, o território tradicional Paresi foi palco da passagem de distintos grupos humanos. Em tempos históricos, é conhecida a presença dos povos indígenas Nambikwara e Irántxe, da "Comissão Constructora da Linha Telegráfica Estratégica de Matto Grosso ao Amazonas", de religiosos (ABREU, 1988; SILVA, 1994; LÉVI-STRAUSS, 1996; COSTA FILHO, 1996) e, mais recentemente, de grandes latifundiários monocultores, entre outros.

Trata-se de uma história de ocupação recente, mas de grande importância, pois abrigou frentes de expansão que, sem dúvida, mudaram a história do país – em que pesem as suas consequências, boas ou más. Em um primeiro momento, fosse por meio

da garantia dos limites territoriais brasileiros decorrentes das atividades estratégicas da "Comissão Constructora da Linha Telegráfica Estratégica de Matto Grosso ao Amazonas" ou do consequente e inevitável impacto ocasionado aos povos indígenas da região. Em um segundo momento, com o agronegócio, que embora tenha injetado quantia significativa proveniente de recursos da região, evidente nas várias obras de infra-estrutura que estão sendo desenvolvidas, traz uma preocupação, cada vez maior, quanto aos seus aspectos ecológicos. A região abriga, portanto, uma parte importante da história de ocupação do território brasileiro.

A "Comissão Constructora da Linha Telegráfica Estratégica de Matto Grosso ao Amazonas" passou, pela primeira vez na região, em 1907. Foi liderada pelo então Cel. Cândido Mariano da Silva Rondon, figura carismática, movida por ideais positivistas (DIACON, 2006), que levou a comissão a ficar conhecida pelo seu nome – Comissão Rondon. Seu objetivo era implantar uma linha telegráfica que ligasse a cidade de Cuiabá até Santo Antonio do Madeira, no ponto inicial de construção da estrada de ferro Madeira-Mamoré, em Rondônia. Tinha como objetivo estratégico a ocupação definitiva de territórios; como atividades a serem desenvolvidas para o reconhecimento da região, a elaboração de mapeamentos geográficos, florestais e mineralógicos e, ainda, o contato com as populações indígenas que pudessem existir na região (MISSÃO RONDON, 1915).

No ano de 1914, uma expedição científica coordenada por Theodore Roosevelt, ex-presidente dos Estados Unidos da América, se junta à Comissão Rondon nas terras do Mato Grosso. O título oficial desta expedição foi dado pelo governo brasileiro: "Expedição Científica Roosevelt-Rondon" (ROOSEVELT, 1976).

A Comissão Rondon é conhecida por dar início a uma nova etapa na história do contato com grupos indígenas em Mato Grosso que, uma vez encontrados, deveriam ficar "sob os cuidados"

da Comissão. O povo Paresi, em particular, ficou conhecido por ser o grupo indígena mais diretamente envolvido na instalação e conservação das linhas telegráficas⁹ (ROBERTO, 1987).

Famílias e até aldeias inteiras desse grupo migraram atraídas pelas linhas telegráficas. Entretanto, esse contato levou a sucessivas epidemias e a uma drástica diminuição demográfica. Além das doenças, ocorreram invasões de seringueiros e ataques por tribos inimigas que fizeram com que os sobreviventes Paresi buscassem cada vez mais a proteção e assistência de Rondon no entorno das diversas estações telegráficas que cortavam o seu território (RONDON, 1946). Com as epidemias, muitos órfãos se agregaram e cresceram vinculados à manutenção do telégrafo (ROBERTO, 1987). Como resultado, a história dessa etnia acabou por se misturar, em época recente, com a história das linhas telegráficas de Rondon. Lévi-Strauss (1996, p. 246), que percorreu, na década de 1930, essa região, resume:

Essa ignorância, combinada com as narrativas de penetração, ainda recentes, do Far-West americano e da corrida do ouro, infundiu loucas esperanças à população do Mato Grosso e inclusive à do litoral. No rastro dos homens de Rondon, que colocavam seu fio telegráfico, uma massa de emigrantes iria invadir territórios de recursos insuspeitos, construir alguma Chicago brasileira. Perderam as ilusões: à imagem do Nordeste, onde estão as terras malditas do Brasil pintadas por Euclides da Cunha em Os sertões, a serra do Norte haveria de se revelar um cerrado semi-desértico e uma das zonas mais ingratas do continente. Além disso, o nascimento da radiotelegrafia, que coincidia por volta de 1922 com a conclusão da linha, tirava todo o interesse desta última, promovida ao estatuto de vestígio arqueológico de uma época científica ultrapassada no momento exato que acabava de ser terminada. Ela conheceu uma hora de glória, em 1924, quando a insurreição de São Paulo contra o governo federal isolou-o do interior. Pelo telégrafo, o Rio de Janeiro continuou a se manter em comunicação com Cuiabá, via Belém e Manaus. Depois, foi o declínio: o punhado de entusiastas que

havam lutado por um emprego refluíram ou se deixaram esquecer. Quando lá cheguei, fazia vários anos que não recebiam qualquer abastecimento. Ninguém se atrevia a fechar a linha; mas já ninguém se interessava por ela. Os postes podiam ser derrubados, o fio enferrujar: quanto aos últimos sobreviventes dos postos, sem coragem para partir e sem meios para fazê-lo, extinguíam-se lentamente, minados pela doença, pela fome e pela solidão.

Outro acontecimento que a população Paresi e seus vizinhos Nanbikwaras tiveram que vivenciar como resultado do contato com as frentes de expansão da sociedade nacional foi a presença de uma missão religiosa jesuítica: a Congregação das Irmãs Paulinas. Com o objetivo de converter a população indígena ao cristianismo, e atrelada à Prelazia de Diamantino, a citada Congregação implantou um núcleo missionário preocupado com a educação / conversão dos índios junto a um outro importante rio dessa região, o Juruena (COSTA, 2002).

Por volta do ano de 1941, Luis Caldas Freitas, um religioso português que ajudou a construir esse núcleo, relata os difíceis tempos pioneiros em sua obra “Minhas Memórias”:

Havia duas casas de caboclo com um pouco de barro e cobertas de sapê. Em uma viviam quatro religiosas e, na outra, quatro religiosos, duas comunidades missionárias que se imolavam pelo amor das almas. A nossa choupana tinha uma salinha que era o refeitório e quatro pequenos quartos. Dava para se armar as nossas redes, além de uma mesinha e, como estante, dois caixotes de querosene. Cada compartimento tinha uma janelinha de meio metro quadrado (p. 19).

Essa missão funcionou até o ano de 1945; depois dessa data foi transferida para o salto do Utiariti. O novo local era mais acessível em função dos caminhos e picadas deixados pelas equipes da Comissão Rondon e distante da malária que assolava a área anterior. No ano seguinte, o salto do Utiariti passou a ser um Centro Educacional, sob a direção da Missão Anchieta,

aplicando o sistema de internato para as comunidades indígenas. Intrínseca à catequese do período era a proibição aos índios que viviam na missão – os povos Irantxe, Paresi e Nambikwara, entre outros – de falar seu idioma nativo e viver dentro de seus costumes (PIVETTA; FREIRE, 1993; PRICE, 1976a, 1976b, 1993; COSTA FILHO, 1996). Luiz Campos Nambikwara, que estudou na missão e hoje é cacique e professor da aldeia Utiariti, onde estão as ruínas da missão, traça suas impressões:

Num ponto foi até bom, né. A gente aprendeu muita coisa. Mas num ponto não foi bom não. Porque tirou muita gente, a cultura, né. Por exemplo, a língua da gente, a língua materna mesmo eles não ensinavam. Não tinha, era tudo proibido falar. Não podia falar idioma. Era proibido fazer, fazer ritual, né (2003, fita 1, lado A).

Em função do Concílio Vaticano II (1966), a partir da década de 1960, a forma de lidar com as populações indígenas da América Latina sofre mudanças. É deixada de lado a perspectiva colonizadora, e a possibilidade de haver um pluralismo ideológico e cultural passa a ser aceitável. Em função das novas diretrizes da Igreja Católica, a missão volta a permitir, às comunidades indígenas, professar seu idioma nativo. Em 1968, o internato é extinto e as populações “aldeadas” voltam às suas comunidades de origem:

Foram embora, né. Os padres foram embora. Foram embora. Quer dizer, na época já tava juntando os fazendeiros. Já tava chegando os fazendeiros, né. Aqui no Utiariti. Então os fazendeiros já estavam chegando. E os padres ficaram preocupados, né. Que os índios passam tudo aqui, aí eles ficavam sem terra depois para morar. Sem aldeia, né. Não sabia mais onde era aldeia. Fazendeiro queria tomar conta, então os padres espalhou eles de novo. Aí foi dando terra..., procurando a gente com a FUNAI, né. Um pedacinho de terra pra cada tribo fazer sua aldeia (NAMBIKWARA, 2003a, fita 1, lado B).

O avanço da sociedade envolvente sobre as terras antes ocupadas pelos povos indígenas levou a uma acentuada diminuição demográfica dessas populações e ao cerceamento de suas áreas de circulação. Como resultado direto dessas frentes de expansão, houve uma drástica redução do território desses povos, que hoje estão circunscritos aos limites definidos pelas terras indígenas.

De forma mais afortunada do que os seus vizinhos Nambikwara, os Paresi conseguiram, ao menos, manter parcelas de seu território tradicional de ocupação, apropriação e uso dos recursos naturais. Parte do grupo Nambikwara, entretanto, foi alijada de seu território tradicional e hoje ocupa áreas que eles e os Paresi reconhecem como território Paresi:

Os Nambikwara não moravam aqui. Eles eram do Juruena e quem morava aqui eram os Paresi. Antes da Missão dos padres vim aqui, já tinha aldeia aqui. Agora não sei como chamava a aldeia aqui, antes de ser Utiariti. Que tinha o nome da tribo, né. No idioma, eu não sei como era. “Do outro lado dos Nambikwaras era do outro lado do Juruena. Era Nambikwara também, mas outro, outra, outra, como é que fala? Eles são Nambikwara, mas são... Eles pertencem a outro grupo, né. Esses Nambikwaras aqui, que mora aqui chama Wakalitesu. E esses que moram pra lá chama Halotesu. Eles falam o mesmo idioma, ne (NAMBIKWARA, 2003b, fita 1, lado A).

Um processo sistemático de ocupação da região somente teve início entre o final da década de 1960 e o início da década de 1970. Com as frentes de expansão agrícola da sociedade nacional iniciaram-se os conflitos entre fazendeiros e posseiros pela disputa do território. Não por acaso, datam também dessa época a criação da OPAN¹⁰ e o início de uma sistematização do trabalho desenvolvido pela FUNAI na região.

Os anos 1980 testemunham uma paulatina e, nem sempre pacífica, estabilização na situação fundiária. No transcorrer dessa década várias terras indígenas são delimitadas, reservadas, ho-

mologadas ou interdidas, e as fazendas e grandes propriedades começam a ter seus limites definidos.

Os anos 1990 foram um período em que os Paresi viram uma sucessão de projetos de geração de energia – as Pequenas Centrais Hidrelétricas – em diversos rios contidos em seu território de ocupação ter início. A implantação dessas PCHs são uma consequência do investimento do Estado em infra-estrutura básica, com o objetivo de criar as condições necessárias para acolher o grande capital nacional e multinacional. Pequenos povoados e pontos de parada passam a ser áreas proto-urbanas ou urbanas.

Um dos primeiros empreendimentos de geração de energia desenvolvido na região teve um final desanimador e pesou negativamente em várias esferas: no final dos anos 1990, a construção da PCH Ponte de Pedra, no rio do mesmo nome, foi contestada judicialmente e acabou não sendo concluída.

Em 2003, a Justiça Federal sustou a execução das obras e responsabilizou a empresa Elma Eletricidade de Mato Grosso, a Fundação Estadual do Meio Ambiente (FEMA), a FUNAI, a ANEEL (Agência Nacional de Energia Elétrica) e as associações Paresi Halitinã e Wáimare por terem iniciado a construção de uma Pequena Central Hidrelétrica – PCH em território indígena Paresi. A decisão da justiça anulou o contrato de concessão feito pela ANEEL, o licenciamento feito pela FEMA e os acordos firmados com as associações. A área, conhecida como Ponte de Pedra ou Cidade de Pedra, localizada entre os municípios de Campo Novo do Parecis, Nova Maringá e Diamantino, era uma antiga reivindicação do povo Paresi, sendo considerada de grande importância para a reprodução e sobrevivência física e cultural desse povo.

A Procuradoria da República solicitou a complementação dos estudos antropológicos na região. Nesses estudos, realizados pela antropóloga Fátima Roberto Machado (Universidade Federal do Mato Grosso), foi comprovada a existência de uma

aldeia Paresi na Ponte de Pedra até a chegada de Rondon. Depois desse período os índios teriam sido retirados dali, mas teriam continuado a fazer incursões periódicas ao local.

O Ministério Público Federal acatou o relatório e o juiz federal reconheceu a importância da área para os Paresi, suspendendo o empreendimento. A FEMA contestou a ação sustentando o processo de licenciamento pelo fato de a área ser particular. Já a Funai contestou a acusação de omissão, pois já havia constituído grupo de trabalho para identificar e delimitar o território, reconhecendo-o como área indígena.

O juiz da causa sentenciou, ainda, a nulidade do contrato de concessão e condenou a Funai a fazer a demarcação das terras no prazo de um ano. Caso a empresa desse andamento às obras da construção da PCH, estaria obrigada a pagar multa diária de R\$ 100.000,00 (cem mil reais).

Essa infeliz empreitada, entretanto, não desanimou os consórcios geradores de energia que têm grande interesse em utilizar o potencial energético dos rios da região. Atualmente considerado "celeiro" de produtos alimentares, produtor de riquezas energéticas e de riquezas minerais, o Estado do Mato Grosso continua investindo em infra-estrutura para escoar os produtos produzidos (CAMPO NOVO DOS PARECIS (MT), 2002).

As mudanças na base econômica vêm sendo acompanhadas por alterações no campo político e no cultural. No político, a aliança entre o capitalismo moderno e a oligarquia tradicional resultaram no rejuvenescimento da já esgotada "política dos coronéis"; no cultural, incorporando progressivamente os padrões nacionais no seio da cultura local (SECCHI, 1995).

No que tange aos povos indígenas, as alterações verificadas no modelo de ocupação do Estado em pouco alteraram a realidade adversa constatada anteriormente. Contudo, pouco a pouco os Paresi têm se tornado sujeitos ativos de seu próprio destino. Chamados a opinar sobre os processos para licencia-

mento ambiental de empreendimentos que serão implantados na região que ocupam desde tempos remotos (um direito que lhes é constitucional), os Paresi de hoje negociam com os sujeitos externos e entre eles, já que muitas vezes opiniões conflitantes causam cisões internas.

De modo semelhante ao que aconteceu na PCH Ponte de Pedra, quando as associações Halitinã e Wáimare negociaram a construção da PCH, os moradores da Aldeia Sacre 2 veem a construção de uma PCH em um rio que limita sua terra indígena de modo favorável. Esperam que a implantação desta PCH propicie luz elétrica e recursos monetários – com os royalties provenientes da eletricidade gerada nas turbinas –, considerados fatores de grande importância para a sobrevivência e o desenvolvimento do seu povo.

Assim, embora haja consentimento de algumas lideranças Paresi para que esses empreendimentos se concretizem, a fim de cumprir o disposto na legislação brasileira, precisam passar por processos de licenciamento ambiental que procuram assegurar, em diferentes áreas de estudo, que os impactos negativos ocasionados ao meio ambiente sejam menores do que os benefícios provenientes da instalação do empreendimento e encontrar medidas que mitiguem e/ou compensem esses impactos em sua dimensão natural e social.

Para os Paresi, que desconheciam a área de estudo da Arqueologia, as pesquisas realizadas estão se apresentando como um meio de reafirmação política e, quiçá, de melhoria econômica, ao valorizar sua cultura e reafirmar seus direitos sobre o território que ainda ocupam. Os estudos de impacto ambiental em Arqueologia e posteriores programas de prospecção e resgate dos sítios identificados propiciaram os primeiros estudos sistemáticos sobre a ocupação pré-colonial da região da Chapada dos Parecis que levaram à identificação, escavação e análise de diversos sítios arqueológicos (DOCUMENTO ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA, 2001a, 2001b, 2003; MOI, 2003a; GRIPHU'S, 2003).

5 Território, mito e memória

A síntese histórica apresentada delinea uma situação de contato que, imposta aos Paresi, causou vários impactos na esfera sociocultural e econômica desta sociedade em tempo recente. Ela também demonstrou que os Paresi não tiveram sua cultura simplesmente eliminada com a incorporação automática de novas normas e regras. Durante três séculos, eles conseguiram reformular, transformar e adaptar padrões culturais para que sua base cultural se acomodasse aos novos contextos e ainda assim mantivesse características que lhes eram (ou são) próprias. Situações reais exigiram a reformulação das características internas e dos modelos e símbolos culturais ancestrais para que se adaptassem às novas realidades, para que novos significados fossem absorvidos (CUNHA, 1985, 1986). Alguns valores foram mantidos, outros transformados ou substituídos, sem que isso eliminasse a possibilidade de existência de uma identidade comum ou de continuidade cultural desse grupo ao longo do tempo na região conhecida como “Chapada dos Parecis” (BALANDIER, 1963; THOMAS, 1996; SHENNAN, 1994, 2000).

O contato entre padrões culturais, étnicos e condições sociais diversas, e que teve por consequência ações de dominação, resistência e assimilação diferenciadas, acabou por gerar articulações e soluções para lidar com as necessidades impostas. Essas pessoas, individualmente ou em grupos, foram agentes ativos na elaboração da ordem social e não apenas reprodutores dessa situação. O principal motivo para que isso acontecesse é que a própria identidade de um grupo é mutável. Ela depende de como os indivíduos situam, a si próprios e aos outros, dentro de categorias formuladas a partir de uma origem ou elementos culturais comuns. Esse discernimento cria grupos, os chamados grupos étnicos, que têm o poder de definir quem está dentro ou fora dele (BARTH, 1969).

Assim, a estratégia dos segmentos indígenas Paresi, para buscar melhores condições, poderia passar pela afirmação de sua origem étnica ou pela sua negação. Em alguns momentos, como na distante época das “Guerras Justas” (PERRONE-MOISÉS, 1992), ser “dócil” e de “boa índole” foi o caminho mais fácil para sobreviver. Enquanto isso seus vizinhos e inimigos ancestrais – os Nambikwara – “optaram” por outro caminho e se viram envolvidos em constantes escaramuças diante das frentes de expansão colonial que tinham os Paresi como aliados.

Ao final dessa verdadeira “prova de resistência” e depois de tantos desencontros, percalços e da drástica diminuição demográfica, a etnia Paresi conseguiu manter sua língua e algumas de suas instituições elementares. E como isso foi possível? Como eles conseguiram defender seus valores comunais com uma insistência cada vez maior, sem recorrer à violência como solução, diante de uma sociedade envolvente que marcadamente buscava aniquilá-los ou integrá-los?

Acreditamos que, entre os muitos fatores que levaram a essa sobrevivência física e cultural, talvez um dos mais marcantes tenha sido a possibilidade/habilidade desse grupo em estabelecer “pontos de contato” simbólicos com elementos palpáveis – o seu território e os marcos na paisagem que nele existem – de forma a integrar as gerações e estabelecer um sentido de pertencimento e unidade comum aos interessados (MACHADO, 2002).

Esses “pontos de contato” seriam o somatório de situações históricas, sociais e culturais que a tradição oral (e a oralidade) conseguiram manter de forma coesa ao longo do tempo. Eles permitiram que os indivíduos e a coletividade se apropriassem de elementos comuns, que puderam ser transformados no substrato da etnicidade desse povo – que pode ter agregado outros povos antes etnicamente distintos – diante de agentes e situações estranhas, adversas e factuais.

O ponto de partida desse prélio estaria no fato de os Paresi

ocuparem essa região desde tempos remotos. Essa ocupação teria como “ponto de contato” mais conhecido o mito de origem Paresi na região da Ponte de Pedra.

No mito de origem do povo halíti, coletado no início do século pelo antropólogo alemão Max Schmidt¹², um grupo de siblings (irmãos germanos) saiu do interior da terra, brotou pelas fendas, pelos buracos das rochas existentes no rio Sakuriu winã, que os imóti, os não-índios, os “civilizados” chamam de Ponte de Pedra ou Sucuruína, um tributário do Arinos. Ao sair das pedras, os halíti descobriram o mundo e todos os seus rios, seus pássaros, as árvores, que existiam mas ainda não tinham nome. Wazáre, o mais velho dos irmãos, orientou a saída dos outros, instalando cada um nos seus próprios territórios [...] (MACHADO, 2002, p. 87).

Para esse grupo, foi nesse local, que hoje está a menos de 70 km da terra indígena Utiariti, que o mundo teve sua gênese. Para eles, lá estão as evidências físicas que comprovam esse fato: a Ponte e a Casa de Pedra. Também nesse local foi implantada uma das estações telegráficas montadas por Rondon, que foi onde os índios se agregaram em busca de proteção no início do século XX. Como diria Damião, um Paresi centenário que vivia na Aldeia Sacre até 2006¹³ foi guia de Rondon: “a Ponte de Pedra é a prova que estamos aqui nessa terra desde que o mundo é mundo e nós somos Paresi”.

Tanto o mito da Ponte de Pedra quando a própria Ponte são elementos que perpassam as gerações e dão um sentido de continuidade e integração. Nas palavras de Giddens:

[...] nas sociedades tradicionais, o passado é venerado e os símbolos são valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um meio de lidar com o tempo e o espaço, inserindo qualquer atividade ou experiência particular na continuidade do passado, presente e futuro, os quais, por sua vez, são estruturados por práticas sociais recorrentes (1990, p. 37-38).

Nesse caso, a soma desses elementos palpáveis encontrados na paisagem e a tradição oral propiciariam um sentimento de pertencimento, de união, que diminuiria a distância e as diferenças entre indivíduos que, em outra situação, poderiam ser até inimigos. Ele acaba por unir os descendentes de subgrupos distintos, como os Kaxiniti, Waimaré, Kawáli, Waréré e os Kozarini.

A essa apropriação da paisagem, somam-se outros “pontos de contato”. Por habitarem essa região desde tempos pré-coloniais, existe todo um reconhecimento etnotopônimo na língua Paresi do seu território antigo, suas áreas de circulação, fronteiras, cursos de água, montanhas, caminhos, acidentes geográficos, aldeias abandonadas etc. Isso ao mesmo tempo é utilizado pelos Paresi para justificar seu domínio sobre o território – e o território de cada subgrupo dentro dele (SOUZA, 1997) – e explica porque as aldeias, mesmo as mais novas, se formam junto das grandes quedas de água, recorrentemente em locais onde antes havia outras aldeias, situação recentemente verificada pelas pesquisas arqueológicas desenvolvidas na área (onde são exemplos as antigas aldeias, hoje sítios arqueológicos, Kotikiko, Salto do Utiariti, Ponte de Pedra e Sacre):

As aldeias têm sua localização definida dentro de um território que tem significado mítico. Como já referido antes, Wazáre, o herói do grupo de irmãos original, distribuiu os descendentes halíti pelo vasto planalto que ainda hoje conserva o seu nome – o Planalto dos Parecis (MACHADO 2002, p.34).

Eles (os Paresi) explicam as diferenças no interior do grupo, e o sentimento de pertencimento que os une entre si, a partir do mito. Ao determinar, dentro do território dos Paresi, o território de cada subgrupo, Wazaré também escolheu e determinou os locais adequados para seu povo morar (*vide* COSTA, 1985, p. 59-60), construir suas aldeias. Os Paresi explicam que é por isso que as aldeias, mesmo as mais novas, se formam em locais onde antes já haviam outras (SOUZA, 1997, p. 31).

Diante disso, acreditamos que o território passa a ser o substrato da memória coletiva e dos mitos, onde a oralidade assume a forma de agente integrador entre as gerações e as pessoas que ali circulam. Fazer parte desse passado é fazer parte de algo maior, é ter um passado, uma identidade, e acaba por criar diferenças para que os outros grupos aceitem essas diferenças, definindo categorias relacionais, dicotomizadas, onde “nós” se contrapõe a “outros”. Dessa relação nascem e são construídas as diferenças, quer sejam reais, imaginárias ou até impostas.

Pode-se dizer que a ocupação desse território permitiu que houvesse uma apropriação étnica da paisagem (JONES, 1997, 1999), uma verdadeira construção política sobre o território dessa chapada e daquilo que está em seu interior. Essa apropriação, somada ao idioma e a outras características culturais, permitiu a esse povo a utilização de esferas diferenciadas de autodenominação e de reconhecimento pelos “outros”. Isso porque a identidade pode mudar de acordo com a forma como os sujeitos são interpelados ou representados. Não sendo automática, a identificação pode ser obtida ou perdida. Ela tornou-se politizada num processo que, às vezes, é descrito como constituindo uma mudança de uma política de identidade (de classe) para uma política de diferença (HALL, 2003).

Essa situação pode ser percebida entre os Paresi, os brancos e os Nambikwara nos dias de hoje. Antes inimigos, Nambikwara e Paresi hoje ocupam o mesmo território, reconhecidamente Paresi. Deixaram de ser inimigos e passaram a aliados em um pacto que não apaga o passado belicoso, onde as antigas rixas são sempre lembradas pelos mais velhos. Sabe-se que o principal assunto de um Paresi é reclamar de um Nambikwara, e o do Nambikwara é reclamar de um Paresi. O “falar mal” um do outro é comum e não impede casamentos interétnicos e boas amizades. Na verdade, estamos diante de jogos políticos, estratégias constantemente exercitadas diante do “branco”.

Pode-se dizer que quando a contraposição está presente ela é somente mais uma maneira de reforçar uma identidade e um passado em comum. Em contraposição a outros povos indígenas, os Paresi se autodenominam *Halití*, ou “gente do povo” e são reconhecidos enquanto tal. Em contraposição aos “brancos” que habitam sua região, se autodenominam “Paresi” e são reconhecidos. Em contraposição aos “brancos”, são apenas “índios”.

6 (Re)construindo a identidade: grafismos rupestres e ancestralidade

O mito da Ponte de Pedra e os demais relatos que perpassam as gerações e dão um sentido de continuidade e integração à etnia Paresi fazem parte de um universo de oralidade ao qual a pesquisa que vem sendo desenvolvida tem dado grande enfoque: a importância da conservação do patrimônio cultural não só para aumentar a auto-estima desses povos detentores de tal conhecimento, como também para melhor compreender os significados das transformações e criações de alguns dos gêneros da comunicação, aprofundar o conhecimento sobre essa sociedade e ressaltar a importância do uso metódico das fontes orais pela arqueologia e a responsabilidade social dessa disciplina.

As sociedades de tradição oral estão enraizadas nas noções de memória e de oralidade, noções estas que se apresentam como alguns dos aspectos mais vulneráveis da identidade cultural de um povo. Elas são de fundamental importância principalmente para os grupos minoritários e as populações indígenas, pois representam a fonte vital de uma identidade profundamente arraigada na tradição. São povos e comunidades para os quais os valores, saberes, celebrações e formas de expressão são transmitidos oralmente, constituindo-se em verdadeiros fundamentos da vida comunitária (MOI, 2003b).

A conservação desse patrimônio imaterial[□], ao longo do tempo, no entanto, passa por constantes transformações, já que os meios de transmissão de conhecimento são processos de recriação e reformulação coletiva (SPERBER, 1996). É por isso que por meio do estudo das fontes orais é possível:

- Compreender sua adequação à atualidade, o que garante a manutenção, a transformação e a geração do conhecimento;
- Compreender a sociedade por meio de sua adequação à realidade;
- Construir e/ou reconstruir manifestações culturais.

Os mitos de gêneses, as histórias familiares de pessoas comuns e as narrativas dos informantes Paresi contatados podem nos propiciar acesso ao interior de uma cultura e de uma época, já que tanto a história quanto o mito são modos de consciência social por meio dos quais as pessoas elaboram suas interpretações compartilhadas (HILL, 1988). O mito servindo para construir e reproduzir as diferenças entre os humanos que vivem no presente e as poderosas entidades de tempos passados, não apenas estabelece uma continuidade com a origem – tal como a Ponte de Pedra – mas uma relação que pode levar a contornos étnicos e informações passíveis de comprovação arqueológica. Assim, estamos buscando não só construir e/ou reconstruir acontecimentos ou eventos de uma sociedade, como compreendê-los em sua atualidade (LUMMIS, 1992).

O instigante é que, ao longo desse processo, podemos perceber como a manutenção e a propagação dos já citados mitos reforçam a identidade Paresi e, ainda, como alguns dos resultados de recentes pesquisas arqueológicas estão sendo inseridos no panteão mitológico e na oralidade dessa etnia (MOI, 2003a).

As pesquisas arqueológicas desenvolvidas na área¹⁴ re-

velaram um abrigo rupestre junto ao rio do Sangue – em área particular nos dias de hoje – até então desconhecido pelos Paresi que vivem nas terras indígenas. Em um primeiro momento, as imagens inéditas desse abrigo implantado no território de ocupação do povo Paresi foram mostradas a uma mulher Paresi e identificadas por ela como sendo estilos gráficos próprios do seu povo. Em um segundo momento, essas mesmas imagens foram mostradas a informantes Nambikwara, que também os reconheceram como estilos gráficos próprios do povo Paresi. Na sequência, e a partir dessas informações, foram realizadas baterias de entrevistas em várias aldeias, em horas e locais distintos, chegando a resultados bastante semelhantes em relação aos significados das imagens (MOI, 2003a).

Esses informantes confirmaram a associação desses grafismos com seu povo, uma vez que reconheceram os petróglifos como representações esquemáticas de instrumentos utilizados para caça. Ou seja, a pesquisa propiciou a relação direta do grupo étnico Paresi com representações rupestres inéditas e esboçou a possibilidade desses desenhos serem uma espécie de “manual” para confecção de instrumentos de caça.

Diante da descoberta, Rony Walter Azoinayce Paresi, filho de Daniel Cabixi, professor e importante liderança indígena que trabalha com a revitalização¹⁵ de grafismos corporais entre os mais jovens, e sua esposa Valdirene Avelino Zakenaezokerô, foram levados até o abrigo para conhecer e saber mais sobre as inscrições. Após longa contemplação, eles também acabaram por confirmar a associação entre alguns dos grafismos geométricos riscados nas paredes e aqueles de reconhecida utilização pelos Paresi. Assim como outros Paresi já haviam feito, o professor indígena nominou em seu idioma algumas imagens. No caso de Rony Azoinayce Paresi, foram nominadas imagens zoomorfas e antropomorfas, respectivamente a imagem de uma cobra e de um pé humano, e o que seria a representação de um sol.

Ao serem questionados se em seus estudos esses desenhos já existiam ou se eram recorrentes, ele afirmou que não, mas que agora passariam a ser, pois estavam junto a outros que, sem dúvida, eram do seu povo, e eles os reconheceriam como tal. Além disso, adiantou que esses novos desenhos – conhecidos ou não – começariam a fazer parte das suas aulas de revitalização dos grafismos corporais.

Podemos dizer, sem exagero, que daquele instante em diante os grafismos rupestres junto ao rio do Sangue passaram – ou voltaram? – a fazer parte da tradição, do mito e da história da própria identidade Paresi. Ao revelar aquelas imagens aos índios, tínhamos a plena compreensão da dimensão do contexto ideológico/conceitual em que estavam inseridos aqueles que se encarregam das transmissões e comunicações na sociedade Paresi. Sabíamos que essas pessoas poderiam e/ou iriam atuar como força social e política que assimila, exclui ou manipula os fatos conforme a situação. Como de fato fizeram e estão fazendo.

7 Considerações finais

Consideramos que este estudo de caso aparece como um exemplo da crescente inserção política e social da atividade do arqueólogo que, cada vez mais, se reconhece como um profissional que, embora se dedique à construção do passado, não está dissociado do engajamento político e social dos pesquisadores nem dos desdobramentos e consequências que podem resultar de suas atividades (MILLER; TILLEY, 1984; HODDER, 1986; ASCHERSON, 2000; FUNARI, 1999, 2001; FUNARI; ORSER JR.; SCHIAVETTO, 2005).

No caso Paresi, a pesquisa arqueológica é apenas uma vertente de um contexto maior, que além de lidar com temas como o de herança cultural, de ancestralidade, se transmuta em ações políticas, seja para o reconhecimento de terras ancestrais, para o direito de propriedade sobre aqueles objetos que estão sob a

guarda dos museus ou para poder utilizar livremente as terras que ocupam tradicionalmente. Por isso, as pesquisas arqueológicas, como muitas outras pesquisas desenvolvidas em áreas indígenas, devem ser praticadas com responsabilidade social, reconhecendo os papéis históricos, sociais e o contexto político da disciplina e a necessidade de tornar os estudos desta ciência relevantes para a sociedade, ainda que os usos sociais dados aos resultados das pesquisas possam fugir ao alcance destes pesquisadores e ter desdobramentos por vezes inusitados.

Agradecimentos

A Rony Walter Azoinayce Paresi e sua esposa Valdirene Avelino Zakenaezokerô, ao diretor de cultura da Prefeitura de Campo Novo dos Parecis, Vanderlei Guollo, e ao Edison Rodrigues de Sousa, da OPAN.

NOTAS

- ¹ Uma versão deste artigo será publicada em espanhol no livro *Pueblos indígenas y Arqueología en el sur de América*, editado por Cristóbal Gnecco y Patricia Ayala, Universidad de los Andes, Bogotá 2008.
- ² Pesquisa em desenvolvimento dentro do programa de doutoramento do NEPAM/ UNICAMP sob a orientação do Prof. Dr. Pedro Paulo de Abreu Funari do NEE/ Arqueologia Pública da Unicamp.
- ³ Flavia Prado Moi coordenou os trabalhos de campo para o levantamento do patrimônio cultural dos municípios presentes na área de influência das PCHs Sacre 1, Sacre 2 e outras 11 na bacia do rio Juruena. Na área de influência desses trabalhos estavam os grupos Enawenê-nawê, Nambikwara e Paresi, diretamente afetados pela construção da PCH Sacre 2, cuja implantação dependia do aproveitamento da cachoeira que limita a aldeia Sacre 2, Terra Indígena Utiariti. Walter Fagundes Morales coordenou os trabalhos de campo de arqueologia nessas 13 PCHs (DOCUMENTO ANTROPOLOGÍA E ARQUEOLOGIA, 2001a, 2001b, 2003).
- ⁴ Entendido como um conceito que problematiza os meios pelos quais as sociedades humanas gerenciam os elementos materiais para a sua manutenção, reelaborando seus princípios éticos, sociais e políticos a fim de direcionar uma melhor distribuição e utilização dos recursos ambientais disponíveis (MEYER; HELFMAN, 1993; ACSELRAD, 2004).

- ⁵ Em “Ecologia global contra diversidade cultural? Conservação da natureza e povos indígenas no Brasil. O Monte Roraima entre Parque Nacional e Terra Indígena Raposa Serra do Sol”, o autor apresenta dados que demonstram que as terras indígenas brasileiras apresentam maior grau de conservação da natureza do que as Unidades de Conservação.
- ⁶ Barros (2002) indicou exatas 1.273 pessoas. A maior parte dessa população é bilíngue, fala o português e a língua nativa, com a fluência variando conforme a faixa etária e o grau de inserção individual nas esferas da sociedade envolvente (COSTA FILHO, 1996).
- ⁷ Distante 384,5 km da capital de Mato Grosso, Cuiabá, o município de Campo Novo dos Pareis possui uma área de 9.360 km², sendo que 30% desse total são terras indígenas. Segundo o Censo Cultural do Município, tem uma população urbana de 14.620 habitantes e rural de 2.909 habitantes em 2000. Reconhecido como um “Celeiro Nacional de Produção”, a região vem apresentando uma alta taxa de crescimento populacional que atinge 6,61% ao ano.
- ⁸ As informações históricas aqui apresentadas resumem os dados de campo e a documentação elaborada pelos autores em estudos de licenciamento ambiental na região da bacia dos rios Sacre, Juruena, Sangue e Ponte de Pedra, Estado de Mato Grosso, desde o final da década de 1990, para a empresa Documento Arqueologia e Antropologia, vide Morales, 1998, Moi e Morales, 2003, Morales e Moi, 2001, 2003).
- ⁹ Dessa ocupação histórica associada à linha telegráfica restam apenas vestígios fugazes. Na Estação Telegráfica Ponte de Pedra, por exemplo, afloram pela superfície arenosa do terreno, pratos niquelados, cartuchos de munição, restos de latas corroídas, cruzes de sepulturas, a base do alicerce que teria servido ao posto telegráfico e uma inscrição grafada no arenito friável junto da ponte de pedra onde se pode ler a data de 1915 e as iniciais A.M.
- ¹⁰ Operação Amazônia Nativa, ONG que promove projetos de apoio e solidariedade a comunidades indígenas nas regiões Centro-Oeste e Norte do Brasil (< <http://www.opan.org.br>>).
- ¹¹ Ver: Schmidt, M. “Os aruaques. Uma contribuição ao estudo da difusão cultural.” Tradução do original alemão “Die Aruaken: Ein Beitrag zum problem der Kulturver-beitruung. Studien zur Ethnologie und Soziologie.” Herausgeben von Vierkandt, Heft 1. Leipzig, 1917. Cópia existente na Biblioteca do PPGAS do Museu Nacional, UFRJ, RJ.
- ¹² Ano de falecimento do Sr. Damião.
- ¹³ *Se entiende por “patrimonio cultural inmaterial” los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas - junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana* (UNESCO, 2003).
- ¹⁴ Ver os relatórios de campo de Morales (1998); Morales e Moi (2001, 2003; Moi e Morales 2003), os diagnósticos das empresas Documento Antropologia e Arqueologia (2001a, 2001b, 2003); Griphu’s (2003), trabalhos em congressos (MOI, 2003a e b) e a qualificação de mestrado “Arqueologia pública em território pareis: uma análise dos desdobramentos políticos, socioculturais e econômicos decorrentes das pesquisas arqueológicas (MOI, 2006).
- ¹⁵ Roni Walter Azoinaye atua como professor indígena e sua monografia de final de curso para a formação de professores indígenas da Universidade do Estado do Mato Grosso (UNEMAT) intitula-se “A Simbologia e o Significado do grafismo na arte do povo Haliti Pareis” (2006).

Referências

ABREU, Capistrano de. **Capítulos de história colonial**. Brasília, DF: Conselho Editorial do Senado Federal, 1988.

ACSELRAD, Henri. Conflitos ambientais – a atualidade do objeto. In: ACSELRAD, Henri (Org.). **Conflitos ambientais no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fundação Heinrich Boll, 2004.

ALARCÓN-CHAÍRES, Pablo. Riqueza ecológica versus pobreza social: contradicciones y perspectivas del desarrollo indígena en Latinoamérica. In: CIMADAMORE A. D.; EVERSOLE. R.; MCNEISH J. A. (Coord.). **Pueblos indígenas y pobreza: enfoques multidisciplinares**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2006.

ARBIX, Glauco; COMIN, Álvaro; ZILBOVICIUS, Mauro; ABRAMOVAY, Ricardo.

Brasil, México África do Sul, Índia e China: diálogo entre os que chegaram depois. São Paulo: Editora Unesp: Edusp, 2002.

ASCHERSON, Neal. Editorial. **Public Archaeology**, London, vol.1, no.1, p.1-4, Spring 2000.

_____. Editorial. **Public Archaeology**, London, vol.1, no. 2, p. 1-2, Summer 2001.

BADARIOTTI, Nicolau. **Exploração no Norte de Mato Grosso**. Região do Alto Paraguay e planalto dos Paresis. São Paulo: Escola Tyo: Salesiana, 1898

BALANDIER, George. **Sociologie actuelle de l’afrique noire: dynamique sociale en Afrique Centrale**. 2. ed. Paris: PUF, 1963.

BARROS, Márcio Carlos Vieira. **A questão ambiental e os professores Paresi do município de Tangará da Serra, Mato Grosso: uma análise contextualizada**. 2002. 245 f. Dissertação (Mestrado em Educação)- Universidade Federal de Mato Grosso, 2002.

BARTH, Fredrik. **Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference**. Boston: Little, Brown and Company, 1969.

BERKES; FIKRET; FOLKE; CARL; GADGIL, Madhav. **Traditional ecological knowledge, biodiversity, resilience and sustainability**. Sweden: Beijer, 1993. (Discussion paper series, 31).

CAMPO NOVO DO PARECIS (MT). Prefeitura. Brasil. Celeiro nacional de produção. Ilimitado potencial agroindustrial, comercial e turístico, Campo Novo dos Parecis, v. 7, fev. 2002.

COSTA, Anna Maria Ribeiro Fernandes Moreira. **Senhores da memória** – uma história do Nambiquara do cerrado. Cuiabá: Unicem, 2002.

COSTA FILHO, Aderval. **Mansos por natureza, situações históricas e permanência Paresi**. 1996. 216 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia)-Universidade de Brasília, Brasília, DF, 1996.

_____. **Os Paresi: sistemas econômicos**. Cuiabá: Editora Universitária da UFMT, 1994. (Série Antropológica, 2).

CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da cultura residual mas irre-dutível. In: _____. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo: Brasiliense;EDUSP, 1986

_____. **Negros estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.

DAMIÃO. **Damião: depoimento** [fev. 2003]. Entrevistadores: Flavia Moi e ÉdisonRodrigues. [Aldeia SacreII]: [s.n.], 2003. 1 cassete.

DIACON, Todd. **Rondon, o marechal da floresta**. Tradução de T. Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

DOCUMENTO ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA SC LTDA. **Avaliação do potencial arqueológico existente na PCH Ponte de Pedra, MT**. Jundiá,1998. Mimeografado.

_____. **Avaliação do patrimônio cultural e arqueológico para o EIA/Rima de 11 PCHs projetadas no rio Juruena, MT**. Jundiá, 2003. Mimeografado.

_____. **Complexo Juruena – Diagnóstico Antropológico / Diagnóstico do Patrimônio Arqueológico, Histórico e Cultural**. Cotia, 2003. 3 v.

_____. **Diagnóstico Arqueológico e Antropológico para o EIA/Rima da PCH Sacre/MT**. Jundiá, 2001. Mimeografado.

_____. **Diagnóstico Arqueológico e Antropológico para o projeto PCH Sacre / MT**. [S.l.], 2001b. Mimeografado.

DOCUMENTO ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA SC LTDA. **Diagnóstico de Patrimônio Arqueológico, Histórico e Cultural para o Projeto PCH Sacre 2.** Cotia, 2001a. Mimeografado.

FREITAS, Luís Caldas. **Minhas memórias.** Belo Horizonte: Editora Mimeográfica, [1941?].

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. Brazilian archaeology, a reappraisal. In: POLITIS, G.; ALBERTI, Benjamin (Ed.). **Archaeology in Latin America.** London: Routledge, 1999.

_____. Public archaeology from a Latin American perspective. **Public Archaeology**, London, vol.1, no. 4, p. 239-243, Winter 2001.

_____; ORSER JR., Charles E.; SCHIAVETTO, Solange Nunes de Oliveira. **Identities, discurso e poder: estudos de Arqueologia contemporânea.** São Paulo: Annablume: FAPESP, 2005.

_____. L'Archéologie Nazie en Europe de l'Ouest. **Public archaeology**, West Yorkshire, vol.7, no. 2, p. 135-138, Summer 2008.

GARRARD, Greg. **Ecocrítica.** Tradução Vera Ribeiro. Brasília: Editora da UnB, 2006.

GIDDENS, Anthony. **The consequences of modernity.** Cambridge: Polity Press, 1990.

GORDILHO, Gastón; LEGUIZAMÓN, Juan Martín. **El río y la frontera: movilizaciones aborígenes, obras públicas y mercosur en el Pilcomayo.** Buenos Aires: Biblos, 2002.

GOUDIE, Andrew. **The human impact on the natural environment.** 3. ed. Oxford: Blackwell, 1990.

GRAY, A., PARELLADA A., NEWING, H. **From principles to practice: indigenous and conservation in Latin America.** Copenhagen: IWGIA, 1998. (Document 87).

GRIPHU'S CONSULTORIA LTDA. **Relatório Final - Projeto de resgate arqueológico na área diretamente afetada pela PCH Baruito, MT.** Cuiabá: Global Energia, 2003. Mimeografado.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Tradução de Guaracira Lopes Louro, 7. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HARVEY, David. **Justice, nature, and the geography of difference**. Oxford: Blackwell, 1996.

_____. **The condition of postmodernity**. Oxford: Blackwell, 1989.

_____. The geopolitics of capitalism. In: GREGORY, D.; URRY, J. (Ed.). **Social relations and spatial structures**. London: St. Martin Press, 1985.

HILL, Jonathan D. Introduction. In: _____. **Myth and history**. Rethinking history and myth: indigenous south-american perspectives on the past. Illinois: University of Illinois Press, 1988.

HOBBSBAWN, Eric. **Era dos extremos**. O breve século XX (1914-1991). Tradução de Marco Santarrita. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HODDER, Ian. Politics and ideology in the world archaeological congress Archaeological. **Review from Cambridge**, Cambridge, n. 5, p. 13-119, 1986.

JONES, Siân. Historical categories and the praxis of identity: the interpretation of ethnicity archaeology. In: FUNARI, P.P.A.; HALL, M.; JONES, S. (Org.). **Historical archaeology**. Back from the edge. London: Routledge, 1999.

_____. **The archaeology of ethnicity**: constructing identities in the past and present. London: Routledge, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. Tradução de Rosa Freire. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LUMMIS, Trevor. Oral History. In: BAUMAN, R. (Ed.). **Folklore, cultural performances and popular entertainments**. A communications-centered handbook. Chicago: Oxford University Press, 1992.

MACHADO, Maria de Fátima Roberto. **Relatório complementar de identificação e delimitação da T. I. "Estação Parecis"** (Decreto nº 1775). Cuiabá: [s.n.], 2002. Coordenação do G. T. Portaria nº 527/FUNAI/PRES de 21 de junho de 2000. Mimeografado.

_____. **Relatório de avaliação atual dos índios Paresi na cidade – FIPE/ POLONOESTE**. Cuiabá: [s.n.], 1987. Mimeografado.

MEYER, Judy L.; HELFMAN, Gene S. The ecological basis of sustainability. **Ecological Applications**, New York, vol. 3, ed. 4, p. 569-571, Nov. 1993.

MILLER, Daniel; TILLEY, Christopher. **Ideology, power and prehistory**. Cambridge: University Press Cambridge, 1984.

MISSÃO RONDON. Apontamentos sobre os trabalhos realizados pela comissão de linhas telegráficas estratégicas de Matto-Grosso ao Amazonas – 1907-1915. **Jornal do Commercio**, Rio de Janeiro, n. 54, p. 6, 1915.

MOI, Flavia Prado. **Arqueologia pública em território paresi**: uma análise dos desdobramentos políticos, socioculturais e econômicos decorrentes das pesquisas arqueológicas. 2006. 153 f. Tese (Doutorado em Arqueologia)-NEPAM, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006. (Exame de qualificação de doutorado).

_____. Etnoarqueologia entre os Xerente: a construção de um modelo de organização e uso do espaço das aldeias Porteira e Rio Sono. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, v.13, n. 13, p.153-172, 2003b.

_____. Patrimônio imaterial e tradição oral: potencialidades de pesquisa. In: CONGRESSO DA SOCIEDADE DE ARQUEOLOGIA BRASILEIRA, 12., 2003, São Paulo. **Resumos...** São Paulo: Sociedade de Arqueologia Brasileira, 2003a.

MONTERRAT, Ruth Maria Fonini. Línguas indígenas no Brasil contemporâneo. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). **Índios no Brasil**. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994.

NANBIKWARA, Luiz Campos. **Aldeia Utiariti** – Terra indígena Tirecatinga, em fevereiro de 2003: depoimento [fev. 2003]. Entrevistador: Edson Rodrigues. [Aldeia Utiariti]: [s.n.], 2003. 1 cassete. Entrevista concedida a Edson Rodrigues e cedida a Flavia Moi e Walter Morales em fevereiro de 2003, na aldeia Utiariti.

_____. **Luiz Campos Nanbikwara**: depoimento [fev. 2003]. Entrevistadores: Flavia Moi e Walter Morales. [Aldeia Utiariti]: [s.n.], 2003a; b. 1 cassete. Entrevista concedida a Flavia Moi e Walter Morales em fevereiro de 2003, na aldeia Utiariti.

NEVES, Lino João de Oliveira. Olhos mágicos do Sul (do Sul): lutas contra-hegemônicas dos povos indígenas no Brasil. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.), **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

NINÓ, A. Carolina Borda; MONTALVO, Dario J. Mejía. Participación política y pobreza de las comunidades indígenas de Colômbia. El caso de los pueblos Zenú y Mokaná. In: EVERSOLE, A. D.; MCNEISH, J. A. (Coord.). **Pueblos indígenas y pobreza**: enfoques multidisciplinares. Ciudad de Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2006.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA. Convención para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial. UNESCO, Paris, 17 out. 2003. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540s.pdf>>. Acesso em: 16 set. 2006.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, M. C. da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: FAPESP: SMC, 1992.

PIVETTA, Darci Luiz; FREIRE, Maria de Lourdes Bandeira Delamônica. **Irantxe: luta pelo território expropriado**. Cuiabá: Editora Universitária, 1993.

PRICE, P. David. Acculturation, social assistance and political context: the Nambikwara in Brazil. In: CONGRES INTERNATIONAL DES AMEREICANISTES, 42., 1976, Paris. **Actes...** Paris: CNRS, 1976a. p. 38, v. II.

_____. La pacificación de los Nambikwara. **América Indígena**, [s.l.], v. XLIII, n. 3, p. 23, jul.-set. 1983.

_____. Política indigenista e política indígena entre os Nambiquara. **Informativo FUNAI**, Brasília, DF, n. 15/16, p.12, 1976b.

PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO (Portugal). **Relatório do desenvolvimento humano 2004** – Liberdade cultural num mundo diversificado. Lisboa: Mensagem Serviço de recursos editoriais Ltda., 2004.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Cosmology as ecological analysis: a view from the rain forest. **Man**, [S.l.], n. 2, p. 32-45, 1976.

ROBERTO, Maria de Fátima. **Relatório de avaliação da situação atual dos índios Paresi na cidade**. FIPE/POLONOROESTE. Cuiabá: [s.n.], 1987.

RONDON, Cândido Mariano da Silva. **Conferências realizadas em 1910 no Rio de Janeiro e em São Paulo pelo tenente-coronel Cândido Mariano da Silva Rondon**. (1922). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional; CNPq; Ministério da Agricultura, 1946.

ROOSEVELT, Theodore. **Nas selvas do Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Livraria Itatiaia Editora Ltda., 1976. (Coleção Reconquista do Brasil, 35).

SAHLINS, Marshall. A primeira sociedade da afluência. In: CARVALHO, Edgard Assis (Org.) **Antropologia econômica**. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas Ltda., 1978.

SECCHI, Darci. **Diagnóstico da educação escolar indígena em Mato Grosso**. Programa das nações unidas para o desenvolvimento. Consultoria para educação escolar indígena. Cuiabá: PNUD/BRA/94/006/Prodeagro, 1995

SHENNAN, Stephen. Introduction: archaeological approaches to cultural identity. In: Shennan, S. (Org.). **Archaeological approaches to cultural identity**. London: Routledge, 1994.

_____. Population, culture history and the dynamics of cultural change. **Current Anthropology**, Chicago, vol. 41, no. 5, p. 811-835, Dec. 2000.

SILVA, Jovam Vilela da. **A capitania de Mato Grosso: política de povoamento e população – século XVIII**. 1993. 395f. Tese (Doutorado em História Social)–Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993.

SOUZA, Hellen Cristina de. **Entre a aldeia e a cidade: educação escolar Pareci**. 1997. Dissertação (Mestrado em Educação)- Universidade Federal de Mato Grosso, [Cuiabá?], 1997.

SPERBER, Dan. **La contagion des idées**. Paris: Editora Odile Jacob, 1996.
THOMAS, Julian. **Time, culture and identity: an interpretative archaeology**. London: Routledge, 1996.

TOLEDO, V. M. What is ethnoecology?: origins, scope and implications of a rising discipline. **Etnoecológica**, [S.l.], v.1, n. 1, p. 5-21, 1992.

URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: FAPESP: SMC, 1992 .

VICENZO, Lauriola. Ecologia global contra diversidade cultural? Conservação da natureza a povos indígenas no Brasil: o monte Roraima entre o Parque Nacional e a terra indígena Raposa – Serra do Sol. **Ambient. Soc.**, v. 6, n.1, p. 165-189, 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci-arttext&pid=s1414-753x2003000200010&ing=pt&nrm=is so.>> Acesso em: 13 maio 2007.

Recebido em: 18 de março de 2008.

Aprovado em: 3 de junho de 2008.