

Indicadores extra-humanos de saúde ambiental: cosmopolítica e os impactos do agronegócio a partir dos Yawalapiti (Aruak) do Alto Xingu

Diego Gabriel Leandro Moreira¹
João Carlos Albuquerque Souza de Almeida²
Universidade de Brasília

MOREIRA, Diego G. L.; ALMEIDA, João Carlos A. S. Indicadores extra-humanos de saúde ambiental:
cosmopolítica e os impactos do agronegócio a partir dos Yawalapiti (Aruak) do Alto Xingu. *Aceno –
Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 12 (28): 157-172, janeiro a abril de 2025. ISSN: 2358-5587

Resumo: Este artigo busca contextualizar a colonização e a ocupação agrária da região do Território Indígena do Xingu e refletir sobre este processo através da perspectiva yawalapiti, especialmente a partir da agência dos espíritos *apapalutapanau* perante a destruição de seus habitats. Partimos de um resumo da ocupação não-indígena na região e de uma análise da política entre indígenas e não indígenas para chegar a uma cosmopolítica, em que a agência dos espíritos implica diretamente os humanos, sejam eles indígenas ou não. Por fim, expomos uma teoria nativa que articula ambas as abordagens descritas.

Palavras-Chave: Yawalapiti; Alto Xingu; agronegócio, cosmopolítica.

¹ Mestrando no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB); membro do Laboratório e Grupos de Estudos em Relações Interétnicas (LAGERI/UnB).

² Pós-doutorando no Instituto de Letras da Universidade de Brasília; pesquisador do Laboratório de Línguas e Literatura Indígenas (LALI/UnB).

Extra-human indicators of environmental health: cosmopolitics and the impacts of the agro-business from the Yawalapiti (Arawak) of Alto Xingu

Abstract: This article seeks to contextualize the colonization and the agrarian occupation of the Xingu Indigenous Land region and reflect on this process through the yawalapiti perspective, especially from the agency of *apapalutapanau* spirits in front of the destruction of their habitats. We started from a summary of the non-indigenous occupation in the region and an analysis of the politics between indigenous and non-indigenous to arrive at a cosmopolitics, in which the agency of the spirits directly involves humans, whether they are indigenous or not. Finally, we expose a native theory that articulates both approaches described.

Keywords: Yawalapiti; Upper Xingu; agri-business; cosmopolitics.

Indicadores extrahumanos de salud ambiental: cosmopolítica y los impactos del agronegocio desde los Yawalapiti (Aruak) del Alto Xingu

Resumen: Este artículo busca contextualizar la colonización y la ocupación agraria de la región de lo Territorio Indígena del Xingu y reflexionar sobre este proceso a través de la perspectiva yawalapiti, especialmente desde la agencia de los espíritus *apapalutapanau* ante la destrucción de sus hábitats. Partimos de un resumen de la ocupación no indígena en la región y de un análisis de la política entre indígenas y no indígenas para llegar a una cosmopolítica, en que la agencia de los espíritus implica directamente a los humanos, sean indígenas o no. Finalmente, exponemos una teoría nativa que articula ambos enfoques descritos.

Palabras clave: Yawalapiti; Alto Xingu; agroindustria; cosmopolítica.

A nossa cultura, a nossa tradição, a nossa vida é a nossa terra. Sem nossa terra e sem nossos rios não vai existir nada do que ela [ministra] está vendo aqui, não vai existir cultura nem vai existir índio.
(Watatakalu Yawalapiti)

A região do Brasil Central foi considerada uma das últimas “fronteiras civilizatórias” em que o contato forçado com o “selvagem”, em sua dupla acepção do termo – tanto o habitat como seus habitantes –, era necessário para sua “pacificação”, o que ficou a cargo da Marcha Para o Oeste e sua Expedição Roncador-Xingu, na década de 1940. Antes da presença estatal com a Expedição e o Serviço de Proteção ao Índio, alguns exploradores já haviam adentrado a região. Tratava-se de um “vazio” que era sabidamente ocupado e diverso. Considerada, por muitos, como uma área de refúgio para os seus moradores, de conflitos indígenas e de incursões dos colonizadores, a bacia dos formadores do rio Xingu se encontra no centro desta região vista como incógnita.

A corrida para que uma grande área fosse demarcada e preservada ocorreu concomitantemente com uma articulação do governo estadual para a venda de glebas de terra sobrepostas. Este embate determinou a ocupação atual da região, resultando em um cenário previsto ainda no Anteprojeto do Parque Nacional do Xingu, de 1952: “fracionar a região (...) isolados por faixas que seriam ocupadas mais tardes por estranhos, seria destruir uma das bases do sistema adaptativo daqueles índios” (BRASIL, 1953). Apesar deste pessimismo, a ocupação ocorreu, mas não sem uma luta por porções não incluídas (IRELAND, 1990) e uma expansão da ocupação e vigilância de suas fronteiras.

Essa disputa por terras originalmente ocupadas por indígenas é uma questão atual no Brasil, mas as suas bases remontam há várias décadas. Especialmente no caso do Mato Grosso, o processo histórico de exploração e ocupação dos territórios indígenas contribuiu para o atual cenário fundiário que encontramos hoje, com ilhas de preservação sobrepostas às áreas indígenas, que acabam por preservar algum equilíbrio climático (CARNEIRO DA CUNHA, MAGALHÃES e ADAMS, 2021).

No caso da região do Alto Xingu, que abrange o complexo hídrico dos formadores deste rio, onde moram os Yawalapiti, todas as paisagens naturais e seus recursos são mediadas por seres cosmológicos que atuam enquanto *wüküti*, “dono”, e que estão diretamente ligados à preservação destes espaços. Os “donos” dos ambientes e da sua fauna configuram uma categoria de seres que não só media a relação dos humanos com os recursos naturais, mas também fundamentam a realização dos rituais da região, tanto os locais quanto os intercomunitários. Em última análise, o desmatamento, os grandes empreendimentos e as ações de extração ilegais afetam humanos e extra-humanos com os primeiros sofrendo os impactos de forma direta e indireta.

Este texto busca contextualizar a ocupação agrária da região do Território Indígena do Xingu (TIX) e refletir, através da perspectiva yawalapiti, acerca deste

processo, especialmente sobre a agência dos “espíritos” *apapalutapanau*³ perante a destruição de seus habitats. Partimos de uma análise da política entre indígenas e não indígenas para chegar a uma cosmopolítica, em que a agência cosmológica implica diretamente os humanos, sejam eles indígenas ou não. De certa forma, o que escrevemos está tangenciado pela dinâmica da categorização yawalapiti dos seres, em que não indígenas podem ser inimigos, aliados ou, ainda, extra-humanos. A depender do contexto, os caciques podem agir em uma “diplomacia cósmica”, mediando “pontos de vista ontologicamente heterogêneos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006: 320).

Até certo ponto, iremos nos aproximar de uma “descrição crítica” (TSING, 2019: 120), percebendo o entrelaçamento das relações dos humanos yawalapiti e alto-xinguanos com estes seres mais que humanos. Trataremos das relações com seus “donos” e, principalmente, de como o estabelecimento de empreendimentos na região têm afetado diretamente tais relações. Se, de acordo com Tsing (2019), a sustentabilidade se baseia em uma cooperação entre humanos e não humanos, permitindo os modos de vida das espécies, no caso em tela, os *apapalutapanau* ocupam um lugar que extrapola a humanidade e abarca as espécies. Assim, são as relações com esses seres que permitem um equilíbrio ecológico o que, como veremos, está cada vez mais ameaçado.

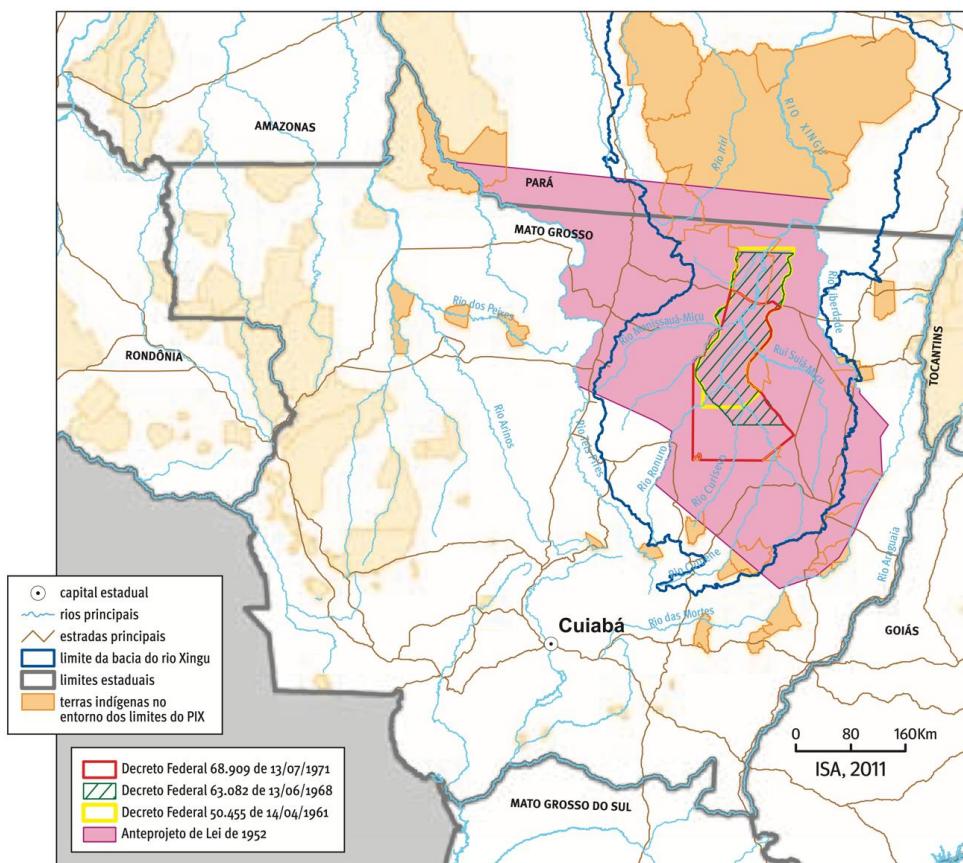
A premissa de que há “muita terra para pouco índio”, mantra reverberado pelos defensores da expansão agrícola sobre Terras Indígenas, encontra-se invertida. O que temos, especialmente no caso yawalapiti e alto-xinguano, são territórios indígenas densamente povoados por humanos e outros seres, que fazem fronteiras com campos abertos, em que só se vê monocultura. Na terra degradada, a diversidade encontra-se encerrada e, com isso, também a agência dos *apapalutapanau*. Os não indígenas, em sua essência, se situam no lado da alteridade, sendo que o modo basilar da relação com esses vai, preferencialmente, da guerra para a festa (PERRONE-MOISÉS, 2015), ou da predação para a produção (ALMEIDA, 2012), podendo ficar a meio caminho. Do “Outro”, não indígenas e extra-humanos, pretende-se que se obtenha aliança, caracterizando a cosmopolítica local. A guerra, que se atualiza em festa, também se manifesta na luta política, em que humanos e extra-humanos estão diretamente envolvidos.

Política fundiária em Mato Grosso: presença indígena, colonização e agronegócio

O primeiro pesquisador que adentrou a região foi Karl von den Steinen (1940 [1889], 1942 [1886]) que contactou diferentes povos. Depois deste, outros expedicionários também adentraram as cabeceiras do Rio Xingu, como, por exemplo, Schmidt (1942), entre 1900 e 1901, Vasconcelos (1945), em 1925, e Petrúlio (1932), em 1931. Em 1943, a presença estatal chegou na região para nunca mais sair, com a Fundação Brasil Central e a sua Expedição Roncador-Xingu. Estes trabalhos acadêmicos e relatório de viagem, aliada aos produtos das pesquisas da Seção de Estudos do Serviço de Proteção ao Índio e do Museu Nacional (CARVALHO, LIMA e GALVÃO, 1949), deram o subsídio científico para o Anteprojeto de Lei de 1952 (BRASIL, 1953), que propunha a criação do Parque Indígena do Xingu com uma área cerca de dez vezes maior a que foi demarcada em 1961 e estabeleceria um corredor etnográfico no nordeste do Mato Grosso (ver figura 1, abaixo).

³ O sufixo *-nau* indica plural.

Figura 1 – Evolução dos limites do TIX. Fonte: Instituto Socioambiental (2011: 46)



O projeto argumenta que a demarcação preservaria a bacia do rio Xingu, valorizaria o intercâmbio cultural e econômico, assim como extinguiria as guerras e rivalidades entre os indígenas fixados nestas terras. Porém, durante a mobilização para a proposta do projeto e sua tramitação, fomentou-se, por parte do governo estadual, a venda de lotes a particulares, colaborando para o estabelecimento de latifúndios na região, ação assegurada pelo Código de Terras Estadual – Lei 336, de 6/12/1949 (MATO GROSSO, 1949). Dessa forma, o governo estadual “assinou inúmeros contratos de colonização juntamente com concessões de terras dentro e na circunvizinhança do perímetro previsto para o Parque Indígena do Xingu” (MENEZES, 2000: 120).

A Presidência da República só publicou o Decreto Federal 50.455 (BRASIL, 1961) que criava o que se chamava, à época, de Parque Nacional do Xingu, em 14 de abril de 1961. Durante a tramitação do processo, cerca de três quartos das terras indicadas pelo Anteprojeto de 1952 já estavam ocupadas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1955: 170). Esta ocupação envolveu processos de transformação destas em terras devolutas, seguida por alienação, vendas e, por fim, a sua inserção no mercado (MENEZES, 2000). Tal momento foi marcado pela formação de alianças e apoios políticos, uma vez que “os partidos políticos locais agiram sempre no sentido de viabilizar mecanismos de aceleração das transações efetuadas no mercado de terras” (MENEZES, 2000: 140).

O embate no âmbito público foi muito polarizado, uma vez que ambos os projetos se chocavam intrinsecamente e que a Expedição Roncador-Xingu teve grande exposição nos meios de comunicação da época (VILLAS-BÔAS e VILLAS-BÔAS, 1994). Um dos lados defendia a preservação da biodiversidade da área,

assim como a vida e cultura dos povos xinguanos. O outro, projeto do estado e do mercado de terras, defendia a liberação da área para processos de povoamento, de uso dos recursos naturais e, principalmente, de estabelecimento dos primeiros empreendimentos da área. A bancada legislativa do estado de Mato Grosso atacou duramente a Fundação Brasil Central, os irmãos Villas-Bôas e o projeto demarcatório a favor dos indígenas, principalmente ao considerar que não existia um projeto de demarcação de área indígena de tamanha proporção no Brasil (MENEZES, 2000: 144).

Considerando este embate político, existem denúncias que apontam que os processos do Edital de Medição de Terras – passo necessário para a alienação de terras devolutas – ocorriam de forma fraudulenta, com omissão dos agrimensores (MENEZES, 2000). Essa negligência sobre o aviso prévio da presença de grupos indígenas gerou muitos conflitos na região. Orlando Villas-Bôas (Diário do Congresso Nacional, 1979: 1087 *apud* MENEZES, 2000: 164) argumentou que “então é preferível para o agrimensor ficar quieto, medir a terra, mesmo com o índio dentro e deixar a briga para os outros, porque ele é uma pessoa em trânsito. Feita a medição ele desaparece e vai para outra área”.

Neste contexto tenso, se estabeleceram as fronteiras agropecuárias da região que, até os dias atuais, pressionam o TIX. A diminuição drástica dos limites do Anteprojeto até a demarcação final é imensa; na primeira proposta o limite sul seria próximo a Barra do Garças, esta que está aproximadamente a 500 km de distância da fronteira atual do TIX (MOREIRA, 2023). A proposta dos irmãos Villas-Bôas com esta vasta área seria estabelecer uma zona marginal de amortecimento, tanto para o contato com o não indígena quanto para os impactos de suas atividades. Como veremos a seguir, os Yawalapiti ainda desejam criar áreas de amortecimento e de recuperação nos limites de seu território, mas sem a mesma amplitude e com outras motivações.

As fronteiras e as pressões

A região do Alto Xingu é a porção montante do rio Xingu, composta por um conjunto de microbacias com rios, lagoas, córregos e nascentes. Todo o fluxo hídrico converge para o Morená⁴, onde se inicia o rio Xingu propriamente dito. Essa região tem uma formação hídrica sinuosa, favorável para o estabelecimento de lagoas em cujas margens, vivem a maior parte dos povos da região. Cada um destes rios formadores recebe diversos afluentes, como o rio Toatoari – Tipatipa em Yawalapiti –, que desemboca no Kuluene e é o território tradicional do povo Yawalapiti. Dada a grande relevância hídrica da região, é de extrema importância a fiscalização das Áreas de Preservação Permanente (APPs) e das Reservas Legais (RLs).

As APPs são caracterizadas como áreas protegidas, cobertas ou não por vegetação nativa, com a função ambiental de preservar os recursos hídricos, a paisagem, a estabilidade geológica e a biodiversidade, além de facilitar o fluxo gênico de fauna e flora, proteger o solo e assegurar o bem-estar das populações humanas. As RLs são caracterizadas como áreas localizadas no interior de propriedades rurais com a função de assegurar a sustentabilidade do uso econômico dos recursos naturais, auxiliando a conservação e a reabilitação dos processos ecológicos e promovendo a conservação da biodiversidade, bem como o abrigo e a proteção da fauna silvestre e da flora nativa. A Lei N° 12.651, de 25 de maio de 2012 (BRASIL,

⁴ Local de grande importância para a cosmologia alto-xinguana.

2012), que envolve ambos os regimentos, ainda prevê a preservação de trechos estabelecidos às margens dos rios ou de qualquer curso d'água, em faixa marginal e com uma distância mínima de vegetação nativa, em que quanto maior a largura do fluxo hídrico, maior será a faixa marginal destinada para preservação de mata ciliar.

Segundo Gomes (2022), o projeto de ocupação agropecuária segue um passo a passo: derrubada da floresta para alimentar serralherias, criação de gado sobre a área desmatada e posterior estabelecimento de monoculturas. O gado atua como uma forma de empurrar os limites da ocupação, abrindo espaço principalmente para largas produções de soja, arroz, milho e algodão no caso do Mato Grosso. No Alto Xingu não é diferente. O Território Indígena se apresenta como uma “ilha verde” rodeada por monoculturas principalmente destinadas à exportação. Nesse contexto, as lideranças alto-xinguanas começaram a contactar os fazendeiros vizinhos em uma diplomacia mediada. Desses, um cacique em especial é muito lembrado, como narra Guerra Yawalapiti: “Meu tio Aritana teve contato com os fazendeiros. Alguns fazendeiros, não muito. Ele pedia para eles cuidarem da divisa do território”.

Se antes, no caminho para a cidade, só havia floresta, sendo comum o avistamento de animais de diversas espécies do Cerrado e da Amazônia, hoje, o que se vê são campos abertos. Trata-se de um verdadeiro deserto de biodiversidade que faz fronteira com trechos de preservação. Assim, a disputa política que ocorreu em meados do século passado hoje se manifesta como dois modos de relação com a terra que gera consequências diametralmente opostas.

Ao viajar pela região, nota-se que boa parte das fazendas vizinhas e situadas no caminho para a Terra Indígena mantêm suas RLs nas proximidades da fronteira. Guerra Yawalapiti afirma que esta foi uma reivindicação de Aritana para manter as fronteiras do agronegócio o mais longe possível do TIX, e para que se assegurasse a função de abrigo e proteção da biodiversidade local. Entretanto, em algumas outras fazendas, pode-se notar que as APP não resguardam as nascentes e os fluxos hídricos em geral como deveriam. Uma consequência desta negligência é a contaminação desses fluxos com os rejeitos das atividades econômicas (SMITH, 2022). Há também casos em que as RLs não estão em continuidade com o TIX, sendo deslocadas para locais mais distantes da fronteira, criando ilhotas de “preservação” botânicas cercadas por monoculturas.

O distanciamento das RLs e a desregularização das APPs podem afetar diretamente as populações nativas da região. Nesse contexto, existem relatos de problemas de saúde que são tidos como proveniente da ingestão de peixe e animais que percorrem trechos dentro e fora dos limites do TIX e acabam por consumir grãos contaminados por agrotóxicos em geral. Walamatiu Yawalapiti afirma que, nas aldeias próximas dos limites, são recorrentes as reclamações de sintomas como náuseas, tonturas, vômitos, desorientação e dificuldade respiratória, creditados à contaminação de algum tipo de químico usado nas lavouras vizinhas.

As atividades do agronegócio desenvolvidas nos entornos do TIX seguem a descrição do passo a passo mencionado acima. Próximo às cidades de Canarana e Gaúcha do Norte há grandes complexos agroindustriais e uma presença quase que universal de monoculturas (Figura 2). Próximo ao TIX, nota-se a maior frequência de fazendas destinadas à criação de gado. Pouco nos disseram os Yawalapiti sobre a noção deles sobre a presença destes gados tão próximos. Como vimos com Gomes (2022), trata-se de uma característica da ocupação na região em que se utiliza da pecuária para “empurrar” o gado centro-oeste adentro, neste caso, em direção ao TIX.

Figura 2 – Complexo agroindustrial em Canarana/MT⁵. Foto de Diego Moreira em 2022



A fiscalização das APPs e RLs é uma forma de preservar a biodiversidade e os direitos indígenas, considerando que a cultura do povo Yawalapiti depende do acesso à fauna e flora para a execução de seus rituais, a preservação da vida e para a continuidade de sua cultura material e imaterial (LEÃO, 2012). A partir do estudo da ocorrência de resíduos de agrotóxicos em sedimentos em pontos na região do Alto e Leste Xingu, “nota-se nascentes e margens dos afluentes do rio Xingu desprovidas de matas ciliares, enquanto a preservação da vegetação é mantida e protegida dentro dos limites das TIs” (SMITH, 2022: 33-4). O Estado Brasileiro e os órgãos envolvidos deveriam garantir que o Código Florestal seja de fato cumprido à risca, assim como o Cadastro Ambiental Rural, e caso não seja, que as medidas cabíveis sejam tomadas.

Apapalutapanau e os impactos extra-humanos na biodiversidade

É consenso entre os pesquisadores que ações antrópicas causam impactos ambientais. Nesse contexto, os Yawalapiti e os agentes indigenistas demonstram preocupação comum com a contaminação dos rios com agrotóxicos, a pesca esportiva, a invasão ou a degradação dos limites do território, a retirada ilegal de madeira e com o garimpo. De outro lado, a cosmologia deste povo atenta para um grau de impacto altamente relevante que envolve os seres extra-humanos, ou os *apapalutapanau*, como os yawalapiti os chamam, podendo afetar diretamente a existência da biodiversidade da região. As pautas chamadas “ambientais” são tratadas, pelos Yawalapiti, como cosmológicas, sendo que as relações de degradação

⁵ Complexo da COFCO Internacional (China National Cereals Oils and Foodstuffs Corporation). Um dos principais grupos de agronegócio da Ásia com investimentos expressivos em boa parte do planeta. A filial registrada na figura está localizada nas coordenadas geográficas -13.543653, -52.333206.

da terra também são ameaças à integridade ecológica de todo o ambiente, mantida pelos *apapalutapanau*. Em suma, o que conhecemos como meio-ambiente é algo intrínseco da sociedade deste povo; trata-se de um universo repleto de seres que atuam diretamente na cultura alto-xinguana e na manutenção dos ambientes que ocupam e preservam.

Desse modo, a agência dos *apapalutapanau* problematiza diretamente o estabelecimento simbólico e material destas vastas ocupações de monocultura. A existência destes seres depende diretamente de áreas preservadas, onde podem se refugiar e atuar enquanto “donos” de espécies e ambientes naturais. Quando a diversidade multiespécie da floresta é eliminada para a produção de uma única espécie na terra explorada economicamente, estes seres tendem a reagir, gerando degradação ambiental e, possivelmente, uma catástrofe de grandes proporções. Podemos afirmar que os projetos de ocupação desta região afetam os alto-xinguanos de maneira direta, com os impactos ambientais decorrente dos grandes empreendimentos, mas também de maneira indireta, através destes agentes cosmológicos.

Os *apapalutapanau* são seres que estão ligados a um tempo anterior à origem dos seres humanos. Esta categoria abarca “uma gama de seres que habitam as paisagens da região. Quando traduzido para o português, suas formas mais comuns são ‘bicho’ e ‘espírito’, podendo ainda, em determinados contextos, ser ‘dono’ e até ‘gente’” (ALMEIDA, 2023a: 87). Sua conceitualização está além dos limites deste trabalho, mas, para o contexto aqui apresentado, eles se manifestam enquanto seres antropomorfos ou “animais-espíritos” de grandeza superior. Sua condição natural é a da invisibilidade, seja pela sua localização em áreas de pouco trânsito, seja pela sua intangibilidade corporal em situações ordinárias. Ver um *apapalutapa* é sinal de que se está doente, ou ainda de um mau agouro para quem o viu ou para sua família próxima. Os pajés, os rituais comunitários e a reclusão doméstica são as pessoas e os processos que visam domesticá-los ou acalmá-los; os meios seguros de se interagir produtivamente com os *apapalutapanau*. Dessa forma, o contato estimulado com eles deve ser evitado e, quando necessário, mediado por especialistas.

Aritana foi um grande cacique do povo Yawalapiti que, como vimos, realizava encontros diplomáticos com os vizinhos da Terra Indígena pedindo que os seus limites fossem respeitados e preservados. Esta era uma preocupação ambiental amparada legalmente nos aparatos das APPs e RLs, mas também diretamente relacionada aos seres extra-humanos, uma vez que, segundo Aritana, “nós devemos proteger os lugares dos espíritos poderosos, pois assim que os antigos falavam das relações ecológicas que sustentam nossos rios e os estoques de peixe” (*appud* GOW, 2014: 305). Se “espíritos” estão diretamente relacionados com as relações ecológicas, é porque estas últimas são realizações diretas dos primeiros. Em suma, os “espíritos” são os “donos” dos ambientes, da fauna e da flora, da hidrografia e da geografia. São seres que fazem a mediação, sempre perigosa, dos humanos com esses “recursos ambientais” que, em última instância, são sua “posse”, que podem ser “cedidos” através de uma etiqueta interespecífica.

Ser “dono”, ou *wüküti*, como chamam os Yawalapiti, de algo ou alguém é uma relação assimétrica que implica controle, proteção, cuidado e manutenção (FAUSTO, 2008: 331). Assim, cada paisagem tem um *apapalutapa* na posição de “dono”, que controla aquele ambiente ou conjunto de seres de maneira proporcional ao cacique que controla a aldeia. O hiper jacaré, *yaka-kumã*, por exemplo, é o “dono” da foz do rio Toatoari, quando ele se encontra com o rio Kuluene. Assim como entre o povo Kalapalo, “é sempre uma relação a três que assume a forma de

uma mediação. Os donos só ‘aparecem’ quando alguém tenta ocupar seu espaço, se apropriar de seus objetos ou se envolver com os moradores de sua aldeia” (GUERREIRO, 2016: 37). Nesse contexto, há protocolos para evitar a aparição desses, de modo que os recursos ou lugares controlados possam ser desfrutados sem desagradar seus “donos”, que são protetores e, para cumprir essa função, podem revelar sua face predatória.

São “donos” humanos que interagem com “donos” extra-humanos, ambos tidos como responsáveis por uma festa ou por um coletivo de peixes, em que os primeiros seduzem os segundos de uma maneira “calculada e controlada” (ALMEIDA, 2023a: 118). Se tudo no Alto Xingu tem um “dono”, os extra-humanos também são ativados em uma série de relações na formação da pessoa, especialmente durante a reclusão pubertária para a formação do lutador (COSTA, 2013), e em casos de doença e cura que, por sua vez, desembocam em rituais comunitários (BARCELOS NETO, 2008). Em suma, os *apapalutapanau* são essenciais para a cultura Yawalapiti e, em última análise, para toda a forma de vida. Assim, esses “lugares de espíritos poderosos” precisam ser preservados para manter seus “donos” calmos, visto que a sua perturbação sem a necessária mediação, pode ser catastrófica.

As relações com estes seres estão presentes em diferentes ocasiões da vida cotidiana e coletiva. Para citar um exemplo, em agosto de 2022, durante a preparação dos Yawalapiti para o *Itsatchi* — ritual mortuário conhecido popularmente por *Kwaryp*, seu termo em Kamaiurá —, um pajé wauja foi solicitado para realizar a mediação com o *apapalutapa* “dono” dos peixes, *yaka-kumã* (‘hiper-jacaré’). No rio Toatoari, foram ofertados mingau de pequi, beiju e pimenta em um esforço do pajé com a finalidade de agradar o “dono” dos peixes o suficiente para que ele liberasse os peixes para serem pescados. Durante a noite, a pedido do “dono” do *Itsatchi*, o pajé entrou em transe induzido por tabaco no centro da aldeia. O transe tem um caráter premonitório, com o intuito de descobrir se a pesca terá sucesso como resposta da negociação feita no rio. Após recobrir a consciência, o pajé informou a todos que a pesca não seria bem-sucedida, em decorrência da quebra de algumas “regras” rituais, o que acabou ocorrendo. A etiqueta não foi seguida à risca e o fracasso se sucedeu, uma vez que, quando o “dono” da festa não segue as “regras”, o “dono” dos peixes pode se zangar e os levar embora.

As “regras”, *iwiriutishana* em Yawalapiti, são uma série de práticas individuais e coletivas que devem ser realizadas para um bom funcionamento do ritual. Elas estão diretamente relacionadas com os *apapalutapanau*, pois, em sua maioria, são realizadas para agradá-lo. Trata-se de uma diplomacia cósmica em que as práticas são vigiadas por estes seres. Dessa forma, não cumprir uma regra básica, como, por exemplo, se abster de certos alimentos ou práticas, pode afrontar o *apapalutapa*, como ocorreu no caso acima.

Para o espírito, descumprir a “regra” e desmatar um trecho são formas de os afetar diretamente, guardadas as devidas proporções. Em um outro caso, segundo Walaku Yawalapiti, certa vez, o *apapalutapa* “dono” de um riacho que se manifestava enquanto uma grande Sucuri (*Eunectes*) foi atropelada no caminho para os Wauja. Como a cobra-espírito era quem cuidava daquele ambiente multiespécie, sua morte fez com que o equilíbrio cosmológico ficasse insustentável, gerando uma consequência ambiental. Após pouco tempo, o riacho secou e hoje só se vê o leito seco quando se passa na estrada.

Podemos afirmar que a saúde e a manutenção dos ambientes estão diretamente relacionadas à presença de algum *apapalutapa*. Dito de outra forma, todos os lugares “naturais” possuem um “dono”. Assim como matar o “dono” também

faz morrer o ambiente, degradar um ambiente também pode levar à morte ou exílio de determinado *apapalutapa*. A presença destes seres pode ser vista, neste contexto, como um indicador ecológico, em que sua existência é diretamente dependente da saúde ambiental. Ou seja, preservar um ambiente ou um recurso natural, impactando o mínimo possível para manter o equilíbrio ecológico, é uma relação interpessoal entre humanos e extra-humanos para os Yawalapiti.

A preservação ambiental pode ser lida, nesse contexto, como um “direito extra-humano” que, assim como a primeira, é essencial para a saúde, para o bem-estar e para a cultura yawalapiti. A ocupação destes espaços para fins comerciais traz a economia como modo de relação, onde se opera a lógica cosmológica. Se de um lado há poder econômico, há também um poder cosmológico que é capaz de impactar diretamente a existência humana na região, como nos lembra Aritana. Esta relação também é evidente entre os Kisêdjê do Leste Xingu:

Os brancos estão provocando os espíritos da natureza, estão destruindo todas as florestas. E os espíritos não estão gostando disso, e já começaram a se vingar. Nós indígenas sabemos disso há muito tempo, só agora os cientistas de vocês estão descobrindo essa verdade, chamando de mudança climática. (COELHO DE SOUZA et al., 2017: 21)

Morte ou fuga do *apapalutapa*: mudança climática e catástrofe cosmológica

As consequências de morte ou migração dos *apapalutapanau* em massa ainda não é concreta. Os nossos dados informam apenas exemplos singulares de mortes ou migrações, mas apontam que o aumento desses casos poderiam gerar uma catástrofe de proporções ainda desconhecidas. Os Yawalapiti contam que as paisagens xinguanas sofreriam sérias consequências. No âmbito terrestre, a morte ou fuga de um *apapalutapa* acarreta em uma perda das características de floresta e no estabelecimento de capoeiras e “campos”. Já no âmbito aquático, podem decorrer assoreamentos e secas descomunais dos rios. Para os alto-xinguanos, o processo de seca causada pela morte de um *apapalutapa* pode ser extremamente rápido, como exemplo, afirma Raul Yawalapiti sobre um caso que ocorreu nas proximidades da Pequena Central Hidrelétrica Paranatinga II: “lá na barragem, disseram que mataram piranha grande, bem grande. Mataram e lá, onde morou essa piranha grande, secou, não tem mais dono. Por isso que aqui já tá secando esse riozinho aqui, o Kuluene. Eles [*apapalutapanau*] vão embora!”

As consequências terrestres e aquáticas são catalisadoras de mudanças climáticas que, para a perspectiva yawalapiti, são o resultado de um conflito com os *apapalutapanau*. Temos, de um lado, um modo tradicional de relação produtiva com esta gama de seres extra-humanos que gera a preservação da biodiversidade, o acesso aos recursos naturais e, principalmente, a continuidade da vida ritual cosmológica. Do outro lado, temos ações agropecuárias que pressionam o TIX e geram um desequilíbrio nas relações com os *apapalutapanau*, o que acaba por acentuar um processo de desertificação. As secas, as queimadas, o desmatamento e o assoreamento dos rios são um exemplo deste processo, que vêm aumentando de intensidade com o passar dos anos. Estas consequências seriam a catástrofe que os *apapalutapanau* podem gerar? O que os nossos interlocutores afirmam é que, além das áreas vizinhas desmatadas para monoculturas, lidas como “desertos” pela falta de biodiversidade, pode-se estabelecer “desertos” dentro da Terra Indígena, como uma consequência do avanço do agronegócio na região.

A continuidade dos rituais alto-xinguanos é uma forma de manter sua cosmologia através de uma relação entre as comunidades indígenas, a fauna e a flora, além de uma gama de seres que são “donos” destes recursos. As relações com os “espíritos” não são estabelecidas somente através da preservação da biodiversidade. Elas são fundamentais em ações terapêuticas e rituais estabelecidos entre os indígenas e os *apapalutapanau*. Esta relação é marcada pelo trabalho de pajés e pela formação do chefe, em viagens oníricas e em casos de doença e cura, e se expressa em pagamentos tributários, em promoção de festas e nas suas “regras”. Desses ciclos, os rituais são essenciais para manter uma relação mais produtiva com determinados *apapalutapanau*.

Portanto há um aspecto político da ação ritual dos chefes yawalapiti. As relações nas festas se baseiam em um plano guerra/festa. Como a relação basilar de um *apapalutapa* com um humano é a predação, o ritual é o modo de que a produção de festas e comida o faça ser familiarizado. Esta passagem para um outro modo não exclui a relação anterior, e uma série de “regras” são praticadas para o sucesso do ritual. Desse modo, a socialidade humana com os seres extra-humanas pode ser lida com a proposição teórica do desempenho dual de chefes e pajés: anfitrião-convidado, festeiro-guerreiro, aliado-inimigo (PERRONE-MOISÉS, 2015). O esforço cosmopolítico dos chefes com os rituais é de obviar a predação dos *apapalutapanau*.

Se rituais, juntamente com os processos de reclusão pubertária e de iniciação xamânica, são os modos de estabelecer relações produtivas com seres extra-humanos, o desmatamento e os impactos ambientais causados pelos grandes empreendimentos podem revelar uma face catastrófica dos *apapalutapanau*. Assim, além dos impactos diretos destes empreendimentos, os Yawalapiti também sofrem impactos cosmológicos indiretos causados através destes seres, o que pode, como consequência, catalisar ainda mais a degradação ambiental. Os chefes, por sua vez, têm plena consciência deste processo e o utilizam para teorizar os modos não-indígenas de produção e preservação.

Confluência de saberes

Aritana era conhecido por conseguir percorrer os dois mundos e, de alguma forma, produzir discursos convincentes que se apropriam dos modos de pensar da alteridade não indígena⁶. Como vimos na seção anterior, no caso da pescaria, ter-se-iam duas formas de explicação para a falta do peixe: a perspectiva específica do povo (quebra das “regras”) e a externa, dos não indígenas (impacto ambiental). Aritana e outras lideranças que vieram depois conseguiram e conseguem dominar ambas as formas lógicas, direcionando seu discurso de acordo com seu ouvinte. Ao dialogar com alto-xinguanos, o discurso sobre os *apapalutapanau* e as questões cosmológicas são pautadas e, com agentes das esferas estatais e com os fazendeiros vizinhos, a questão da preservação da terra indígena e do seu entorno, assim como as leis e os aparatos legais são assunto.

Os povos indígenas do TIX conseguem se organizar internamente para que se mantenham as relações cosmológicas, assim mantendo os rituais e o acesso ao que chamamos de recursos naturais. O foco dos caciques é o de conter os avanços das fronteiras do agronegócio, considerando que a aproximação das grandes fazendas até os limites do Território Indígena é um evento histórico recente das últimas décadas. Aritana afirmava que, antigamente, do local do município de

⁶ Para um esboço biográfico de Aritana, ver Almeida (2023b).

Canarana até o TIX, não existia “branco”, formando uma zona de amortecimento. Sobre o avanço, Aritana comenta: “*foi rápido isso aí, hoje como é que tá? Só tem campo [trecho desmatado] ali, até chegar no limite. Como vai ser o futuro do jovem agora?*” (Entrevista com Aritana Yawalapiti, 2020).

Guerra Yawalapiti observa que, em torno de 2010, ocorreu uma expansão de aldeias para áreas próximas às divisas do TIX. Estas foram movidas também pelo interesse de participar na fiscalização dos limites. Este aspecto foi evidenciado durante um curso de capacitação e vigilância do Território Indígena, realizado em 2022, onde os alunos destacaram a necessidade de ocupação nos locais de ocorrências ilegais: a retirada de madeiras na região oeste e a presença massiva de pescadores esportivos nos limites sul e leste. Ao acompanhar as discussões neste espaço, que era guiado por 4 professores não indígenas⁷, notamos que questões de cosmologia local não foram citadas, mas sim aspectos como o acesso ao peixe, a manutenção das roças, a preservação dos leitos dos rios etc.

Há, portanto, uma espécie de confluência de saberes, uma teoria ambientalista que considera e fornece espaço para as perspectivas e cosmologias alto-xinguanas, tendo a figura de Aritana como um dos principais porta-vozes. Apresentar esta teoria e dialogar a partir dela é um projeto que será desenvolvido em pesquisas futuras, mas é possível percebê-la nas falas dos mais jovens. Guerra Yawalapiti considera que a degradação dos rios e da cobertura vegetal têm participação ativa do agronegócio, porém o principal perigo é a migração ou morte do *apapalutapa* que é “dono” daquela paisagem: “matando aquela sucuri [*apapalutapa*], o rio pode secar também. (...) Não pode desmatar a floresta, às vezes o ‘espírito’ muda também, vem pra cá [TIX]”. Guerra Yawalapiti ainda complementa que a confluência entre o ambientalismo dos “brancos” e a cosmologia de seu povo, representada por Aritana, às vezes pode confundir a cabeça, e que, para os mais velhos, seria mais difícil articulá-los como o cacique fez: com uma teoria que conseguisse, em algum nível, amparar ambos os contextos.

Esta teoria, ainda que não tenha sido sistematizada, é amplamente utilizada e reivindicada ainda hoje. Os filhos e sobrinhos do finado cacique são personagens ativos na preservação do meio ambiente, com iniciativas de fortalecimento cultural e vigilância das fronteiras através de associações e institutos locais. Desde a Conferência das Nações Unidas sobre as Mudanças Climáticas até o centro da aldeia, *wükuka* em Yawalapiti, a preservação da natureza e a relação mediada com os *apapalutapanau* são pautas que andam alinhadas.

Considerações finais

Buscamos evidenciar que as ações movidas por atividades agropecuárias no entorno do Território Indígena do Xingu podem influenciar negativamente as relações entre humanos e extra-humanos. Apesar dos esforços para preservar os locais onde vivem os *apapalutapanau*, a degradação na região da bacia dos rios formadores do rio Xingu tem os deixado zangados. O cerne da questão é buscar evidenciar a influência negativa das atividades de agronegócio sobre o TIX. Influência esta que intensifica e propicia a predação dos “espíritos” sobre os indígenas. Com o avanço das fronteiras agropecuárias, cada vez mais próximas, pode-se levar a uma ruptura cosmológica catastrófica.

⁷ João Carlos de Almeida (antropólogo); Rosaldo Duarte Rosa (biólogo); Jesulino da Rocha Filho (engenheiro ambiental); Sebastião Martins (Servidor da FUNAI).

Descrevemos brevemente a existência de um projeto de colonização e ocupação das terras fomentado pelo estado do Mato Grosso, inserido em um contexto nacional. No Brasil, o grande foco nas “*plantations*” de cana de açúcar serviu como modelo de escalabilidade, através do experimento colonial português. Atualmente, se observa o mesmo modelo no agronegócio, que prioriza a otimização de espécies solitárias - no caso de Mato Grosso, principalmente milho, soja, sorgo, algodão e bovinos - para que cresçam sem uma cooperação multiespécie (TSING, 2019).

A figura de Aritana Yawalapiti exprime a capacidade dos povos do TIX de compreender, articular e teorizar as relações cosmopolíticas e os impactos dos processos de colonização e do estabelecimento de empreendimentos agropecuários. Tapi Yawalapiti lembra das palavras de seu pai, quando dizia para não aceitar projetos governamentais que possam destruir o Xingu: “não abra mão! Olhe para o futuro dos seus filhos, amanhã você vai ter neto! Esses meninos vão precisar da Terra, da floresta, do rio, do peixe.” Seu discurso evidencia que tanto os seres *apapalutapanau* quanto os indígenas precisam do Território Indígena do Xingu preservado para a manutenção de um frágil equilíbrio cosmológico, da cultura e da sua transmissão intergeracional.

Os dados atuais ainda não são suficientes para estimar as consequências da fúria dos *apapalutapanau* e um possível desequilíbrio cosmológico. Os Yawalapiti apontam para desastres “naturais”, como a baixa dos rios formadores do rio Xingu, para a mudança de coloração da água e para a disponibilidade de peixes, que vem diminuindo. As conclusões apontam que a degradação ambiental para fins econômicos assume o papel de agente em um potencial desastre cosmológico que, caso se perpetue, na análise dos Yawalapiti, pode trazer o seu fim. Nesse contexto, os argumentos dos chefes reforçam a necessidade de preservação, como afirma Walaku Yawalapiti: “a nossa luta (...) com o meu irmão Tapi, é manter o Xingu em pé. Enquanto a gente estiver vivo ainda, vamos tentar manter o Xingu em pé”.

Assim, a partir da cosmologia deste povo, é possível supor consequências catastróficas da não preservação da biodiversidade. Nesse contexto, não há contradição entre o debate sobre as relações com os *apapalutapanau* e um discurso de preservação ambiental. O que temos é uma mutualidade que implica a alteridade não indígena na elaboração de seus próprios conceitos. Dessa forma, é possível trazer a cosmologia para as discussões sobre os impactos no Território Indígena do Xingu, assegurando “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam” (BRASIL, 1988).

Recebido em 7 de fevereiro de 2025.
Aprovado em 29 de março de 2025.

Referências

- ALMEIDA, J. C. A. S. de. *Tapanawanã: música e sociabilidade entre os Yawalapíti do Alto Xingu*. Dissertação de Mestrado, Antropologia Social, UFSC, 2012.
- ALMEIDA, J. C. A. S. de. *Mistura musical alto-xinguana: o ritual mortuário e sua alegria a partir dos Yawalapíti*. Tese de Doutorado, Antropologia Social, UFSC, 2023a.
- ALMEIDA, J. C. A. S. de. Esboço biográfico de Aritana Yawalapíti: a formação de um chefe prototípico. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18 (1): 1-26, 2023b.
- BARCELOS NETO, A. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Edusp, 2008.
- BRASIL. *Anteprojeto de Lei*. Parque Indígena do Xingu, 1953.
- BRASIL. Decreto Nº 50.455. Cria o Parque Nacional de Xingu, 14 abril 1961.
- BRASIL. *Constituição Federal*. 1988.
- BRASIL. *Lei 12.651*. Dispõe sobre a proteção da vegetação nativa, 25 maio 2012.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Relatório sobre uma investigação de terras em Mato Grosso*. Manuscrito, 1955.
- CARNEIRO DA CUNHA, M.; MAGALHÃES, S. B.; ADAMS, C. (EDS.). *Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil. Contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças: Os territórios indígenas e tradicionais protegem a biodiversidade?* São Paulo: Sbpc, 2021.
- CARVALHO, J. C. M.; LIMA, P. E. DE; GALVÃO, E. (EDS.). *Observações zoológicas e antropológicas na região dos formadores do Xingu*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1949.
- COELHO DE SOUZA, M. S. et al. T/terrás indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas. *Entreterrás*, 1 (1): 5-60, 2017.
- COSTA, C. E. *Ikindene hekugu: uma etnografia da luta e dos lutadores no Alto Xingu*. Tese de Doutorado, Antropologia Social, UFSCar, 2013.
- Entrevista com Aritana Yawalapíti*. 11 ago. 2020. Disponível em: <<https://www.facebook.com/eli.laliberte/videos/10160079829003957>>
- FAUSTO, C. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, 14 (2): 329-366, 2008.
- GOMES, M. E. O agro é top? Uma radiografia de tudo que o agronegócio não quer que você saiba. *Revista Piauí*, 192, 2022.
- GOW, P. “Listen to me, listen to me, listen to me, listen to me . . .”: A brief commentary on The falling sky by Davi Kopenawa and Bruce Albert. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (2): 301-309, 2014.
- GUERREIRO, A. De que é feita uma Sociedade Regional? Lugares, Donos e Nomes no Alto Xingu. *Ilha – Revista de Antropologia*, 18 (2): 23-55, 2016.
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ED.). *Almanaque Socioambiental: Parque Indígena do Xingu: 50 anos*. São Paulo: ISA, 2011.

- IRELAND, E. Neither warriors nor victims, the Wauja peacefully organize to defend their land. *The Latin American Anthropology Review*, 2 (1): 3-12, 1990.
- LEÃO, L. No Xingu, homenagem a Darcy Ribeiro e protesto antidevastação. *O Globo*, 25 agosto 2012.
- MATO GROSSO, E. *Lei 336. Código de Terras do Estado de Mato Grosso*. 6 de dezembro 1949.
- MENEZES, M. L. P. *Parque Indígena do Xingu: a construção de um território estatal*. Campinas: Editora da Unicamp, 2000.
- MOREIRA, Diego Gabriel Leandro. *Produção ou predação: o aparato do agro-negócio mato-grossense e suas consequências pela perspectiva yawalapíti*. Trabalho de Conclusão de Curso, Bacharelado em Antropologia, UnB, 2023.
- PERRONE-MOISÉS, B. *Festa e Guerra*. Tese apresentada ao concurso de títulos e provas visando a obtenção do Título de Livre-Docente, USP, 2015.
- PETRULLO, V. M. Primitive peoples of Matto Grosso Brazil. *The Museum Journal*, 23 (2): 84-186, 1932.
- SCHMIDT, M. *Estudos de etnologia brasileira: peripécias de uma viagem entre 1900 e 1901. Seus resultados etnológicos*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.
- SMITH, A. K. de G. *Estudo da ocorrência de resíduos de agrotóxicos em sedimentos na região do Parque Indígena do Xingu*. Dissertação (Mestrado em Química), UNIFESP, 2022.
- STEINEN, K. V. den. *Entre os aborígenes do Brasil Central*. São Paulo: Departamento de Cultura, 1940.
- STEINEN, K. V. den. *O Brasil Central: expedição em 1884 para a exploração do Rio Xingu*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.
- TSING, Anna. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.
- VASCONCELOS, V. de P. *Expedição ao Rio Ronuro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945.
- VILLAS-BÔAS, O.; VILLAS-BÔAS, C. *A Marcha Para O Oeste*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1994.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. A floresta de cristal: Notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, 15 (14-15): 319-338, 2006.