

CAMINHOS INDÍGENAS: Espaços de movimentação pela Amazônia Indigenous routes: space and movement in Amazonia

Daniel Belik¹

Artigo recebido em: 19/12/2019

Artigo aceito em: 27/03/2020

RESUMO

Esse artigo visa, por meio de exemplos históricos e etnográficos, tentar compreender a forma como os indígenas na Amazônia constroem as experiências espaciais na floresta percorrendo os caminhos. Muitos estrangeiros penetraram a Amazônia seguindo os cursos dos rios principais, pouco podendo informar sobre o espaço dos divisores de águas que se estendem entre os rios. Para isso, foi necessário se deixar levar por guias, intérpretes e remeiros indígenas (Kok, 2009; Roller, 2012) que conheciam a movimentação pelos caminhos na floresta. Baseado em Ingold (2000; 2010) comparo que enquanto a experiência de caminhar na floresta sempre foi parte integral da vida dos povos indígenas; para quem penetrou a selva vindo de fora, a floresta foi vista de modo utilitário, como caminhos a serem abertos e distâncias superadas.

PALAVRAS-CHAVE: Caminhos indígenas, Mobilidade, Percepção Espacial, Interflúvios, Amazônia.

ABSTRACT

The article offers historical and ethnographical examples of how Amazonian indigenous people perceive the spatial dimensions of the forest; taking into account the routes they have taken. Since colonization, collaboration between indigenous informants and layman explorers was crucial for the latter to penetrate terrestrial and fluvial routes within the forest (Kok, 2009; Roller, 2012). Based in Ingold (2000; 2010), I compare that, while exchanges were an integral part of the lives of indigenous people, for the explorers, these paths did not have the same connotation, being used only for its significance as infrastructure being transportation routes or as ways to explore and conquer the indigenous territory.

KEYWORDS: Indigenous routes, Mobility, Spatial Orientation, Interfluves, Amazon Region.

¹ Doutor em Antropologia Social pela Universidade de St. Andrews, Escócia. Pós-Doutorando em Geografia pela Universidade Federal de Rondônia (PPGG/UNIR). Integrante dos Grupos de Pesquisa: Grupo Pesquisa Geografia, Natureza e Territorialidades Humanas (GENTEH/UNIR) e Laboratório Antropologia e Florestas (AFLORA/UFAC). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0044433889745467>. Email: dbbelik@gmail.com

Me acho nas longas caminhadas pelo mato. Fiz várias. Me lembro do suor pingando do nariz, queimando os olhos. Caminhamos horas. Homem, mulher, criança, criança recém-nascida nas costas da mãe, o macaco da noite agarrado no cabelo da índia, as redes, as panelas, o essencial, tudo caminhava. O mato para o índio é como uma cidade para nós. Ele conhece cada cruzamento, supera-os como nós atravessamos as ruas (CLAUDIA ANDUJAR)

Introdução

Faz tempo que o etnólogo teuto-brasileiro Herbert Baldus chamou a atenção para as maneiras como os índios viajam, marcam os caminhos, calculam as distâncias, os meios de transporte que usam e como transmitem notícias através de técnicas de assobio, fabricação de apitos, trombetas ou tambores (Baldus, 1944). Muitos viajantes descreveram a habilidade com que os indígenas são cartógrafos (Thieme, 1993, p. 54; Burnett, 2002, p. 31); desde o auxílio aos navegadores que aportaram na Costa, passando pelas informações fornecidas aos Jesuítas e bandeirantes, até no desenho dos mapas dos primeiros demarcadores das fronteiras no Brasil. Muitos estudos mostraram as redes de comércio e de intercâmbio multilocalizadas na Amazônia (Porro, 1985)² desde antes das grandes navegações, bem como as rotas de migração pré-histórica (Métraux, 1927; Maldí, 1991; Frikel, 1969-1972; Hill e Santos-Granero, 2002); mas não abordaram ou tiveram fontes, para se dedicar em descrever com minúcias os acontecimentos nesses caminhos percorridos, por exemplo, no que foi visto, nomeado, conversado ou narrado durante esse tempo em trânsitos, quem se encontrou e que relações foram travadas, enfim, ainda temos poucas etnografias na etnologia indígena que tentam entender as relações dos índios com o que encontram no caminho (sejam pessoas, animais, plantas ou espíritos). Como veremos nesse

²Como as formadas pelos indígenas do Amapá, Guianas e Norte do Pará (Hulsman, 2011, 2012; Gallois, 2005; Barbosa, 2007; Butt-Colson, 1973; Howard, 2001), para a Venezuela (Overing, 1992; Mansutti, 1986; Thomas, 1972), para o Peru (Lathrap, 1973: 171; Renard-Casevitz, 1992), para o Alto Xingu (Myers, 1981: 29) ou para os falantes Arawak e Tukano da área do Vaupés e todo o Nordeste Amazônico (Hugh-Jones, 1996).

artigo, percorrer os caminhos é parte integrante da vida dos povos indígenas e vários tipos de trocas ocorrem e ocorreram nessas andanças.

Mesmo assim, faz alguns anos que um campo promissor na Antropologia expandiu-se com a publicação de “Ways of Walking”, cujo propósito foi basicamente de mostrar a natureza intrinsecamente social do andar em um mundo “ainda em construção em um movimento ritmado com o movimento de outros à nossa volta - que partilham da nossa jornada ou que cruzam nossos caminhos” (Ingold e Vergunst, 2008, p. 9, minha tradução). Dizer, então, do mundo em formação é nos referir explicitamente ao chão, a terra, a topografia, às matérias-primas que são conseguidas e aproveitadas. A seguir, visamos detalhar a importância que a cultura da caminhada têm para alguns povos indígenas nas etnografias Amazônicas, ou seja, a ideia de movimento e das diferentes formas de se locomover para comparar e pensar diferentes formas de viver, como André Guedes observou na cidade de Minaçu. Onde, estar no “trecho” é conceber a vida em movimento; o lugar por excelência que possibilita o contato e aprendizado do mundo (Guedes, 2013, p. 221).

Guias e carregadores indígenas

Aqui será bem que se note que os índios são os que fazem as canoas, as toldam, as calafetam, os que as velejam, os que as remam, e muitas vezes como veremos, os que as levam às costas e, se ha-de marchar por terra, os que lhes levam as cargas e ainda as armas às costas

Padre Antonio Vieira, Carta sobre a expedição ao Tocantins, 1654

As empreitadas coloniais não teriam sido possíveis sem as contribuições significativas dos grupos nativos que foram imprescindíveis nas informações detalhadas sobre a topografia, a geografia e a hidrografia. Os caminhos fluviais foram “negociados com as populações indígenas” na elaboração dos roteiros das esmeraldas (Paiva, 2016, p. 83) bem como o aproveitamento de “outros conhecimentos,

necessários à elaboração de mapas, esboços, técnicas de representação e orientação nos caminhos terrestres e fluviais do sertão” (Kok, 2009, p. 92). Diversos grupos indígenas participaram na colonização como intérpretes ou línguas; práticos que pilotavam as canoas, caçavam e pescavam para garantir suprimento regular de comida e coletavam produtos ou espécimes locais, só conhecidos por eles, para as coleções dos naturalistas. Mediavam relações com os outros grupos indígenas e ajudavam no reconhecimento das expedições demarcadoras de limites; oferecendo a viabilidade das melhores rotas, identificando os formadores dos rios principais e determinando a estação do ano mais propícia para a viagem. Ao se embrenhar na mata antes de toda a turma, os mateiros da Comissão Demarcadora de Limites entre o Brasil e a Guiana Francesa não se fiavam só em sua bússola, mas sobretudo na lógica do sensível, o fluxo e os lugares em que há encontro de águas, o aumento ou a diminuição da largura dos rios, os tipos de peixe mais comuns em determinados cursos d’água, a mudança de vegetação e do solo pelas altitudes.³ Sua função era “indicar os movimentos e caminhos a serem feitos, em terra, pelos demarcadores, o que facilitará o processo de definição das localizações mais adequadas para a montagem do acampamento ao longo das margens dos rios e, conseqüentemente, propiciará um menor dispêndio de energia no deslocamento de alimento e materiais pelos carregadores” (Castro, 2014, p. 89). Uma das estratégias usadas pela expedição de Robert Schomburgk era enviar guias Wapixana na frente “para que lhe mostrasse o caminho quando este se tornava impenetrável”, seja pela mata ou na transposição das corredeiras (Burnett, 2002, p. 31). Esses caminhos, concluiu a antropóloga americana Heather Roller, que deveriam ser seguidos, não poderiam ter sido forjadas sem levar em conta as contínuas trocas e colaboração entre guias ou informantes indígenas e os leigos exploradores (Roller, 2012, p. 110; 2014) mesmo porque eram os únicos conhecedores dessa “rede de bons

³Lembrando da vegetação como “indicadores da movimentação de um assentamento”, descritos por Balée (1993, p. 142, minha tradução) para os Ka’apor que indicam a antiguidade de uma vila naquela localidade ou se o solo é propício para a agricultura.

caminhos mais do que simples trilhas, que saíam das principais aldeias ribeirinhas” (Porro, 1995, p. 127).

Além de serem verbalmente maltratados, os índios eram ainda os que carregavam peso⁴, como evidenciado na epígrafe acima citada de Padre Antonio Vieira. Essa imagem do índio carregador não nos é estranha para a São Paulo seiscentista, onde os índios constituíam a modalidade mais barata, rápida e eficiente de transporte dos produtos agrícolas (Monteiro, 1994) e vimos muitos exemplos disso no Peru e na Colômbia com os chamados *silleros*, homens extraordinários ao olhar europeu que poderiam carregar até 120 kg de mercadoria, incluindo até as pessoas (Taussig, 1993 [1987], p. 291). Essa quantidade talvez seja uma exceção, mas é comum ouvirmos relatos de viajantes sobre a maneira como os índios carregavam todo o arsenal de sobrevivência da expedição, muitas vezes se sentindo contrariados por deixarem de fazer isso, ou mesmo zombando deles por ainda não conhecerem a mochila. Veja-se esse trecho da clássica monografia sobre os Tupari no rio Guaporé:

Os pacotes foram amarrados com uma faixa de entrecasca de árvore, cuja extremidade terminava por um laço. Os índios colocavam esse laço, ao redor da testa, para que a carga da cabeça fosse suportada pelos músculos da nuca. Cada pacote foi erguido umas vinte vezes para se verificar se não estava muito pesado para ser carregado na longa caminhada. Cada índio não carregava mais de oito a nove quilos e a maioria ainda menos” (Caspar, 1958 [1952], p. 68)

Apesar de talvez serem levados neles, é importante distinguir essas cargas do conteúdo - material e simbólico - do que era geralmente levado no *hatisu* ou *hatihintesu*, o cesto-cargueiro Nambikwara feito de talas de taboca e alça de envira, usado em atividades de coleta de insetos, frutos, plantas comestíveis e utilitárias, no transporte de animais abatidos durante as caçadas. E dos objetos de uso pessoal como o caldeirão de alumínio com a água para abastecer a casa, a lenha para cozinhar os alimentos, aquecer o ambiente, afugentar os mosquitos e os espíritos maus (Costa, 2005, p. 26-

⁴Ver o documentário de Silvino Santos “No rastro do eldorado” onde os índios são retratados como fortes e habilidosos enquanto que os brancos parecem frágeis e perdidos (Souza, 1999, p. 359).

27). O *batisu* é confeccionado pelos homens e, quando forrado com folhas verdes de bananeira é também usado para conservar a massa de mandioca ou pequi cozida embaixo d'água. Talvez, inclusive sejam tipos de carregamento opostos, na medida que o minimalismo Nambikwara só permite possuir, ao longo das andanças da vida do indivíduo, aquilo que cabe no seu cesto, enquanto que os viajantes geralmente nunca conseguiam carregar o que diziam ter necessidade de usar durante esses percursos.

Trilhas e caminhos. Entre o Xingu e o Tapajós

Analisando os percursos na mata por diferentes pessoas - viajantes, antropólogos, indígenas- nessa seção pontuou-se as particularidades dos caminhos pisados e o que se sobressaiu na percepção desses passantes. Esses percursos eram necessários devido à distância das aldeias que se visitava ou à qualquer outra atividade na mata, indicando o espalhamento históricos dos diversos grupos indígenas e as constantes relações de trocas que realizavam.

A Comissão Rondon contactou com os Bakairi através da expedição do Capitão Antonio Pyrineus de Souza que, em 1916, convidando José Coroado ou José Roque para que os guiasse até as cabeceiras do Paranatinga. Apesar de ter contatos frequentes com os Bakairi xinguanos, José Coroado resolveu acompanhar a expedição apenas até o Porto do Caneco, local em que mudaria de rumo, se dirigindo para o Rio Novo porque se fosse guia “receava encontrar lá os Kayapó, temidos pela ferocidade e valentia com que, há muitos anos, guerrearam os Bakairi” (Pyrineus de Souza, 1916, p. 14). Na confluência do Paranatinga com o São Manuel ficava a aldeia de Antonino Bakairi. Segundo relatórios da expedição “essa aldeia está em contínua comunicação com os Bakairi bravos do Xingú. De lá parte um trilho que, atravessando os rios Teles Pires e Cayapó, afluente daquele e tendo a direita a Serra do Urubu, vão ter aos aldeamentos do Xingu” (idem, p. 64).

Em Agosto de 1920, outro capitão, Ramiro de Noronha, integrante da Comissão Rondon para exploração do rio Kuluene saiu com a intenção de fundar o Posto Indígena Bakairi (Simão Lopes), em uma expedição no interflúvio Cuiabá-Arinos, pelo rio Paranatinga, procurando encontrar o divisor de águas⁵ Paranatinga-Xingu. As cabeceiras dos rios Xingu e Tapajós fazem parte do conjunto de serras que compõe os contrafortes que dividem as Bacia Amazônica e Platina. Foram buscadas desde o século XVIII por serem ricas em depósitos minerais e lugares estratégicos de comunicação na América do Sul. Com a ajuda dos Bakairi, e viajando com quatro índios Nahuquá, vararam pela zona extremamente montanhosa do vale do Paranatinga,⁶ estabelecendo relações com os índios do Kuluene, então habitando com alguns Bakairi do Alto Culiseu. Noronha observava que tem

sabido, pelo índio Bakairi, que o Kayapó não percorre, nem faz caminho batido. Cada um sai ou anda numa direção, à distância, para despistar, marcando certamente o ponto de reunião. Quando encontramos ‘tapiris’ perto do Kuluene, os caminhos que conduziam a eles, acabavam a menos talvez de uns 50 metros e logo vinham as batidas que podiam confundese com as trilhas de antas ou qualquer outro animal de porte semelhante” (Noronha, 1950, p. 62).

Por fim, mais um representante da Comissão Rondon, o Capitão Vasconcelos, descendo o rio Ronuro alguns anos depois, na altura do Córrego Fundo, observou um caminho que, partindo de uma certa altura das cabeceiras do rio Culiseu, cortava as cabeceiras dos rios Batovi e Jatobá, concluindo: “é dele que se servem os índios moradores do rio Culiese, quando, saindo de suas aldeias, se dirigem ao Posto Bakairi” (Vasconcelos, 1924, p. 33).

Um dos principais representantes da etnologia feita em Berlim no início do

⁵Os divisores de água formam as bacias hidrográficas geralmente separadas pelas cabeceiras dos principais rios e seus afluentes. Ainda não está claro na literatura por quais cabeceiras as diversas etnias transitavam e até que ponto do rio compunham o seu trecho. Com raras exceções nenhum grupo indígena ocupava toda a extensão do rio, mas cortava transversalmente um trecho e seus afluentes

⁶Segundo Ellen Basso (1973), a expedição de Ramiro Noronha é o primeiro registro de contato com os índios Kalapalo, Kuikuro e Anagafiti ou Naravuté, ao leste do Culiseu.

século, Max Schmidt conviveu com os Bakairi em duas oportunidades. A primeira em 1901 às margens do Kuliseu e a segunda, 25 anos depois, quando os indígenas haviam se locomovido para as cercanias do Posto Simão Lopes, em contato com o Serviço de Proteção ao Índio (SPI). E transcreveu um texto coletado de um Bakairi, chamado Bernardino, o relato de ter ido do Xingu até o Posto Simão Lopes e depois à Cuiabá:

Nós saímos de casa
Nós acampamos neste dia e prosseguimos viagem pela manhã
Dormimos e saímos do acampamento, seguindo viagem
Seguimos até um acampamento
Continuamos a viagem, matamos um veado, assando-o
Nós o comemos no acampamento
Prosseguimos viagem na outra manhã, e erramos o caminho
Nós acampamos perto de um velho rancho
Nós saímos da tapera e descansamos um dia
Saímos de 'Ponte Alta' e acampamos em cima da chapada
Da chapada prosseguimos viagem e acampamos em Arica
Seguimos viagem e chegamos na cidade de Cuiabá (Schmidt, 1947a, p. 57)

Pelo Madeira

Durante a pesquisa campo entre os Uru-Eu-Wau-Wau, Luciana França escutou histórias do passado “que eram invariavelmente contadas em termos de por onde passaram e viveram, por períodos, certas famílias, o que as fez partir de onde estavam e o que lhes aconteceu nesses percursos” (França, 2010: 77). As aldeias dos Uru-Eu se localizavam a distância que podem representar vários dias de caminhada pela mata entre umas e outras, e era um hábito o trânsito entre as aldeias por diversos motivos. As irmãs Maitá e Mandéi Juma, que morando nessa mesma Terra Indígena, revelaram a antropóloga que “o passado é fundamentalmente um tempo em que se andava muito”. Em seu livro denunciou ao Prefeito de Tapauá, o Padre Ricardo Cornwall passando a impressão dos mateiros que os índios Juma eram verdadeiro formigueiro de acampamentos e malocas espalhados por toda a região e descreveu a caminhada até conseguir encontrá-los:

Faziam e mantinham estradas largas e limpas aonde eles queriam ir. Andando com um dos índios vi como ele jogava ao lado qualquer ramo que teria caído no caminho. Construíam simples, mas excelentes pontes

de troncos e cipós através dos igarapés que tinham que cruzar. Sinais de ramos de palmeiras marcavam convenientemente os caminhos errados. De vez em quando passamos paucaias a uns metros fora do caminho que consistiam de vários ramos de palmeiras enfiadas no chão do tamanho para cada um esconder o caçador com seu arco e flechas” (Cornwell, 2003, p. 11)

A cinetista social brasileira Vera da Silva descreveu Amondawa como um povo andante e que coisas importantes aconteciam nessas caminhadas como a coleta de frutos, as relações sexuais entre os casais e os namoros. No Posto Indígena Trincheira o Cacique Tari Amondawa narrou a essa pesquisadora alguns encontros resultantes desde a época que as famílias viviam caminhando por toda a região até o contato em Jaru e Ariquemes dos brancos com os Amondawa e Uru-Eu-Wau-Wau - estes se relacionavam pacificamente:

Quando nasceu eu aí, quando...muito branco.. veio tudo, né? No tempo que falou que assim era. Num tem branco, num tinha nada, né? Minha pai nem conhece bem branco, num conhecia não. Ai ele ficou grande poquim, ai correu, correu, ai parou aqui, né? Aí quando encontraram Uru-eu-uau-uau aqui era, né? Era no Jamari, aquele Uru-eu-uau-uau, era. Aíu chega aqui...Quem é aqui vive aí? Achou onde ele vive, né? Na camim, na caminhada poquim, né?” (Silva, 1997, p. 25).

A área indígena Cinta-Larga era dividida em pelos menos três grandes agrupamentos; “os de cima”, “os do meio” e “os de baixo” cada qual composto por várias aldeias. Estima-se que no final da década de 1960 os Cinta-Larga estivessem dispersos em mais de 30 aldeias, geralmente situadas nas imediações de pequenos córregos. Esses territórios se diferenciavam não só geograficamente e hidrograficamente, mas também pela vegetação, mais especificamente pela disponibilidade do tipo de palha para cobrir casas ou frutos e fabricar colares.

Os Cinta-Larga mais velhos entrevistados pelo antropólogo João Dal Poz relataram que mudaram de aldeia diversas vezes, tanto na infância como na juventude seja devido ao pedido de um outro cacique ou pela necessidade de trabalho. Até, pelo menos, a década de 1970 as aldeias estavam dispostas numa picada que “partia do Juruena, cruzava o rio Aripuanã e atingia o rio Roosevelt e, outra, que seguia rumo às cabeceiras do rio Branco” (Dal Poz, 2004, p. 89).

No núcleo central do estilo de vida Cinta-Larga são as conhecidas expedições ou *treks* familiares que podem durar dias, semanas ou meses e embora organizadas com objetivo específico, podem se desdobrar em longas perambulações para caça, pesca, coleta de mel, castanha, taquara para flecha. Ou para localizar fontes de matéria-prima que venham a servir depois: “no mais das vezes as famílias partem de canoa ou embrenham-se na floresta, acampam em abrigos provisórios que pontilham as áreas próximas dos melhores locais para a caça ou pesca” (Junqueira, 1984, p. 1285).

É possível afirmar junto com Elizabeth Ewart, que, ao contrário da filiação ao espaço do clã que nasceu, não importa tanto de qual aldeia particular a pessoa vem mas esse “espaço geográfico” só adquire sentido uma vez que a “experiência de viver em determinado local passa a ser lembrada através de atividades de caçar e coletar, pescar e roçar” (Ewart, 2013, p. 46). Quais tipos de espaço social as pessoas inventam, caso se recusem a viver no espaço que lhes foi atribuído? Corsín-Jimenez descreveu as esferas de ação e sentido que as pessoas criam para si mesmas, chamando de espacialidade ou capacidade das relações sociais (Corsín Jiménez, 2003, Strathern, 2010); o sentido não está incrustado em um espaço dado e que pode ser percorrido e ocupado, mas é criado em uma matriz de movimentos que viajam de um lugar a outro em uma forma de vida. Essa é a distinção que fez Ingold entre o descobridor-de-caminhos e os navegadores (Ingold, 2000). O mapa é uma representação de cima para baixo, em um espaço abstrato onde os lugares independem de qualquer ponto de vista. O espaço dos caminhos, por outro lado, é construído “em terra” e está sujeito as micro variações do ambiente - circunstâncias de tempo como chuva, frio, sol, e uma série de outras condições - e de animais, desafiando o viajante a se mover na floresta com total confiança. Os habitantes atravessam um mundo sempre em formação mais do que sobre uma superfície pré-formada, exigindo uma habilidade excepcional para ler sinais, por exemplo, de iminente mudança de tempo, no ambiente. Não ocorrendo uma oposição entre a terra como superfície habitada e o espaço vazio do céu, mas um mundo-ambiente capaz de afetar humores e motivações (Ingold, 2010). Mover-se no ambiente significa

sintonizar seu próprio movimento em resposta aos movimentos do entorno. A sociedade moderna passou a se caracterizar pela redução da atividade de andar dando preferência para o transporte. Ora, o transporte orienta-se pelo destino; existe para levar através, de uma localidade a outra; para o passageiro todo destino é um fim e cada lugar um ponto de entrada no mundo que ele estava apartado enquanto em trânsito, como uma linha pontilhada (Ingold, 2007, p. 79)

As histórias das malocas de antigamente contadas por Pichuvy Cinta-Larga são narrativas em primeira pessoa de raptos, visitas, festas e encontros do povo Cinta-Larga. Segundo Pichuvy, cada aldeia Cinta-Larga tinha por volta de cinco malocas, tanto próximas quanto distantes (“lá mais longe tem mais maloca, tem mais maloca”). Transcrevemos breves trechos de três histórias contadas que narrou, indicando a existência dessa circulação de pessoas pela floresta. Na primeira delas, as malocas foram desaparecendo na peleja com os invasores, até a ocasião em que foi colocado veneno no pilão que mexia a chicha para matar as pessoas. Descrevendo esse episódio em função das despedidas: “quando o índio quer vai embora pro acampamento, ele morre no caminho, morre no metade do caminho, morre na beirada da metade do caminho”. Na segunda, Pichuvy contou o episódio do irmão e a mãe que “sumiram no mato”; a mãe foi pega em outra aldeia e quando o narrador tinha apenas nove anos decidiu “procurar sua família no mato”. Um ano depois foi atrás do irmão: “Ainda fui, subi árvore... Dia, noite, andava no mato procurar ele. Nada encontrar dele. Nem rastro dele vê. Disse que branco roubaram, levaram na costa dele. Depois que eu foi outra maloca, me contavam foi branco roubaram mesmo” (Cinta-Larga, 1988, p. 114). Por fim, transcrevemos o diálogo de um encontro entre dois Cinta-Larga pelas trilhas da floresta:

Aí depois perguntou pro índio:

- Aonde que é outro maloca, maloca meu mãe?

Aí índio falou:

- Esse caminho aí, lá longe, é maloca.

Aí ele falou:

- Quantos dias gente viaja?

Outro falou:

- Não tem, não tem muitos dias não. Dois dias gente viaja.

Aí depois que ele andando, andando..aí levou flecha na costa, levou papel...

Aí tem outro índio viajando, né? Viajando, viajando outro maloca.

(...)

Aí conversar mulher:

- Cê vai onde hem, cê tá cansada?

Aí mulher falou:

-Cê vem aonde hem? (Cinta-Larga, 1988, p. 37)

Para exemplificar, vejamos a história dos Parintintin, vizinhos próximos dos Cinta-Larga, através da trajetória de Pyrehakatú, que, no fim do século XIX, saiu do “lugar” do pai no rio Maicí para abrir outro no Alto Ipixuna, um rio paralelo, levando consigo dois cunhados, Kyryta’ga e Iguaku’ga. Ele abriu o “lugar” Jagua’i, que se chamou Pyrehakatú ’ga ’gwyr. Daí, foi se deslocando, rio abaixo, para Gwyvaty’vi, e depois para o local conhecido como repartimento do Ipixuna, chamado Hembyahav. Em seguida, abriu um novo lugar no outro braço do Ipixuna, o igarapé Yomokó, onde permaneceu alguns anos antes de voltar para o Repartimento (Kracke e Levinho, 2002, p. 146).

Antes do contato a história dos Parintintin mostra que novos aldeamentos eram constantemente formados. Os grupos locais deslocam-se constantemente. “Durante a época das chuvas, as famílias de um grupo local se espalham para o centro - para dentro da mata, rio acima, para tirar sorva, caçar e fugir das enchentes” (Kracke e Levinho, 2002, p. 145). Esse grupo local era composto de um homem, o chefe, com filhas e maridos. Geralmente um chefe passou por uma série de lugares - abrindo alguns, voltando para outros por ele abertos - em uma região determinada. Um chefe podendo corresponder geograficamente ao vale de um determinado afluente (idem, p. 146). O caso de Carlos Parintintin exemplificaria o ideal Parintintin do deslocamento. O indígena nasceu no Seringal Calama e depois foi morar no Uruapiara, para depois morar junto do sogro no igarapé Traíra e por fim no igarapé Pupunhas.

Visitas e sinalizações, rastros e armadilhas

O objetivo dessa seção não foi detalhar sobre a ritualística dos cerimoniais de chegadas e partidas na visita entre grupos amigos ou inimigos, mas chamar a atenção para os vários tipos de visitas constituírem formas específicas de deslocamento no espaço.

Segundo a antropóloga Alcida Ramos, o termo *hama de* (visitante) é um dos mais presentes nas conversas dos Sanumá, subgrupo yanomami do alto rio Auaris, estado de Roraima. A visitação entre aldeias é constante e acontece por diferentes motivos envolvendo moradores de aldeias vizinhas ou distantes. Podem ser visitas rápidas, que não passam de cinco dias se feitas por um grupo de homens para trocar objetos e notícias, ou mais demoradas, as visitas do tipo wazimĩ “que envolvem a viagem, entre aldeias, de famílias inteiras para trocar o excesso da produção agrícola e convidar amigos e parentes de outra aldeia para ajudar a consumir essa superprodução” (Ramos, 1990, p. 51). Objetos são também trocados, e promessas de transações futuras são feitas, durante o período da cerimônia dos mortos. São “passados de um dono para outro numa corrente de trocas sucessivas que levam esses bens a longas distâncias” (idem, p. 52).

O território Yanomami no Estado do Amazonas entre Brasil e Venezuela, é ligado por uma intrincada teia de atalhos entre roças novas a velhas, territórios de caça, locais de coleta e pesca, acampamentos de verão, aldeias vizinhas e distantes, à uma distância que pode variar de poucas horas a dias de caminhada umas das outras através da Serra Parima. “Por essas trilhas o caminhante pode percorrer quilômetros, atravessar estados ou até países, em horas, dias ou semanas de viagem, seja para chegar a alguma roça, ponto de caça, aldeia vizinha ou remota” (Ramos, 1995, p. 3). São momentos também de contar histórias, como citado na epígrafe de Claudia Andujar, de memoráveis caçadas, encontros com espíritos ou flagrantes de inimigos escondidos. Esses deslocamentos foram georreferenciados por Maurice Tomioka que os dividiu em 14 macrodeslocamentos, ou seja, formação de novas comunidades que

migraram para outras regiões devido ao esgotamento acumulado de uma área, após anos de uso ou pela eclosão de epidemias ou de conflitos entre elas; e 61 micro ou pequenos deslocamentos, movimentação menor que 1 quilometro relacionado à renovação de roças - direcional - ou busca de locais de caça e coleta, nem sempre acompanhados de mudança no local de residência, mas aumentando as clareiras para vários lados da habitação - radial ou centrípeta (Nilsson, 2010, p. 31-2). Além disso, os Yanomami se deslocam de mais duas outras maneiras: através de uma movimentação pendular onde o grupo retorna, após certo tempo, de uma aldeia distante ou mesmo da capital Boa Vista, a um sítio anteriormente ocupado ou aldeia de origem. É um movimento migratório que está relacionado tanto a expansão territorial Yanomami, quanto ao que foi imposto pela construção da Perimetral Norte nos anos 1970 e pela invasão das terras Yanomami por milhares de garimpeiros no final dos anos 1980.

Para se orientar nessas visitas, os índios usavam sinalizadores indígenas descritos por Padre Frikel para os índios Kaxuyana habitantes do rio Trombetas, no Pará. Uma espécie de comunicação nas encruzilhadas, nas bifurcações dos caminhos com o intuito de ‘fechá-los’, orientando o fluxo da caminhada. Os *yatópere*, escreveu, são: “sinais de orientação feitos principalmente na mata, por meio de galhos ou pequenos arbusto quebrados (...) e usados tanto nas viagens como nas caçadas, ou seja, sempre que os índios andam em grupos separados”. Em outros casos, no entanto, pode-se penetrar zonas desconhecidas, ou pouco frequentadas exigindo que o aventureiro deixe pistas ao percorrer esse território sem caminhos. Nesse caso os Kaxuyan usam o *skarkátpere*: “a medida que vai caminhando, vai quebrando um galho ou arbusto pequeno, de forma que a ponta quebrada indique o rumo de sua marcha. Este sinal é sempre feito quando se muda de rumo” (Frikel, 1976 [1956], p. 340-1).⁷

⁷Parece ser o que os Parintitnin querem dizer com a expressão “Yvyrapa’ar” ou “Yvapa’aragwer” que é “marcar um caminho quebrando pauzinhos” (La Vera Bets, p. 154 -157).

Padre Frikel dedicou todo um bloco de sua pioneira monografia sobre os Tiriyo ao sistema viário dos índios pelas serras do Tumucumaque, e além. Ouviu boatos de uma rede de estrada dos índios - principais e laterais - que vindo do Rio Branco ligaria o Oiapoque e o Atlântico através de caminhos de comunicação que se emendariam de um sistema fluvial a outro. As vezes esses caminhos estariam em melhores condições e mais bem definidos, quando em zonas bastante frequentadas pelos índios; as vezes eram simplesmente trilhas cerradas pelo mato que os homens tinham que ir abrindo na frente dando passagem para as mulheres e crianças. A aldeia de Awararí funcionaria como o centro em que tanto os caminhos para o Paru de Oeste e rio Trombetas quanto para o território dos Wayana no Jari e ia até as Guianas Britânicas pelo Mapuera, se encontravam. Enquanto essa malha aproximava aldeias distantes podia servir facilmente para desorientar o forasteiro não-indígena. Os Tiriyo viajam preferencialmente no verão quando os campos não estavam alagados (e assim podem ser mais facilmente queimados para ter melhor visão do terreno), marchando por terra através das cabeceiras dos rios ou forjando andadores para escalar serras. Em marchas mais longas as roupas e adornos corporais eram retirados para não irritar a pele e correr o risco de enganchar em galhos rasgando o tecido e diminuindo o ritmo ligeiro da andada (Frikel, 1973, p. 39). O estrangeiro tinha que se esforçar para acompanhar os guias, vejamos alguns exemplos em mais detalhes.

Nem sempre os sinalizadores eram amigáveis. Os Juma colocavam sinais de advertência no meio do caminho para impedir a invasão da frente extrativista dos sorveiros regionais e apanhadores de castanha em seus territórios (Kroemer, 1985, p. 98). Talvez algo parecido com os *min* dos Tupi-Kawahiva que Lévi-Strauss observou quando caminhava do Posto Pimenta Bueno no rio Machado, para a foz do Igarapé Porquinho. O antropólogo escreveu: “de vez em quando nosso guia se debruçava à beira de sua trilha invisível para levantar com um gesto célere uma folha e assinalar-nos, debaixo, uma lasca lanceolada de bambu fincada obliquamente no chão a fim de que um pé inimigo ali se cravasse” (Lévi-Strauss, 1996, p. 327). Seguindo o mesmo princípio das aldeias cercadas por paliçadas descritas por Nordenskiöld enterradas em fossos cobertos de terra (Nordenskiöld, 1961, p. 40).

A caminhada dos Guajá pela floresta parece estar mais associada ao processo de caçada pelos territórios envolvendo três etapas: rastrear, cercar e abater. Ser caçador é sinônimo de ser caminhador, são atividades expressas pelo mesmo verbo *watá*. A atividade mais comum para um caçador é portanto, andar na floresta em busca por determinados rastros dos animais, como penas, fezes, urinas, pegadas e é realizada conjuntamente entre homem, mulher (e cachorro). O casal então “anda junto”, seja longe, nos acampamentos, ou em breves jornadas de poucas horas, geralmente também se descobrindo sexualmente nesses percursos. Os vestígios encontrados pelas trilhas fazem com que o homem consulte a mulher sobre que caminhos a seguir, muitas vezes aventando possibilidades ainda não previstas, e lembrando as histórias particulares de cada trilha.

Durante uma caçada, nas caminhadas aos locais pré-determinados, *watá* será sempre *watá-paj*, que pode ser traduzido por ‘andar rápido’, ideia que contrasta com *watá-me*, ‘andar lentamente’ (ou, literalmente, ‘andar mole’), como se deve fazer em momentos de descanso, descontração, ou mesmo quando retornam de uma caçada (Garcia, 2012, p. 186)

A mulher conta ainda, “*a la Nambikwara*”, com os conselhos do macaco-prego agarrado às suas cabeleiras e que, além de ser fonte de diversão e distração para o grupo, está constantemente atento aos movimentos da caminhada, podendo alertar com assobio e gritos qualquer aproximação de animais indesejáveis como cobras e aranhas venenosas. Quando um animal de estimação cresce muito e passa a oferecer perigo à comunidade é levado mata adentro por dias de caminhada até encontrar um ponto tão longe quanto não saiba mais retornar à aldeia, e então é abandonado para se perder (Garcia, 2018, p. 428).

Andanças

A dispersão dos Munduruku sempre fascinou os Franciscanos encarregados da Missão do Cururu. E se mostrava como um desafio, visto que para quem trabalhava no Alto Tapajós, era necessário percorrer largas distâncias para chegar as aldeias, mas

ao mesmo tempo uma oportunidade de viagens pastorais e novos contatos com grupos indígenas desconhecidos.

Desde Santarém nas visitas pastorais ao longo do rio Tapajós, o Padre Hugo Mense faz três viagens principais ao rio Tapajós. Uma em 1908 para o Baixo Tapajós, a segunda em 1912 para o Médio Tapajós e a terceira em 1925 para os Campos do Cururu. Na primeira delas, passou por diversas localidades ribeirinhas que indicavam haver conexões com outras e com os grupos indígenas do interior. Depois de pousar em Vila Braga passou a notar trilhas que conectavam as diversas localidades pelo interior e que podiam ser percorridas a cavalo. Indo em direção a casa do seringalista Manoel Antônio de Carvalho, em São José, passando por um planalto de cerca 80 metros de altitude, que ondulava suavemente, chegando-se numa grande clareira cercada por matas e chapadas. A casa principal, com diversas casas em volta, ficava no meio da colina, no cruzamento de diversas trilhas. Essa era uma importante colina na região; fonte de água potável de diversos rios como o Arixí, o Acuay, o Tracuá e o Flexal. Passava então por localidades tão insignificantes quanto Tamanqueiras, Santa Victoria, Castanhal e São Felipe onde conheceu o Tuxaua Mawé Antônio Correia. Este lhe indicou o caminho para a “Terra dos Mawé”, mas seguindo pelo curso de água do rio Jacaré, onde o comércio de guaraná se estabelecera desde o século anterior, como uma atividade lucrativa para os Paranistas. Nessa altura o viajante se encontrava na altura do rio Jamanchim onde todas as cachoeiras mais perigosas do Tapajós haviam sido transpostas atravessando-se pelo meio dos seringais.

Em 1912, Hugo Mense refez a viagem, desta vez, seguindo para mais longe atravessando a pé pelos seringais Pimental, Mombaizinho, Maloquinha, Espírito Santo, onde batizou indígenas Mawé vindo de aldeias das redondezas e realizou a Santa Missa. A magnitude da Cachoeira do Chacorão logo a frente o impediu de continuar subindo o rio Tapajós recorrendo a duas propriedades que ficavam às suas margens: Cadete e Maracati, que depois constatou serem seringais onde trabalhavam Mawé e Munduruku, e que entre esses índios podia encontrar excelentes guias e pilotos. Por fim, em uma terceira oportunidade no início de 1925, Hugo Mense enfim

conheceu as aldeias mais sagradas para os Munduruku localizadas nas cabeceiras do rio Cururu. Esse ambiente que alternando ocorrências de savana e floresta caracterizando essa região como uma zona de transição entre a Amazônia e o Brasil Central e foi bastante estudado por geólogos e limnologistas que passaram pela região (Kastner, 2009; Sioli, 1967; Zimmermman, 1963).

O geógrafo e professor da Universidade Federal de Rondônia, Adnilson Almeida Silva caminhou por dias na Terra Indígena Uru-eu-wau-wau junto com o grupo Kawahib Jupaú em diversas expedições que tinham por objetivo percorrer antigas trilhas que serviam como rota de fuga e de rede de contato ligando as aldeias. Cada maloca, aldeia ou comunidade encontra-se interligada a outras por meio de trilhas, rios, florestas, roças, servindo como conexão e manifestação com o espaço de ação (Silva, 2010, p. 131). No caminho costumavam parar em pontos estratégicos para adentrar ainda mais na floresta em locais de barreiros para caçarem ou em locais de pesca. Enquanto isso, outros teciam diversos tipos de cestos com folhas de babaçu e inajá amarrados com talas de envira, utilizados no transporte de seus pertences e alimentos. Quando esses cestos não eram mais necessários foram abandonados pelo caminho, servindo como indicadores dos locais que habitualmente passam. Na trilha, de 40 quilômetros em linha reta, do Alto Jamari à localidade chamada de Iñamōrarikãgã (TIAJI), “os que seguiam na dianteira deixavam sal, feijão, açúcar, café, farinha e tai’heua (queixada) para que os demais saciassem a fome num tapiri antigo que era a Aldeia do Taroba-Ga, cuja função era proteger contra eventuais chuvas” (idem, p. 211). O estabelecimento desses pontos de apoio denominados de “maloquinhas” ou “tapiris” podendo nela “descansar, realizar refeições e até mesmo dormir” (Silva, 2007, p. 7). Os tropeiros costumavam chamar de “maloquinhas de caça” as habitações-provisórias de toldos de ramos e folhagens consturidas pelos índios Nambikwara “onde quer que se encontrem à hora do anoitecer” distintas das suas habitações-domicílio (Roquette-Pinto, 1935, p. 230).

Antes de serem concentrados no Posto Indígena do SPI Pedro Dantas, os Kayabi moravam em dois lugares; no rio Teles Pires ou São Manoel, Mato-Grosso e

no rio dos Peixes, Sul do Pará. Se visitavam constantemente; encontrando os parentes e depois voltavam pra casa. Guiado pelo Juruna Daá, Claudio Vilas Boas abriu um “picadão”, como chamava, até o rio Teles Pires com uma tropa de jegues e então teve contato com os Kayabi que moravam acima das cachoeiras. Sabino Kayabi, que havia feito contato com Kayabi isolados de diversas aldeias ao longo do rio Teles Pires, e trabalhado no Posto Indígena José Bezerra, sabia dos antigos caminhos e das melhores rotas a seguir, foi para o Xingu, no início dos anos 1960, acompanhado do chefe Prepori. Demorou mais de um mês para chegar no rio Azul e descer de canoa até o entroncamento com o Manitsawá. Com mais seis dias chegaram na aldeia de Prepori, na barra do rio Arraia dois dias depois chegar no Posto Indígena Diauarum, no Parque do Xingu (Ferreira, 1994, p. 103). Fundado pelos irmãos Vilas Boas, em fins de 1948, para atrair índios Juruna, Diauarum também serviu como ponto de apoio para incursões de pacificação dos índios Suyá e Txukahamãe (Oliveira, 1970, p. 44). O itinerário da Expedição Roncador-Xingu foi descer o rio Xingu até sua confluência com o Manitsauá, e subir esse rio quando não mais possível varando por terra em direção ao Tapajós, em trajeto até então desconhecido do homem branco. Vejamos como os Villas-Boas descreveram esse caminho:

A caminhada em direção aos morros isolados foi longa. Partimos no rumo norte, através de mata alta e sombria. Na frente íamos marcando a facção algumas árvores que nos indicaria o caminho de volta (...) A mata, à medida que se vai distanciando do rio, fica mais alta e limpa, o que permite andar com mais desembaraço

Nas curvas sinuosas da margem esquerda do Manitsawá perderam o rumo de volta ao acampamento. O tempo estava encoberto e a turma já não mais podia se orientar pelo sol: “depois de uma caminhada de quatro horas começou a escurecer. Nada de acampamento, nada de rio. A chuva que ameaçou cair a tarde toda não veio, mas o tempo continuava escuro. Dois homens estavam indecisos quanto ao rumo. Paramos para um descanso e aproveitamos a oportunidade para dar dois tiros de chamada” (Villas Boas, 1979a e 1979b; Villas Boas, 1997, p. 193).

Em 1966, durante seu trabalho que seria publicado em Viena, o etnólogo Georg Grunberg acompanhou quatro indígenas Kayabi que foram contatar parentes Apiaká que não viam fazia mais de dez anos.

Durante nossa marcha de vários dias, os quatro homens se comportavam alternadamente como por ocasião de uma visita a parentes ou como numa expedição de guerra, dependendo dos comentários induzidos pelas pegadas no território dos Apiaká” (Grunberg, 2004, p. 179).

Os Kayabi marchavam sempre em fila indiana onde o líder abria a picada seguido dos outros homens, depois mulheres e crianças (e as vezes um último homem na retaguarda). Paravam rapidamente para descansar de meia em meia hora, às vezes com uma hora de intervalo, agachados sobre os calcanhares abrindo os joelhos. Orientam-se pelos cursos d’água, raramente pelo sol. E Grunberg descreveu ainda como era feita a marcha: “Ao caminhar e ao correr pelo mato, o Kayabi abre as pernas a partir dos joelhos e vira as pontas dos pés para dentro, para não tropeçar em cipós. Só depois que aprendi esse jeito de caminhar consegui acompanhar as corridas dos Kayabi sem cair continuamente no chão” (idem, 2004, p. 191). Toda técnica tem sua forma e o aprendizado de um novo movimento é lento porque é necessário, antes de tudo, desembaraçar-me do seu próprio. Passando a ser necessário educar a marcha na floresta: subir, descer, correr, rastejar, pisar e andar (Mauss, 2003, p. 416).

Não foi por caso que essa série de “atos montados” interessou o cineasta Richard Chapelle que faz observação semelhante atravessando a pé a Serra Morena, por uma picada aberta pelos Cinta-Larga para se deslocar entre as aldeias e o rio Aripuanã. Mais do que qualquer outro perigo estava preocupado em não esquecer da “imitação prestigiosa” para não tropeçar nos ramos, para evitar o cipó que cortava o rosto e para pular o tronco caído sem perder tempo ou sem fazer esforços inúteis. Sua descrição é de uma trilha mais sentida do que vista, percebida pela maneira como a vegetação voltou a crescer depois de ter sido -frequentemente ou não - esmagada pela passagem de humanos, escreveu:

O traçado da picada é uma loucura. Em vez de seguir reta, ela se insinua ao acaso da vegetação, serpenteando entre os fetos. Inversamente, se se apresenta um obstáculo, um montículo, uma pequena elevação do terreno, a picada passa exatamente por cima dele, subindo de um lado e descendo do outro, em vez de contorná-lo. Além disso, a picada é invisível. Somente a percebem os olhos atilados do mateiro. Um ramo com um ou dos centímetros de diâmetro, cortado a trinta centímetros do chão, é a marca principal. Muitas vezes, não passa de uma haste levemente quebrada à mão e dobrada. A distância entre esses sinais varia de quatro a seis metros (Chapelle, 1982, p. 67)

Mas, depois de passar mais tempo do que o esperado na picada para chegar do Posto a aldeia, sujo, dolorido e com as roupas encharcadas o discurso mudou um pouco de tom:

Jamais um caminho de índios apresenta um trecho tão grande, quinhentos metros, sem indicação. Mesmo os mais prevenidos não poderiam imaginar que a picada continuasse tão longe. Teriam abandonado a marcha. Estamos, sem sombra de dúvida, em presença de um caminho aberto exclusivamente pelo grupo de cintas-largas familiarizados com essa região (Chapelle, 1982, p. 78)

Trekking

Os *trekkers* podem ser definidos como “grupos que passam seis meses ou mais distante de uma aldeia para a qual acabam retornando” (Balée, 1993, p. 210). Mayburry Lewis afirmou que o território Xavante, por exemplo, “corresponde à área na qual a comunidade é capaz de explorar em suas perambulações durante o ano, e não raro a comunidade se fragmenta em unidades menores que tomam várias direções se reencontrando mais tarde” (Maybury-Lewis, 1974 [1967], p. 99). Os valentes Waoroni, por exemplo, impõe à floresta uma socialidade humana através de seu estilo de vida do tipo trekking, diz a antropóloga britânica Laura Rival (2002).

A maioria dos povos indígenas no Brasil Central passam boa parte do ano em *treks* divididos em grupos relativamente pequenos voltando a se encontrar apenas durante situações específicas nas aldeias-base. Esse é o padrão coletivo das sociedades Gê e Bororo que alternam sua organização social entre grupos dispersos de caçadores e coletores e suas vilas maiores. As expedições de trekking são organizadas sempre

por grupos masculinos e em condições normais, sempre há mais de um grupo de trekking, quase sempre existem vários (Turner, 1979).

Desde pelo menos a década de 1950, os grupos Kayapó-Mekrãgnoti, estão em constante movimento de migração de uma aldeia para outra pelos afluentes do rio Iriri, no interflúvio dos rios Tapajós, Jamanxim e Xingu. Os *treks* sazonais ocorrem todo final da estação seca para caçar, pescar, coletar frutos selvagens ou algum material específico, quase sempre derivados de palmeiras (folhas, óleo, fruto) onde “inúmeros e estreitos caminhos, cortam a floresta, a maioria deles imperceptíveis por pessoas não acostumadas com a vida na selva” (Verswijver, 1992, p. 43). Os *treks* cerimoniais podem ser classificados como tendo um itinerário circular, quando os participantes percorrem uma distância da vila em não mais de um dia de viagem até chegar em uma região chamada de “lugares de retorno”, onde tudo é nomeado; e os *treks* lineares que representam a mudança da comunidade como um todo para outra parte, lugar este onde pode ser erigida uma nova aldeia, ou a comunidade decidir passar apenas um tempo no lugar. “A tendência é de o trekking circular durar de um a dois anos a medida que cobre todas as direções que cercam a aldeia para depois partir para o trekking circular (Verswijver, 1992, p. 250). “O Kayapó pode perambular por meses e até anos na floresta”, revelou Dennis Werner, em uma de suas aventuras junto a esse grupo (1978; 1984) que também teve a oportunidade de partilhar da atmosfera íntima da vivência cotidiana em um trekking Mekrãgnoti. Todos os dias se levantava acampamento e se andava, sem parar, do amanhecer ao anoitecer atravessando as capoeiras, sempre andando com as pontas dos pés para dentro por um estreito caminho pela floresta. As aldeias Mëbengôkre, sempre foram apenas “lugares entre-andanças”, andanças essas, chamadas de *më'y* que aconteciam, especialmente, no período da seca, podendo durar semanas ou meses e convocadas pelos chefe Mëbengôkre (Oliveira, 2019, p. 185).

Na Amazônia Ocidental, especificamente para os Matis, Matsés e Korubo, Beatriz Matos indicou a existência de uma paisagem de caminhos e trilhas na floresta que eram feitos e refeitos de tempos em tempos e onde se trocavam visitas,

tecnologias de fabricação e uso de artefatos, de adornos corporais, de armas de guerra, de xamanismo. A pesquisadora chamou de conjuntos ou “unidades temporárias que se definiam pelo morar ou caminhar junto” (Matos, 2017, p. 46).

Considerações finais

“Há muito tempo atrás, os antigos andavam pelos seus territórios (...) há muito tempo, os antigos viajavam à pé pelos caminhos ou de canoa pelos rios”, se lê na primeira frase que abre o Atlas dos Territórios Mebengôkre, Panará e Tapajúna (Leite, 2007). Através de uma abordagem das relações sociais espaço-centrada, nesse texto buscamos conduzir o leitor pelos possíveis caminhos trilhados pelos indígenas na Amazônia e dar vida a esses trajetos. Enquanto a experiência de caminhar na floresta sempre foi parte integral da vida dos povos indígenas; para quem penetrou a selva vindo de fora, a mesma foi vista de modo utilitário, apenas como distâncias a ser superadas e caminhos a serem “limpos”, especialmente desses mesmos povos que estariam no meio, impedindo o avanço da interiorização, como registrado, para a época, nos documentos de pacificação e “barbárie”.

O conhecimento ocorre “ao longo dos caminhos de observação”, sendo necessário viajar neles para se conhecer os lugares (Ingold, 2000, p. 229). Os vários exemplos apresentados nesse artigo são de pessoas que tiveram a experiência de marcar o chão desses caminhos ancestrais e perceberam mudanças de ritmo à medida que a vida se desenrolava. Os caminhos indígenas conectavam e ainda conectam essa sociedade dispersa formando uma rede de lugares que formaram, ao mesmo tempo, uma rede de relações entre pessoas e eventos.

Bibliografia

ANDUJAR, Claudia. A luta Yanomami. São Paulo: Instituto Moreira Sales (IMS). Exposição Audiovisual. ISA e HAY. 2019.

BALDUS, Herbert. Comunicação e comércio entre os índios do Brasil. **Revista de Sociologia**, São Paulo: USP, v. 6, n. 3, p. 237-249, 1944.

BALÉE, William. **Footprints of the forest: Ka'apor ethnobotany**: the historical ecology of plant utilization by an Amazonian people. New York: Columbia University Press. 1993.

BARBOSA, Gabriel Coutinho. **Os Aparai e Wayana e suas redes de intercâmbio**. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo. 2007.

BARBOSA, Horta. Pacificação dos índios Parintintin. In: **Relatório Anual SPI. 1920**. pp. 21-25.

BITTENCOURT, Agnelo. **Corografia do Estado do Amazonas**. Edição Fac-Similada. Manaus. 1985. [1925].

BOCKEY, Frei Francisco Xavier. **Missões no Amazonas**. Relatório apresentado pelo Revmo. Sr. Fr. Samule Mancini ao Presidente da Província. In: Santo Antonio. Órgão da Província Franciscana de Santo Antonio do Brasil. Ano III, Número 2. Recife. 1945.

BURNETT, D. Graham. "It is Impossible to Make a Step without the Indians": Nineteenth-Century Geographical Exploration and the Amerindians of British Guiana. **Ethnohistory** 49: I. 2002.

BUTT COLSON, Audrey. Inter-tribal trade in the Guiana highlands. Caracas: **Antropologica**, n. 34. 1973.

CASPAR, Franz. **Tupari**: entre os índios, nas florestas brasileiras. São Paulo: Melhoramentos, 1958.

CASTRO, Carlos Gomes de. **Demarcadores e objetos em Campanha**. A Comissão Brasileira Demarcadora de Limites e a Fabricação de Fronteiras. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

CORNWALL, Ricardo. **Os Juma**: a continuação da violenta redução dos Tupi. Madalena: Ceará. 2003.

CORSÍN-JIMENEZ, Alberto. On Space as a Capacity. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, Vol. 9, n. 1. p. 137-153. 2003.

CORTESAO, Jaime. A cultura geográfica dos índios e a ilha-Brasil. In: **Boletim Geográfico**. Ano IV. N. 46. p. 1328-1330. Janeiro/1947.

DAL POZ, João. **Dádivas e dívidas na Amazônia**: parentesco, economia e ritual nos Cinta-Larga. Doutorado. Campinas: UNICAMP. 2004.

EWART, Elizabeth. **Space and society in Central Brazil**. A Panará Ethnography. London: Bloomsbury, Vol. 80. 2013.

FRIKEL, Protássio. Os Tiriyo seu sistema adaptativo. Hannover. **Völkerkundliche Abhandlungen**, vol. 5. Münstermann. 1973.

_____. Sinais e Marcos de Orientação e Advertência Indígenas. In: **Leituras de Etnologia Brasileira**. Egon Schaden (org.). São Paulo. Companhia Editora Nacional. 1976 [1956]. pp. 340-348.

_____. Migração, guerra e sobrevivência Suiá. **Revista de Antropologia**, São Paulo: USP, v. 17/20, p. 105-136, 1969-1972.

GALLOIS, Dominique Tilkin (org.). **Redes de Relações nas Guianas**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas. FAPESP. 2005.

GARCIA, Uirá. Ka'á, 'andar na floresta': caça e território em um grupo tupi da Amazônia. **Mediações - Revista de Ciências Sociais**, 17(1): 172-190. 2012.

_____. Awá-Guajá. Crônicas de Caça e Criação. São Paulo: Hedra. 2018.

GUEDES, André. **O trecho, as mães e os papéis**. Movimentos e Durações no Norte de Goiás. São Paulo: Garamond. 2013.

HILL, J.; SANTOS-GRANERO, F. (org.). **Comparative Arawakan histories**: rethinking language family and culture area in Amazonia. Chicago, University of Illinois Press. 2002.

HOWARD, Catherine Vaughan. **Wrought identities: the Waiwai expeditions in search of the "unseen tribes" of northern Amazonia**. Chicago: University of Chicago, 2001.

HUGH-JONES, Stephen. Shamans, Prophets, Priests and Pastors, in: Nicholas Thomas and Caroline Humphrey (eds). **Shamanism, History, and the State**. Michigan. 1996, p. 32-75.

HULSMAN, Lodewijk. Swaerooch: o comércio holandês com índios no Amapá (1600-1615). **Revista Estudos Amazônicos**, vol. VI, no 1 (2011), pp. 178-202.

_____. Guyana's Routes: A Trip from Suriname to the Branco River in 1718." In **From Historical Paths to the Cultural Processes between Brazil and Guyana**, edited by R. de Oliveira and M. Ifill, 45–66. Boa Vista. UFRR. 2012.

INGOLD, Tim. To journey along a way of life. Maps, wayfinding and navigation. In: *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. p. 219- 242. London: Routledge. 2000.

_____. Up, across and along. In: **Lines: a brief history**. London: Routledge, p. 72-103. 2007.

_____. Footprints through the weather-world: walking, breathing, knowing. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, S121-S139. 2010.

INGOLD, Tim e Jo Lee Vergunst (ed.). Ways of Walking. **Ethnography and Practice on Foot**. Ashgate. 2008.

JUNQUEIRA, Carmen S. Sociedade e Cultura: Os Cinta-larga e o exercício do poder do Estado. **Ciência e Cultura**, 36 (8): 1984. p. 1284-1287.

KASTNER, Klaus Peter. Zentralamazonien – die Urwälder und Savannen des Madeira-Tapajóz-Gebiets. In: **Amazonien indianer der Regenwälder und Savannen**. Ausstellungskatalog. Dresden: Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen. 2009.

KOK, Gloria. Vestígios indígenas na cartografia do sertão da América portuguesa. **Anais do Museu Paulista**. São Paulo, v. 17, n. 2. P. 91-109. Jul-Dez. 2009.

KRACKE, Waud; LEVINHO, José. Carlos. Um mundo em movimento: os Parintintin. **Revista Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, n. 99, p. 145-156., 2002.

LATHRAP, Donald. The Antiquity and importance of long distance trade relationships in the moist tropics of pre-Columbian South America. In: **World Archaeology**, 5: 170-186. 1973.

LEITE, M. E. Introdução. In: **POVOS MEBÊNGÔKRE, PANARÁ E TAPAJUNA. Atlas dos Territórios Mêbêngôkre, Panará e Tapajuna**. Funai; MEC; SIPam; Associação Ipren-re e Petrobrás Cultural, 2007.

LEVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. São Paulo: Cia das Letras. 1996.

MALDI, Denise. O complexo cultural do marico: sociedades indígenas dos rios Branco, Colorado e Mequéns, afluentes do médio Guaporé. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi - Antropologia**, Belém: MPEG, v. 7, n. 2, p. 209-269, dez, 1991.

MANSUTTI RODRIGUEZ, Alexander. Hierro, barro cocido, curare y cerbatanas: el comercio intra e interétnico entre los Uwotjuja. **Antropologica**. 63. p. 3-75. 1986.

MAUSS, Marcel. “As técnicas do corpo”. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify. 2003. p. 399-422.

METRAUX, Alfred. **Migrations historiques des Tupi-Guaraní**. Paris: Librairie Orientale et Américaine, 1927.

MONTEIRO, John Manuel. Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo, Cia. das Letras, 1994.

MYERS, Thomas. Aboriginal Trade Networks in Amazonia. In: **Networks of the Past: Regional Interaction in Archaeology**, Francis, Peter; Kense, F. J and Duke, P. G (ed.), p. 19–30. 1981.

NILSSON, Maurice Seiji Tomioka. **Mobilidade Yanomami e os efeitos à paisagem florestal de seu território**. Manaus: Mestrado INPA. Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia. 2010.

NORONHA, Ramiro. **Comissão Rondon**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1950. (Publicação, 75 - Rondon).

OLIVEIRA, Adélia Engrácia de. **Os índios Juruna do Alto Xingu**. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia, 1970.

OLIVEIRA, Ester de Souza; PASSOS, João Lucas Moraes. Limites e lugares: entre caminhos mēbêngôkre. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 170-196, out. 2019.

OVERING, Joana. Wandering in the market and the forest: an amazonian theory of production and exchange. In: DILLEY, Roy (org.). **Contesting markets: a general introduction to market ideology, imagery and discourse**. Edinburgh: Edinburgh University Press. 1992. p. 182-202.

PAIVA, Adriano Toledo. **Uma tradição paulista nas Minas: descobridores e conquistadores nos sertões dourados**. Belo Horizonte: Fino Traço. 2016.

PORRO, Antonio. Mercadorias e rotas de comércio intertribal na Amazônia. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo: Museu Paulista, v. 30, p. 7-12, 1985.

_____. **O povo das águas**. Ensaios de etno-história amazônica. Vozes/EDUSP. Rio de Janeiro. 1995.

RAMOS, Alcida. **Memórias Sanumá**. São Paulo: Marco Zero. 1990.

_____. Por falar em Paraíso terrestre. **Série Antropologia**, n. 191. 1995.

RENARD-CASEVITZ, France Marie. História Kampa, Memória Ashaninka. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras. 1992. p. 197-212.

ROLLER, Heather Flynn. River Guides, Geographical Informants, and Colonial Field Agents in the Portuguese Amazon. **Colonial Latin American Review** 21, n. 1. p. 101-126. 2012.

_____. Amazonian Routes. Indigenous Mobility and Colonial Communities in **Northern Brazil**. **California**. Stanford University Press. 2014.

ROQUETTE-PINTO, E. Rondônia. São Paulo. Companhia Editora Nacional. 1935.

SCHMIDT, Max. Los Bakairí. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo: Museu Paulista. vol. 1, 1947a.

_____. Los Kayapó de Matto-Grosso. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo: Museu Paulista, v. 1, p. 59-61, 1947b.

SILVA, Adnilson de Almeida. **Territorialidades e identidade do Coletivo Kawahib da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau em Rondônia: “Orevaki are” (reencontro) dos “marcadores territoriais”**. Curitiba. 2010. Tese de Doutorado. Geografia. UFPR.

SILVA, Adnilson de Almeida; Silva, Josué da Costa. **Restabelecimento da maloca Yñamōrarikãgã: um espaço de representação cultural do povo Jupau**. Salvador: NEER, 2007. 17 p. (II Colóquio Nacional do NEER).

SIOLI, Harald. The Cururú region in Brazilian Amazonia, a Transition Zone between Hylaea and Cerrado. **The Journal of the Indian Botanical Society**, Vol. XLVI, n. 4, 1967.

SOUZA, Márcio. Silvino Santos. **O cineasta do ciclo da borracha**. Rio de Janeiro: Funarte. 1999.

STRATHERN, Marilyn. “The tangible and intangible: a holistic analysis?”. In: ITEANU, André (ed.). *La cohérence des sociétés. Mélanges en hommage à Daniel de Coppet*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme. 2010.

THIEME, Inge. Karl von den Steinen: Vida e Obra. In: Karl von den Steinen: **Um século de Antropologia no Xingu**. Vera Penteadó Coelho (org.). EDUSP. p. 35-108. 1993.

THOMAS, David J. The indigenous trade system of Southeast Estado Bolívar Venezuela. Caracas: **Antropologica**, n. 33.1972.

VIEIRA, Antonio. Cartas. Coordenadas e anotadas por João Lúcio de Azevedo. Lisboa: imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1996.

VILLAS BOAS, Orlando e Cláudio Villas Boas. Diário na selva - I - Encontro com os Juruna. **Revista da Atualidade Indígena**, s. l: s. ed, n. 14, p. 31-40, jan./fev., 1979a.

_____. Diário da selva - II - Viagem pioneira pelo Maritsauá. **Revista de Atualidade Indígena**, Brasília: FUNAI, n. 15, p. 17-24, mar./abr., 1979b.

VILLAS BOAS, Cláudio e Orlando Villas Boas. **Almanaque do sertão**: história de visitantes, sertanejos e índios. São Paulo: Globo, 1997.

ZIMMERMANN, Josef. Die Indianer am Cururú (Südwestpará). **Ein Beitrag Antropogeographie Amazoniens**. Bonn: Bonner Geographische Abhandlungen. Dümmlers Verlag. 1963.