

**UNIVERSIDADE DO ESTADO DE MATO GROSSO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
MESTRADO EM EDUCAÇÃO**

SAULO AUGUSTO DE MORAES

PRÁXIS, TESSITURAS E INTERCULTURALIDADE:

**Um estudo decolonial sobre o Museu do Vale do Arinos a partir da Câmara Setorial de
Etnologia**

CÁCERES-MT

2022

SAULO AUGUSTO DE MORAES

PRÁXIS, TESSITURAS E INTERCULTURALIDADE:

**Um estudo decolonial sobre o Museu do Vale do Arinos a partir da Câmara Setorial de
Etnologia**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado de Mato Grosso, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientadora: Professora Dra. Waldinéia Antunes de Alcântara Ferreira

CÁCERES-MT

2022

M827p	<p>MORAES, Saulo Augusto de.. Práxis, Tessituras e Interculturalidade:Um Estudo Decolonial Sobre o Museu do Vale do Arinos a Partir da Câmara Setorial de Etnologia / Saulo Augusto de. Moraes - Cáceres, 2022. 158 f.; 30 cm. (ilustrações) Il. color. (sim)</p> <p>Trabalho de Conclusão de Curso (Dissertação/Mestrado) - Curso de Pós-graduação Stricto Sensu (Mestrado Acadêmico) Educação, Faculdade de Educação e Linguagem, Câmpus de Cáceres, Universidade do Estado de Mato Grosso, 2022. Orientador: Waldinéia Antunes de Alcântara Ferreira</p> <p>1. Práxis Decoloniais.. 2. Tessituras Interculturais.. 3. Indigenismo e Museu. I. Saulo Augusto de. Moraes. II. Práxis, Tessituras e Interculturalidade:: Um Estudo Decolonial Sobre o Museu do Vale do Arinos a Partir da Câmara Setorial de Etnologia.</p> <p>CDU 37.02:396</p>
-------	--

SAULO AUGUSTO DE MORAES

PRÁXIS, TESSITURAS E INTERCULTURALIDADE:

**Um estudo decolonial sobre o Museu do Vale do Arinos a partir da Câmara Setorial de
Etnologia**

Dissertação de Mestrado aprovada no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado de Mato Grosso, para obtenção do título de Mestre em Educação.

BANCA EXAMINADORA

Dr.^a. Waldinéia Antunes de Alcântara Ferreira (Orientadora – PPGEdU/UNEMAT)

Dr. Paulo Sérgio Delgado (Membro Externo – PPGAS/UFMT)

Dr. Alceu Zoia (Membro Interno – PPGEdU/UNEMAT)

APROVADA EM: 23/06/2022.

Dedico este estudo: aos povos indígenas, os quais, apesar das violências coloniais e *colonizatórias* sofridas historicamente, seguem (re) existindo e (re) construindo suas etnicidades; aos pesquisadores e às pesquisadoras indígenas e indigenistas que, com escritas e posturas decoloniais, se movimentam (movimentando a história) contra-hegemonicamente, denunciando a colonialidade do poder, do saber e do ser; aos professores e professoras em sala de aula que transformam vidas – como transformaram a minha.

Dedico ainda aos profissionais de saúde indígena, heroínas e heróis anônimos que perderam a vida lutando corajosamente contra a covid-19 nas aldeias durante a pandemia do novo coronavírus.

Agradeço:

- à minha orientadora que muito me inspira com sua dedicação aos povos indígenas.
- aos professores e professoras do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado de Mato Grosso (PPGEdu/UNEMAT) que me proporcionaram momentos formativos transformadores;
- aos colegas de Unemat: Jairo Luís Fleck Falcão, Ariele Mazoti Crubelati, Cleuza Regina Balan Taborda, Marcos Aurélio Borchardt, Valéria Melki Busin, Elizeu Won Ancken da Silva, Oseias Carmo Neves, Sandra Pereira de Carvalho, Albina Pereira de Pinho Silva, Ivone Jesus Alexandre, Lisani da Conceição Patrocínio Pereira, Lori Hack de Jesus, Ângela Rita Christofolo de Mello, Waldinéia Antunes de Alcântara Ferreira, e ainda outros e outras, pelos muitos momentos de diálogos e de aprendizagens no contexto do *campus* do Vale do Arinos;
- à minha família que sempre esteve ao meu lado (baluarte e conforto);
- à querida amiga Rosalia de Aguiar Araújo, ao José Guilherme de Araújo Filho, ao Marcos Vinícius de Aguiar Araújo e Rodolfo Luiz de Aguiar Araújo (a família que pude escolher) pelas aventuras compartilhadas em Terras Indígenas, Parque Indígena Xingu, e, na vida, pelas vivências horizontais, colaborativas e decoloniais junto à Unemat, ao Instituto Ecumam e ao Museu do Vale do Arinos;
- por fim, e muito especialmente, à minha querida Francine Suélen de Assis Leite, companheira de vida, pelo incondicional amor, incentivo e compreensão nos momentos difíceis e nas minhas ausências.

MATO-GROSSENSE

Sou do cerrado
Sou das matas de poaia e carrapato
Sou tuiuiú no banhado
Cururueiro ensinado
Violeiro-de-cocho nato
Dançador de rasqueado
Mistura de sol e riacho
De passarinho do escampado
Cantador enluarado
Trovador de roda e causos
Fazedor de artesanato
Mato-grossense pé-rachado
Com fé vou caminhando
Ainda acreditando...
No xinguano, na festa de santo, no peixe fritando na venda de feira
Na benzedeira, na moça rendeira no mel de abelha e capoeira
Nas águas do imponente Cuiabá
Nas praias do cacerense paraguai
Rio dos peixes de beleza indígena
Num poema Juruena de ancestrais
Num cantinho do rio Arinos onde encontro paz...

(Música vencedora do VII Festival Universitário de Músicas Inéditas da Unemat)
(Composição: Saulo Augusto de Moraes)

Nada de positivo será obtido, enquanto não houver essa estreita colaboração e mútuo entendimento entre museologia e pedagogia.” Regina Monteiro Real (1958, p.19-20).

RESUMO

Nesta dissertação apresenta-se uma homologia de informações e perspectivas interculturais críticas, a partir do Noroeste do Mato Grosso, na sua microrregião Vale do Arinos, no contexto de sua colonização recente e os impactos desse processo sobre povos originários, com o objetivo de colaborar com o debate decolonial nos espaços institucionais recentes e indigenistas. Na pesquisa, buscou-se compreender o Museu do Vale do Arinos, (a partir do seu campo indigenista), instituição recente da administração pública municipal de Juara-MT, de caráter regional, e sua arquitetura relacional e política com os povos indígenas Apiaká, Kayabi, Munduruku e Rikbaktsa, grupos étnicos originários que compõem a gestão da instituição museal por meio do Conselho Curador. Buscamos compreender e problematizar o colonialismo (QUIJANO, 2010), a colonialidade (DUSSEL, 1993; MIGNOLO, 2008) e o processo de *colonização* recente (GUIMARÃES NETO, 2006; 1986) no contexto do Vale do Arinos. Consideramos a dimensão ontológica (MALDONADO-TORRES, 2008) e o pensamento racializado da sociedade não indígena contra as posturas e tessituras decoloniais desses povos e com esses povos desde a invasão e expropriação de seus territórios tradicionais até o presente. Em contraponto à política colonial, foram analisadas as pedagogias decoloniais (WALSH, 2009; MOTA NETO, 2016) construídas, e possíveis, a partir de ações da instituição pesquisada com os citados povos indígenas. Também buscamos analisar práxis a partir do equipamento social investigado, do seu espaço educativo e de suas relações interculturais com esses diferentes povos. Portanto, esta pesquisa se fundamentou no paradigma da investigação científica, política e educacional acerca de tudo o que possa impactar, de uma ou outra forma, os povos originários que são grupos vulneráveis que sofrem, historicamente, com a *proteção* assistencialista de caráter *positivista* das instituições *coloniais*. O horizonte metodológico da pesquisa foi qualitativo. As técnicas de coleta de informações dos sujeitos participantes da pesquisa foram dialógicas, abertas, presenciais e via tecnologias digitais da informação e da comunicação. Também recorreremos à técnica da análise de documentos, à pesquisa empírica e à participação de colaboradores diretos e indiretos. A pesquisa evidenciou, com base na etnografia do museu, o sucateamento voluntário da instituição por parte do poder público municipal que busca preservar e difundir (exclusivamente) a memória colonial e a narrativa dos “pioneiros” em detrimento da diversidade histórica e cultural regional.

Palavras-Chave: Práxis Decoloniais. Tessituras Interculturais. Indigenismo e Museu.

ABSTRACT

This dissertation presents a homology of information and critical intercultural perspectives, from the Northwest of Mato Grosso, in its micro-region Vale do Arinos, in the context of its recent colonization and the impacts of this process on native peoples, with the aim of collaborating with the decolonial debate in recent institutional and indigenous spaces. In the research, we sought to understand the Museu do Vale do Arinos, (from its indigenist field), a recent institution of the municipal public administration of Juara-MT, of regional character, and its relational and political architecture with the Apiaká, Kayabi, Munduruku and Rikbaktsa indigenous peoples, original ethnic groups that make up the management of the museum institution through the Board of Trustees. We seek to understand and problematize colonialism (QUIJANO, 2010), coloniality (DUSSEL, 1993; MIGNOLO, 2008) and the recent colonization process (GUIMARÃES NETO, 2006; 1986) in the context of the Arinos Valley. We consider the ontological dimension (MALDONADO-TORRES, 2008) and the racialized thinking of non-indigenous society against the decolonial stances and weaves of these peoples and with these peoples since the invasion and expropriation of their traditional territories until the present. In counterpoint to the colonial politics, we analyzed the decolonial pedagogies (WALSH, 2009; MOTA NETO, 2016) constructed, and possible, from the actions of the researched institution with the mentioned indigenous peoples. We also sought to analyze praxis from the investigated social equipment, its educational space and its intercultural relations with these different peoples. Therefore, this research was based on the paradigm of scientific, political and educational investigation about everything that can impact, in one way or another, the native peoples, who are vulnerable groups that have historically suffered from the positivist protection of colonial institutions. The methodological horizon of the research was qualitative. The techniques for collecting information from the subjects participating in the research were dialogical, open, face-to-face, and via digital information and communication technologies. We also used the technique of document analysis, empirical research, and the participation of direct and indirect collaborators. The research showed, based on the ethnography of the museum, the voluntary scrapping of the institution by the municipal government, which seeks to preserve and disseminate (exclusively) the colonial memory and the narrative of the "pioneers" to the detriment of the regional historical and cultural diversity.

Keywords: Decolonial Praxis. Intercultural Textures. Indigenism and Museum.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

BNCC – Base Nacional Comum Curricular.

CASAI - Casa de Apoio a Saúde Indígena

CGH – Centrais Geradoras Hidrelétricas.

CIMI – Conselho Indigenista Missionário.

CNSA – Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos.

ECUMAM – Instituto de Educação, Cultura e Meio Ambiente do Vale do Arinos.

FAIND – Faculdade Intercultural Indígena/UNEMAT.

FEPOIMT – Federação dos Povos Indígenas de Mato Grosso.

FUNAI – Fundação Nacional do Índio.

IBRAM – Instituto Brasileiro de Museus.

ISA – Instituto Socioambiental.

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

LAMIS – Laboratório de Memória, Imagem e Som (Unemat/Museu do Vale do Arinos).

MAB – Movimento dos Atingidos por Barragem.

OPAN – Operação Amazônia Nativa.

PCH – Pequena Central Hidrelétrica.

PIX – Parque Indígena Xingu.

PNEM – Política Nacional de Educação Museal.

RIMA – Relatório de Impacto Ambiental.

T.I. – Terra Indígena.

TIX – Terra Indígena Xingu.

UHE – Usina Hidrelétrica.

UNEMAT – Universidade do Estado de Mato Grosso “Carlos Alberto Reyes Maldonado”.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO:	11
2. IMAGENS DO PASSADO E DO PRESENTE:	19
2.1 Fragmentos contextuais: elementos iniciais	19
2.2 A produção do Outro	35
3. FRAGMENTOS HISTÓRICOS, MEMÓRIAS E (RE) CAMINHOS	44
3.1. Sobre o povo indígena Kayabi: considerações iniciais	44
3.2. Sobre o povo indígena Apiaká: considerações iniciais	58
3.3. Sobre o povo indígena Munduruku: considerações iniciais	74
3.4. Sobre o povo indígena Rikbaktsa: considerações iniciais	82
4. O MUSEU DO VALE DO ARINOS	86
4.1. Aspectos legais e institucionais	86
4.2. Aspectos políticos e históricos	96
4.3. Aspectos etnoculturais	103
5. SOBRE A CÂMARA SETORIAL DE ETNOLOGIA	114
6. ETNOGRAFIA NO MUSEU DO VALE DO ARINOS	124
7. CONSIDERAÇÕES FINAIS	134
8. REFERÊNCIAS	140
APÊNDICE A	150
APÊNDICE B	151
APÊNDICE C (ANEXO A)	152
ANEXO B	158

1. INTRODUÇÃO

O processo *colonizatório*¹ da região do Vale do Arinos, Noroeste do Mato Grosso, é resultado, como em tantas outras regiões amazônicas, da política expansionista do governo ditatorial de Getúlio Vargas para ocupar o Brasil Central e pelo interesse do capital em se apropriar de “terras não habitadas” do interior, em um processo facilitado pelo Estado. Desde o início desse processo invasivo, as populações indígenas passaram a ter contato com populações não indígenas em diferentes contextos. Algumas etnias indígenas migraram para fugir dos invasores; outros sofreram deslocamentos compulsórios, restando apenas as etnias Apiaká, Kayabi e Rikbaktsa, originárias das bacias do rio Juruena, do rio Arinos e do rio Teles Pires. Essas invasões dos territórios indígenas também ocorreram em outros lugares amazônicos, e durante a década de 1970 um grupo da etnia Munduruku migrou do estado do Pará para habitar a região do Vale do Arinos. Nesse sentido, a região do Vale do Arinos se caracteriza como de fronteira permanente (HENNESSY, 1978 *apud* MARTINS, 1996), (SANT’ANA, 2009), (FALCÃO, 2015), onde, historicamente, as relações sociais acontecem em um contexto etnocultural e *intercultural*.

A cultura é sempre resultado da territorialização. Não existe cultura sem território. É no território que se estabelece a produção de conhecimento, o lugar ontológico. Por isso o espaço territorial é a própria conformação cultural. O processo colonizatório ao desterritorializar os povos indígenas, sobrepôs sobre suas culturas outra cultura e sendo imposição, não é interculturalidade. (Adaptado da palestra de José Ángel Quintero Weir no 2º Congresso Científico Internacional da RedeCT (Rede Internacional de Pesquisadores sobre Povos Originários e Comunidades Tradicionais). 2021. Mesa-redonda: “Interculturalidade Crítica e Decolonialidade na América Latina e no Brasil”. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=W8IpGi0Qt>

Conforme a perspectiva de Santos (2015, p. s/p), “o Noroeste enfrentou, e em certa medida ainda enfrenta, um intenso jogo de territorialização, desterritorialização e

¹ Utilizamos o termo colonização no sentido de Mignolo (2017, p. 04): “A colonização do tempo foi criada pela invenção renascentista da Idade Média, e a colonização do espaço foi criada pela colonização e conquista do Novo Mundo” (Dagenais, 2004), contudo, considerando os paradigmas dos processos de colonização recente das regiões amazônicas conforme a perspectiva de Guimarães Neto (1986). Em razão da dinâmica própria dos fenômenos sócio-culturais – do choque entre culturas diferentes – defendemos que *vencer* o Outro não significa diluí-lo completamente, nem à sua cultura, de forma total. Não há colonização total e absoluta, do contrário não haveria resistência. Reconhecemos a força colonial e a força colonizatória recente nesta região, mas também não as reconhecemos, pela resistência e pela presencialidade étnica, pelas posições políticas novas que se constroem, por isso marcaremos o termo *colonização* sempre em itálico, nesta dissertação.

reterritorialização, um processo complexo que, para Haesbbaert (2004), trata-se de multiterritorialização”.

Nesse lugar fronteiriço e pluriétnico encontra-se o Museu do Vale do Arinos, instituição recente da administração pública municipal de Juara-MT, de caráter regional, que tem a finalidade de “identificar, recolher, catalogar, registrar, preservar, defender, inventariar, estudar, pesquisar, expor e divulgar os testemunhos da cultura material e imaterial relacionados com Juara e o Vale do Arinos” (JUARA-MT, 2018). Convém explicarmos que Juara se configura *cidade polo* da região do Vale do Arinos.

Uma instituição museológica e seus espaços museais produzem discursos e narrativas no lugar em que se inserem a partir de determinada postura teórica e política. Os elementos constitutivos de suas práxis se fundamentam, principalmente, na fonte primária do conhecimento humano: os conjuntos e processos históricos e culturais materiais. O patrimônio² cultural musealizado passa a ser instrumento didático-pedagógico, artefato cultural, através do qual são mediados conhecimentos selecionados, discursos e narrativas oficiais e não oficiais, história, memória e poder, pois o patrimônio cultural musealizado também está implicado em relações de poder, uma vez que “[...] os museus são a um só tempo: lugares de memória e de poder” (CHAGAS, 2006, p. 31).

Em geral, discursos e narrativas produzidos a partir de bens culturais musealizados (não indígenas) – representativos dos processos *colonizatórios* recentes – tendem a protagonizar o agente *colonizador* e tudo o que isso supõe, orientando (e reforçando) a instituição museológica e seus espaços museais no caminho desse discurso e dessa narrativa (colonial/colonizante). Bens culturais indígenas musealizados – e suas práxis decorrentes – podem produzir discursos e narrativas decoloniais e possibilitar protagonismos étnicos desde que desmistificados da ideia de bens culturais de *selvagens* que foram amansados, de antropofágicos que foram *civilizados*, ou de viventes apenas de um passado remoto e mítico para, assim, fazer enfrentamento a subalternização sócio-cultural.

O interesse em pesquisar o Museu do Vale do Arinos se justificou no fato de que essa instituição tem buscado desenvolver o papel de organizadora e difusora da história, da história política e da história cultural do Vale do Arinos, colocando a instituição em uma posição regional hegemônica. Ao mesmo tempo, por considerarmos que essa instituição pode se configurar desruptiva de memória e poder colonial (interno), com características decoloniais e

² Ver conceito de patrimônio em Chuva (2009, 2012, 2013), Arruda (2014) e Costa (2020).

multitransversal nos seus processos pedagógicos de mudança histórica regional dos discursos e das narrativas hegemônicas que chegam até o presente.

Compreendemos ser complexa e difícil a pesquisa que se propõe inserir-se em contextos étnicos indígenas e suas relações interculturais, interétnicas e contextuais imbricadas por instituições não indígenas que inevitavelmente são atravessadas por valores coloniais. Para assegurar uma postura teórica e política que dê conta de compreender, em algum nível de profundidade, as tessituras dessas relações (e produções discursivas e narrativas) partimos dos pressupostos da interculturalidade crítica e decolonial conforme as perspectivas de Aníbal Quijano (2002; 2005), Walter D. Mignolo (2017), Catherine Walsh (2009; 2014), da concepção geral de educação e de práxis postuladas por Paulo Freire (1982; 1983a; 1983b; 1994) e da pedagogia histórico-crítica.

Nesta pesquisa buscamos investigar as tessituras interculturais e produções de práxis decoloniais a partir e entre o Museu do Vale do Arinos e seus espaços museais, especialmente a Câmara Setorial de Etnologia, e as tessituras interculturais e etnoculturais produzidas, e que se produzem, com e entre os povos indígenas Apiaká, Kayabi, Rikbaktsa e Munduruku. Buscamos, ainda, problematizar essas produções, considerando forças coloniais/colonizatórias/decoloniais/decolonizantes internas e fenômenos externos que impactam, de uma ou outra forma, a instituição (que sofre a influência dos fenômenos sociais históricos e contemporâneos), e analisamos quais significados geram nesse contexto; como esses significados se hibridizam? Como ocorre a participação indígena no processo de construção política da instituição (e seus discursos e narrativas)? Quais atitudes decoloniais são possíveis a partir do museu? Estas foram algumas questões que nos guiaram no processo de construção da pesquisa.

A práxis, em sentido freireano, insere-se no contexto do espaço museal. Por essa razão, cria processos comunicativos por meio de suas ações e de suas exposições que não são neutras, pois tais disposições constituirão sempre um discurso que atribuirá aos bens culturais musealizados uma natureza ideológica. Desse modo, produz narrativas que são sempre orientadas por determinadas posturas teóricas e políticas. Logo, “o artefato neutro”, “purificado de retórica”, o “objeto concreto” não existe (MENESES, 1994, p. 20). Assim, “não há museu inocente” (RAMOS, 2004, p. 14).

A instituição museal pode (re) produzir (re) significações no pensamento coletivo (na consciência social). Pode reforçar disputas pela representação do passado (disputas de memórias), ou pode difundir a diversidade histórica e cultural dos vários grupos formadores

do lugar em que se insere. Na perspectiva de Chartier (1990, p. 17), “as representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam”.

Em si mesmo, os museus serão sempre antros e entes de memória, esquecimento, poder, resistência, combate, conflito, discurso, dicção, tradição, contradição (CHAGAS, 2006), e por meio de suas práxis poderão ser espaços significativos de novas produções sociais, reflexões e decolonialidades, assim como poderão criar e perpetuar narrativas coloniais/colonizatória/colonizantes.

Em razão da realidade inescapável da ideologização da instituição museológica e dos seus espaços museais (tal qual qualquer instituição), buscamos compreender quais posturas teóricas e políticas orientam os trabalhos do Museu do Vale do Arinos com foco especial em seu campo indigenista. Também buscamos compreender o modo com que são tecidas as relações institucionais com as etnias indígenas, considerando as complexidades simbólicas da cosmologia de cada um desses povos; e quais políticas indigenistas são possíveis – pois, o Museu do Vale do Arinos tem a competência formal de produzir políticas indigenistas no âmbito regional, conforme prevê a Lei Municipal nº 2.683/2018 e suas alterações posteriores.

Se a instituição trabalha na produção e implementação de políticas indigenistas regionais, como se relaciona com as populações indígenas? Pois, considerar políticas indigenistas – tão caras aos povos indígenas do Brasil – é também reconhecer, antes, a sua herança colonialista e suas ambiguidades, afinal, a gênese das políticas indigenistas não pode ser compreendida fora da concepção positivista de *proteção* assistencialista e homogeneizadora (CAVALCANTI-SCHIEL, 2009). Portanto, na atualidade, além de os resquícios dessa herança constituírem a base do discurso das políticas indigenistas, também permanecem, igualmente latentes, os paradigmas que inviabilizam o protagonismo dos povos indígenas, por seus próprios meios e modos, de construírem (e difundirem, por meio da instituição museológica e seus espaços museais) suas etnicidades. Ao considerarmos o termo etnicidade, fazemos a partir do conceito estabelecido por Barth (1976).

O discurso e a narrativa da totalização da diferença já foram denunciados no passado por diferentes pesquisadores que criticaram as tentativas de grandes sínteses. Compreendemos que a pluralidade étnica brasileira é sua própria característica de espaço territorial geo-histórico, portanto, qualquer tentativa de política indigenista pensada a partir de modelos externos, padrão não é senão uma política homogeneizadora. Instituí-la sem a participação efetiva das etnias indígenas não é senão etnocentrismo e tutelamento. Sob outra perspectiva,

os espaços públicos de educação e cultura, desde a promulgação da Constituição Federal de 1988, devem reconhecer, nas suas políticas, a diferença dos povos formadores do país. Nesse sentido, a construção dessas políticas deve ser participativa desde a concepção, especialmente as políticas em museus, instituição que, historicamente *contou* a história através do olhar do *colonizador*, pois, a musealização do patrimônio brasileiro ocorreu, historicamente, dentro da lógica do estado hegemônico, onde as elites são responsáveis por dirigir as questões culturais e políticas (RANGEL, 2012).

A instituição museológica e seus espaços museais, por se configurarem instâncias políticas – portanto, educativas – de um lugar, tem significativa capacidade de influenciar o pensamento coletivo (a consciência social). Esse processo é facilitado porque esse tipo de instituição consegue romper com o paradigma epistemológico da pedagogia formalista logocêntrica modelada pela concepção de educação escolarizada e fundamenta sua práxis na concepção de educação não formal, abrindo um leque de possibilidades para práticas e aprendizagens, pois está livre do conflito de interesses do currículo da educação formal³.

A instituição museológica e seus espaços museais tem raízes em um contexto histórico dogmatizador e colonialista, pensados a partir da hegemonia ocidental e dos interesses ideológicos dominantes. Entretanto, detém a possibilidade de novas produções sociais enquanto espaços com o poder de recuperar, problematizar e difundir memórias, histórias e práticas socioculturais nunca antes estudadas ou historicamente subalternizadas. Pode fazer frente ao pensamento patrimonial colonial e promover decolonialidades...

No conjunto das conceituações de museu, por nos faltar a formação museológica formal, optamos por aquela difundida pelo *International Council of Museums (ICOM)* – Conselho Internacional de Museus – vinculado à UNESCO: “[...] uma instituição permanente, sem fins lucrativos, a serviço da sociedade e seu desenvolvimento, aberta ao público, que adquire, conserva, pesquisa, comunica e expõe o patrimônio tangível e intangível da humanidade e seu meio ambiente para os propósitos da educação, estudo e lazer” (CABRAL, 2012, p. 39).

³ Aqui compreendemos o currículo escolar como instrumento diretivo e de controle social do saber baseado em um ecletismo pragmático científico de interesse, geralmente, mercadológico, pois, conforme comentam Moreira & Silva (1994, p. 08), “o currículo não é um elemento inocente e neutro de transmissão desinteressada do conhecimento social. O currículo está implicado em relações de poder. O currículo é um artefato social e cultural por isso mesmo utilizado na disseminação de ideologias sobre o mundo social”. Esclarecemos, no entanto, que a escola não é a completude do currículo formal. Defendemos a escola como lugar dialético que protagoniza transformações sociais necessárias (queremos dizer que currículo e escola são paradoxais – dois contrários – em certa medida – que se afirmam).

Suano (1986) apresenta alguns panoramas históricos da instituição museológica ocidental. De acordo com a pesquisadora, durante o movimento de contrarreforma surgiram os museus modernos. Foram criadas bibliotecas e academias de belas artes que reuniram diversas obras de arte, constituindo o *museum* que servia de ‘receituário’ da estética aprovada pela igreja. No contexto da Revolução Industrial, os museus da Europa tinham o objetivo de “atingir as grandes levas de adultos que, sugados pelas fábricas desde crianças, chegavam à maturidade ‘embrutecidos’ e ‘violentos’, segundo as autoridades que se ocupavam da educação e cultura” (SUANO, 1989, p. 61). Durante o século XX, o museu atraiu a atenção de Hitler que percebeu o papel que esse equipamento social poderia desempenhar no fortalecimento ideológico (SUANO, 1989), como “lugar privilegiado para mostrar a ascensão germânica e sua hegemonia sobre a Europa” (SUANO, 1986, p. 51). O uso da instituição museológica durante a ascensão nazista conciliava as “necessidades de propaganda do Estado com as possibilidades de educação individual e sintetizava todas as conquistas dos museus europeus criados pelas burguesias nacionais do século XIX” (SUANO, 1986, p. 51).

A necessidade da instituição museológica e de seus espaços museais, em nosso tempo, também se justifica no fato de que a investida da cultura capitalista globalizada sobre as culturas consideradas primitivas, *aconselha* “formar coleções representativas da cultura material de grupos que, infelizmente, tendem a desaparecer enquanto culturas autônomas” (SUANO, 1986, p.75).

Sendo a instituição museológica e seus espaços museais lugares de aprendizagens em diferentes dimensões, para essa pesquisa foi necessário optar por um viés compreensivo de educação (pois, *Educação* é um substantivo polissêmico que não se pode tentar conceituar sem se sentir uma vontade irresistível de ir fazer outra coisa...). Assim, adotamos a concepção geral de educação postulada por Paulo Freire.

Para este pesquisador a educação, enquanto processo intencional de ensino-aprendizagem, deve ocorrer por meio da dialogicidade e reciprocidade para a apropriação crítica da realidade e, “indubitavelmente, a dialeticidade é o elemento diferenciador e definidor na concepção freireana de educação [...] (ECCO; NOGARO, 2015, p. 3527). Na concepção de Freire (1983a), as dimensões política, gnosiológica e afetiva devem estar juntas no processo de ensino-aprendizagem para uma tomada crítica de consciência social, pois “a educação é um ato de amor, por isso um ato de coragem. Não pode temer o debate” (FREIRE, 1983b, p. 104).

A educação para Paulo Freire é ainda práxis, isto é, uma profunda interação necessária entre prática e teoria, nesta ordem. E em decorrência da relação entre a dimensão política e a dimensão gnosiológica da relação pedagógica, a prática precede e se constitui como princípio fundante da teoria. Esta, por sua vez dialeticamente, dá novo sentido à prática [...] (ROMÃO, 2008, p. 152).

Freire compreende o processo educativo como ato político no sentido de sua diretividade vinculada a uma prática intencional de ensino-aprendizagem para a apreensão crítica e ação transformadora da realidade uma vez que “[...] não há prática educativa que não se *diricione* para um certo objetivo, que não envolva um certo sonho, uma certa utopia” (FREIRE, 1994, p. 163, grifo do autor).

Mas a gente ainda tem que perguntar **em favor de que** conhecer e, portanto, **contra que** conhecer; **em favor de quem** conhecer e **contra quem** conhecer. Essas perguntas que a gente se faz enquanto educadores, ao lado do conhecimento que é sempre a educação, nos levam à confirmação de outra obviedade que é a da natureza política da educação. Quer dizer, a educação enquanto ato de conhecimento é também, por isso mesmo, um ato político (FREIRE, 1982, p. 97, grifos do autor)

Nessa perspectiva, compreendemos que os equipamentos sociais de educação, como os museus, não são neutros em suas práxis. Em que pese qualquer intenção de uma educação universal, Freire (1983a, p. 79) comenta que “ninguém educa ninguém, como tampouco ninguém se educa a si mesmo: os homens se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo”. Assim não há processos educativos despolitizados e sem a presença do mundo vivido pelos sujeitos envolvidos no processo (assim, não há processos educativos museais inocentes e universalizantes). Para Brandão (1993, p. 09), “[...] não há uma única forma nem um único modelo de educação: a escola não é o único lugar em que ela acontece e talvez nem seja o melhor; o ensino escolar não é a única prática e o professor profissional não é seu único praticante”. Assim, a educação escolarizada não deve tomar para si a exclusividade do discurso educativo nem da produção social – pois, se se pretende única, é hegemônica. Por outro lado, os processos educativos em museus não podem se declararem inocentes, neutros, melhores ou piores, independentemente do contexto em que acontecem.

Compreendemos que a interlocução dessa pesquisa com a educação encontra também um conceito nas socialidades amazônicas (VIVEIROS DE CASTRO, 2017).

Em uma analogia à concepção da divisão da ciência em paradigmas, compreendemos a educação organizada em três macrocampos (ou modalidades, se preferir): educação formal, educação não formal e educação informal, como preconizam muitos dos seus teóricos.

A educação formal e a não formal compreendem tipos de educação intencional. Nesse sentido, Libâneo (2010, p. 88) explica que o sentido de *formal* se refere “a tudo o que implica uma *forma*, isto é, algo inteligível, estruturado, o modo como algo se configura. Educação formal seria, pois, aquela estruturada, organizada, planejada intencionalmente, sistemática”. Aqui, a educação não formal se configura *formal* dado seu caráter intencional, com certo nível de sistematização e controle. Para esse pesquisador, um dos espaços onde essa modalidade de educação ocorre é no museu (LIBÂNEO, 2010).

Para a pesquisadora Maria da Glória Gohn (2014, p. 40), a educação não formal está imbricada em “um processo sociopolítico, cultural e pedagógico de formação para a cidadania, entendendo o político como a formação do indivíduo para interagir com o outro em sociedade”. Foi adotada para esta pesquisa a concepção de educação não formal como sendo aquela cujas diretrizes orientam a práxis (política e pedagógica) de uma organização social não escolar – neste caso, o museu.

Ao pensarmos os elementos constitutivos dos processos hermenêuticos do discurso educacional oficial contemporâneo, percebemos muito do discurso hegemônico que desvia a educação de sua função sociopolítica (educação que, em muito, pretende atender a demandas de mercado, subjacentes aos saberes curriculares, homogeneizando elementos *comuns* de processos ontológicos geo-históricos impossíveis de mensuração por sua própria natureza – são dinâmicos, multitransversais e, em muitos casos, autônomos). Tal discurso, padronizado pelo ecletismo pragmático científico e tecnológico, do ponto de vista mercadológico, vem cada vez mais subordinando “alvos político-sociais a intentos estritamente econômicos” (LIBÂNEO, 2010, p. 61). Nesse sentido, “a educação deixa de ser, assim, um assunto da cultura para ser um serviço desprovido de política e de história, reduzindo seu papel à aquisição de competências de aprendizagem” (BOOM, 2004, p. 227).

Sob essa perspectiva, nesta pesquisa buscamos compreender as práxis educativas e políticas nas tessituras e seus significados na dimensão da interculturalidade e etnoculturalidade com o Museu do Vale do Arinos a partir da sua Câmara Setorial de Etnologia, seus resultados, seus movimentos e construções na região homônima do Noroeste Mato-grossense. Nessa busca, consideramos nossa própria experiência junto aos movimentos indígenas e indigenistas e aos seus patrimônios que (re) existem, que se (re) constroem e se (res) significam no presente. Essas posturas sempre foram geradoras de práxis – subalternizadas pelo pensamento colonial racializado – mas sempre (re) existindo, sempre se

posicionando. Pesquisar culturas diferentes, construir espaços e ações inter e etnoculturais são, certamente, tarefas complexas.

A escolha de determinada metodologia a ser adotada para uma pesquisa tem sempre caráter ontológico e axiológico (ADORNO, 2008), pois é a partir dessas dimensões estruturantes que se delinearão os caminhos para o estudo. O horizonte metodológico em que se localiza essa pesquisa é qualitativo de abordagem etnográfica e perspectiva decolonial. Para Minayo (2001, p. 21-22), esse tipo de pesquisa “trabalha com o universo dos significados, dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores e das atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos [...]”. Para Mattos (2011, p. 50)

a etnografia é um processo guiado preponderantemente pelo senso questionador do etnógrafo. Deste modo, a utilização de técnicas e procedimentos etnográficos, não segue padrões rígidos ou pré-determinados, mas sim, o senso que o etnógrafo desenvolve a partir do trabalho de campo no contexto social da pesquisa. Os instrumentos de coleta e análise utilizados nesta abordagem de pesquisa, muitas vezes, têm que ser formuladas ou recriadas para atender à realidade do trabalho de campo. [...] A etnografia como abordagem de investigação científica traz algumas contribuições para o campo das pesquisas qualitativas [...].

As técnicas de coleta de informações dos sujeitos participantes foram dialógicas, abertas, presenciais e via tecnologias digitais da informação e da comunicação. Também recorreremos à técnica de análise de documentos, à pesquisa empírica e à participação de colaboradores diretos e indiretos. Fez parte da busca interpretativa aproximações epistemológicas de pesquisas realizadas anteriormente e informações produzidas pela imprensa e pelo Museu do Vale do Arinos. A tessitura trata de tecer, de fazer, de, em muitos fios, produzir uma rede, neste caso, uma rede de interpretações acerca da pesquisa.

No primeiro capítulo buscamos contextualizar historicamente a região do Vale do Arinos como espaço territorial atravessado por projetos privados de *colonização* recente que chegaram (e continuam) na Amazônia brasileira desde a segunda metade do sec. XX. Para compreendermos uma parte desse processo *colonizatório* regional recorreremos a bibliografias e documentos iconográficos regionais, principalmente aos autores Dornstauder (1975), Meyer (2015) e Alves (s/d), com base nos quais é possível acessar certo nível de informações construídas a partir da compreensão colonial e indigenista missionária, as quais buscamos problematizar; e bibliografias que tratam dos processos de *colonização* recente dos territórios amazônicos, principalmente Guimarães Neto (2006; 1986), Martins (1996) e Sant’ana (2009).

Na segunda parte do primeiro capítulo buscamos descrever nossa percepção dos impactos que as frentes *colonizadoras* provocaram junto às populações indígenas regionais: suas subalternizações pelo pensamento colonial racializado interno, pela lógica da *colonização* recente com apoio do Estado e pela expropriação de seus territórios tradicionais. Nesse ponto, nos fundamentamos, principalmente, em Quijano (2002), Mignolo (2017) e Maldonado-Torres (2007) e produções regionais de perspectiva decolonial, como as de Munduruku (2019), Ferreira (2014), Moraes (2020; 2021) e outros.

No segundo capítulo apresentamos, a partir de nossas vivências e percepções durante a pesquisa, um pouco de cada etnia indígena que habita o Vale do Arinos no presente, contextualizando cada povo com a região, com os processos *colonizatórios* recentes e com os objetivos da pesquisa. A apresentação desses povos e a problemática territorial foram necessárias para contextualizar a pesquisa e o Museu do Vale do Arinos. No entanto, não intencionamos com isso, produzir nova literatura acerca desses povos. Neste ponto, nos apoiamos em bibliografias especializadas e pesquisas realizadas anteriormente com esses povos.

No terceiro capítulo analisamos o Museu do Vale do Arinos sob três aspectos: legais e institucionais; políticos e históricos; e etnoculturais. Discorremos sobre os dados coletados em entrevistas e documentos relativos à instituição propriamente e buscamos problematizar as forças coloniais que ali se apresentam sob muitas formas. Ao final apresentamos nossa percepção acerca de caminhos decoloniais que germinam, mas também o sucateamento voluntário promovido pela administração pública municipal.

No quarto capítulo nos atemos à Câmara Setorial de Etnologia, departamento da instituição, responsável pela propositura e implementação de políticas e ações indigenistas, sob coordenação indígena; espaço que representa o campo indigenista formal do Museu do Vale do Arinos.

No quinto capítulo explicitamos nossa experiência etnográfica junto ao Museu do Vale do Arinos, no seu sentido físico e cotidiano. Buscamos analisar como acontecem as relações interculturais e etnoculturais – no recorte de tempo da pesquisa – as relações de poder, de interesses, as aspirações, os conflitos, as estratégias, teses e antíteses nas tessituras, nas negociações, nos *agenciamentos*, nas práxis.

Nas considerações finais apresentamos uma breve conclusão de pesquisa, justificando pontos que não foram passíveis de esclarecimento, ou que não convinham, em outros lugares do texto.

2. IMAGENS DO PASSADO E DO PRESENTE NA FORMAÇÃO DO VALE DO ARINOS

Neste capítulo contextualizamos o processo *colonizatório* recente da região do Vale do Arinos a partir de documentos iconográficos e imagéticos que chegaram até o presente tendo como suporte pesquisas e publicações que problematizam esse contexto fortemente atravessado pelo pensamento colonial, responsável por fabricar narrativas raciais e gerar subalternizações e silenciamentos indígenas, bem como para justificar a tomada imperativa de seus territórios tradicionais. Ao final, analisamos enfrentamentos decoloniais produzidos, em especial a partir e com o Museu do Vale do Arinos.

2.1 Fragmentos contextuais: elementos iniciais

A ampla região amazônica brasileira é constituída de diversas *Amazônias*, de diferentes temporalidades e formas de ocupação (GUIMARÃES NETO, 2003). Sua organização político-administrativa, a partir do século XX,

[...] compreende a Região Norte (os estados de Rondônia, Acre, Amazonas, Roraima, Amapá, Pará e Tocantins) e parte da Região Centro-Oeste (o estado de Mato Grosso). A soma das áreas desses estados é de 4,7 milhões de quilômetros quadrados. A outra referência para o território amazônico, que o define como Amazônia Legal (com a criação do Plano de Valorização da Amazônia, em 1953), inclui o oeste do Maranhão (GUIMARÃES NETO, 2003, p. 65).

A Amazônia Mato-grossense, na sua porção Noroeste, passou a ser atravessada por processos de colonização privada a partir da segunda metade do séc. XX. Este fenômeno é conceituado por Guimarães Neto (1986) como *colonização recente*.

Neste sentido, torna-se necessário deter-nos no termo “colonização”, adotado pelos meios oficiais e pelas empresas que atuaram em grandes áreas de terras dos estados que compõe a Amazônia. Reflete a positividade com que aparece revestida a instauração de um grande mercado de terras controlando a distribuição, o acesso e a posse das áreas, além de selecionar as demandas. O que muitos estudos trazem ao debate é que o governo e as empresas privadas, no período já indicado, implementaram uma política de invasão e ocupação violenta das terras indígenas e das terras públicas, indicadas como “espaços vazios”.

Para esta pesquisa nos concentramos nos processos de *colonização* recente do Noroeste de Mato Grosso, ao considerar as relações sociais e políticas que, historicamente, são “[...] marcadas pelo movimento de expansão demográfica sobre terras ‘não ocupadas’ ou ‘insuficientemente’ ocupadas [...]” (MARTINS, 1996, p. 25). Nesse sentido, buscamos compreender processos ontológicos próprios das trocas simbólicas⁴ desse espaço geohistórico que é atravessado por “[...] um intenso jogo de territorialização, desterritorialização e reterritorialização [...]” (SANTOS, 2015, p. s/p).

Na perspectiva de Guimarães Neto (1986), a categoria *colonização* recente trata de um período marcado pela (re) ocupação dos *espaços vazios* do Mato Grosso pela iniciativa privada, com incentivos públicos, iniciado no segundo governo ditatorial de Getúlio Vargas, no início da década de 1950, seguido, nas décadas seguintes, por outras políticas e movimentos semelhantes sob a bandeira da integração da Amazônia brasileira. Nesse sentido, a *colonização recente* é um dos resultados das estruturas coloniais *internas* conforme a perspectiva de González Casanova (2007).

Durante a década de 1950 foram poucas as iniciativas privadas que colocaram em movimento projetos de *colonização* no Noroeste de Mato Grosso. Esse novo modelo se baseava na alienação irregular de grandes latifúndios por parte de empresas *colonizadoras*, suas subsidiárias e seus concessionários, com apoio dos governos estadual e federal, para a venda de terras com o objetivo de formar núcleos urbanos nos *vazios demográficos*. Ressaltamos que aqui nos referimos ao Noroeste de Mato Grosso, pois outras regiões amazônicas já atravessavam, antes, drásticos processos colonizatórios, públicos e privados.

Assim, em 12 de dezembro de 1954, o jornal *Correio do Povo* de Porto Alegre-RS noticiou a instalação da sede da empresa *Colonizadora Noroeste Mato-grossense S/A (CONOMALI)* naquela capital para articular a venda de lotes de terras na *Gleba Arinos*, uma área de cento e vinte mil hectares – que se estendia por 60 quilômetros na margem direita do rio Arinos (MEYER, 2015) – localizada no município de Diamantino, ampliada, posteriormente, para duzentos e vinte mil hectares, comprada com incentivo da Lei Federal nº 1.806, de 06 de janeiro de 1953, que anexou Mato Grosso à Amazônia brasileira por meio da criação da Superintendência de Valorização Econômica da Amazônia-SPVEA, órgão federal destinado a incentivar e apoiar compras de terras e exploração econômica privada.

⁴ Processos endoculturais, agenciamentos, conflitos, negociações, tessituras, violências, disputa de memória, silenciamentos...

Figuras 1 e 2: Registro fotográfico da primeira clareira na margem direita do rio Arinos e de barracos construídos para o núcleo de fixação (no futuro tornar-se-ia a sede de Porto dos Gaúchos/MT).



Fonte: Meyer (2015, p. 60/62).

Em 03 de maio de 1955, uma equipe de localização, zoneamento e demarcação da *Colonizadora Noroeste Mato-grossense S/A (CONOMALI)* saiu da cidade de Santa Rosa/RS com destino ao Noroeste Mato-grossense para a abertura e demarcação das divisas da *Gleba Arinos*. Algumas semanas depois ancorou na margem direita do rio Arinos e fez “o primeiro núcleo de fixação da Colonizadora Noroeste Mato-grossense Ltda” (MEYER, 2015, p. 54).

Desse período em diante a empresa *Colonizadora Noroeste Mato-grossense S/A (CONOMALI)* investiu em uma longa campanha publicitária para a venda de lotes de terras. As peças publicitárias eram destinadas, especialmente, aos públicos do Sul e do Sudeste do país e não faziam menção a povos indígenas. Era comum, em alguns casos, conter a frase “terras livres de índios”. Dentre os documentos iconográficos que selecionamos para esta pesquisa, há uma peça publicitária comercial de 1956 onde se pode notar a ausência de informações sobre povos indígenas.

Por ter sido um empreendimento privado com incentivos públicos, foi possível realizar uma série de investimentos caros para a época, por exemplo, a compra de equipamentos fotográficos e filmadores, lanchas e veículos, e a contratação de profissionais liberais — jornalista, engenheiro e médico. Por esse motivo há um significativo acervo fotográfico e imagético desse período.

Uma parte desses materiais foram publicados no livro *Porto dos Gaúchos: os primórdios da colonização da Gleba Arinos na Amazônia Brasileira* (MEYER, 2015), o qual também contém outros documentos iconográficos (cartas, relatórios, atas). Contudo, há pouca informação sobre cada foto/documento ou sobre esse primeiro período da *colonização* regional, o que prejudica um aprofundamento nesse contexto. Apesar de não pretendermos,

aqui, nos debruçarmos sobre uma problematização dessas fotos e documentos iconográficos, representam, no entanto, uma parte importante da materialidade histórica da *colonização* interna que "[...] tem antecedentes na opressão e exploração de alguns povos por outros" (GONZÁLEZ CASANOVA, 2007, p. 432).

Figura 3: Peça publicitária (folder) para vendas de lotes de terra na “Gleba Arinos”, 1956.



Fonte: Meyer (2015, p.247).

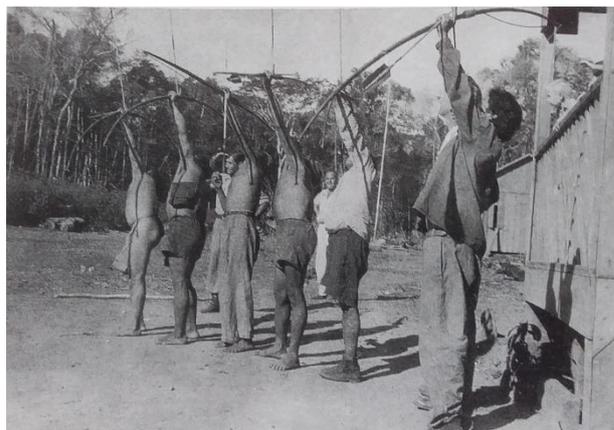
Em face da forte presença indígena na região do Vale do Arinos e de conflitos com seringueiros (extrativistas de látex) que antecederam a chegada da empresa *Colonizadora Noroeste Mato-grossense S/A (CONOMALI)*, esta articulou a vinda e permanência de padres indigenistas da prelazia de Diamantino-MT, os quais iniciaram um longo processo de contato, catequização e *pacificação* das etnias indígenas Kayabi, Rikbaktsa e Tapayuna. O indigenismo missionário da igreja católica desse período pode ser compreendido como uma categoria dentro do amplo espectro conceitual do *Indigenismo*. De acordo com Portela (2016,

p. 05), *Indigenismo* é um termo polissêmico. Na perspectiva dessa pesquisadora, Indigenismo (com *I* maiúsculo) pode referir-se à gama de relações entre povos originários e não originários em regiões de fronteiras e pode se caracterizar como “[...] indigenismo missionário, rondoniano, cristão-cimista, neoliberal, nacional, retrógrado, integracionista, etnofágico, antimissionário, republicano, governamental, empresarial, metodista, romântico etc.” (PORTELA, 2016, p. 05). Os grupos indígenas Kayabi habitantes do rio dos Peixes e do rio Batelão foram os primeiros contatados pacificamente pela frente indigenista missionária, seguidos pelo contato com o povo Rikbaktsa. O povo indígena Tapayuna não aceitou, nesse período, o contato. O padre João Evangelista Dornstauder foi o responsável pelo primeiro contato com essas duas etnias (RANGEL, 1987) e publicou um trecho a respeito disso no seu livro de memórias *Como Pacifiquei os Rikbáktsa* (1975).

Figura 4: Primeiro registro fotográfico de contato com indígenas Kayabi, ano de 1955 (Foto: Walter Irgang).
Figura 5: Legenda na imagem: “Padre João vem à Gleba com seis Kayabis (11.02.1958)”.



Fonte: Museu do Vale do Arinos/LAMIS (2021).



Fonte: Meyer (2015, p.247).

Nesse período, o povo indígena Rikbaktsa vinha de um longo e sangrento conflito com seringueiros (extrativistas de látex), conflito que ficou conhecido como *Guerra Rikbaktsa* - e que por este motivo deu nome à um importante afluente do rio Juruena, em território Rikbaktsa e Tapayuna: o rio do Sangue. É possível imaginarmos a gravidade desse conflito a partir dos relatos de Dornstauder (1975, p. 17), em seu livro de memórias, bem como a partir da memória Rikbaktsa remanescente. Para ilustrar, selecionamos o trecho a seguir.

No dia 26 de maio de 1955, os índios mostraram arte em atacar. De noite, investiram simultaneamente contra a feitoria Corumbá, na margem direita do Juruena, pertencente à Companhia Brasil, e contra a feitoria de José Mineiro, na margem esquerda, pertencente a Marcos da Luz. Então Dário, encarregado da colação da Companhia Brasil, e Sandoval, encarregado do seringal de Marcos da Luz, resolveram organizar uma expedição contra os índios. Ao meio dia de caminhada, já

deram com uma maloca dos índios. Queimaram e destruíram. Os índios revidaram. Dígson Pedroso, por exemplo, teve a feitoria crivada de flechas. Dário bateu novamente no encaço dos índios. Dos 7 componentes, 5 iam armados. Dessa vez iam decididos a matar índios. [...] Dígson assim me contou: “Numa tarde escutamos batidas de pilão, machadas e canto de galo. O primeiro seringueiro que avistou índio, parou. Perguntou, por sinais, se haveria de atirar. Dário fez sinal que chegasse mais perto. Valentim, que era dos últimos e nem vira índio, afobou-se e atirou. Todos acompanharam fazendo medonho tiroteio, para amedrontar nos índios. Os índios correram em debandada. Escutamos choro de criança. Dário disse: “veja quem é. Parece que foi ferido!”. Fui ver, com a carabina engatilhada. Alguém me disse: “cuidado, índio é mau: mata logo essa peste!”. Quando vi que era uma criança, meu coração não deu para executá-la”. Tomaram a criança. Jose Dias queria dar oito contos para Dígson lhe dar o índio. Um o chamou de Felon. Outro queria o Chateaubriand. Por fim, o encarregado do seringal, Jurandir de Castro, levou o menino a Piraposinho, Estado de São Paulo. A criança foi batizada em Utariiti com o nome de Benedito. Seu nome de rikbáktsa é Eikinábui. Dentre as escaramuças e tocaias dos índios, em fins de 1956, aconteceu mais um caso na famosa feitoria [...] Raptaram a Ceciliano, logo no dia seguinte ao da chegada à feitoria [...].

Por essa razão havia a preocupação da empresa *colonizadora* com os futuros moradores da Gleba Arinos, pois a própria empresa já havia sofrido perdas de vidas por indígenas Rikbáktsa. Alves (s/d, p. 27) narra, em seu livro de memórias de Porto dos Gaúchos-MT, que:

[...] Três ou quatro semanas depois que os primeiros colonizadores haviam começado a levantar os barracos de pau-a-pique para estender suas redes de dormir, abrindo nas matas virgens as picadas que mais tarde tornaram-se ruas em Porto dos Gaúchos, três peões, entre os contratados por Guilherme Meyer, em Cuiabá, desceram o rio Arinos, de canoa em busca de alguma caça para reforçar com carne fresca o jantar. Isso devia ser umas três horas da tarde, quando eles desapareceram na curva do rio e nunca mais voltaram. Pouco abaixo mais ou menos um quilômetro numa área onde existiam antas e capivaras em abundância nos pequenos alagados no meio dos seringais, eles encostaram o barco a remo e entraram na mata fechada onde caíram numa emboscada preparada pelos índios **Canoeiros**⁵, sem tempo e condições de reagir. Perfurados com flechas envenenadas, os peões, foram decapitados e preparados para o que se pode chamar de um ritual macabro. [...] (grifo nosso).

Com o contato, por Dornstauder, iniciou-se um período de convivência entre indígenas Rikbáktsa e colonizadores. Esse contato, mais ou menos pacífico, com indígenas Rikbáktsa foi precedido de vários meses de tentativas e estratégias de contato. Tanto Benedito Bruno (conhecido explorador de látex e assassino de indígenas desde Diamantino) quanto a *Colonizadora Noroeste Mato-grossense S/A (CONOMALI)* tinham interesses comuns em “amansar os índios” para poderem explorar a região, cada um a seu modo. O Serviço de Proteção ao Índio (SPI) – instituição antecessora da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) – não apoiou, em nenhuma circunstância, a iniciativa indigenista do padre jesuíta Dornstauder.

⁵ Assim era nomeado o povo indígena Rikbáktsa, e, com menor frequência, de “Orelhas de Pau”.

Esse apoio foi oferecido pela iniciativa privada dos empreendimentos da borracha (látex) e pela *Colonizadora Noroeste Mato-grossense S/A (CONOMALI)*.

O padre João Dornstauder comenta, em seu livro, que o seu interesse era evitar perdas de vidas humanas, indígenas e não indígenas, num conflito que já havia ceifado inúmeras vidas com tendência a piorar. Conseguiu, a partir da segunda metade da década de 1950, desenvolver laços de amistosidade com o povo Rikbaktsa.

O vínculo afetivo criado entre Dornstauder e indígenas Rikbaktsa cessou a sangrenta *Guerra Rikbaktsa*, contudo colaborou diretamente para a expropriação dos territórios tradicionalmente indígenas, pela iniciativa privada. Nessa perspectiva, o indigenismo missionário, daquele período, é moralmente responsável por essa expropriação – que não se resumiu à apenas a terra, mas segue expropriando corpos indígenas.

Figura 6: Legenda: “Augusto Henrique Klaus, Pe. João, Willy e Gertrudes, com índios Rikbáktsa” (1958).
Figura 7: Mulheres Rikbaktsa com uma mulher não indígena em Porto dos Gaúchos-MT, ano de 1958.



Fonte: Meyer (2015, p. 354).



Fonte: Museu do Vale do Arinos/LAMIS (2021)

Já o povo indígena Tapayuna oferecia menor potencial ofensivo, apesar dos relatos de (contra) ataques às embarcações da empresa *Colonizadora Noroeste Mato-grossense S/A (CONOMALI)*. Dornstauder comenta, em seu livro, que, em 1957, o engenheiro da citada empresa, Gustav Adolf Isernhagen, teria sido ferido por flecha Tapayuna dentro de uma embarcação. O contato *pacífico* (está em “itálico” o termo *pacífico* para dizer que “o contato com a etnia, finalmente massacrada e derrotada, que não viu alternativa a não ser se render...”)) com essa etnia ocorreria somente na década seguinte.

Figura 8: Embarcação “atacada” por indígenas Tapayuna no ano de 1957; Figura 9: Foto aérea de uma aldeia Tapayuna na região da Gleba Arinos, ano de 1959.



Fonte: Meyer (2015, p. 359).

Após o golpe militar de 1964, o ditador Castelo Branco implementou a “centralização de poder no Executivo, arrocho salarial, incentivo à entrada de capitais estrangeiros e à remessa de lucros” (SANT’ANA, 2009, p. 59), e “um aparato gerenciador, proporcionado pela criação de órgãos e mecanismos financeiros, que favoreceram as grandes empresas nacionais e internacionais” (SANT’ANA, 2009, p. 59) gerando, assim, a impressão de um momento favorável na economia nacional nomeado por alguns meios de imprensa de *Milagre Econômico*. Pelo fato de que uma de suas propostas era absorver mão de obra excedente – mesmo sem planejamento ou consideração aos estudos acadêmicos sobre esses problemas, reprimindo a democracia e direitos básicos e com divulgação midiática a favor do regime e do governo – foi criado o Programa de Ação Econômica do Governo (PAEG), em 1964 (LARANGEIRA, 2020), e, após, em 1966, surgiu a Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) que, com apoio do Banco do Brasil e do Banco da Amazônia S.A. (BASA), impulsionou o crescimento de empresas colonizadoras com atuação na Amazônia Legal. A partir de 1966, o regime militar iniciou uma intensa campanha midiática para a ocupação de regiões amazônicas, difundindo o discurso nacionalista “Integrar para não Entregar”, e encorajou o surgimento de novas empresas colonizadoras, como a *Sociedade Imobiliária da Bacia Amazônica Ltda (SIBAL)*, de 1971 – registrada em 1972 – que adquiriu uma grande área de terra do município de Porto dos Gaúchos para colonização, que resultou no município de Juara.

Essas empresas colonizadoras, incentivadas por recursos públicos e investidores privados – e com os meios para registrar grandes áreas de terra já ocupadas por populações indígenas – alienavam essas áreas a partir de escritórios na capital Mato-grossense e

revendiam-nas a migrantes que se interessavam pelo baixo preço, facilidade na forma de pagamento e crédito agrícola. Com o surgimento de novas instituições públicas financiadoras e incentivos governamentais, houve um crescimento massivo de empresas colonizadoras. Joanone Neto (2014, p. 189) problematiza esse contexto (*apud* Guimarães Neto, 1986, p. 142):

[...] dados do INCRA, coletados em 1981, mostram que de 101 empresas de colonização autorizadas inicialmente a funcionar no país (inclusive aquelas cujos registros foram cancelados), entre 1970 e 1981, 42% estavam localizadas em Mato Grosso. De um total de 82 empresas em funcionamento efetivo, 52% tinham projetos em Mato Grosso; dos 125 projetos autorizados a funcionar, 60% estavam no Estado. As rodovias federais funcionaram como corredores norteadores da migração. Os maiores projetos privados de colonização aconteceram muito próximos dessas rodovias, 49% deles (75 projetos), ao longo da Cuiabá-Santarém. Esta, mais a BR 158 e o complexo 364 /174, criados durante o governo militar, tinham a intenção de abrir esses territórios à exploração econômica.

Pelos mesmo motivos, os fluxos migratórios tiveram um aumento substancial, entre as décadas de 1950 a 1980, conforme podemos observar no quadro abaixo.

Quadro I:

Década	Migração interna (Milhões)	População brasileira	Migração interna (População brasileira) %
1940	3,4	41.165.289	8,5
1950	5,2	51.941.767	10,3
1960	12,5	70.070.457	18,2
1970	29,5	93.139.037	31,7
1980	40,0	119.070.865	33,6

Fonte: CEM (Centro de Estudos Migratórios, 1988 *apud* Vale et al s/d)

Essas ondas migratórias,

[...] não podem ser vistas como resultados “naturais” do movimento de populações, “Relacionam-se muito mais a um conjunto de práticas organizadoras de políticas de controle e monopólio da exploração da riqueza por parte dos grandes empresários e proprietários” (GUIMARÃES NETO, 2006, p.145-146 *apud* SANT’ANA, 2009, p. 44).

O controle e monopólio da exploração da riqueza (da terra) por parte dos grandes empresários e proprietários (GUIMARÃES NETO, 2006, p.145-146 apud SANT´ANA, 2009, p. 44) não ocorreu sem apoio dos governos militares durante a ditadura brasileira. Joane Neto (2014, p. 189) comenta que:

Esse projeto de reocupação passava necessariamente pelo grande empresário, aliado do Governo Militar, beneficiário direto dos recursos disponibilizados. Nas palavras do Ministro do Planejamento de 1973, Reis Veloso, em pronunciamento oficial: [...] “a necessidade de evitarmos uma ocupação predatória, com um consequente processo de desmatamento, e de promovermos a manutenção do equilíbrio ecológico, nos leva a convidar as grandes empresas a assumirem a tarefa de desenvolver esta região” (CASTRO e outros. 1994, p.77)

Nesse período se intensificaram as propagandas de venda de lotes de terras na *Gleba Arinos*, desconsiderando completamente a presença indígena histórica na região. O contato e o registro (levantamento de informações) sobre os povos indígenas tinham caráter interno das empresas colonizadoras. Quando, eventualmente, essas populações indígenas eram citadas, a narrativa era sobre o trabalho *pacificador e civilizador* dos *colonizadores*. Um texto sobre as etnias indígenas Kayabi, Rikbáktsa e Tapayuna escrito em inglês e publicado em Londres no *Geographical Journal*, em junho de 1960, por Johannes Friedrich Hasenack, nos permite perceber essa narrativa. Artigos dessa natureza, destinados ao público estrangeiro, tinham o objetivo, publicitário, de provocar a imaginação sobre o exótico, de tangenciar aventuras em lugares profundos e desconhecidos da *selva* amazônica brasileira e alcançar investidores (estrangeiros) para a exploração de riquezas. Em um trecho do texto, Hasenack comenta – em uma tradução livre – que o povo Kayabi “estão completamente **domados** após quatro anos de contato com a civilização [...] (grifo nosso)”:

[...] In Gleba Arinos we are acquainted with three tribes who are our neighbours - the Caiabis, the Canoeiros and the Tapaiunas. We had our first contact with the caiabis who live around the source of the river dos peixes. These indians are completely tame after four years contact with civilization under the guidance of the missionary Padre João Ev. Dornstauder, S.J. [...] (MEYER, 2015, p. 294).

A expansão demográfica da região produziu a emancipação formal da *Gleba Arinos*, a qual passou a denominar-se Porto dos Gaúchos, com a elevação à categoria de município pela Lei Estadual nº 1.945, em 1963. O crescimento desse município trouxe consigo o aumento dos conflitos com os povos indígenas. Poucos registros sobre esses conflitos chegaram até o

presente, pois registros dessa natureza tinham caráter interno (das empresas) e muito raramente eram publicizados para não prejudicar as vendas de terras.

Nesse período, Leopoldo Willke e Gustavo Isenhagen, ambos da *Colonizadora Noroeste Mato-grossense S/A (CONOMALI)*, teriam sido feridos por flecha Tapayuna. Tomamos conhecimento desses acontecimentos unicamente por terem sido reportados pelo padre João Dornstauder em seu livro (1975, p. 64): “O Dr. Gustavo Isenhagen, porém, fora flechado no pescoço, pelos Beíço-de-Pau, em viagem pelo Arinos, sofrendo forte hemorragia. Agora impera a ira contra o índio, qualquer que seja [...]”. Dornstauder (1975) também relata que Max Breul estava empenhado em *pacificar* essa etnia nesse mesmo período.

Desde a década anterior, padres indigenistas da prelazia de Diamantino buscavam estabelecer contato com as populações indígenas com o objetivo de cessar esses conflitos. Naquele período, já tinham estabelecido contato com o povo Rikbaktsa e obtido êxito em cessar a *Guerra Rikbaktsa* por meio do trabalho de *pacificação* também consolidado com o povo indígena Kayabi desde a década anterior. Faltava apenas a *pacificação* do povo indígena Tapayuna.

Um recorte do jornal *Tribuna Liberal*, de Cuiabá/MT, datado de 30 de setembro de 1967 (nº 151), noticiou o contato de membros da *Colonizadora Noroeste Mato-grossense S/A (CONOMALI)* com indígenas Tapayuna. O título da matéria é: “Índios antropófagos aceitam pela primeira vez encontro com homens civilizados”, e detalha uma parte desse contato.

Aproximadamente às 7 horas da manhã de segunda-feira quando a lancha “Paguimegera” de propriedade da Colonizadora Noroeste Mato-grossense Ltda. (CONOMALI) descia o Rio Arinos, em direção ao município de Porto dos Gaúchos, na altura do Rio São Miguel, o comandante da embarcação, sr. Cândido Morimã, teve a atenção despertada para um movimento dos índios “Beíço-de-Pau”, que são antropófagos, pois ainda não foram civilizados. Como a movimentação dos selvagens não parecia ser hostil, uma vez que deixavam se ver livremente e correspondiam aos acenos da tripulação e dos passageiros da lancha. O comandante Morimã manobrou a embarcação encostando-a no barranco, a uma distância de 5 metros do grupo de índios, que eram em número de dezoito entre adultos e crianças de ambos os sexos. O entendimento inicial foi por mimica, já que o dialeto dos índios Beíço-de-Pau é desconhecido. Feita a aproximação, o sr. Cândido Morimã e o presumível Chefe indígena trocaram presentes. As pessoas que estavam a bordo da lancha entregaram aos índios: farinha de mandioca, caramelos, fósforos e pratos. Em agradecimento os aborígenes ofereceram-lhes cocar, enfeites de penas, argolas de madeira desenhadas para enfeites dos lábios e doze flechas. Dos circunstantes civilizados que assistiram a esse encontro chamou a atenção o cuidado dos índios ao entregarem as flechas, que fizeram com que as pontas das mesmas nunca ficassem contra quem quer que fosse recebê-las. Efetuada a troca de presentes, ainda por meio de gestos o sr. Cândido Morimã combinou novo encontro, que deverá ser realizado no dia de hoje. Caso os índios compareçam ao encontro marcado o sr. Cândido Morimã tentará tirar algumas fotografias dos índios, pois estes sempre se mostram

A década de 1960 para as populações indígenas do Vale do Arinos foi decisiva em, ao menos, dois aspectos: a consolidação da tomada de suas terras tradicionais, com anuência do Estado – que assegurou aos novos ocupantes garantias legais, principalmente por meio da criação do município de Porto dos Gaúchos – e o início de um movimento indígena organizado para novas formas de luta por alguma área de terra por meio de instrumento jurídico. Nesse sentido, conseguiram que fossem demarcadas quatro áreas de terras, respectivamente, para os povos indígenas Kayabi, Apiaká, Tapayuna e Rikbaktsa (Decreto Presidencial 63.368, de 8 de outubro de 1968). Essas demarcações alcançaram um terço, ou menos, do que eram seus territórios tradicionais antes da *colonização* recente e não cessaram a exploração ilegal de recursos naturais nessas áreas do mesmo modo que não cessaram as invasões. Um exemplo disso foi a invasão perpetrada na área indígena demarcada ao povo Tapayuna. Na década seguinte, os invasores conseguiram a extinção da demarcação dessa área – que chega até a atualidade.

Na década de 1970, vários eixos rodoviários foram iniciados, o que gerou maior mobilidade horizontal de migrantes, impactando a demografia do interior:

essas rodovias foram pensadas como os “caminhos” que tornariam possíveis a instalação e consecução dos vários projetos apresentados após o PIN, como o PROTERRA – Programa de Redistribuição de Terras e de Estímulo à Agroindústria do Norte e Nordeste (1971/1978), o PRODOESTE – Programa de Desenvolvimento do Centro-Oeste (1972/1974) e o POLAMAZÔNIA – Programa de Pólos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia (1974) (SANT’ANA, 2009, p. 20)

O eixo rodoviário Cuiabá-Santarém (BR 163) provocou diversos projetos de *colonização* privada no Noroeste e Norte do Mato Grosso, dos quais surgiram diversas cidades, pois,

as empresas privadas contavam com o apoio e aprovação dos órgãos federais, como a SUDAM – Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia, o INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, e, ainda, com os Bancos do Brasil e BASA – Banco da Amazônia S.A., órgãos respectivamente de planejamento, execução e financiamento dos projetos e planos que o Governo Federal, com o apoio dos Governos estaduais, desenvolvia no setor rural do Brasil [...] (Sant’ana, 2009, p. 20).

Em 1972, a *Sociedade Imobiliária da Bacia da Amazônia Ltda (SIBAL)*, após adquirir, no município de Porto dos Gaúchos, uma extensa área de 35.114 hectares de terra, iniciou um projeto de *colonização* nas proximidades do córrego Água Boa, distante, aproximadamente,

cinquenta quilômetros da sede de Porto dos Gaúchos-MT, que denominou “Gleba Taquaral” (que logo passaria a se chamar Juara). Esse projeto de *colonização* obteve rápido resultado, se comparado ao projeto *colonizatório* de Porto dos Gaúchos ocorrido durante as décadas de 1950 e 1960.

Muitos dos agricultores que migraram para Juara se encontravam estrangulados financeiramente em suas pequenas propriedades, vivenciavam uma lógica capitalista onde possuíam cada vez menos recursos para competir com as grandes propriedades agrícolas, mais mecanizadas e produtivas. Diante de uma nova realidade econômica de crescente mecanização agrícola, eles precisavam estabelecer algumas escolhas. Nessa lógica capitalista de produção agrária, muitos acabam não conseguindo manter propriedades pequenas, vendem, arrendam e se tornam empregados em empresas mais capitalizadas ou migram novamente em buscas de um novo recomeço. As famílias que vieram para Juara buscavam uma alternativa, comprar terras em áreas distantes das áreas em que viviam, terras mais extensas, subsidiadas pelo governo através de longos parcelamentos e créditos agrícolas, que se apresentavam dentro de um projeto de colonização de uma empresa privada, a SIBAL. (SANT’ANA, 2009, p. 42/43).

Ainda de acordo com Sant’ana (2009, p. 88),

Juara teve seu fluxo de migrantes entre esses dois momentos da colonização privada, recebeu agricultores nordestinos chegando em busca de terra férteis para trabalhar, principalmente nos anos de 1973 e 1974, mas nos anos de 1975 e 1976 atraiu principalmente minifundiários do sul do país.

O aumento demográfico provocou demanda por mais terras. Esse mesmo fenômeno também despertou interesse de maiores latifundiários que, cada vez mais, se apossavam de extensas áreas de terras. Em 1974 já haviam tomado extensas áreas de terras nas proximidades da aldeia *Tatuí* da etnia Kayabi, na margem esquerda do rio dos Peixes (rio que levava o mesmo nome do grupo: *Tatuê*), e próximas à aldeia *Nova Esperança* da etnia Apiaká, na margem direita do mesmo rio. Nesse primeiro período da década de 1970, esses povos também viram suas cachoeiras sagradas ameaçadas por um grande empreendimento hidrelétrico. Iniciaram, assim, novo movimento em defesa das cachoeiras e do pouco território restante. Em 1974 conseguiram estender a área indígena até as referidas cachoeiras sagradas por meio do Decreto Presidencial nº 74.477.

Em 04 de julho de 1976 foi criado o Distrito de Juara pela Lei Estadual nº 3.735, consolidando, definitivamente, a perda dos territórios tradicionais indígenas e garantindo a reocupação desses territórios por latifundiários. Em 23 de setembro de 1981, esse distrito foi elevado à categoria de município pela Lei Estadual nº 4.349. Em 14 de dezembro de 1981, os

dirigentes e concessionários da *Sociedade Imobiliária da Bacia da Amazônia Ltda (SIBAL)*, em conjunto com outros migrantes sem relação direta com a *colonizadora*, redigiram uma Ata de instalação do município de Juara e posse do seu primeiro administrador.

A década de 1980 seguiu o curso da década anterior, porém, com duas mudanças substanciais ocorridas no país: a abertura política, com o retorno (gradual) da democracia a partir de 1985, e a promulgação da Constituição Federal, em 1988, que, ao menos no texto, observou alguns direitos aos povos indígenas. Na década de 1990, o Brasil gerou mais duas mudanças substanciais para os povos indígenas (e para essa pesquisa é importante mencioná-las): a aprovação da Lei Federal nº 9.394/1996 (LDB) que atribuiu à União responsabilidade de garantir aos povos indígenas contatados, e se assim o desejassem, a educação escolar indígena, e programas de fortalecimento de suas práticas socioculturais entre outras – em que pese o caráter neoliberal da própria LDB (SAVIANI, 2007) – e a Lei Federal nº 9.836/1999 (Lei Arouca), que criou o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena. Compreendemos que essas quatro mudanças ocorridas nessas duas últimas décadas do sec. XX subsidiaram novos caminhos para que os povos indígenas do Vale do Arinos encontrassem meios alternativos de articulação e (re) organização inter e etnocultural de luta para a sobrevivência material e étnica.

Na atualidade, a ampla extensão de terras tradicionais dos povos indígenas do Vale do Arinos⁶ estão (re) ocupadas por seis municípios organizados política e administrativamente e suas respectivas urbanizações e áreas rurais privadas: Juara, Novo Horizonte do Norte, Porto dos Gaúchos, Tabaporã, Nova Maringá e São José do Rio Claro. Esses municípios são atravessados por processos de transformações urbanas – aumento da densidade demográfica principalmente nas periferias – e transformações neoliberais que chegam, hoje, sob o fenômeno de contexto global periférico, da fronteira agrícola moderna e da expansão energética para atender às demandas criadas, nos grandes centros urbanos, pelo capital. A fronteira agrícola moderna, conforme a perspectiva de Santos (1996), se caracteriza pela prática das monoculturas intensivas, em capital e tecnologia. Esse fenômeno de agenda econômica neoliberal tem sido responsável, até o presente momento, pelo sufocamento e cessamento dos meios ecológicos de vida tradicional dos povos indígenas. O desmatamento, a exploração indiscriminada de recursos naturais e o uso predatório do meio ambiente até as

⁶ Geograficamente, o Vale do Arinos é uma microrregião da bacia Amazônica localizada na mesorregião Norte se dividindo entre as macrorregiões Noroeste e Médio Norte do estado e faz parte do contexto sociopolítico da Amazônia Legal.

divisas dos atuais territórios indígenas demarcados, sem corredores ecológicos, têm tornado insuficientes as relações do mundo do trabalho⁷, o que leva essas populações a se submeterem à lógica da relação de emprego. Convém explicarmos que o trabalho deve ser compreendido como prática social do humano no espaço e no tempo. A relação de emprego é modalidade de organização de trabalho e de produção em determinado sistema político e econômico (a mercadorização da força de trabalho). Este fenômeno tem provocado migrações de famílias indígenas para as periferias das cidades, alimentando o pensamento equivocado de integração do indígena à sociedade não indígena.

O Noroeste do Mato Grosso se constitui de alta concentração hidrográfica, portanto, de excelente drenagem fluvial⁸, o que, historicamente, colaborou para os diferentes processos coloniais/*colonizatórios* e no presente vem sendo alvo das frentes de expansão energética pelo capital. Os projetos de construções de usinas hidrelétricas (UHEs)⁹, centrais geradoras hidrelétricas (CGHs)¹⁰ e pequenas centrais hidrelétricas (PCHs)¹¹ que se multiplicam na região, alterando regimes hídricos, atropelando processos de democratização dos usos das águas, impactando irreversivelmente o meio ambiente e o componente indígena por provocar alterações nas suas relações com o meio ambiente natural, conseqüentemente, nos meios culturais de vida dessas populações, alterando elementos de etnicidade, conforme observado por Paz (2006, p. 41):

O Relatório ‘Povos Indígenas, suas Populações e Áreas, e os Graus de Impacto Provocado pelas Usinas Hidrelétricas Compreendidas no Plano 2010’ (IPARJ, 1989) adota o conceito de impacto global para se referir aos efeitos sofridos pelos povos indígenas quando confrontados com empreendimentos que causam danos globais como hidrelétricas, estradas, ou projetos de desenvolvimento regional. Estes danos acabam por interferir em muitos ou quase todos os setores da vida de um povo indígena, acabando por afetar a etnia e a própria cultura.

Esses projetos de *colonização* recente perpetrados onde hoje se situa o Vale do Arinos, são compreendidos pelo conjunto do senso comum, no presente, como iniciativas *heroicas* de *desbravadores* destemidos, *construtores* da própria história do Vale do Arinos. Remanescentes desses *desbravadores* são hoje os que gozam dos privilégios políticos, sociais

⁷ As crises do sistema capitalista não podem ser compreendidas como crises do mundo do trabalho (ANTUNES, 1999).

⁸ Rio Juruena, rio Teles Pires (também conhecido como rio São Manoel), rio Arinos, rio do Sangue, rio Apiacás, rio São Francisco, rio Jaú, rio Batelão, rio dos Peixes, rio Claro entre outros.

⁹ UHE Castanheira.

¹⁰ CGH Estrela de Fogo e CGH Batelão.

¹¹ PCH Fazenda Modelo.

e econômicos advindos da expropriação dos territórios tradicionais indígenas, da exploração de suas reservas naturais e ambientais, e das benesses das alianças políticas (regionais, estaduais e nacionais) por herdarem o *título* dos *pioneiros*. Esse *título* — *desbravadoes* — é um *legado de origem* que confere o *direito* de se falar em nome das populações regional. Trata-se de um poder simbólico que se sustenta numa narrativa fabricada, a qual *legítima* os herdeiros desse *título* a conduzirem as questões regionais e a memória oficial (SANT'ANA, 2009).

2.2 A produção do Outro

O processo *colonizatório* recente do Vale do Arinos incorporou mão de obra indígena em diversos momentos. Muitas famílias se tornaram trabalhadoras rurais – nos termos não indígena –, sem a terra. Diversas famílias da etnia Apiaká, por exemplo, foram incorporadas nas plantações de seringa da *Colonizadora Noroeste Mato-grossense S/A (CONOMALI)*. Esse foi um fenômeno comum nos processos de *colonização* da amazonia brasileira. As relações de trabalho entre *colonizadores* e indígenas na segunda metade do sec. XX eram as mesmas relações de trabalho entre *colonizadores* e peões¹², conforme nos explica Esterici (2008, p. 97):

A forma assumida pela ocupação da chamada Amazônia Legal, depois de 1960, disseminou, por toda a Região, um modo de subordinação que logo passou a ser conhecido como uma espécie de nova e espúria escravidão. "Comprei este escravo" - era como se iniciava a matéria de um repórter descrevendo sua aventura em Barra do Garças, Mato Grosso, da qual saía acompanhado de três peões e com a impressão de que "era o único sujeito. . . neste mundo que tinha no bolso um documento de posse de gente..." (Oleari: 1972). "Escravidão e feudalismo no Norte de Mato Grosso" é o título de um informe denúncia do bispo de São Félix do Araguaia, redigido em 1970 (Casaldáliga: 1970). Dos próprios peões era possível ouvir expressões como a seguinte: "Porque nós estamos aqui, presos num curral, e nossos companheiros já fugiram..." (Diálogo de Cícero, posseiro, com peões da Codeara em 1967).

¹² O termo peão dentro dos relatos analisados designa os trabalhadores que eram recrutados como mão de obra para as grandes empresas radicadas na Amazônia, segundo Esterici (1987, p.139). A forma assumida pela ocupação da chamada Amazônia Legal, depois de 1960, disseminou, por toda a Amazônia, um modo de subordinação que logo passou a ser conhecido como uma espécie de nova e espúria escravidão. Ela ainda ressalta que [...] o termo peão logo adquiriu uma conotação pejorativa e passou a designar uma categoria carregada de conteúdos negativos: "homens desconhecidos", "sem família", "sem compromisso", "largados", "bêbados", "vendidos". Ver nota 7 – introdução (SANT'ANA, 2009, p. 101).

Diferentes formas de escravização humana compuseram todos os processos coloniais e *colonizatórios* no tempo e no espaço. O processo *colonizatório* recente do Noroeste do Mato Grosso não ocorreu de modo diferente. Derrota-se na força, subalterniza o indígena pela *pacificação* e catequização, depois o incorpora como mão de obra para ajudar no *progresso da nação*. Isso de *progresso da nação* se trata, na verdade, de narrativa fabricada para *justificar* a invasão e expropriação de diferentes territórios tradicionais indígenas para enriquecimento pessoal à custa da perda de muitas vidas.

Aqui é importante refletirmos sobre o termo *pacificar* e como ele foi amplamente utilizado durante o processo de *colonização* recente do Vale do Arinos. A colonialidade do poder e sua dimensão ontológica fizeram com que a autopreservação indígena, a tentativa de proteção dos territórios tradicionais e patrimônios étnicos, a autodefesa, o enfrentamento decolonial indígena fossem considerados ações hostis gratuitas. *Pacificar* aí tinha o sentido de amansar para o fim principal de expropriar os territórios sem encontrar resistência. O sentido de interculturalidade ou multiculturalismo – diferentes culturas coexistindo pacificamente – para estes agentes *colonizadores* não existia, mas apenas o assimilacionismo.

A igreja católica desempenhou um papel importante nesse processo. Os resultados da *pacificação* realizada quase que integralmente pelo indigenismo missionário chegam até a atualidade sob muitas formas. Não é possível mensurar a amplitude desses resultados, contudo, podemos supor que, ambigualmente, com a *pacificação*, o indigenismo missionário jesuítico da prelazia de Diamantino cessou a luta indígena – ao menos nos modos étnicos anteriores ao contato – pela defesa de seus territórios tradicionais, contribuindo, intencionalmente ou não, de uma ou outra forma, para os objetivos dos projetos de *colonização* privada; e com a *pacificação* preservou-se vidas indígenas, deu ciência das diferentes etnias aos órgãos governamentais (exigindo-lhes responsabilidade), providenciou auxílio (medicamentos, alimentos, vacinas etc), e contribuiu na luta legal pela demarcação de T.Is.

O indigenismo missionário da igreja católica na segunda metade do sec. XX pode ser compreendido como um movimento progressista e humanitário que tinha o objetivo, dentre outros, de reunir e produzir documentação indigenista, denunciar agressões a esses povos e promover articulação entre diferentes etnias e aldeias. Surgiram, desse movimento, instituições como o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI-1965), Comissão Pró-Índio (CPI-1979), Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAÍ-1979) e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), este último com forte atuação na defesa dos povos

indígenas do presente. Esse movimento incorporou o paradigma da abordagem histórica e cultural e deixou para trás a visão essencialista acerca das questões indígenas. Por outro lado, também pode ser compreendido a partir da Declaração de Barbados (1971) que apresentou preocupações acerca da interferência da igreja católica, cuja “[...] presença missionária significou uma imposição de critérios e padrões alheios às sociedades indígenas dominadas e que encobrem, sob o manto religioso, a exploração econômica e humana das populações indígenas” (SUESS, 1980, p. 22) por estar impregnada dos valores coloniais.

No contexto da *colonização* recente do Vale do Arinos, o mais expressivo missionário indigenista foi o padre João Evangelista Dornstauder – havia também a presença de Max Breul – que se empenhou, na década de 1950, a pacificar o povo indígena Rikbaktsa e que, conseqüentemente, também acabou contatando e *pacificando* o povo indígena Kayabi habitante do rio dos Peixes (rio *Tatuê*, no idioma Kayabi).

Não é nossa intenção tentar mensurar os efeitos desse contato e *pacificação* entre o padre João Dornstauder e os povos indígenas Rikbaktsa e Kayabi, o que demandaria diversas pesquisas, mas o intuito é sugerir, a partir de pesquisas já realizadas, anotações, documentos iconográficos, relatos indígenas, experiências pessoais, que a *pacificação* ocorreu, sem dúvida, em detrimento desses povos. Acreditamos que, em que pese uma suposta boa intenção cristã por parte do padre Dornstauder, a sua compreensão de mundo era a compreensão colonial (exógena), fenômeno que dificulta, sobremaneira, em qualquer contexto, noções mais profundas das complexas sociodiversidades indígenas e suas também complexas redes linguísticas, tessituras e sistemas econômicos de trocas. Sob a lógica do capital do sec. XX, a reorganização política do colonialismo também “[...] implicou uma nova política de reorganização populacional dos índios e de suas relações com os colonizadores (QUIJANO, 2005, p. 120).

Ao percorrer as anotações de Dornstauder (1975) vemos, nitidamente, o sentido impregnado de se estar fazendo um grande *bem* aos povos indígenas (sua integração na sociedade não indígena). Essa era a compreensão objetiva tanto dele quanto dos empreendimentos que o patrocinavam. A diferença é que o padre era movido por questões humanitárias e religiosas; e os invasores – seus patrocinadores -, por interesses econômicos.

A segunda metade do sec. XX também foi marcada pela intensificação e expansão de grandes latifúndios criados e expropriados por ricos invasores de terras públicas e tradicionais indígenas. A prática mais comum era a corrupção, por parte do rico invasor, de agentes públicos e de agentes políticos junto ao governo do Estado e à Intermat (Instituto de Terras de

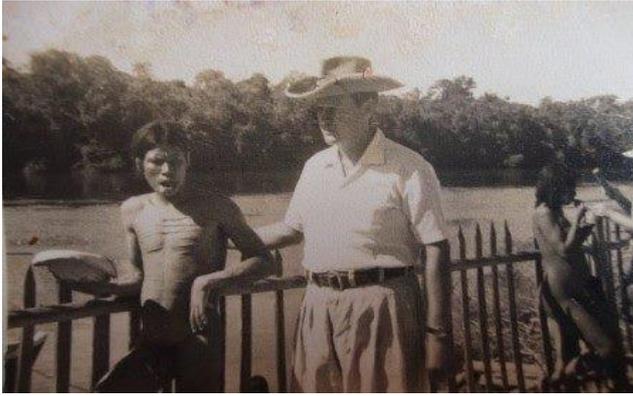
Ora, as dinâmicas territoriais dos povos indígenas são complexas e ancestrais. Suas fronteiras não podem ser compreendidas como as fronteiras territoriais não indígenas. O etnocentrismo estabeleceu “territórios indígenas” conforme se pode observar no mapa feito por Dornstauder (1975), onde também observamos a ausência do registro Apiaká, povo indígena tradicional do rio Arinos e rio Juruena. Parafraseando Mignolo (2017), o Noroeste de Mato Grosso não era um lugar que aguardava ser descoberto; ele foi inventado, mapeado, apropriado e explorado sob muitas bandeiras, dentre as quais a da missão cristã.

Ao longo do processo *colonizatório* recente da região do Vale do Arinos, registros fotográficos foram realizados em diferentes contextos e momentos. Reproduzimos algumas nesta pesquisa com o objetivo de ilustrar o processo *intercultural*, porém de sobreposição de uma cultura sobre outra, de subalternização do étnico pela hegemonia colonial e *colonizatória*. Muitas são imagens nunca antes publicizadas, as quais ajudam a compreender fragmentos da história regional – e da imposição da roupa colonial (do pudor cristão) sobre o nu étnico, do Eu originário sobreposto pelo novo Eu subalternizado, a transformação do indígena, sua totalização, conforme as perspectivas, em paralelo, de Goffman (1992), Foucault (1987), Wacquant (2007) e Canclini (2005).

Outros registros fotográficos do primeiro período da *colonização* recente do Vale do Arinos mostram indígenas em diferentes momentos de interação social com *colonizadores*, não sendo possível, entretanto, saber de que forma ocorreram esses registros em face da ausência de dados que não aqueles da própria *Colonizadora Noroeste Mato-grossense S/A (CONOMALI)* (Porto dos Gaúchos/MT) ou da *Sociedade Imobiliária da Bacia da Amazônia Ltda (SIBAL)* (Juara/MT). O livro *Porto dos Gaúchos: os primórdios da colonização da Gleba Arinos na Amazônia Brasileira* (MEYER, 2015) apresenta diversos documentos iconográficos e fotográficos desse primeiro período sem detalhar o contexto, o que prejudica, sobremaneira, uma análise mais aprofundada. O Museu do Vale do Arinos preserva algumas fotos digitalizadas, mas não há ainda estudo sobre o contexto dessas imagens.

O apagamento do Outro racializado e subalternizado passa também pela recusa da escrita a seu respeito. No pensamento colonial, indígena não tem história, não tem cultura, não tem alma. Portanto, *não há sobre o que escrever*. Para se tomar os territórios tradicionais indígenas muitos silenciamentos foram (e são ainda hoje) necessários. Uma das formas desse silenciamento foi a escrita apenas do ponto de vista do *colonizador* – e, neste caso, os museus, historicamente, têm contribuído para isso.

Figuras 14, 15, 16 e 17. Porto dos Gaúchos-MT, entre 1959 e 1966.



Fonte: Museu do Vale do Arinos/LAMIS (2021).

Em um trecho do livro *Porto dos Gaúchos: no Coração da Selva uma História Real* de José Luiz Alves, também é possível lançar um “olhar” hermenêutico sobre o sentido da narrativa (ver página 26). Há, em comum, nas narrativas de Dornstauder (1975) e Alves (s/d), a interpretação dos fatos a partir da perspectiva da colonialidade interna. A referência à autopreservação indígena é *ataque*. Mas quem estava atacando quem? A minimização de atos criminosos por parte dos invasores demonstra posicionamento (intencional ou não). Os invasores tinham, em seu poder, mais do que a narrativa consensual da sociedade não indígena, do Estado e da Igreja: possuíam armas de fogo. Imaginem homens com armas de fogo contra indígenas munidos apenas de pedaços de paus e flechas de taquara? E quem são heróis ou vítimas nessa narrativa? Parece que os episódios deliberados de assassinatos indígenas – que ocorriam com muito mais frequência – e sequestros de suas crianças não indignavam a sociedade *civilizada* ou a sua *moral cristã*.

Inicia-se, a partir desse primeiro período da *colonização* recente do Vale do Arinos, uma trajetória imparável de diferentes processos colonizantes (QUIJANO, 2002) que chegam

até o presente sob muitas formas e que se manifestam na dimensão ontológica da colonialidade do poder: a colonialidade do ser (MALDONALDO-TORRES, 2007).

O resultado dessa colonialidade é a naturalização do pensamento racializado. O pensamento racializado se fundamenta na concepção de uma raça (branca) como sendo superior – em vários sentidos – às demais (indígenas, negros, caboclos, cafusos etc). Essa *raça superior*, branca, patriarcal, heteronormativa e cristã, busca impor elementos de sua cultura sobre as culturas que julgam inferiores. Entretanto, esclarecemos que o que existe são mitos sobre raças. Mesmo quando ocorre a assimilação das *raças* subjugadas, não significa que estas gozarão de algum tipo de benefício ou privilégio do qual o grupo social dominante goza. Isto porque a “[...] servidão dos índios na América não pode ser, por outro lado, simplesmente equiparada à servidão no feudalismo europeu, já que não incluía a suposta proteção de nenhum senhor feudal, nem sempre, nem necessariamente, a posse de uma porção de terra” (QUIJANO, 2005, p. 120).

Mesmo assim, no presente, grande parte do conjunto do senso comum, incluindo-se grandes latifundiários, políticos e empresários, acusam os povos indígenas de serem privilegiados e “bancados” por eles (através dos seus impostos) via governos. Na circunscrição das T.Is., latifundiários cobram taxas de 15% a 30% dos indígenas que trabalham na coleta de castanha-do-Brasil. Se não pagarem, não podem coletar. O mesmo ocorre com o açaí. As T.Is. são áreas geograficamente pequenas para a sobrevivência indígena apenas dentro de seus limites.

Na região do Vale do Arinos as populações indígenas sofrem os mesmos preconceitos de outras regiões brasileiras. São atacadas injuriosamente como preguiçosas, que não trabalham, que ganham salário por filho que geram, que vivem à custa do governo e assim por diante. Essa é uma herança espúria da política colonial moderna: é necessário descreditar a quem se ataca, assim como o nazismo fez com os judeus por meio de intensa e sistemática campanha midiática de difamação antes do holocausto. Mas a perpetuação do pensamento racializado e da subalternização dos povos indígenas encontra eco no conjunto do senso comum, pois,

a ideologia não é totalmente elaborada a partir de cima, com materiais “originais”, mas se aproveita de materiais preexistentes na cultura e na sociedade, em geral pertencentes ao domínio do senso comum. A ideologia não é um tecido uniforme, homogêneo e coerente de idéias, uma construção logicamente consistente. Em vez disso, ela é feita de fragmentos, de materiais de diferentes naturezas, de diferentes espécies de “conhecimentos”. Por outro lado, a ideologia não age sem resistência por parte daqueles aos quais é dirigida (MOREIRA e SILVA, 1994, p. 24-25)

É evidente que a ausência da imprensa em favor dos povos indígenas, os silenciamentos em documentos públicos, inclusive naqueles de fundação dos municípios que compõem a região do Vale do Arinos, promoveram apagamentos e conseqüentemente a negação historiográfica dos povos indígenas que, no presente, ainda seguem subalternizados pela colonialidade e tudo o que isso supõe. No entanto, as posturas decoloniais desses povos continuam seguem, igualmente, até o presente.

Representações étnicas nas expografias museais, pesquisa de interesse indigenista, organizações de espaços de discussões indígenas a partir e com o Museu do Vale do Arinos podem contribuir para uma produção social e historiográfica indígena outra, para uma presencialidade regional no contexto do pensamento coletivo não indígena, no conjunto do senso comum não indígena. O Museu do Vale do Arinos tem o potencial de provocar decolonialidades a partir de construções horizontais de políticas indigenistas, porém, a instituição também poderá ser engolida pelo discurso da cultura *colonizadora* e sua narrativa romantizada, afinal, “[...] a classe dominante pode impor-se no plano econômico, e reproduzir esta dominação, se ao mesmo tempo conseguir hegemonizar o campo cultural” (CANCLINI, 2005, p. 73-74).

O Museu do Vale do Arinos, compreendido aqui como instituição surgida da base, de um coletivo multidisciplinar e intercultural, é um mosaico, desde sua gênese até o presente, que representa anseios indígenas e não indígenas, institucionais e pessoais. É difícil compreendê-lo dentro de um quadro tradicional de museu, pois,

teve sua construção, desde a minuta da lei, coletivamente realizada por indígenas das etnias presentes no município de Juara-MT, por docentes, pesquisadores e pesquisadoras da UNEMAT e de outras universidades, por membros do Instituto Ecumam e por membros e colabores independentes junto ao projeto de pesquisa Fronteira, Territorialidade e Cultura: o Vale do Arinos na memória de seus habitantes e não exclusivamente pela câmara municipal de vereadores ou prefeitura municipal, como é mais comum acontecer nesses casos, e foram incluídas outras duas instituições como co-gestoras da instituição museal: a Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT), campus de Juara-MT e o Instituto de Educação, Cultura e Meio Ambiente do Vale do Arinos (ECUMAM). Diante da necessidade de se garantir maior espaço às populações indígenas junto à gestão do museu o Conselho Curador passou a ter um representante de cada etnia indígena. O conselho curador é órgão soberano de deliberações e decisões do Museu do Vale do Arinos [...] (MORAES, 2021, p. 08-09).

A referida instituição é o primeiro ambiente formal, de âmbito municipal, criado, conjuntamente das populações indígenas, abrindo um precedente importante para o futuro. Nesse sentido, é também a primeira de caráter decolonial, no Vale do Arinos, por

protagonizar o patrimônio histórico-cultural indígena e fomentar ações (eventos, projetos, programas) em torno desse patrimônio e por uma produção social outra do indígena, contrastando com a narrativa romantizada da *colonização* privada regional.

Compreendemos que esses fragmentos contextuais do processo de *colonização* regional recente nos ajudam a compreender o Museu do Vale do Arinos no presente, seu significado e importância política, assim como capacidade decolonial. Ao se consolidar, poderá tornar-se uma instituição articuladora e geradora de políticas indigenistas; ao se qualificar, poderá produzir pesquisas, provocar a necessária desconstrução de narrativas fabricadas acerca do Outro étnico; ao difundir patrimônios histórico-culturais indígenas poderá provocar a sensibilização e a percepção (que devem anteceder, necessariamente, a reflexão) em torno desse Outro étnico.

Uma produção outra do Outro étnico requer tessituras, *negociações* para a produção de espaços e ações institucionais decoloniais. Nesse sentido, a conquista de uma legislação municipal (lei de criação do Museu do Vale do Arinos) demonstra a busca dos povos indígenas por reconhecimento enquanto gente, enquanto humano, enquanto povos originários.

Compreendemos que o espaço físico do Museu do Vale do Arinos e sua forma institucional (legal) tem possibilitado novas construções indígenas (pelas diferentes etnias) e indigenistas, autônomas, pelos diferentes grupos que o constitui e o promove. Por ser instituição de gestão coletiva e plural – com a participação direta de representantes indígenas nas tomadas de decisões – a autonomia dos povos indígenas é potencializada no que se refere aos rumos da instituição e suas produções sociais, tendo assim significativo potencial decolonial. A constituição de acervos etnológicos, e seus processos de musealização, é algo inédito na região, provocador, entretanto, de enfrentamentos coloniais/colonizantes que partem da própria administração pública municipal que passa a promover o sucateamento da instituição.

Ações e projetos de valorização indígena, de igualdade cultural, de fortalecimento étnico, tendem a ser rechaçados pelo conjunto do senso comum não indígena, por administradores públicos e por agentes políticos pela presencialidade dos valores coloniais/colonizantes, do pensamento racializado, do racismo estrutural, do racismo ambiental, do preconceito linguístico, enfim, da não aceitação do Outro étnico. Assim, uma nova produção do Outro étnico se faz necessária, no contexto não indígena, como forma, estratégica e urgente, de combater preconceitos e discriminações em razão de fenótipos e de elementos culturais diferentes.

3. FRAGMENTOS HISTÓRICOS, MEMÓRIAS E (RE) CAMINHOS.

Apresentamos aqui, brevemente, cada povo indígena a partir de trabalhos de diversos pesquisadores, considerando nossas vivências indigenistas a partir da pesquisa. Assim fazemos com a finalidade de evidenciar a presença atual desses povos originários e constituintes desse território geo-histórico. Como já mencionamos, não é nossa intenção produzir nova literatura sobre esses povos, mas tão somente apresentar elementos de histórias, de memórias que (sobre) vivem, (re) existem e se manifestam no presente, mas que se constroem no pretérito. Nossa intenção é compreender o (re) fazer de (re) caminhos desses povos após sofrerem massacres, silenciamento, processos de racialização e subalternização, de quase extinção e perda dos seus territórios tradicionais e elementos de etnicidade com o contato. Quais mudanças chegam ao presente? Quais o futuro reserva? Quais estratégias de sobrevivência material e étnica esses povos têm empreendido? Buscamos. Também, problematizar novas (velhas) questões que atingem esses povos e os seus desafios contemporâneos.

3.1 Sobre o povo indígena Kayabi: considerações iniciais

O povo indígena Kayabi¹³, autodenominado, no presente, de Kawaiwete¹⁴, é um grupo étnico falante de idioma pertencente ao tronco linguístico Tupi, da família Tupi-Guarani (OLIVEIRA, 2010). Seu berço ancestral está situado em uma ampla região denominada *Batelão*¹⁵, que margeia o rio homônimo, na sua parte meridional, um afluente do rio dos Peixes (STUCHI, 2010), entre os municípios de Juara-MT e Tabaporã-MT, com sua maior porção no segundo município.

¹³ Em algumas literaturas encontramos a grafia “Kaiabi” ou “Caiabi”, porém, para esta pesquisa optamos pela grafia “Kayabi” por considerar o seu sentido socioantropológico (é como o povo Kayabi da região do Vale do Arinos escreve).

¹⁴ No presente porque no passado cada grupo, em diferentes territórios, tinha autodenominação própria, conforme nos foi explicado pelo cacique Kamirang Kaiabi, da aldeia Maraká do PIX. Exemplo: o grupo Kayabi do rio dos Peixes, se autodenominava *Tatuê*. Kawaiwete era a autodenominação de outro grupo Kayabi do rio Teles Pires e assim por diante. Atualmente, uma única autodenominação tem sentido de fortalecimento etnopolítico.

¹⁵ Na década de 1950 Eugênio G. Wenzel (1970 *apud* STUCHI, 2010, p. 19), enquanto atuava junto ao povo Kayabi do rio dos Peixes pela Missão Anchieta, ouviu de um ancião o seguinte relato: “[...] desde o começo, nós mora aqui. Desde antigamente. Começo no campo, na lagoa grande, do córrego batelão – nos ficamos muita gente e fomos espalhando até o Paranatinga, até o Arinos” (s/p).

O meu povo, que hoje está às margens do rio dos Peixes, antes habitava o Batelão, que é a nossa terra de origem. Mesmo morando no Batelão, os anciãos Kanisio e Simão Kuapan (Tamui) relatam que a região que hoje estamos era onde eles vinham buscar material para fazer flecha e tirar seringa. O nosso povo andava por muitos lugares como na região do rio Teles Pires e outros (KAYABI, 2016, p. 10).

O primeiro registro literário do povo Kayabi foi realizado em 1844 por Castelnau (1850, p. 314-317 *apud* STUCHI, 2010) “quando estive na cidade de Diamantino, próxima às nascentes do Arinos [...]” (STUCHI, 2010, p. 18).

Em diálogo¹⁶ com remanescentes Kayabi da aldeia *Tatuí*, localizada na T.I. Apiaká-Kayabi, município de Juara, e com o cacique da aldeia *Sobradinho*, Siravé Kaiabi, e com o cacique da aldeia *Maraká*, Kamirang Kaiabi, ambas situadas no PIX, e considerando apontamentos, interpretações e impressões etnográficas resultantes de outras pesquisas, como as de Grünberg (2004), Stuchi (2010), Ferreira (2013), e Moraes; Stuchi & Araújo (2021), podemos afirmar que a área tradicional Kayabi era significativamente extensa antes dos processos *colonizatórios* recentes da Amazônia Mato-grossense. Não falamos apenas da área de habitação, mas também das áreas de caça, de pesca, de locais de oficinas líticas e cerâmicas, de trânsito e de relações interétnicas com outros povos indígenas. Isso confirma a característica dessa etnia em precisar de amplo território para manter seus meios ecológicos e culturais de vida e interações etnoculturais com outros grupos étnicos, anterior ao contato.

De acordo com Mendonça (1994, p. 32-33 *apud* STUCHI *op. cit.* 23, 2010), na região em que hoje se situa o Vale do Arinos, “[...] o limite natural do território era feito pelo rio Arinos, com o rio dos peixes totalmente englobado [...]”. Porém, no Leste, no Sul e no Norte de Mato Grosso o território se estendia por centenas de quilômetros. Em sua pesquisa, Stuchi (2010, p. 19) faz a seguinte consideração:

para Mendonça (1994:14), as nascentes do rio dos Peixes estão bastante próximas do médio Teles Pires (Figura 3) e fazem parte da mesma região apontada como território Kaiabi em outros registros históricos, o que torna bastante provável que um dos grupos mencionados pelos Apiaká ao cônego Guimarães fosse Kaiabi, ainda que referido com outro nome. Outros dados que subsidiam essa hipótese são apresentados pelo etnógrafo alemão Karl von den Steinen (1940), que, em 1884 e 1887, esteve nas cabeceiras do rio Xingu e do Paranatinga (alto Teles Pires), onde obteve informações entre os Bakairi que apontaram os Kaiabi como seus inimigos tradicionais e habitantes da região do rio Verde, um afluente da margem esquerda do Teles Pires, abaixo do Salto Paranatinga (médio Teles Pires) [...].

¹⁶ Gravados. Disponível no Museu do Vale do Arinos/LAMIS.

Em diálogo¹⁷ com o cacique da aldeia *Sobradinho*, Siravé Kaiabi, ancião, ele contou que quando era jovem caçava com outros, em grupo, a pé, às margens do rio Teles Pires no sentido Juara/Sinop e permaneciam por vários dias andando na floresta. Disse se recordar de quando o lugar onde hoje é o perímetro urbano de Sinop ser apenas floresta, e não havia estradas, nem a BR 163 (rodovia Cuiabá-Santarém).

Em outro diálogo¹⁸, em julho de 2020, com o cacique da aldeia *Tatuí* da T.I. Apiaká-Kayabi, Matias Jurukatu, este nos contou que quando seus pais e avós habitavam a região do *Batelão*, eram numerosos, mas depois de levados para o PIX pelos irmãos Villas-Bôas muitos fugiram, migraram, perdendo seu território tradicional para as frentes *colonizadoras* e perdendo contato com outros grupos Kayabi durante muito tempo. Muitas crianças e jovens foram levados para a Missão Utiariti (Missão Anchieta, hoje município de Campo Novo do Parecis) “para o Ensino Agrícola [...] (d)os índios Cajabi¹⁹ do Rio Tatuf²⁰, assistidos pela Missão Anchieta, Diamantino-MT” (BRASIL, DOU, 1963, p. 233, grifo nosso), colaborando para migrações e alterações de elementos étnicos:

[...] a falta de mulheres era bastante acentuada, mulheres com idade para casar. Isso fazia com que muitos rituais não fossem realizados porque tinha falta de meninas e os meninos e os rapazes estavam todos na missão do Utiariti. Eles foram levados para esse lugar em Diamantino para estudar e quem comandava era a Missão Anchieta. Os velhos relatam que os povos indígenas eram proibidos de falar a língua materna, foi levado muitos índios crianças para o Utiariti, dona Catarina Kayabi foi uma dessas crianças, mas ela ainda sabe falar na língua materna. (MARAIUP, 2016, p. 11).

O cacique Kamirang Kaiabi, da aldeia *Maraká*, do PIX, disse, em uma gravação para essa pesquisa, que o povo Kayabi busca ainda se adaptar em outras regiões que não são seus territórios tradicionais (como por exemplo no próprio PIX). Que desejam reconquistar seu território tradicional e recuperar muitos dos elementos de ancestralidade não mais praticados no presente, como a produção da cerâmica, prática extinta (viva apenas na memória de alguns poucos anciãos e anciãs).

Essa vontade é tão presente que em uma visita nossa à aldeia do cacique Kamirang Kaiabi, entre os dias 04 e 10/10/2021 – visita requerida por ele para consultoria e orientação sobre um projeto de fomento cultural patrocinado pela ISA – contatamos com a avó dele, a

¹⁷ Gravado. Disponível no Museu do Vale do Arinos/LAMIS.

¹⁸ Não gravado, testemunhado e registrado em caderno de campo.

¹⁹ Kayabi.

²⁰ Rio Tatuí (como era chamado o rio dos Peixes no idioma originário).

anciã Yerua Kayabi, que guarda na memória os modos de fazer cerâmica tradicional. Esta ao saber, pela tradução do assunto do idioma português para o idioma originário (ela não fala, nem compreende o idioma português) que falávamos sobre os fragmentos cerâmicos arqueológicos encontrados por toda a superfície da aldeia *Maraká*²¹, se animou, e no dia seguinte demonstrou como eram feitas as panelas de barro, mas disse que o barro do PIX não serve para isso. O que serve é apenas o barro da região do Batelão.

Figura 18: Cerâmica arqueológica encontrada em superfície na aldeia Maraká, etnia Kayabi, PIX. Figura 19: Anciã Yerua Kayabi produzindo cerâmica Kayabi – para demonstração.



Fonte: arquivo pessoal (2021).

Muitos anciãos e anciãs Kayabi têm viva a memória sobre um passado nem tão distante. Um exercício de raciocínio, fundamentado no cruzamento de referências e interpretação etnográfica, nos aproxima de fragmentos desse passado.

Com a nova intensificação das frentes de expansão energética, a partir da segunda década deste século foi elaborado o projeto de uma usina hidrelétrica de grande porte e, em função disso, o estudo para a construção de barragem no rio Teles Pires que abrangeu, entre outros, os municípios de Ipiranga do Norte e Sinop – regiões tradicionalmente Kayabi – com

²¹ Fragmentos arqueológicos não Kayabi. De acordo com o cacique são de povos indígenas anteriores.

um reservatório de 342 km². Nesse processo foi realizada a sondagem e o resgate arqueológicos, uma parte obrigatória dos estudos exigidos pelo IPHAN para esse tipo de empreendimento.

Os vestígios arqueológicos remetem, em sua maioria, a ocupações indígenas formadas por grupos cultivadores ceramistas diversificados que, aproximadamente a partir de dois mil anos atrás, começaram a ocupar a porção sul da Bacia Amazônica. Alguns desses grupos teriam entrado em contato com os colonizadores europeus a partir do século XVII. Foram identificados sítios cerâmicos de duas culturas antigas, a Amazônica e a Uru. De acordo com os levantamentos preliminares realizados, estima-se a ocorrência de dezenas de outros sítios arqueológicos, relacionados não apenas aos grupos indígenas ceramistas, mas também sítios arqueológicos relacionados a grupos caçadores e coletores que podem recuar há mais de 20.000 anos de idade (RIMA/UHE Sinop²²).

A tragédia provocada ao patrimônio histórico e cultural Kayabi (e de outros grupos étnicos anteriores) não tem (ou tem muitos) precedentes. A construção de um memorial Kayabi na cidade de Sinop, sede administrativa da referida UHE, é uma luta contínua, na contemporaneidade, pelas associações Kayabi, pela Unemat, pelo Museu do Vale do Arinos, pelo Instituto Ecumam, por historiadores, antropólogos, arqueólogos, professores, indigenistas... menos pelos políticos que, em geral, protegem e privilegiam o agronegócio (predatório) e a memória *colonizatória* recente.

Referências ancestrais Kayabi foram encontradas em Juara, em Tabaporã, em Ipiranga do Norte, em Sinop e em outras regiões, o que aponta para um amplo território tradicional. Referências ancestrais não Kayabi são evidências de diferentes grupos coexistindo e sugerem intercâmbio etnocultural, relações interétnicas e complexas tessituras políticas entre diferentes grupos indígenas. De acordo com o ISA (2000, p. 43), o povo Kayabi

[...] mantinha contatos com os Munduruku e Apiaká ao norte; com os Rikbaktsa do Arinos; com os Tapayuna que habitavam o Arinos e o Rio do Sangue; com os Panará do rio Peixoto de Azevedo e com os Bakairy ao sul, nas cabeceiras do Teles Pires (Grunberg 1970; Dornstauder 1993; Steinen 1940; Villas Boas 1994; Dal Poz 1996).

A instalação da referida UHE destruiu muito desses patrimônios, negando ao futuro o conhecimento da sóciodiversidade dos povos ancestrais (e contemporâneos remanescentes) da Amazônia Mato-grossense. A prospecção e o resgate arqueológicos realizados em alguns

²² Disponível em https://www.epe.gov.br/sites-pt/publicacoes-dados-abertos/publicacoes/PublicacoesArquivos/publicacao-247/_Rima%20-%20UHE%20Sinop.pdf acesso em 25 de jun. 2021.

pontos da área de impacto do reservatório, especialmente na margem direita do rio Teles Pires, nos municípios de Sinop e de Ipiranga do Norte, apresentaram significativa quantidade de fragmentos cerâmicos, líticos e conchas brancas com um furo no centro (contas), possivelmente utilizados como adornos ou em rituais.

Na etapa de Prospecção Arqueológica este sítio foi identificado com materiais dispersos sobre o terreno, totalizando 16 fragmentos cerâmicos e 04 objetos líticos. Desta forma, a fim de identificar outros vestígios e definir suas dimensões, foram abertas nesta etapa de Resgate quadras e sondagens (esta última com auxílio da cavadeira articulada), totalizando 79 intervenções e denominadas alfanumericamente (Q1, Q2, Q3... para as quadras, P1, P2, P3... para as quadras realizadas nos pontos positivos da etapa de Prospecção e S1, S2, S3... para as sondagens). As intervenções foram abertas a fim de analisar espacialmente toda a extensão do sítio, lotando-as em linhas pelos pontos cardiais, e também em pontos intermediários (NE, NW, SE, SW) definindo, assim, os limites (áreas periféricas) do assentamento. Estas quadras foram Relatório Final de Salvamento Arqueológico e Educação Patrimonial na UHE Sinop – Mato Grosso www.archaeo.com.br 294 abertas a distâncias equidistantes de 50 metros, já as sondagens a distâncias de 20 m a 30 m. Resgatou-se, assim, uma cultura material correspondendo a fragmentos cerâmicos, líticos lascados, fragmentos de adornos (contas) e a matéria-prima das quais se originaram (as contas). (HIROOKA, HOELTZ, 2018, p.p. 293-294).

É possível sugerir que esses fragmentos sejam, principalmente, parte da cultura material ancestral Kayabi. Esses fragmentos arqueológicos encontram-se sob guarda do Museu de História Natural Casa Dom Aquino, em Cuiabá-MT.

Figuras 20 e 21: Prospecção e resgate arqueológicos nas proximidades do rio Teles Pires, municípios de Sinop-MT e Ipiranga do Norte-MT²³.



Fonte: arquivo pessoal (2016).

²³ Participação como cursista de curta duração, sob supervisão de equipe de arqueólogos da *Archaeo Empresa de Pesquisa Arqueológica*, sediada em Cuiabá-MT.

Depois que a extensa área Kayabi passou a ser sistematicamente invadida e expropriada, a etnia dividiu-se em grupos que iniciaram diferentes processos migratórios e, como consequência, muitos elementos de constituição de sua infraestrutura cultural, anterior ao contato, iniciaram complexos processos polimórficos. Preservaram, no entanto, outros elementos que os diferenciam e também os aproximam etnicamente.

No contexto do contato e dos processos *colonizatórios* da “Marcha para o Noroeste”, os irmãos Villas-Bôas foram comissionados pelo governo federal, entre 1960 e 1966, a remover o povo Kayabi, remanescente na área *Batelão* e do rio dos Peixes – este último grupo habitava acima do Salto Kayabi (aldeia de Temeoni) (RANGEL, 1987) – para o PIX, por meio da “Operação Kaiabi” (VILLAS BÔAS, O. & VILLAS BÔAS, C, 1989). Apesar de a maioria ter sido transladada de forma *consensual* (pelo sequestro da subjetividade) e pela intervenção de líderes indígenas, como Prepori Kaiabi, que não queria ver seu povo dizimado pelas frentes de expansão – como ocorrera com o povo Apiaká, anos antes – outro grupo liderado por Juporijupi (Yupari’up) migrou para a área onde hoje é a aldeia *Tatuí* (Juara-MT), como forma de resistência, aumentando, em número, os grupos Kayabi que não aceitaram ser transladados para o PIX (há relatos esporádicos de memória, entretanto, de habitações Kayabi no rio dos Peixes desde a década de 1940).

Em meados de 1984, a empresa colonizadora *Apolinário Empreendimentos Imobiliários Ltda*, por meio do concessionário José Pedro Dias, conhecido na região do Vale do Arinos como *Zé Paraná*, iniciou a abertura de um núcleo urbano denominado *Gleba Tabaporã* na área originária Kayabi (*Batelão*). Esse núcleo urbano configura, hoje, a cidade de Tabaporã e seus limites municipal, os quais abrangem todo o território originário Kayabi.

Figura 22: Tabaporã/MT – ano 1984.



Fonte: Museu do Vale do Arinos/LAMIS (2021).

Em visita à aldeia *Tatuí*, em 2016, em um diálogo com a professora Dineva Kayabi sobre as memórias dos anciãos e das anciãs do seu povo, esta nos contou que haviam vindo de canoa de remo pelo rio dos Peixes com sua família e outras famílias – e a pé nos lugares de quedas d’água. Isso na época em que os irmãos Villas-Bôas estavam removendo o povo Kayabi da área *Batelão* e do rio dos Peixes para o PIX, e, disse a professora, nunca mais puderam retornar ao lugar originário onde, inclusive, se encontram seus mortos. Esse diálogo ocorreu quando o povo Kayabi planejava, em conjunto com a Unemat, por meio do Projeto de Pesquisa “Fronteira, Territorialidade e Cultura: o Vale do Arinos na Memória de seus Habitantes” – este último com financiamento do CNPq – e com o Instituto Ecumam, realizar uma expedição à região do *Batelão* para fotografar e filmar locais de antigas aldeias, registrar sítios arqueológicos e coletar materiais arqueológicos²⁴ de superfície para colaborar – como materialidade – junto ao processo reivindicatório da área que tramita na justiça federal e para compor o acervo do (na época) Projeto “Museu do Vale do Arinos”.

Seguindo a orientação da Funai local, a referida expedição foi cancelada por tempo indeterminado devido à notícia da presença de pistoleiros (jagunços, capangas) que visavam – e provavelmente ainda visam – inibir o acesso de indígenas na área que sofre intenso processo de expropriação de suas riquezas naturais e a destruição voluntária de sítios arqueológicos.

Atualmente, a Câmara Setorial de Etnologia do Museu do Vale do Arinos busca compreender essa questão complexa e envidar esforços que possam somar junto ao movimento indígena organizado, às instituições políticas indigenistas e às instituições de defesa dos direitos indígenas para fazer frente ao Estado brasileiro que, por meio do poder judiciário – que historicamente protege interesses hegemônicos – não demonstra interesse na devolução do território originário Kayabi pelas óbvias razões. A luta Kayabi continua...

O Museu do Vale do Arinos, nesse contexto, pode vir a ser instituição importante para substanciar essa luta ao promover a coleta, o estudo e a difusão do patrimônio arqueológico Kayabi existente na área reivindicada – e é inegável essa materialidade ancestral. Entretanto, a perspectiva da Câmara Setorial de Arqueologia do Museu do Vale do Arinos é de dificuldades, pois as fontes de financiamento são difíceis de acessar visto que a instituição museal, no momento, tem seu quadro técnico-científico precarizado – e expedições como esta demandam recursos significativos, especialmente para a contratação de profissionais da arqueologia e da antropologia.

²⁴ A *living archaeology* “pode ser entendida como uma etnografia conduzida com interesse arqueológico nas aldeias atuais e nas antigas” (STUCHI, 2010 *apud* SILVA, 2000).

Figura 23: Reunião com lideranças Kayabi, aldeia Tatuí. Busca-se, no mapa, localizar possíveis locais de antigas aldeias na região do Batelão.



Fonte: Arquivo pessoal (2016).

Apesar de pertencerem a um mesmo grupo étnico, a população Kayabi que habita a T.I. Apiaká-Kayabi (Juara-MT) possui diferenças étnicas referentes à população Kayabi habitante da T.I. Kayabi (MT/PA) e a população Kayabi habitante do PIX. Essas diferenças se apresentam como nuances no espectro socioantropológico frente à realidade com a qual lidam, dado as especificidades geográficas, ambientais e o complexo ecológico de onde se encontram (MORAES; STUCHI; ARAÚJO, 2021).

No entanto, ao mesmo tempo, conservam significativas semelhanças étnicas, apesar dos impactos sofridos durante processos migratórios e deslocamentos compulsórios no tempo; e hibridismos na sua gama de sistemas simbólicos após o *contato*. Uma²⁵ dessas semelhanças étnicas são os processos de ocupação e reocupação de antigas áreas e aldeias (MORAES; STUCHI; ARAÚJO, 2021). O povo Kayabi, apesar de se configurar um grupo sedentário, conserva ainda hábitos nômades (por isso necessitam de extensas áreas para a sobrevivência material e étnica).

²⁵ Possui muitos traços, é evidente, mas aqui queremos destacar apenas esse, que interessa para a pesquisa.

A própria aldeia *Tatuí* está assentada sobre sítio arqueológico²⁶, o que demonstra esse nomadismo e reocupação.

O caso dos Kaiabi contemporâneos é interessante e paradigmático dos processos de ocupação, porque eles têm o costume de reocupar antigas aldeias que viraram sítios arqueológicos. Neste sentido, para a arqueologia da região amazônica, a partir da perspectiva ressaltada por Neves (1999: 320) o estudo da ocupação da T. I. Kaiabi possibilita o desenvolvimento de uma pesquisa bidimensional, correlacionando tempo e espaço, continuidade e mudança entre o passado e o presente. (STUCHI, 2010, p. 103).

Desvelar aspectos do passado de grupos étnicos amazônicos não é tarefa fácil e provocam mais questões do que respostas. Para não incorrerem em inconsistências conceituais e éticas, por nos faltar a formação científica em arqueologia, buscamos segurança na perspectiva investigativa da etnoarqueologia. A etnoarqueologia pode ser entendida como “uma abordagem com objetivo de proporcionar os meios para interpretar a estática do registro arqueológico, partindo das referências do contexto etnográfico (Silva, 2000:11)” (STUCHI, 2010, p. 104).

Na perspectiva de Politis (2002), a etnoarqueologia pode ser compreendida, genericamente, como um estudo etnográfico realizado junto a remanescentes de sociedades tradicionais (ou originárias) que, com ajuda de estudos comparativos com dados arqueológicos, formula hipóteses das estruturas sociais e a dimensão material no passado. Nesse sentido, a arqueologia tradicional passa a ser incorporada pelo dado etnográfico para a compreensão cultural do fenômeno estudado. Na visão desse autor, “[...] las múltiples dimensiones de sociedades humanas, y no solo sus restos materiales, tienen cada vez más un papel central en la Etnoarqueología moderna” (POLITIS, 2002, p. 64).

Essa abordagem se apresentou adequada para essa pesquisa como técnica de geração de dados, ao considerarmos que

as pesquisas desenvolvidas na região amazônica têm sido por quase 50 anos, consistentemente voltadas para a resolução de problemas gerados no âmbito da antropologia social, onde diferentemente de outras regiões do Brasil, pode-se postular alguma forma de continuidade histórica entre populações contemporâneas e as populações que ocuparam os sítios arqueológicos (NEVES, 1999, p. 319).

²⁶ Sítio Arqueológico “Tatuí I”, registrado junto ao Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos (CNSA) do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) - http://portal.iphan.gov.br/sgpa/cnsa_detalhes.php?25697

À luz da fonte material que compõe o conjunto artefactual cerâmico²⁷ conservado no Museu do Vale do Arinos – aquele identificado por pesquisa²⁸ e autoidentificado como sendo Kayabi – e também aqueles acessados sob a posse indígena na T.I. Apiaká-Kayabi (Juara-MT) e/ou no PIX e os diálogos com indígenas Kayabi para essa pesquisa, proporcionaram uma visibilidade objetiva acerca de fragmentos de seu passado.

[...] muitos trabalhos etnoarqueológicos são levados a cabo sem ter em conta a experiência histórica local, nem sequer a história recente, que é com frequência traumática e chave para entender o presente. Em outros casos se utilizam dados etnohistóricos, mas se passa por alto ou apenas se menciona o papel do colonialismo no devir da cultura. (STUCHI, 2010, p. 107 *apud* RUIBAL, 2009, p. 19)

Para Halbwachs (*apud* SCHMIDT e MAHFOUD, 1993, p. 288), “o indivíduo que lembra é sempre um indivíduo inserido e habitado por grupos de referência; a memória é sempre construída em grupo, mas é também, sempre, um trabalho do sujeito”.

Figuras 24, 25 e 26: Detalhe de cerâmica arqueológica encontrada pelo povo Kayabi da aldeia Maraká, PIX, margens do rio Arraia, e doada a nós para compor o acervo arqueológico do Museu do Vale do Arinos. Detalhes de pinturas. (Sem estudo de datação arqueológica).



Fonte: Arquivo pessoal (2021).

De acordo com Grünberg (2004, p. 38), “Cajahis” era como o povo indígena Bakairi chamava o povo Kayabi. O cônego José da Silva Guimarães (1844) também escreveu sobre o povo Kaiaby a partir de relatos Apiaká em 1818 (STUCHI, 2010).

O primeiro contato *pacífico* com o povo indígena Kayabi do rio dos Peixes ocorreu em 1955 com o padre João Evangelista Dornstauder (DORNSTAUDER, 1975). No rio dos Peixes o povo Kayabi era chamado *Tatuê*, “descritos como bravos por seus parentes Kaiabi também localizados no alto e médio Teles Pires” (STUCHI, 2010, p. 18).

²⁷ Para Gaspar (2014, p. 03) “[...] processos de continuidades, mudanças e rupturas nas trajetórias históricas das populações passadas podem estar objetivados nos conjuntos artefatuais, como a cerâmica” (Silva 2000; 2011).

²⁸ Moraes; Stuchi; Araújo (2021).

Na historiografia oficial do Mato Grosso, estado jurídico legalista de viés colonial, há pouca menção a grupos indígenas. Ferreira (1905, p. 80-87) comenta que o Diretor-Geral dos Índios da Província do Mato Grosso, em 1848, escreveu sobre o povo indígena “*Cajabís*” (Kayabi) considerando-os “bravios, indômitos, habitantes das cabeceiras do Paranatinga, acima do salto e inimigos dos ‘Bacahiris’”. João Baptista de Oliveira (1858, p. 137), também Diretor-Geral dos Índios, citou o povo indígena Bakairi do Paranatinga e alto Arinos, afirmando que “são de condições eminentemente pacíficas, e até tímidos, por que a fuga é o único meio a que recorrem para sobreviver aos ataques dos seus inimigos Tapanhumas, Nambiquaras e Cajabis”.

Apesar da dramática situação atual, subalternizados e racializados pelos *colonialismos* interno e pelos processos *colonizatórios* recentes, o povo Kayabi do rio dos Peixes segue protagonizando enfrentamentos decoloniais e contra as mudanças em muitos elementos étnicos, conforme observado por Ferreira (2014, p. 88):

na comunidade Tatuí, está acontecendo um movimento de revitalização da dança o Kawaiwete e dos cantos que, segundo o Pajé e dona Catarina era feita na grande festa de Yawotsi, uma festa que antes era feita quando iniciava a chuva e iniciava o plantio das roças. Percebo que os jovens estão cada vez mais querendo que isso aconteça, há um envolvimento de toda a comunidade. Esse movimento está associado ao retorno de algumas das famílias do Parque do Xingu e a organização do povo Kayabi tanto do estado de Mato Grosso como do Pará com fins de morarem no rio dos peixes, mas, também de fortalecer o movimento de reaver a Terra Indígena Batelão.

Maraiup (2016, p. 10) afirma: “somos um povo muito alegre”. A música e a dança tradicionais sempre fizeram parte da gama de sistemas simbólicos Kayabi, e remonta a um passado distante, no entanto, na atualidade, não estão presentes no cotidiano das aldeias da T.I. Apiaká-Kayabi (Juara-MT), com exceção daquelas próprias para danças e rituais específicos. Maraiup (2016, p. 13) explica que “as danças mais praticadas são o Jawotsi e Kawayweté. Elas são as nossas danças tradicionais do povo. O Jawotsi é a dança dos velhos, e o Kawayweté a dança dos novos. Na aldeia Tatuí a mais dançada é a Kawayweté”.

Na atualidade, a organização política Kayabi do rio dos Peixes passa também pela organização de grupos culturais que se apresentam na forma de espetáculos performáticos, caracterizados, em espaços não indígenas. Trata-se também de estratégia para se fazer presente nesses espaços e difundir elementos de sua cultura na região. A imagem a seguir mostra uma dessas apresentações, neste caso, na praça dos colonizadores, centro de Juara,

local tido, na cultura local não indígena, como espaço emblemático destinado a homenagear os *colonizadores*.

Figura 27: Dança tradicional Kayabi, apresentação cultural na praça dos colonizadores, Juara-MT.



Fonte: Arquivo pessoal (2015).

Lideranças jovens têm buscado novas formas de enfrentamentos decoloniais. Novas formas de produção social do étnico no contexto social não indígena. O atual cacique da aldeia *Tatuí*, Dionísio Maraiup, é professor indígena e mestrando (2021/2022) do programa de pós-graduação intercultural indígena da Unemat, campus de Barra do Bugres. A liderança feminina Dineva Kayabi, também professora indígena e mestranda (2021/2022) do mesmo programa, são dois exemplos desse novo contexto de luta. Qualificações acadêmicas, apesar das incríveis dificuldades colocadas aos povos indígenas, são estratégias necessárias (o conhecimento como instrumento de luta).

Essas lideranças indígenas, conjuntamente com o Fórum de Entidades em Defesa do Patrimônio Cultural Brasileiro, seção Mato Grosso, do Museu do Vale do Arinos e do Instituto Ecumam têm gerado ações a partir de *lives on-line* que difundem e problematizam as questões socioculturais Kayabi no presente, criticando dimensões da colonialidade e da *colonização* que ainda permeiam o pensamento não indígena e as instituições públicas. Outras etnias indígenas também têm seguido nesse caminho. Um resultado importante dessas discussões foi a propositura de constituição de um Observatório do Patrimônio Cultural Mato-grossense (previsto para o ano de 2022), incluindo-se aí o patrimônio cultural indígena que segue ainda desassistido de políticas públicas estaduais específicas e diferenciadas.

No âmbito municipal, o povo Kayabi – somando força com outras etnias – tem buscado articular, junto ao Museu do Vale do Arinos, políticas de proteção e difusão do seu patrimônio histórico e cultural, com previsão no orçamento público, sem sucesso pelas óbvias razões – os centros de poder as negam.

Nesse sentido, o Museu do Vale do Arinos deve se configurar, mais do que juridicamente, espaço de provocações e de encaminhamentos políticos, no sentido de produções de políticas indigenistas, apesar de, visivelmente, sabotado pelo poder executivo municipal.

Com base nesta pesquisa, parece-nos que as estratégias mais importantes do povo Kayabi, na atualidade, têm sido a organização jurídica das suas associações, a organização política em torno de pontos comuns às demais etnias e a difusão patrimonial a partir de espaços de educação e cultura. Um desses espaços é o Museu do Vale do Arinos, do qual fizeram parte de sua constituição e para o qual doaram extenso material etnológico, além da pesquisa científica e da produção documental e audiovisual em parceria com instituições universitárias e ongs indigenistas, culturais e ambientais.

O grupo Kayabi do rio dos Peixes mostra forte relação afetiva com a Unemat, campus regional. Esse vínculo vai além daqueles gerados por projetos ou ações institucionais e extensionistas. O grupo demonstra confiança na instituição, um elo carregado de simbolismos e pertencimento. Projetos em que a Unemat esteja ou promova, certamente poderá contar com o apoio do povo Kayabi. O mesmo ocorre com as demais etnias indígenas, embora haja significativas diferenças em razão de elementos de etnicidade.

Para o acervo etnológico do Museu do Vale do Arinos, o pajé Kayabi da aldeia *Tatuí*, Esmeraldo Myau, doou diversos materiais de seus rituais: um chocalho (ou maraca), diversos colares de sementes, plumárias, bordunas (um tipo de cacete de madeira que, no passado, era utilizado como arma nas guerras, semelhante a uma espada), entre outros.

Esse vínculo afetivo entre a Unemat e o povo Kayabi do rio dos Peixes é visivelmente mais forte entre as mulheres indígenas. As relações masculinas se fundamentam muito mais nos interesses recíprocos propriamente mais pessoais.

As dinâmicas dessas relações geram experiências e fortalecem vínculos entre projetos universitários e grupos indígenas. Afetividade e interesses recíprocos que se fundamentam em relações e projetos decoloniais podem ser uma receita a se seguir. Vale lembrar que o Museu do Vale do Arinos foi possibilitado, principalmente, pela Universidade com a participação indígena.

3.2 Sobre o povo indígena Apiaká: considerações iniciais

Na parte em que falamos sobre o povo Kayabi dissemos que na historiografia oficial do Mato Grosso há poucos registros sobre grupos indígenas, apesar de o Estado ter sido construído sobre territórios indígenas – e sobre vidas indígenas – e ainda ser consideravelmente habitado por esses grupos étnicos no presente. O mesmo ocorre com o povo indígena Apiaká. Existem poucos registros sobre a etnia. Stuchi (2010, p. 18) comenta que

o cônego José da Silva Guimarães (1844) apresentou informações obtidas sobre os Kaiabi obtidas dos índios Apiaká que acompanharam o Tenente Antônio Peixoto de Azevedo em sua expedição pelo Tapajós e o Juruena, em 1818. Segundo Guimarães (1844: 309), os Apiaká freqüentavam regularmente o rio dos Peixes ou Itamiamy, como o denominavam, tendo por finalidade a obtenção de pedras especiais para a confecção de machados, para isso tinham que guerrear com outros três grupos, os Tapanhóna, os Tapanhónaúhúm e os Timaoanas.

Outro registro é aquele realizado por Hercule Florence, membro da “Expedição Langsdorff” (MOURA, 1984), que fez contato com o povo indígena Apiaká por volta do ano de 1828 no rio Arinos e no rio Juruena, na região em que hoje se situam os municípios de Juara, Nova Bandeirantes e Apiacás. Em seu diário, Florence registrou o momento do contato com essa etnia:

os delírios de Langsdorff muito antes de ele encerrar suas anotações. Um mês antes, ele já fora protagonista de um patético encontro em plena selva. Seu barco, que acolhia uma tripulação doente e exausta, se aproximou de uma aldeia de índios Apiacá. Langsdorff, fora de si, vestiu seu uniforme de cônsul-geral da Rússia, ajeitou seu grande chapéu emplumado e o espadim e fez questão de pendurar na casaca todas as condecorações que havia recebido, além de erguer no mastro a bandeira de seu país. Seu interlocutor era o cacique dos Apiacá. As crianças da tribo riam do velho europeu e de seus trajes inadequados para confraternizar com uma centena de índios nus. A insanidade do barão é ilustrativa: ele era o selvagem no encontro, como se a floresta retirasse dele sua razão europeia e o transformasse no ser exótico. (KOMISSAROV; FLORENCE, 1988, p. 400).

Em diálogo²⁹ com o indígena Apiaká, Evanilson Crixí Morimã, da aldeia *Mayrob*, da T.I. Apiaká-Kayabi (Juara-MT), no Museu do Vale do Arinos (2021), ele, ao observar uma aquarela de Florence, pelos tipos de objetos retratados na imagem (cerâmicas, artesanatos, casa, bambu e algodão silvestre, por exemplo) e pela memória social do seu grupo étnico que

²⁹ Gravado. Disponível no Museu do Vale do Arinos/LAMIS.

chega até o presente, disse acreditar que a região onde havia aldeias Apiaká até o final do século XIX se estendia do baixo e médio curso do rio Arinos até o médio e alto curso do rio Juruena, na região do Salto Augusto (município de Apiacás) e na região do seu afluente oriental São Tomé, região onde habita um grupo indígena isolado que se supõe ser Apiaká não contatado (RANGEL, 1987). Estivemos nessa região do rio Juruena e proximidades dos seus afluentes São Tomé e São João da Barra (ou Matrinxã), a convite do cacique Apiaká, Robertinho Morimã, no ano de 2017, durante a fundação da aldeia *Matrinxã* quando grupos Apiaká estavam em processo de retorno àquele território e iniciavam a abertura da primeira aldeia (ARAÚJO *et al*, 2017). Na ocasião, realizamos os primeiros registros das imagens arqueológicas existentes naquele lugar, pinturas rupestres e sítios de cerâmica. O objetivo foi realizar registro técnico junto ao Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos (CNSA/IPHAN) para dar conhecimento e resguardar o patrimônio arqueológico, colaborando, também, com a produção de documentos para juntada nos autos da Justiça Federal para demarcação da área Apiaká. Posteriormente, repassamos esses registros técnicos para um profissional da arqueologia – os quais ele nos havia solicitado – porque ele também iria realizar uma expedição na região, através da OPAN. Aquele profissional encontrou outros sítios arqueológicos e realizou registros espeleológicos.

Na aldeia *Matrinxã*, em uma noite, por volta de 21h, um grupo Apiaká chegou correndo onde estávamos acampados, dizendo ter tido contato visual com o grupo isolado. Não houve *ataque*, de fato. Mas a aproximação gerou medo nas pessoas ali presentes, pois não é possível supor quais reações poderiam produzir um contato dessa natureza. No dia seguinte, durante a tarde, fomos ao local onde os indígenas isolados estiveram e registramos suas pegadas com nossa câmera fotográfica.

Durante os dias que permanecemos no território Apiaká, havia um clima de atenção e cautela em razão dos indígenas isolados (vizinhos). Mas não chegava a ser uma atenção e cautela que mudassem a rotina. Realizamos diversas incursões na floresta, em busca de vestígios e sítios arqueológicos e estudando a paisagem, mas sempre atentos para o caso de ocorrer eventual encontro com o grupo isolado. Durante nossa expedição vimos que a presença desse grupo isolado era forte na aldeia *Matrinxã* e seus arredores.

Durante nossa expedição, nos dias que ficamos na aldeia *Matrinxã*, apenas uma casa, ao estilo Apiaká, estava construída, e uma segunda, em construção, pois a área ainda estava em processo de derrubada e queimada (clareira). Evitava-se ficar definitivamente nessa nova aldeia, por medo de eventual ataque do grupo isolado próximo, pois sua presença era

constante, sempre em pequenos grupos de quatro ou cinco homens, armados com arco e flecha, como foi testemunhado diversas vezes, de longe.

Ao realizarmos os primeiros registros fotográficos e os primeiros registros técnicos de sítios arqueológicos da área Apiaká do rio Juruena (Apiacás-MT), e também da T.I. Apiaká-Kayabi (Juara-MT) e em outras áreas do Vale do Arinos, todos nunca antes registrados ou contatados, nossa intenção foi a proteção pelo IPHAN e a divulgação pública da existência desses patrimônios que cada vez mais sofrem a predação ambiental e o dano patrimonial. Para nós é uma forma de produzir decolonialidade (e um sacerdócio), pois nunca contamos com financiamentos públicos ou privados (mas apenas o pessoal).

Figuras 28 e 29: Sítios arqueológicos do tipo abrigo rupestre. Registrados junto ao CNSA/IPHAN, município de Apiacás.



Fonte: Arquivo pessoal (2017).

Figuras 30, 31 e 32: Sítios arqueológicos do tipo abrigo rupestre. Registrados junto ao CNSA/IPHAN, município de Apiacás.



Fonte: Arquivo pessoal (2017).

Figuras 33, 34 e 35: Derrubada e queimada para a abertura da aldeia Matrinxã. Figuras 31: Primeira casa Apiaká na aldeia Matrinxã. Figuras 31: Pegadas de indígenas isolados dentro da primeira casa Apiaká, aldeia Matrinxã.



Fonte: Arquivo pessoal (2017).

O povo Apiaká, semelhante aos demais povos indígenas do Brasil, possui rica diversidade etnocultural nos modos de ser, fazer, viver e construir sua etnicidade. Hercule Florence, em suas anotações, *caracterizou* o grupo contatado da seguinte forma:

os homens tatuam o rosto, tatuagem que é sempre a mesma em todos, enquanto a das mulheres é mais simples e uniforme. Além da do rosto, que parece uma distinção tribal, capricham os homens em desenhos do tipo, espalhados pelo peito e pelo ventre, em que predominam quadrados e ângulos retos, paralelos entre si. Grosseiras figuras de animais e peixes distribuem-se por seus braços e pernas, em meio a elas a de homem ou mulher. Afora a tatuagem fixa, pintam com suco do jenipapo o próprio corpo, dando as mais caprichosas conformações às negras pinturas, que duram até que a tinta se apague, obra de vinte dias ou um mês³⁰.

Em uma de suas aquarelas (nanquim e grafite sobre papel) intitulada *Apiacás. Habitation des Apiacás sur l'Arinos, Avril 1828*, Florence retrata algumas características culturais Apiaká, capturando, em sua pintura, ainda que parcialmente, uma diversidade de ornamentos e utensílios, artesanatos, pinturas corporais e outros detalhes que nos permite conhecer diferentes elementos dessa cultura. A referida pintura foi realizada em uma aldeia Apiaká às margens do rio Arinos, próxima ao entroncamento com o rio Jruena, aldeia que não existe mais e que não se sabe, de forma exata, sua localização. O povo Apiaká do presente não tem mais essa memória, infelizmente, porém o Museu do Vale do Arinos planeja realizar expedições, no futuro, com o intuito de localizar, arqueologicamente, algumas dessas aldeias.

O Museu do Vale do Arinos também investiga os antigos locais de “barracões da borracha” da época do estrativismo do látex, especialmente aqueles mencionados no livro de Dornstauder. No ano de 2021 foi encontrado pela equipe do museu os restos de um desses barracões.

³⁰ Disponível em <https://www.ihf19.org.br/expo/docs/pdf/Apiaka.pdf> acesso em 07 de jan. 2021.

Figura 36: "Apiacás. Habitation des Apiacás sur l'Arinos", 1828. FLORENCE, Hercule - Apiacás. Habitation des Apiacás sur l'Arinos, Avril 1828. Hercule Florence, fecit. - 1828 - Aquarela sobre papel 40,8 x 51,0 cm - Coleção Arquivo da Academia de Ciências (São Petersburgo).



Fonte: Instituto Hercule Florence de Estudos da Sociedade e Meio Ambiente do Século XIX brasileiro (2021).

Florence (1941) mencionou o povo Apiaká como sendo numeroso. Wenzel (1999)³¹, em sua pesquisa, apontou que “os Apiaká eram um povo numeroso, constituindo uma aldeia de até 1.500 pessoas, além de outras também populosas. Nos arquivos cuiabanos há informação de 2.700 Apiaká em meados do século XIX”.

O cônego José da Silvia Guimarães (? — 1844) se referiu ao povo Apiaká como “uma poderosa nação possuidora de diversas aldeias localizadas nas margens do rio” (Guimarães, 1865 [1844], p. 297). Antônio José de Carvalho Chaves, ao encontrar com o povo Apiaká do rio Arinos, em 1819, os tratou como “numerosa, e guerreira Nação Apiaká, que povoa com muitas e diferentes Aldeias as vastas margens do sobredito Rio Arinos [...]”. (MOURÃO, 2008, p. 37). Também são mencionados como um povo guerreiro, contudo, mantendo relações amistosas com grupos não indígenas desde os primeiros contatos.

³¹ Publicado em https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_verbetes/apiaka/Verbete_Apiaka_1999.pdf acessado em 03/05/2020.

Figura 37: FLORENCE, Hercule - Habitation des Apiacás sur le Juruenna. 25 Avril 1828. Hercule Florence, fecit. - 1828 - Aguada de nanquim sobre papel - 30,8 x 22,0 cm - Coleção Arquivo da Academia de Ciências (São Petersburgo).



Fonte: Instituto Hercule Florence de Estudos da Sociedade e Meio Ambiente do Século XIX brasileiro (2021).

O cônego José da Silvia Guimarães, em seu livro *Memória sobre os usos, costumes e linguagem dos Apiacás e descobrimento de novas minas na Província de Mato Grosso* publicado pelo Instituto Histórico e Geográfico do Brasil, em 1844, escreveu que os navegadores do rio Arinos passaram a sofrer menos *ataques* de outros povos indígenas devido à amizade estabelecida com o povo Apiaká. Esses indígenas eram temidos e respeitados por outros povos por serem guerreiros e numerosos, tendo inúmeras aldeias às margens do rio Arinos.

os primeiros navegantes do rio Arinos, segundo Guimarães, costumavam atirar com espingarda em direção aos índios, o que provocou, a princípio, uma atitude hostil por parte dos Apiaká. À medida que a presença dos viajantes tornou-se mais frequente e a entrega de presentes uma prática recorrente, os próprios índios faziam sinais para as embarcações se aproximarem e inclusive levaram integrantes das expedições a suas aldeias, onde alguns permaneceram e aprenderam a língua apiaká (Guimarães 1865[1844]: 297). (LIMA, 2014, p.p. 45/46).

De acordo com Wenzel (1999),

os Apiaká constituíam um povo guerreiro e muito temido na bacia do Tapajós. Quando habitavam o médio e baixo curso do rio Arinos e médio e alto curso do rio Juruena, no início do século XIX, tiveram como vizinhos os Bakairí e Tapayúna, no Arinos, e os Bororo, Oropia, Cauairas e Sitikawa (os últimos três hoje extintos) no alto Juruena. Durante o século XIX diversos viajantes utilizaram a rota Arinos–Juruena–Tapajós, que ligava os centros de Cuiabá e Belém. Esses viajantes desenvolveram relações pacíficas com os Apiaká, trocando produtos e empregando-os como guias e remadores em algumas de suas viagens.

Por essa característica de amistosidade com o não indígena, muitos começaram a trabalhar com os grupos extrativistas “desempenhando funções de tripulantes, carregadores, pescadores, caçadores ou caucheiros, combinando o modo de vida tradicional com o dos brancos regionais” (WENZEL, 1999).

Lima (2014, p.p. 45/46) conta que,

em uma viagem realizada por Antonio Peixoto de Azevedo, no ano de 1818, alguns Apiaká acompanharam os expedicionários até Cuiabá e foram presenteados com roupas, frutas e legumes. Cônego Guimarães relata o encantamento recíproco dos índios e dos moradores de Cuiabá, o que os levou a retornar à cidade em 1819. Um grupo de 14 índios, acompanhados por um intérprete não indígena, Braz Antonio, que vivia em uma aldeia apiaká desde 1816, foi a Cuiabá e visitou o Capitão-General, Barão da Villa Bella, que os recebeu, de acordo com Guimarães, de maneira amistosa. A partir da conversa com o intérprete, Guimarães coleta as informações que resultam na publicação da sua *Memória sobre os usos, costumes e linguagem dos Appiacás e descobrimento de novas minas na Província de Mato Grosso*. As boas maneiras dos Apiaká foram ressaltadas pelo Cônego como uma marca que os diferenciava das outras “nações selvagens”. O cacique apiaká, denominado Severino, foi presenteado pelo Barão de Villa Bella com uma farda e uma espada, que, segundo o cacique, seria utilizada para “cortar as cabeças dos Tapanhónas, seus figadaes inimigos” (Guimarães 1865[1844]: 306). O mesmo autor afirma que na margem oriental do Arinos está o rio dos Peixes, baseado na descrição dos índios Guimarães sugere que lá encontravam diamantes. O rio é denominado pelos Apiakás de “Itamiamy”, local aonde iam buscar pedras para seus machados e

[...] combater três diferentes nações inimigas, que são: Tapanhóna, Tapanhónauhúm e Timaóana. Recebe o Itamiamy muitos outros ribeirões pelo oriente, e em um d’elles, que está acima do salto feito por um grande morro, que atravessa o Rio, existe uma populosa aldeia da nação Tapanhóna. Estes Índios costumam a pôr estrepes, e fazer fojos em roda de seus alojamentos. São altos, corpulentos, intrépidos e guerreiros; usam arco e flecha, e furam as orelhas, que enfeitam com pennas de arara, e gavião real. Os Apiaccas gastam oito dias de viagem para atravessar o morro...e então voltam a procurar a margem do Rio, até chegar a um ribeirão em que está a dita aldeia dos Tapanhónas. Deste lugar tem os Appiacás marchado até os territórios das duas outras nações Tapanhonauhúm e Timaóanas, que tem aldeãs fora da margem do Itamiamy. O Tapanhónauhúm usa de arco e flecha e porrete; é gentio valeroso na guerra, costuma pintar a cara com três círculos pretos, e furar as orelhas, que enfeita com pennas de diversas cores (Guimarães 1865[1844]: 309-310).

No início do século XX, com a intensificação da extração do látex, no primeiro ciclo da borracha (1879 a 1912), aumentaram, substancialmente, os massacres indígenas realizados

por seringalistas que adentravam cada vez mais nas regiões de florestas da Amazônia Mato-grossense, incentivados pelos governos. Mas a amistosidade do povo Apiaká o levou à quase extinção, dizimados por coletores de impostos e pelas frentes de expansão extrativista.

No início do século XX foram cruelmente massacrados por seringalistas, o que os impossibilitou de sustentar seu tradicional modo de vida. A partir de então miscigenaram-se com integrantes de diversas etnias, além dos brancos: Kokama, Kayabí, Munduruku, Maué, Parecí. Apesar de os Kokama viverem no alto Solimões, ocorreram casamentos entre indivíduos dessa etnia que desciam o Amazonas e alguns Apiaká que desceram o Tapajós até Santarém. (WENZEL, 1999).

Assim, no curso de pouco mais de um século após os primeiros contatos com não indígenas, o povo Apiaká sofreu um drástico processo de depopulação – chegaram a ser considerados oficialmente extintos em 1957, quando os etnólogos Darcy Ribeiro e Curt Nimuendaju afirmaram a extinção do povo Apiaká. De acordo com Wenzel (1999), “em 1912, a população em contato com os brancos estava reduzida a 32 pessoas (Nimuendajú, 1948, p. 311), devido a um massacre e ao conseqüente afastamento de parte dos sobreviventes [...]”.

De acordo com o ISA (2014), a partir de dados levantados junto ao Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI) e Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), o número de indivíduos Apiaká é de 850 a 1.000 vivendo em diferentes regiões dos estados de Mato Grosso, Pará e Amazonas. Não é possível precisar o número de indivíduos porque, “diante da grande dispersão geográfica dos Apiaká e da complexidade de sua dinâmica identitária, não é possível apresentar o número preciso de sua população total [...] (Tempesta, 2009)” (STUCHI, 2010, p. 90).

Essa dispersão — quase extinção do povo Apiaká — e a inércia de órgãos governamentais de proteção indígena aceleraram o processo de extinção de aspectos de sua cultura material e imaterial, dentre os quais o idioma originário. Em 2011 morreu, na cidade de Juara, o último falante fluente do idioma Apiaká, Pedrinho Kamassuri (o qual nós chegamos a conhecer).

Pedrinho Kamassuri deixou registrada, por meio da memória de Robertinho Morimã, cacique da aldeia *Mayrob* (T.I. Apiaká-Kayabi, Juara-MT) até 2016, atual cacique da aldeia *Matrinchã* (T.I. Apiaká do Pontal e Isolados, Apiacás-MT), a história do surgimento de seu povo.

O nosso povo Apiaká surgiu de um peixe chamado Jacundá, quando ele pulou em terra e não conseguiu mais cair na água. O sol estava muito quente, o peixe estava com sede e seu limo foi acabando; ele falou: "Quero água". Mas não achou água para beber e sua cabeça foi ficando redonda e as suas duas abinhas foram crescendo. Seu rabo foi ficando comprido e ele se transformou em um homem forte e grande. Este foi o primeiro índio Apiaká que surgiu. Com o passar do tempo, o tatu foi pescar na beira do rio, jogou na água a linha, que era cipó, e o seu anzol era uma unha de gavião real. Esperou poucas horas. De repente, a linha começou a puxar e o tatu, que estava com muita vontade de comer um peixe assado, fispou o peixe, jogando-o para a terra, mas não o matou. De repente, o peixe começou a falar e foi se transformando em uma mulher muito bonita. O tatu ficou assustado e perguntou: "Onde você mora?" A mulher respondeu: "Eu morava dentro do rio, mas agora vou morar em terra, estou procurando meu marido que já veio morar em terra". O tatu, muito curioso, falou: "Eu vi o seu marido. Ele está morando na beira de um lago onde tem muitos peixes chamados jacundá". O tatu levou a mulher até a casa onde seu marido estava morando. Quando chegaram perto, ouviram cantos que ele estava cantando para seus parentes que já se preparavam para sair da água e ir para a terra. Poucas horas depois, todos estavam em terra: estes eram os seus parentes. (Povo Apiaká, aldeia Mayrob, FUNAI, 2009).

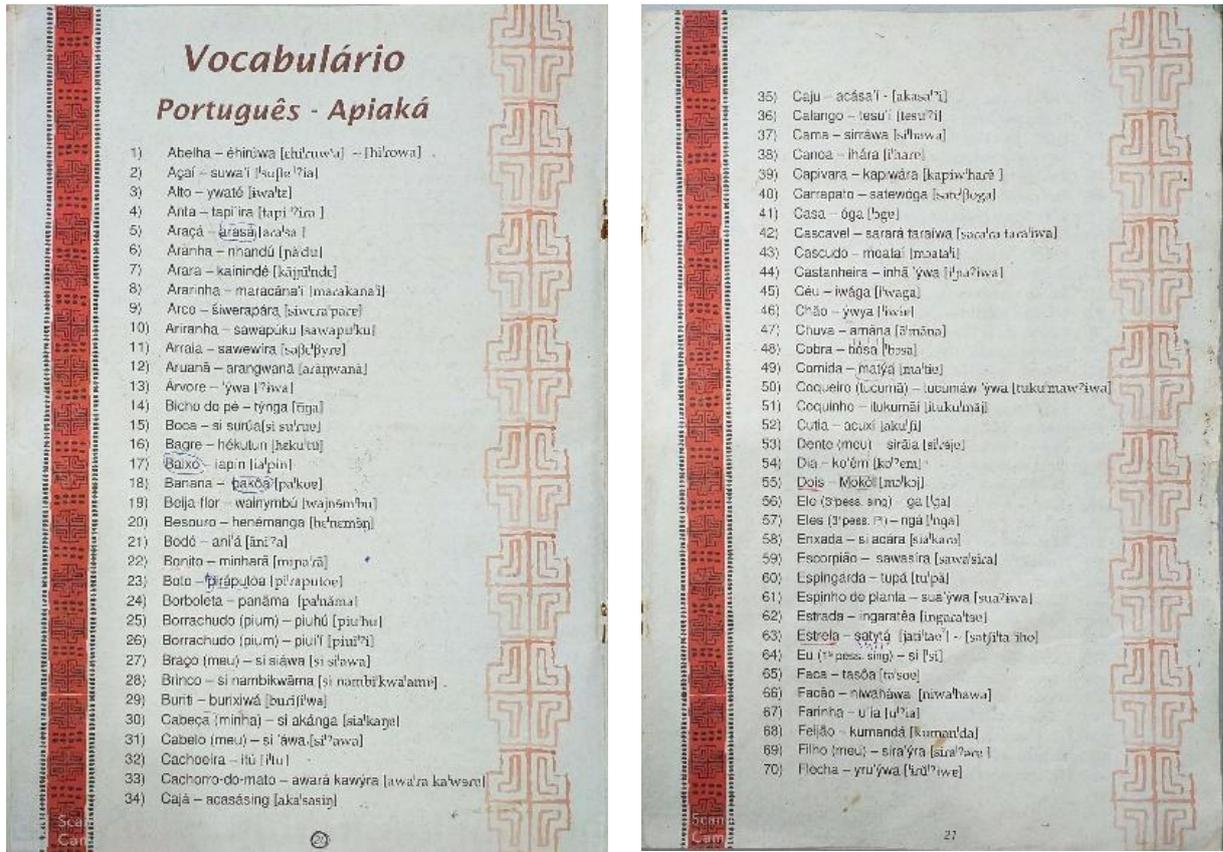
O citado livro, de autoria do povo Apiaká da aldeia *Mayrob*, T.I. Apiaká-Kayabi (Juara-MT), apresenta a história de sua origem a partir de sua cosmologia e, ao mesmo tempo, mostra a tentativa de recuperação do idioma originário.

Diferentes projetos têm sido desenvolvidos pelo povo Apiaká no sentido de recuperar seu idioma originário. Também outros tem sido incentivado pela FAIND. Alguns Apiaká mais velhos e professores indígenas sabem pronunciar palavras e dizer seus significados, mas não conseguem conversar apenas na língua originária.

Em diálogo com a Câmara Setorial de Etnologia do Museu do Vale do Arinos soubemos que a instituição museal tem planos para desenvolver um projeto em torno do idioma Apiaká, mas não há previsão de data para seu início porque demanda recursos financeiros, o que não existe no momento dada a negligência sistemática da prefeitura municipal de Juara para com o museu e o momento obscurantista e anticientífico compartilhados pelos governos estadual, federal e municipal (até fins de 2022)

Este perfil de governantes e projetos políticos foram responsáveis (até fins de 2022) por mais de 70% de cortes de verbas públicas para a pesquisa científica e ações de fomento cultural. Ao mesmo tempo, perdoam bilhões de reais de dívidas privadas (indústrias e grandes empresas, assim como do agronegócio predatório), além dos incentivos fiscais exorbitantes. Uma inversão de prioridades e enorme incompetência gerencial na administração pública, além da evidente corrupção. Um triste retrato de nosso país nestes tempos obscurantistas!

Figuras 38 e 39: Produção bibliográfica do povo Apiaká da aldeia Mayrob da T.I. Apiaká-Kayabi (Juara-MT).



Fonte: POVO APIAKÁ. Palavra Apiaká: Nhandé Nhe'eng. Juara, 2009.

Há poucos registros sobre o povo Apiaká no contexto de contato durante o processo *colonizatório* do Vale do Arinos. Contatos mais frequentes dessa etnia ocorreram com pessoas ligadas à exploração do látex na região durante esse período. Sabe-se que esse povo foi forçado a trabalhar nessa atividade extrativista depois de sofreu massacres, expulsões territoriais e vertiginoso processo depopulacional (RANGEL, 1987), (TEMPESTA, 2009). E por se dispersarem (forçadamente), transformando-se em famílias de trabalhadores rurais (como não indígenas), desapareceram enquanto povo étnico para o mundo e para a literatura durante muito tempo. Em 1967, um grupo remanescente, no Vale do Arinos, mudou-se dos seringais da *Colonizadora Noroeste Mato-grossense S/A (CONOMALI)*, em Porto dos Gaúchos, para o rio dos Peixes, próximo aos Kayabi. Após muita luta, em 1968 foi criada, por decreto presidencial, a *Reserva Indígena Apiaká*, na margem direita do rio dos Peixes, e a do povo Kayabi ficou sendo a área da margem esquerda. Os Apiaká saíram da área Kayabi (*Tatuê*) e fundaram a aldeia *Nova Esperança*, onde permaneceram até 1975. Em 1983 fundaram a aldeia *Mayrob* que se tornou a principal aldeia Apiaká até a atualidade. O que se

tem de registro sobre o povo Apiaká durante o processo *colonizatório* da região são raras fotografias de um indígena do clã Morimã que, desde jovem, passou a *trabalhar* como mediador entre *colonizadores* e indígenas e como piloto de barco no rio Arinos. Outros registros fotográficos de famílias Apiaká foram realizados em outras regiões do Brasil, mas como famílias rurais dispersas, extrativistas.

Figura 40: legenda: “Comandante Morimã, um Apiaká” (s/d)³².



Fonte: www.conomali.com.br (2021).

Durante nossas visitas à aldeia *Mayrob*, nos anos de 2017 e 2018, em decorrência de um projeto de educação ambiental (ARAÚJO; MORAES; FILHO, 2021), em parceria com o Museu do Vale do Arinos e Instituto Ecumam, percebemos, no povo Apiaká, um sentimento

³² De acordo com o Museu do Vale do Arinos/LAMIS essa fotografia é uma, entre outras, do primeiro contato *pacífico* com o povo indígena Tapayuna, no ano de 1967.

de amizade e de interesse por projetos de intercâmbio de saberes e de recuperação e fortalecimento de elementos de sua história e de sua cultura. Professores e professoras indígenas da escola Leonardo Crixí participaram ativamente de todas as etapas formativas do referido projeto, proporcionando também um esperançar na luta indígena Apiaká.

Em um dos encontros, os professores Clenildo Crixí Sabanês e Ronilso Crixí Burum nos explicaram a relação do povo Apiaká com a terra, com a água, com o meio ambiente. Falaram com orgulho sobre suas roças, como as preparam, cuidam e usufruem.

A época do plantio da roça do povo Apiaká, é no mês de outubro a novembro. Como primeiro passo, descrevemos as ferramentas que utilizamos para o plantio da roça: a enxada, enxadão e facão. Após a roça, estar toda limpa, o dono da roça tira as mudas de banana, maniva da mandioca brava e mandioca mansa, cará, cana, abacaxi, batata, semente de milho, e abóbora, caju e outros. Após todo esse processo vem a parte de plantar maniva da mandioca, cortamos ela todo em pedaço de 10 (dez) centímetros, depois cavamos vários buracos para enterrar a maniva da mandioca no chão. Aí vem a parte das crianças e mulheres que vão colocando maniva no buraco e as crianças vão atrás enterrando. A maniva tem que estar saindo leite, ela não pode estar seca se não ela não nasce. Temos também a quantidade de maniva para ser plantado se a maniva for grossa colocamos 2 (dois) e se for fina 3 (três), pedaços. Na plantação da banana também prosseguimos o mesmo processo só que o buraco já é maior e mais fundo. O cará e o mangarito já é o formato do plantio que é em forma de um círculo. O milho e a abóbora são plantados em pequenos buracos no chão. Já o abacaxi também é plantado em um buraco médio. Assim por diante segue o plantio do povo Apiaká. A forma do plantio é todo em fileiras. Após todo esse processo vem os cuidados da roça que é carpir os matos que nascem dentro da roça no meio das plantações (que é a limpeza) para o crescimento das plantas. Não só a limpeza, mas também temos outros cuidados que são com os animais, como por exemplo, o cateto, porcão ou queixada, cutia, paca, veado, capivara e carregador ou saúva. Caso não haja uma restrição ao acesso desses animais, podem destruir toda a plantação para cultivo no ano seguintes e no consumo cotidianamente nas famílias da comunidade Mayrob etnia Apiaká do município de Juara em Mato Grosso. O povo Apiaká usa até hoje o costume que os nossos antepassados usavam para o plantio da roça. (UNEMAT, 2019)³³.

Em outro encontro, os professores Josimo Morimã e Ronildo Crixí Burum explicaram a relação do povo Apiaká com o fogo e o cuidado nas queimadas para roça.

O fogo faz parte da cultura indígena Apiaká desde tempos ancestrais. Ainda hoje faz parte da cultura, sendo utilizado no dia a dia para preparar alimentos, preparar roça, controle de pragas, derrubada de árvores, queima de resíduos doméstico entre outros. O fogo para queimadas de roças, mesmo com asseiro, muitas vezes passa para a mata, conseqüentemente animais como paca e tatu que durante o dia se escondem em buracos no chão e ocos de árvores secas, migram para outras regiões fugindo do fogo. Essa migração dos animais é identificada com a escassez desses animais, dificultando uma das culturas do povo Apiaká, a caça, que consomem animais silvestres. Nesse sentido, se faz necessário um manejo adequado do fogo,

³³ Disponível em <http://siec.unemat.br/anais/contextos/?page=resumo&y=MA==&r=MTE0ODY=&i=ODY4NzE=&p=0&v=MA==&d=SQ==&cache=1559348582>. Acesso em 03/04/2019.

pois destruindo as árvores frutíferas, animais e pássaros se tornam cada vez mais raros nas proximidades da aldeia. O manejo adequado do fogo protege e preserva animais, pássaros e árvores frutíferas. O fogo também é utilizado como estratégia para a preparação da roça, logo após os homens escolherem o local que será feita a roça utilizam-se de foice para a retirada de árvores e vegetação rasteira. Em seguida com machado é feita a derrubada das árvores maiores. Após três meses da derrubada e com o mato já seco é realizada a queimada, os resíduos que permanecem são juntados novamente (processo denominado de coivara) e queimados até virarem cinza. Após todo o processo de limpeza da roça com a utilização do fogo, as mulheres cultivam em seguida as plantas de ciclo rápido como milho, batata doce, cará, melancia e cana. (UNEMAT, 2019)³⁴.

Esses professores elaboraram, com estudantes indígenas, textos e pinturas em cartolinas sobre os saberes tradicionais no manejo do fogo nas roças, na relação com a água e com o meio ambiente, apresentando-os, posteriormente, em um encontro conjunto com as escolas Juporijup (Kayabi) e Krixi Barampô (Munduruku), na aldeia *Tatuí* (Kayabi).

Figuras 41 e 42: Projeto de Extensão Universitária (Unemat) ConTextos Ambientais Juruena-Juara, formação docente em educação ambiental, aldeia Tatuí, T.I. Apiaká-Kayabi (Juara-MT).



Fonte: Rosalia de Aguiar Araújo (2018).

O povo Apiaká, atualmente, semelhante aos demais povos indígenas do Vale do Arinos, atua em diferentes frentes para a melhoria da qualidade de vida da comunidade. Há uma preocupação coletiva em desenvolver formas de geração de renda às novas gerações. A densidade demográfica aumenta, mas a T.I., não. Os recursos naturais, especialmente peixe, castanha-do-Brasil e açaí, tornam-se escassos quando mais e mais indígenas buscam por esses recursos para subsistência e renda. Assim, é necessário buscar fontes alternativas de renda.

Em diálogo com o líder indígena Evanilson Crixí Morimã, da aldeia *Mayrob*, da T.I. Apiaká-Kayabi, este disse que, atualmente, sua comunidade vem buscando fomento em

³⁴ Disponível em <http://siec.unemat.br/anais/contextos/?page=resumo&y=MA==&r=MTE0ODY=&i=ODY4NzE=&p=0&v=MA==&d=SQ==&cache=1559348582>. Acesso em 27/04/2019.

projetos culturais e ambientais a partir de editais do Fundo Amazônia, Fundo Casa Socioambiental, do FUNBIO (Fundo Brasileiro para a Biodiversidade) entre outros de apoio aos povos indígenas.

Mais atualmente a coleta da castanha. Um projeto que visa bastante o desenvolvimento econômico das famílias né. Atualmente nós do povo Apiaká são um povo praticamente somos independentes. Cada qual tem seu modo de sobrevivência né então ultimamente nós estamos trabalhando mais é na coleta da castanha, artesanato alguma coisa assim, trabalho né, e a preservação dos recursos ambientais, recursos naturais [...] ultimamente também foi aprovado um projeto pelo Fundo Casa, pela Associação Acaín, [...] pra montar uma mini fábrica de processamento de castanha. Pra nós é um grande avanço que nós ta tendo né. Além do mais alguns projetinhos que a gente faz que pra nós é sempre vantajoso e acredito que da forma que nós estamos trabalhando, com a maneira de lidar com recursos ambientais, recursos naturais é bastante importante e dessa forma que nós estamos trabalhando. Nós não temos muitos projetos que são apoiados por (inaudível)... mas alguns projetos nós conseguimos desenvolver. Nós tá pensando em fazer um projeto de turismo né. Essa ideia pensamento de projeto futuro pra nossa comunidade. Que ali no nosso povo ali do pontal, da aldeia Nova Matrinchã, já tem esse projeto de turismo, turismo de pesca esportiva. Eles já mexe com isso pra nós é bastante importante né se eles já teve a iniciativa de lá nós podemos pegar o exemplo e trazer pra nossa comunidade na aldeia Mayrob né que é um trabalho que abrange a coletividade e atende a nossa necessidade. Um exemplo da outra aldeia podemos trazer pra nossa aldeia.

Projetos culturais – com apoio do Museu do Vale do Arinos e Instituto Ecumam – também são uma forma de incentivar jovens indígenas a se tornarem lideranças Apiaká para as gerações futuras, como é o caso do grupo cultural que nos apresentou a dança e o canto tradicionais Apiaká nas margens do rio dos Peixes, no salto sagrado, distante duas horas de barco da aldeia *Mayrob*.

Figs. 43 e 44. Indígenas Apiaká, lideranças jovens. Aldeia Mayrob, T.I. Apiaká-Kayabi.



Fonte: Arquivo pessoal (2018).

Figura 45: Encontro da “Expedição Langsdorff” com os Apiaká. FLORENCE, Hercule - Detalhe da página 371 do manuscrito L' Ami des arts livré à lui-même... - 1837-1859 - Tinta ferrogálica e lápis sobre papel - 30,6 x 21,0 cm - Coleção Instituto Hercule Florence (São Paulo) - Foto Heitor Florence.



Fonte: Instituto Hercule Florence de Estudos da Sociedade e Meio Ambiente do Século XIX brasileiro (2021).

Figura 46: “Maloca Apiaká”. FLORENCE, Hercule - [Detalhe da página 377 do manuscrito L' Ami des arts livré à lui-même...] - 1837-1859 - Tinta ferrogálica e lápis sobre papel - 30,6 x 21,0 cm - Coleção Instituto Hercule Florence (São Paulo) - Foto Heitor Florence.

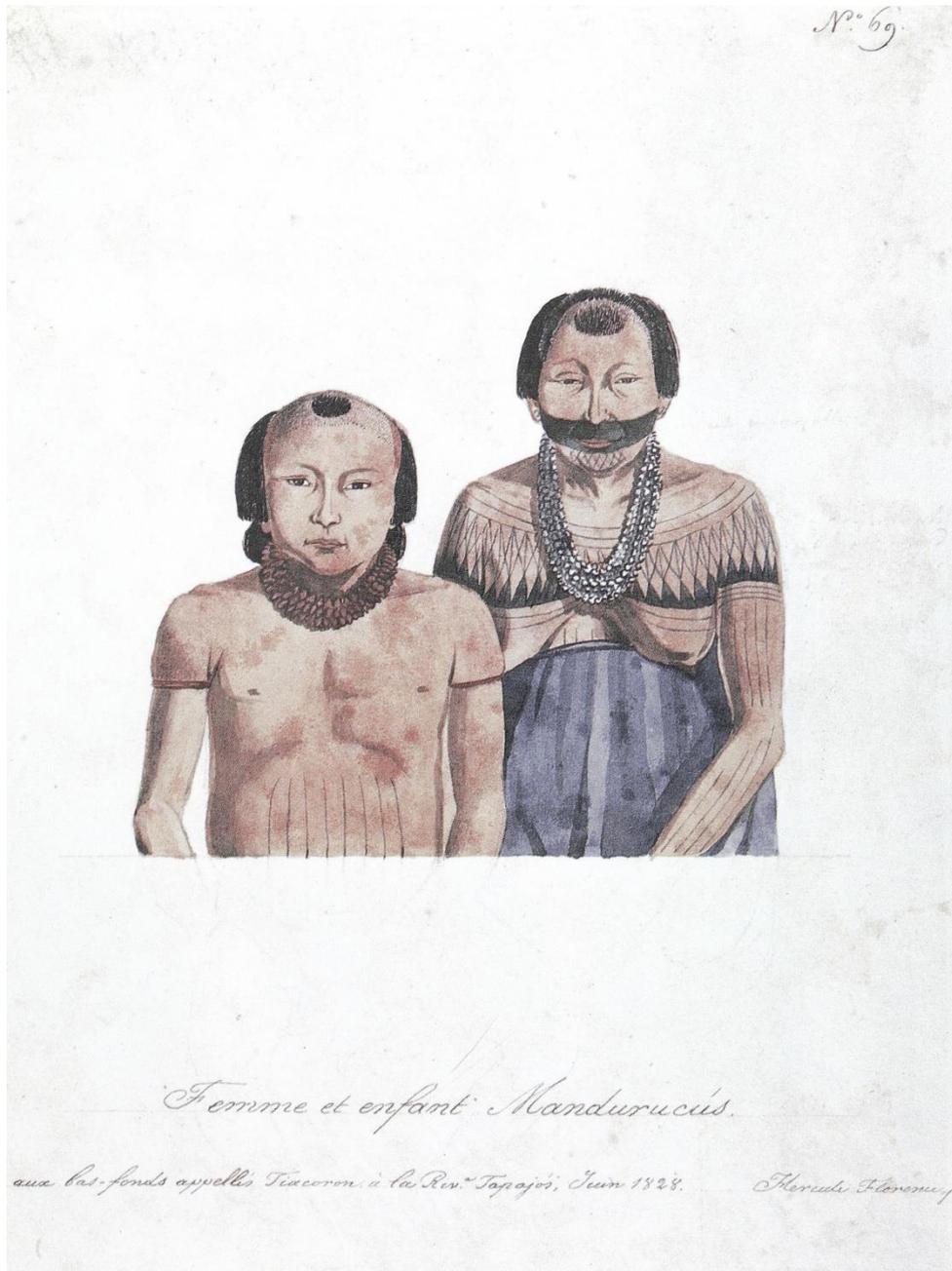


Fonte: Instituto Hercule Florence de Estudos da Sociedade e Meio Ambiente do Século XIX brasileiro (2021).

3.3 Sobre o povo indígena Munduruku: considerações iniciais

O pintor Hercule Florence (1804-1879), que fez o primeiro registro visual do povo Apiaká, fez também o primeiro registro visual do povo Munduruku.

Figura 47: "Femme et enfant Mandurucús", 1828. FLORENCE, Hercule - Femme et enfant Mandurucús. aux bas-fonds appellés Tiacorom à la Riv.e Tapajós, Juin, 1828. Hercule Florence, ft. - 1828 - Aquarela sobre papel - 27,5 x 20,4 cm - Coleção Arquivo da Academia de Ciências (São Petersburgo).



Fonte: Instituto Hércule Florence de Estudos da Sociedade e Meio Ambiente do Século XIX brasileiro (2021).

De acordo com Munduruku (2019, p. 03-04).

O Povo Indígena Munduruku é originário da bacia do Rio Tapajós, região que desde os primeiros contatos é conhecida como Mundurukânia, em referência a grande extensão territorial dominada. É aí, na Terra Indígena (T.I.) do mesmo nome, que hoje se divide em alto, médio e baixo tapajós, que se localiza a maioria das aldeias e, por tanto, a maior densidade demográfica Munduruku. Nossa língua é oficialmente associada ao tronco Tupi pelos estudiosos e autodenominação é *Wuy jugu*, pois Munduruku é como o povo Parintintins, rivais históricos do Povo Indígena Munduruku nos chamavam no passado distante, que significa formigas vermelhas (uma referência aos guerreiros Munduruku que atacavam como correição de formiga vermelha os territórios rivais – em massa). Tem como característica a necessidade de extensos territórios para sobreviver e manter a cultura, os costumes e os saberes tradicionais. Por este motivo, encontra-se hoje ocupando diferentes regiões dos estados do Pará, Amazonas e Mato Grosso.

De acordo com Ramos (2000 *apud* INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, s/p, 2003; 2021),

a situação sociolinguística dos munduruku é bastante diversificada, em decorrência de diferentes momentos da história de contato com as frentes de colonização, e pelo fato da dispersão em diferentes espaços geográficos ocupados por este povo. A população localizada nas pequenas aldeias às margens do Tapajós em sua maioria é bilíngüe. Na aldeia Sai Cinza, aldeias dos rios Cururu, Kabitutu e outros afluentes do Tapajós, as crianças, mulheres e idosos falam na maioria das vezes unicamente a língua materna. Ocorrem também casos em que a língua Munduruku passa por processo de desuso, com domínio quase exclusivo do Português, com crianças e jovens que não falam plenamente o Munduruku, a exemplo das aldeias do Mangue e Praia do Índio, localizadas na periferia da cidade de Itaituba, e nas comunidades da Terra Indígena Coatá-Laranjal, no Amazonas.

Para o coordenador da Câmara Setorial de Etnologia do Museu do Vale do Arinos, Marcelo Manhuari Munduruku, seu povo, que ocupa a T.I. Apiaká-Kayabi (Juara-MT), iniciou processo migratório para esse território na década de 1970. Segundo ele, não é possível saber com exatidão quais motivos levaram a essa migração. Uma versão é que esse processo foi facilitado em razão de laços etnoculturais e alianças etnopolíticas entre Munduruku e Apiaká que remonta a um passado distante. Há outras versões, por outros Munduruku, que poderia ter sido em decorrência de conflitos internos entre clãs³⁵ Munduruku no Pará.

De acordo com o referido coordenador não são incomuns os conflitos entre clãs da mesma etnia. Assim, não é incomum a migração para evitar hostilidades internas. Geralmente, quando isso ocorre o clã que decide migrar funda uma nova aldeia, geralmente na mesma T.I.,

³⁵ Encontramos em Nascimento (2015) nomes (ou sobrenomes) de alguns clãs: Borum, Manhuari, Kerepu e Saú.

a exemplo do que ocorre atualmente no PIX com o povo Kayabi, etnia com maior número de aldeias em território xinguano (em torno de 47).

Para Nascimento (2015, p. 38),

um dos motivos que alegam para terem migrado do Estado do Pará para esta localidade, foi por considerarem mais fácil a locomoção para a cidade, porque precisam sempre estar viajando para reuniões indigenistas e o motivo mais forte é por terem gostado do local. Joaquim Krixí contou que deixaram de viver na Aldeia dos Apiaká, no mês de Junho de 1988 e a Aldeia Nova Munduruku foi construída às margens do Rio dos Peixes. Para construírem as casas, fizeram mutirão entre as famílias, porque desejavam viver em um local somente deles, sabendo que se estivessem apenas entre Munduruku e num espaço particular, efetivariam melhor suas práticas culturais. Em 1988 a aldeia foi construída na coletividade. Utilizaram machados e foices para fazerem a derrubada do mato. Os homens fizeram a coivara, enquanto as mulheres ficavam em barracos de folha de coqueiro no meio do *tip* (mato) preparando a alimentação e cuidando das crianças.

Para Tempesta (2009, p. 16),

após a convivência com os missionários franciscanos que atendiam os mundurukus no rio Cururu, algumas famílias encontraram-se, nos anos 1960, com um missionário jesuíta que pretendia reunir os kaiabis, ainda “arredios”, no Rio dos Peixes. Aceitaram, um pouco apreensivos, o convite para morar na aldeia dos kaiabis, chamada Tatuí. Residiram ali por alguns anos apenas, decidindo então fundar uma aldeia apiaká a poucos quilômetros de distância, sem deixar, contudo, de frequentar regularmente o Tatuí. Neste período de proximidade intensa, a antiga rivalidade floresceu. Enfraquecidos demográfica e politicamente, os apiakás recorreram aos mundurukus da Missão Cururu, alguns dos quais, unidos a um apiaká por uma relação de afinidade, migraram para o Rio dos Peixes, onde se tornaram aliados políticos e provedores de cônjuges para os apiakás.

De acordo com Rangel (1987, p. 20), as relações interétnicas entre Munduruku e Apiaká aconteciam, ao menos, desde a Missão Cururu (T.I. Munduruku) no estado do Pará (mas que podem ter surgidas muito antes).

Parece haver uma sólida aliança entre os Apiaká e os Munduruku: um casamento entre uma mulher Apiaká e um homem Munduruku motivou a transferência de outros Munduruku para Nova Esperança e Mairob. As viagens para o Pará (Missão Cururu, principalmente) são frequentes e estas visitas motivam também mudanças por períodos longos ou estadias permanentes, promovendo assim grande mobilidade entre Mairob e o Pará.

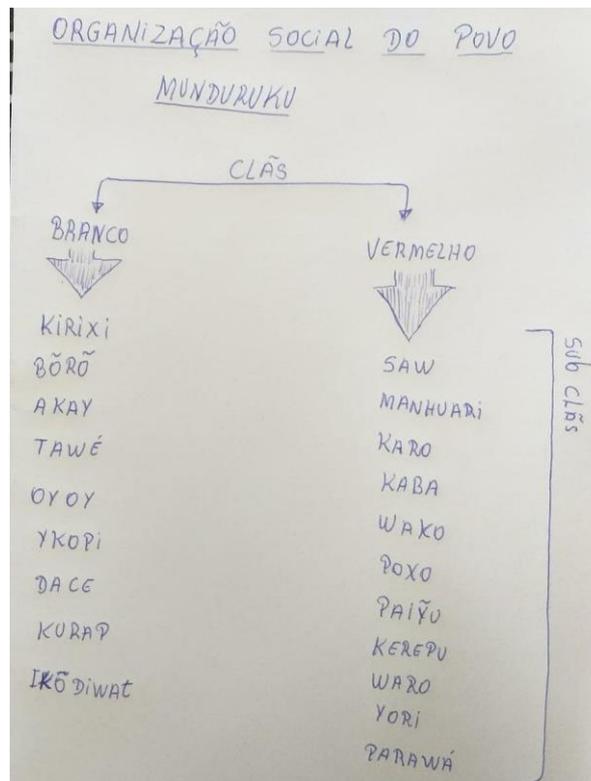
Os clãs podem ser compreendidos como grupos e subgrupos compostos de parentes consanguíneos ou por laços simbólicos. Evidentemente, nos idiomas indígenas não se usa a palavra “clã”, mas a utilizamos aqui para conseguir explicar um pouco dessa organização

social. Em Brasil (FUNAI/PPTAL/GTZ, 2008, p. 75) podemos compreender um pouco mais sobre essa organização clânica Munduruku.

Os Munduruku, do tronco Tupi, estão organizados em 38 clãs divididos em duas metades exogâmicas: a branca e a vermelha – “de onde se originam não somente as relações de parentesco, como também diversos significados que estão relacionados ao cotidiano da aldeia e com o mundo da natureza e do sagrado” (RAMOS, 2000 *apud* INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, s/p, 2003; 2021).

Sobre clãs Munduruku, o coordenador da Câmara Setorial de Etnologia do Museu do Vale do Arinos fez o seguinte esboço para esta pesquisa, visando facilitar nossa compreensão, mas disse que há clãs que ele não conhece, distantes, no Amazonas e Pará.

Figura 48: Rascunho feito à mão para ilustrar uma parte dos clãs Munduruku.



Fonte: Marcelo Manhuari Munduruku (2021).

O surgimento de novas aldeias indígenas encontra, muitas vezes, sua razão no conflito interno. Esse conflito pode ser de ideias ou chegar às vias de fato (agressões físicas). Durante esta pesquisa fomos convidados a colaborar na abertura de uma nova aldeia Munduruku na mesma T.I. Apiaká-Kayabi (Juara-MT). A razão principal dessa tomada de decisão (abertura de uma nova aldeia) é um conflito entre clãs que chegou ao seu momento crítico durante a

fase final dessa pesquisa. Nossa experiência em meio a esses acontecimentos demonstrou que, muitas vezes, esses conflitos não significam inimizades de fato. O líder Munduruku responsável pela abertura da nova aldeia buscou no Museu do Vale do Arinos suporte e orientação (para a fundação material da nova aldeia).

O povo Munduruku passou por longo processo depopulacional, e só voltou a ter crescimento demográfico na segunda metade do século XX. Há estimativas de que o povo indígena Munduruku seja, hoje, composto de, aproximadamente, 20.000 indivíduos (MUNDURUKU, 2016), porém, o censo do IBGE de 2010 aponta para 13.103 (MUNDURUKU, 2019). Em torno de 190 indivíduos vivem na aldeia Nova Munduruku, T.I. Apiaká-Kayabi (INSTITUTO MUNDURUKU, 2021).

Figura 49: Casa Munduruku, de barro, Aldeia Nova Munduruku, T.I.A piaká-Kayabi (Juara-MT). Figura 50: Escola Munduruku de tabuinha. Aldeia Nova Munduruku, T.I.A piaká-Kayabi (Juara-MT).



Fonte: Museu do Vale do Arinos/LAMIS (2007).

O povo Munduruku é o grupo que mais frequenta o Museu do Vale do Arinos. Talvez se deva ao fato de o atual coordenador da Câmara Setorial de Etnologia ser também o primeiro indígena a compor o movimento de fundação do museu e foi também o primeiro indígena a pintar a parede externa do museu com uma faixa na forma de formigas vermelhas, pintura tipicamente tradicional. Os modos Munduruku de se relacionar com a instituição se diferenciam dos modos dos demais povos indígenas. As práticas e tessituras se constroem de outros modos. As construções intersubjetivas interculturais também são diferentes.

Por ocasião da inauguração do museu, em 2018, o povo Munduruku fez a doação de um importante acervo tradicional para ser musealizado. A biblioteca do museu recebeu a doação de livros de autoria de Marcelo Manhuari Munduruku e do escritor Daniel Munduruku, que se fez presente na cerimônia.

Foi bastante intensa a presença Munduruku no Museu do Vale do Arinos durante esta pesquisa. Observamos que esse movimento, aparentemente aleatório, de diferentes grupos Munduruku, é, na verdade, organizado. Um desses grupos é o de professores indígenas, da escola indígena Krixí Barampô. Esse grupo utiliza as dependências da instituição para lançar diários de turmas (utilização da internet), e, da última vez, durante esta pesquisa, dormiu por três dias consecutivos no saguão. Outro grupo é o do Instituto Munduruku, que utiliza o espaço para inscrever projetos em editais, onde contam com apoio de não indígenas para sanar dúvidas de escrita de projetos e de interpretação de eventuais termos técnicos. Outro grupo é ligado ao extrativismo da castanha-do-Brasil e Açaí. Este último faz negociações de venda no ambiente da instituição, na sala da Câmara Setorial de Etnologia. Na condição de convidado a colaborar participamos da institucionalização e da construção física da Cooperativa Awaydip, em fase final de estruturação.

Nesse sentido, enquanto realizávamos a pesquisa também participamos, na condição de colaboradores convidados, da constituição da Associação Indígena Inhã-Apiaká (do povo Apiaká), da construção do estatuto da Associação Indígena Rikbaktsa Tseryk (povo Rikbaktsa), da constituição da Associação Indígena Maraká (povo Kayabi da TIX/PIX, aldeia Maraká), da regularização da Associação Indígena Tapeu´a (povo Kayabi da TIX/PIX, aldeia Sobradinho) e da elaboração de um projeto junto ao Fundo Casa e outros dois projetos junto ao Fundo Brasil para a Associação das Comunidades Indígena (povo Kayabi, T.I. Apiaká-Kayabi, aldeia Ytu Cachoeira), Associação Indígena Maraká (PIX) e Associação Indígena Tapeu´a (PIX).

O povo Munduruku tem uma relação mais autônoma com o museu. Quase sempre, em pequenos grupos, chegam e partem sem aviso prévio. As mulheres Munduruku vão pouco à instituição; as mulheres Kayabi e Rikbaktsa vão mais, principalmente por causa da venda de artesanatos que produzem.

O cacique e fundador da aldeia Nova Munduruku, Joaquim Krixí, única aldeia Munduruku na T.I. Apiaká-Kayabi até o presente, esteve no museu ao menos quatro vezes durante esta pesquisa. Ancião de mais de 80 anos de idade, lúcido e forte, sempre caminhando a pé pela cidade, acompanhado por sua mulher (até o falecimento dela no segundo semestre de 2021), esteve na instituição fazendo visitas e para comer açaí com farinha. Numa das vezes pediu apoio para consertar sua motosserra que havia quebrado uma peça (não apoio financeiro, mas apoio para localizar um estabelecimento comercial que prestasse esse tipo de serviço). Como esses estabelecimentos ficam na saída da cidade, muito longe para ir a pé,

levamos o cacique até o local para que a peça fosse consertada. Essas vivências possibilitadas pelo Museu do Vale do Arinos, permitem aproximações e laços afetivos entre usuários do museu e indígenas (rompendo com a cultura dos museus brasileiros que visam objetificar/tecnificar relações entre visitantes passivos/servidores especializados).

Compreendemos que o Museu do Vale do Arinos para os povos indígenas é, principalmente, um lugar de trocas simbólicas, interétnicas e interculturais, de intercâmbio de saberes, de ajuda mútua, de troca de informações e também de geração de oportunidades.

Essa compreensão de instituição não apenas museológica/museal pelos povos indígenas é, para nós, algo transformador da ideia que temos de museu. O museu total, verticalizado, altamente especializado e burocratizado, medido e esquadrihado, de acessos objetivistas, na prática aqui é diluído. Passa a ser uma instituição em movimento contínuo, de acessos multitransversais, de usos diversos, com interpretações diversas, complexa, por isso difícil de ser enquadrada em um conceito puramente museológico. Acreditamos que esse possa ser o caminho para uma prática museal decolonial, para uma práxis museológica decolonial.

Retomando o tema da abertura da nova aldeia Munduruku, pois há, neste momento, uma intensa mobilização junto ao Museu do Vale do Arinos e um complexo jogo de negociações, de estranhamentos, de tessituras, de acordos e desacordos entre as etnias indígenas da T.I. Apiaká-Kayabi e entre lideranças Munduruku e o Museu do Vale do Arinos – neste último caso, percebemos uma busca Munduruku por orientação para um planejamento de infraestrutura básica à nova aldeia (estradas, energia, comunicação, transporte, escola, posto de saúde etc) – no museu recorrem a conselhos, de maneira informal, dos profissionais envolvidos com a instituição. Este grupo Munduruku nos convidou a colaborar na escrita do estatuto da nova associação indígena que abrirá, formalmente, a nova aldeia. Nos convidou também a conhecer os possíveis lugares (da nova aldeia). Não é possível saber se e quando a nova aldeia será formada. Mesmo assim, sugerimos buscarem orientações junto à FUNAI (que até o final desta pesquisa não havia se manifestado).

No mapa da T.I. Apiaká-Kayabi o grupo Munduruku nos mostrou o local onde seria instalada a nova aldeia (pois pode-se mudar o local a depender das negociações, conflitos étnicos etc), uma área já desmatada anos atrás por invasores. Assim não haveria novo impacto ambiental. Em uma reunião no museu sugerimos que seria importante fazer contato com o Fórum de Entidades em Defesa do Patrimônio Cultural Brasileiro, seção Mato Grosso, e com a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e ainda outras instituições que, de alguma forma, atuam com patrimônios e culturas indígenas, visando angariar parcerias profissionais

para esse novo projeto Munduruku. Por serem acontecimentos recentes, nossa pesquisa será encerrada antes do término dessas negociações e também da abertura da nova aldeia.

Figura 51: local possível da Aldeia Wanū Dip Ka, dentro da T.I. Apiaká-Kayabi.



Fonte: Marcelo Manhuari Munduruku (2022).

O nome da nova aldeia será *Wanū Dip Ka* que no idioma Munduruku significa “Aldeia Castanhal” ou “Aldeia Castanheira”, uma referência à castanha-do-Brasil abundante na região, conforme nos explicou Marcelo Manhuari Munduruku.

A reunião que mencionamos foi solicitada por Marcelo Manhuari Munduruku que estendeu convite a indigenistas que, de alguma maneira, se relacionam com o museu, como é costume de todas as etnias que frequentam a instituição. O grupo Munduruku pediu ao museu, ajuda com combustível, veículo, alimento e recursos para construir as primeiras casas...

3.4 Sobre o povo indígena Rikbaktsa: considerações iniciais

O povo Rikbaktsa, no presente, é o único grupo étnico do Vale do Arinos que fala idioma filiado ao tronco Macro-Jê. Seu território tradicional abrangia o rio Papagaio, rio Arinos e rio Juruena, neste último até as proximidades do Salto Augusto (hoje município de Apiacás). Os invasores não indígenas (fazendeiros, posseiros, grileiros e governos) chamavam os membros dessa etnia de “Canoeiros”, por causa da habilidade que tinham nessa prática, inclusive nos contra-ataques para a autodefesa, e também os chamavam de “Orelhas de Pau”. No município de Juara estão reduzidos na T.I. Japuira, na margem direita do rio Juruena, demarcada em 1986 (PIRESI, 2012), após longa e intensa luta. De acordo com o dossiê “Índios em Mato Grosso” (OPAN/CIMI, 1987), o povo Rikbaktsa tornou-se conhecido

a partir do final da década de 40, quando opuseram resistência armada à frente extrativa de borracha, que começava a penetrar suas matas. Com muitas mortes de ambos os lados, a guerra com os seringueiros, iniciada no rio do Sangue, estendeu-se para o rio Juruena e para o rio Arinos, durando cerca de 10 anos. Frente à omissão do Serviço de Proteção ao Índio, a pacificação começou a ser empreendida em 1956 pelo Pe. João E. Dornstauder, da Missão Anchieta, contando com apoio financeiro de seringalistas, sendo finalizada em 1962.

O povo Rikbaktsa, historicamente, foi feroz defensor do seu território tradicional. Lutou contra outras etnias indígenas e contra os invasores não indígenas resultante do processo *colonizatório* recente do Noroeste de Mato Grosso. De acordo com o portal <https://pib.socioambiental.org/> os Rikbaktsa,

eram bem conhecidos pelos grupos indígenas vizinhos com os quais, quase sem exceção, mantiveram relações hostis. Famosos por seu ethos guerreiro lutaram com os Cinta-Larga e Suruí a oeste, na bacia do rio Aripuanã; com os Kayabi a leste e com os Tapayuna a sudeste, no rio Arinos; com os Irantxe, Paresí, Nambikwara e Enawenê-Nawê ao sul, no rio Papagaio e nas cabeceiras do rio Juruena; com os Munduruku e Apiaká ao norte, no baixo rio Tapajós. Opuseram resistência armada aos seringueiros até 1962³⁶.

Os Rikbaktsa possuem algumas semelhanças com outros povos indígenas, por exemplo, o povo Munduruku, no tocante à sua organização social. Baseia-se na cultura de clãs. De

36

Disponível

em

<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Rikbakts%C3%A1#:~:text=Opuseram%20resist%C3%Aancia%20armada%20aos%20seringueiros%20at%C3%A9%201962.&text=A%20partir%20da%20pacifica%C3%A7%C3%A3o%22%20dos,%2C%20madeireiras%2C%20mineradoras%20e%20agropecu%C3%A1rias.> Acesso em 26 de ago. 2021.

acordo com Arruda (2003, p. 99), “sua sociedade divide-se em duas metades, a da arara amarela e a da arara cabeçuda. Cada metade, por sua vez, é dividida em vários clãs. O casamento entre membros da mesma metade é considerado incestuoso”.

Com a *pacificação*, cerca de 75% da população Rikbaktsa foi dizimada. Ficaram com apenas 10% do território tradicional. Suas crianças “[...] foram retiradas das aldeias e educadas no Internato Jesuítico de Utiariti, situado no rio Papagaio, a quase 200 quilômetros de sua área, junto com crianças de outros grupos indígenas também contatados pelos missionários” (ISA, 2021). Mesmo tendo sido quase extinto, o povo Rikbaktsa resistiu.

Apesar do processo de genocídio e deculturação que sofreram a partir do contato com a sociedade brasileira, os Rikbaktsa mantêm seu sistema de parentesco, o qual organiza a estrutura social em duas seções patrilineares exógamas, uma associada à arara amarela e a outra à arara cabeçuda ambas com divisões clânicas internas. Mantêm grande arte de suas práticas rituais, de seu conhecimento da natureza, dos usos medicinais das plantas, enfim, de seu patrimônio cultural (OPAN/CIMI, p. 122, 1987).

Em diálogo com o indígena Edson Utumy do povo Rikbaktsa da aldeia *Pé de Mutum*, nas dependências do Museu do Vale do Arinos, este nos disse que seu povo tem buscado se organizar de muitas formas, e não apenas da forma antiga. Tem buscado formalizar associações indígenas, criar vínculos políticos com outras etnias, compor as diversas pautas do movimento indígena organizado e participar de espaços de difusão patrimonial, entre os quais o Museu do Vale do Arinos. Na função de conselheiro do Conselho Curador do Museu do Vale do Arinos, atua na defesa e na difusão da história e da cultura do seu povo.

Figura 52: Indígena Rikbaktsa, Edson Utumy, no Museu do Vale do Arinos. Figura 53: aldeia Pé de Mutum, T.I. Japuira.



Fonte: Arquivo pessoal (2020).



Fonte: Eskawata Rikbaktsa (2014).

O povo Rikbaktsa frequenta pouco o Museu do Vale do Arinos, se comparado às outras etnias da região. A razão disso é que a T.I. Japuira fica mais distante da sede do museu do que a T.I. Apiaká-Kayabi. E também por que a estrada de acesso ao perímetro urbano de Juara é sempre muito precária, e no período da chuva fica praticamente intransitável.

Por essas razões, esse povo tem pouca participação junto ao museu e possui poucos artesanatos para mostra ou comercialização na instituição. Em diálogo com o coordenador da Câmara Setorial de Etnologia soubemos que há participação política Rikbaktsa junto ao Museu do Vale do Arinos, ou seja, esse povo possui interesse nas reuniões do conselho curador, se interessa por suas diretrizes futuras, pelo planejamento indigenista... Mas, de fato, o sentimento de pertencimento aparentemente ainda está em processo. O povo Rikbaktsa teve mais *atenção* – e registro – por parte dos *colonizadores* em razão da “guerra” que travaram contra invasores (Guerra Rikbaktsa) até a *pacificação*, e por demonstrar, várias vezes, sua capacidade tática de combate na floresta. Havia certo cuidado para não haver novas hostilidades por parte dos *colonizadores* com os Rikbaktsa, mesmo depois do contato *pacífico*. Assim, o povo Rikbaktsa tinha trânsito livre no núcleo urbano de Porto dos Gaúchos e iniciou processos de trocas e de comércio com os *novos ocupantes*. Na atualidade, a T.I. Japuira se localiza a mais de 200 quilômetros da sede de Porto dos Gaúchos, no município vizinho, Juara.

Os registros fotográficos do povo Rikbaktsa, durante o processo colonizatório recente, é relativamente abundante se comparado às demais etnias. Essa atenção se deveu, principalmente, ao fato da *Guerra Rikbaktsa*, que ficou conhecida nacionalmente. Com a *pacificação*, obtiveram significativa *atenção* (entenda-se curiosidade com certo medo devido à fama construída no contexto do *conflito*).

A empresa *Colonizadora Noroeste Mato-grossense S/A (CONOMALI)* detem o maior acervo fotográfico, produzido no decorrer das décadas de 1950, 1960 e 1970. Algumas dessas fotografias foram publicadas, pela primeira vez, em 2015 no livro *Porto dos Gaúchos: os primórdios da colonização da Gleba Arinos, na Amazônia brasileira*, organizado por Henrique Meyer³⁷ e pela editora *Entrelinhas*. Há ainda outras muitas fotografias desse período que permanecem sob a posse da referida empresa colonizadora bem como outras sob a posse de moradores antigos.

³⁷ Henrique Meyer é herdeiro e atual responsável da *Colonizadora Noroeste Mato-grossense S/A (CONOMALI)*.

O Museu do Vale do Arinos vem buscando *negociar* com a referida empresa a publicização dessas fotografias bem como de documentos icinográficos para possibilitar novas pesquisas. Mas sem sucesso até o presente.

Figuras: 54, 55, 56 e 57: Indígenas Rikbaktsa em Porto dos Gaúchos-MT, década de 1950.



Fonte: Meyer (2015).

As fotografias desse contexto *colonizatório* regional reproduzidas nessa pesquisa foram publicizadas por Meyer (2015). Outras, se encontram sob a guarda do Laboratório de Memória, Som e Imagem (LAMIS) do Museu do Vale do Arinos. Muitos moradores antigos possuem, em suas casas, outras fotografias esparsas, as quais o Museu do Vale do Arinos tem buscado acessar por meio de projetos de educação patrimonial em parceria com a Unemat, campus regional, e com o Instituto Ecumam. A maior parte das fotografias de indígenas Rikbaktsa, durante as três primeiras décadas da *colonização* recente, retrata apenas os indivíduos que vinham mais frequentemente ao núcleo urbano da Gleba Arinos e, depois, a Porto dos Gaúchos.

4. O MUSEU DO VALE DO ARINOS

Apresentamos, neste capítulo, o Museu do Vale do Arinos em três partes, considerando elementos institucionais, políticos, históricos e etnoculturais. Essa apresentação é resultado da nossa compreensão relativa à sua estrutura organizacional e suas práticas, suas relações políticas e suas tessituras com os povos indígenas. Também é resultado de nossas experiências vivenciadas junto à instituição durante a pesquisa, de diálogos com membros do conselho curador, de entrevistas com participantes diretos e indiretos, indígenas e não indígenas, e de uma profunda análise dos documentos e seus sentidos hermenêuticos.

4.1 Aspectos legais e institucionais

O Museu do Vale do Arinos (JUARA, 2018) tem a nomenclatura oficial de “Museu do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Etnocultural, Natural e Artístico do Município de Juara” (*caput* com redação estabelecida pelo art. 1º da Lei municipal nº 2.874, de 16.10.2020). Sua arquitetura legal e institucional é complexa. Diferentemente de outras instituições museais do país, o Museu do Vale do Arinos foi criado com uma proposta de gestão compartilhada através de um conselho soberano e participação social, indígena e não indígena, nos processos de decisões e de construções de suas políticas.

Fica criado o Museu do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Etnocultural, Natural e Artístico do Município de Juara, vinculado ao Poder Público Municipal, à Universidade do Estado de Mato Grosso-UNEMAT/Campus de Juara/MT e ao Instituto de Educação, Cultura e Meio Ambiente do Vale do Arinos - Instituto ECUMAM, por meio do Conselho Curador. (NR) (*caput* com redação estabelecida pelo art. 1º da Lei Municipal nº 2.874, de 16.10.2020).

A gestão, dividida entre três instituições jurídicas (duas de direito público e uma de direito privado), é exercida soberanamente pelo Conselho Curador que também conta com a participação de pessoas físicas, especificamente das etnias indígenas Apiaká, Kayabi, Rikbáktsa e Munduruku. O conselho curador é constituído por um total de dez (10) pessoas: dois (02) representantes da Prefeitura Municipal de Juara; dois (02) representantes da Universidade do Estado de Mato Grosso – Unemat, campus do Vale do Arinos; dois (02) representantes do Instituto Ecumam; um (01) representante indígena Apiaká (Evaldo Morimã

Krixi); um (01) representante indígena Kayabi (Dionísio Mairaiup); um (01) representante indígena Rikbaktsa (Edson Utumy) e um (01) representante indígena Munduruku (Marcelo Manhuari Munduruku) (gestão 2020-2024). Apesar de ser órgão soberano de deliberações e exercer função fiscalizadora, o Conselho Curador não tem função administrativa junto ao Museu do Vale do Arinos, nem o representa judicial e extrajudicialmente. Essas funções competem à Direção:

Art. 17º. Compete à Direção do Museu do Vale do Arinos: I - cumprir e fazer cumprir este estatuto; II – solicitar contratação de prestação de serviço de pessoa física e jurídica, funcionário, técnico especializado, auxiliar ou bolsista, ao Conselho Curador; III - analisar e decidir sobre propostas de significativo impacto para o Museu do Vale do Arinos, pelas Câmaras Setoriais; IV – Analisar e decidir sobre pedido de contratação de prestação de serviço de pessoa física e jurídica, funcionário, técnico especializado, auxiliar ou bolsista, das Câmaras Setoriais; V – Analisar e decidir sobre voluntariado de pessoa física ou jurídica junto às Câmaras Setoriais; VI – Elaborar e executar programa anual de atividades considerando cursos, programas, projetos e eventos das Câmaras Setoriais; VII – Elaborar e apresentar ao Conselho Curador o relatório anual das atividades desenvolvidas e as metas atingidas considerando o Planejamento Estratégico e outros instrumentos indicadores de avaliação [...].

A direção do Museu do Vale do Arinos articula as câmaras setoriais e encaminha suas demandas ao Conselho Curador. Cada câmara setorial deverá ter coordenador próprio e de área, preferencialmente. No total são cinco câmaras setoriais: Câmara Setorial de História; Câmara Setorial de Arqueologia; Câmara Setorial de Etnologia; Câmara Setorial de Natureza e Câmara Setorial de Arte. De acordo com o site da instituição www.museudovaledoarinos.org.br essa estruturação por câmaras setoriais foi necessária em virtude da complexidade do patrimônio histórico, cultural e natural existente na região do Vale do Arinos.

Às câmaras setoriais competem a proposição e o desenvolvimento de ações próprias de suas competências, conforme a área do conhecimento, pelos seus respectivos coordenadores:

Art. 24º. Cada coordenador (a) de Câmara Setorial goza de autonomia total e irrestrita, dentro das legislações pertinentes, no que se refere aos trabalhos da respectiva área, de interesse geral do Museu do Vale do Arinos, observando o item III do art. 18 deste estatuto. Art. 25º. Cada coordenador (a) de Câmara Setorial é responsável por informar ao (a) Diretor (a) do Museu do Vale do Arinos as necessidades estruturais, técnicas e outras de interesse geral da respectiva área. Art. 26º. Cada coordenador (a) de Câmara Setorial decidirá sobre subdivisões de sua respectiva área, visando à otimização dos trabalhos, de interesse geral do Museu do Vale do Arinos, comunicando por memorando, com antecedência de sete (07) dias úteis, o (a) Diretor (a). Art. 27º. Cada coordenador (a) de Câmara Setorial divide com o (a) Diretor (a) do Museu do Vale do Arinos a responsabilidade sobre os bens

patrimoniais de natureza museológica tombados na respectiva Câmara Setorial. Art. 28º. Cada Coordenador (a) de Câmara Setorial é livre para participar de eventos, projetos, programas, artigo técnico e/ou científico, livros, revistas, jornais e mídia em geral para defender, divulgar e/ou tratar de qualquer assunto relacionado à respectiva Câmara Setorial. Art. 29º. Cada Coordenador (a) de Câmara Setorial é responsável por coordenar os trabalhos para realização do evento oficial da respectiva Câmara Setorial previsto na Lei Municipal nº 2.874/2020.

No capítulo V, seção I, art. 37º do Estatuto, é previsto o sistema de bolsas, as quais “constituem-se em instrumento de apoio à execução de atividades e aprimoramento do conhecimento, do desenvolvimento institucional científico e tecnológico, de ensino, pesquisa, extensão, inovação e desenvolvimento regional” (ESTATUTO, 2021, p. 18). E no capítulo VII, seção I, Art. 44º é prevista a Biblioteca que tem o objetivo de:

[...] promover junto ao Museu do Vale do Arinos o acesso livre ao conhecimento e o incentivo à leitura e à difusão cultural e científica através da disponibilização de acervos diversificados, da realização de atividades culturais para públicos de diferentes faixas etárias.

O Estatuto do Museu do Vale do Arinos passou por reformulação no ano de 2021 para se adequar à Lei Municipal nº 2.874, de 16.10.2020. Nessa nova reformulação foram criados dois novos setores no museu: a Coordenação de Ensino e a Coordenação de Pesquisa, Extensão e Inovação. De acordo com o Conselho Curador, ambas ainda não estão regulamentadas e em funcionamento.

Segundo o presidente do Conselho Curador, a previsibilidade, no organograma, de uma coordenação de ensino, de pesquisa, extensão e inovação é uma tendência mundial e nacional nos museus para maior autonomia de trabalho e ampliação da oferta de cursos formais e para otimização de parcerias interinstitucionais e estratégia de desenvolvimento.

No Museu do Vale do Arinos constatamos que a biblioteca *museopedagógica* não está em pleno funcionamento por falta de espaço físico, de recursos financeiros e humanos, mas há um acervo bibliográfico significativo, que inclui livros das áreas das câmaras setoriais e obras regionais (incluindo-se obras regionais raras). Em diálogo com o diretor do Museu do Vale do Arinos, este relatou que falta interesse da administração pública municipal e que bolsistas que atuam na instituição somente são possíveis através da Unemat, campus do Vale do Arinos, ou do Instituto Ecumam.

O Museu do Vale do Arinos apresenta diversos problemas na sua estrutura para o atendimento do Plano Nacional Setorial de Museus, da legislação museológica e patrimonial de âmbito federal e para sua própria legislação municipal e documentos internos como

estatuto e regimento interno. Não possui, em seu quadro institucional, pessoal técnico qualificado, como museólogo, arqueólogo e antropólogo, necessário para responder aos objetivos institucionais e das câmaras setoriais. Também não possui equipe administrativa própria ou de infraestrutura.

De acordo com informações disponíveis no site da Unemat³⁸, o Museu do Vale do Arinos contou com o trabalho de um profissional da arqueologia, como bolsista, pelo período de um ano, entre 2017 e 2018. De acordo com o Projeto de Extensão “Museu do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Etnocultural e Artístico do Vale do Arinos”, de 2016, houve a colaboração voluntária de uma profissional da museologia, apenas no ano de 2018, compondo a equipe de colaboradores do referido projeto, porém, por muitas razões, não foi possível a construção do Plano Museológico naquele momento.

A Câmara Setorial de História é coordenada (gestão 2018/2021) por profissional historiador em nível de doutorado (voluntário); a Câmara Setorial de Natureza é coordenada por profissional das ciências biológicas em nível de mestrado (voluntário); a Câmara Setorial de Arte é coordenada por produtor cultural com nível de graduação (voluntário); a Câmara Setorial de Etnologia é coordenada por indígena da etnia Munduruku também em nível de graduação (voluntário); e a Câmara Setorial de Arqueologia é coordenada por profissional da pedagogia que atua no campo da cultural regional (voluntário).

A Câmara Setorial de Etnologia não prevê especificidade de formação acadêmica para sua coordenação. O Conselho Curador tem optado por dar preferência à indígena que, entretanto, deverá ser indicado pelos representantes das quatro etnias indígenas que compõem o Conselho Curador, não sendo, portanto, uma indicação de competência do Conselho Curador na sua integralidade, que apenas ratifica a escolha. Em diálogo com o coordenador da Câmara Setorial de Etnologia, este nos disse que as quatro etnias indígenas estão satisfeitas com essa forma de organização.

Em nossa análise, esse arranjo responde aos anseios (e à autonomia) indígenas no contexto do Museu do Vale do Arinos, mas também pode ser gerador de conflitos. Tempesta (2009) demonstrou em sua pesquisa de doutoramento que nas relações interétnicas existem tensões, reminiscências. A função de coordenador da Câmara Setorial de Etnologia também cria relações de poder e dinamiza relações políticas interétnicas – que pode ser de apoio ou de resistência. Em diálogo com uma profissional que participou do processo de fundação do

³⁸ <http://unemat.br/?pg=noticia/11065/Bolsa%20Cultura%20propicia%20arque%F3logo%20junto%20ao%20Museu%20da%20Unemat%20em%20Juara>

Museu do Vale do Arinos, bem como com o coordenador da Câmara Setorial de Etnologia, Marcelo Manhuari Munduruku, que também participou do seu movimento de fundação, sabemos que a primeira lei de criação do museu (Lei Municipal nº 2.682, de 15/01/2018) previa a participação de apenas um indígena no Conselho Curador. Esse um indígena representaria todas as demais etnias indígenas. Isso provocou um enorme problema porque nenhuma etnia indígena aceita ser representada por outro pertencente à etnia diferente. Contudo, no primeiro momento de criação da lei municipal que viria a constituir o museu, o poder legislativo e o executivo municipais não aceitavam – em razão da colonialidade do poder – mais do que um indígena a compor o Conselho Curador. Foram necessários muitos diálogos para convencer que a lei seria modificada posteriormente (e de fato foi modificada). No imaginário social permanece a ideia de que indígenas são todos iguais, portanto, por essa lógica, um indígena poderia representar todas as diferentes etnias, o que é um equívoco.

O espaço físico da sede do Museu do Vale do Arinos é estado e transitado pelos indígenas das etnias Apiaká, Kayabi e Munduruku (Rikbaktsa muito pouco devido à distância de suas aldeias e péssimas estradas, como já explicamos). Utilizam o espaço físico de diferentes maneiras: imprimir documentos, assistir videoaulas, ler e discutir editais, elaborar projetos, tecer relações políticas interétnicas e interculturais. Gostam de usar o espaço principalmente devido ao apoio de recursos humanos que recebem naquilo que têm dúvidas. Esse recurso humano a que nos referimos são professores da Unemat e profissionais do Instituto Ecumam que sempre estão desenvolvendo algum trabalho voluntário no museu. Também porque encontram lideranças de outras etnias. Hoje utilizam mais a sede do museu do que a sede local da Funai para esses fins, e lhes foi destinada uma sala específica para utilizá-la conforme o desejarem. A sala tem computador, mesa, cadeiras e um ar-condicionado (todos esses recursos foram cedidos pela Unemat). Diferentes razões levaram as muitas lideranças indígenas fazerem do Museu do Vale do Arinos um espaço na cidade onde possam realizar diferentes trabalhos: é bem localizado, está próximo de muitos órgãos públicos e empresas privadas de que precisam. Como a maioria vem de caminhão das aldeias, na cidade andam a pé. Funai e Casai são distantes, geograficamente, uma da outra, e distantes do centro da cidade. Não apenas isso: o museu oferece conforto naquilo que pode, tem banheiro, cozinha, bebedouro com água gelada. Porém, o banheiro não possui chuveiro (na emergência, como é comum ocorrer, banham-se através da pia, a qual enchem de água e a pegam com uma caneca). Também não há alojamento para pouso, mas indígenas que precisam de lugar para

dormir, dormem em um sofá que fica na sala administrativa ou providenciam colchões da Unemat e os colocam no saguão do museu.

Nesse ponto, compreendemos que o Museu do Vale do Arinos tem sentido de suporte infraestrutural básico para as necessidades indígenas imediatas quando estão na cidade. Parece não haver, na compreensão indígena, uma separação entre instituição museológica/museal (nos moldes tradicionais não indígenas) e instituição de apoio e de muitos usos para as mais diferentes necessidades que se apresentam à sua sobrevivência material e étnica. Em nossa análise, essa forma indígena de “ver” e se relacionar com a instituição faz dela um espaço vivo, dinâmico, interativo, incapaz de engessamentos, incapaz de muros, impedindo, assim, a morte da própria instituição e sua transformação em um museu-mausoléu, colonial/*colonizante*. Essa presencialidade indígena, essencialmente geradora de decolonialidades, faz da instituição um espaço em movimento contínuo, um museu-mundo, ampliando o conceito museológico tradicional.

Na perspectiva da sociomuseológica esse museu-mundo vivido, vivenciado e vivente é de intersecções entre preservação, estudo, difusão, educação, política, movimento, exercício de cidadania e práxis em sentido amplo, multitransversal e decolonial. Para a museóloga Maria Célia Teixeira M. Santos (1994, p. 68),

[...] o simples ato de preservar, isolado, descontextualizado, sem objetivo de uso, significa um ato de indiferença, um “peso morto”, no sentido de ausência de compromisso. Entendemos o ato de preservar como instrumento de cidadania, com um ato político e, assim sendo, um ato transformador, proporcionando a apropriação plena do bem pelo sujeito, na exploração de todo seu potencial, na integração entre bem e sujeito, num processo de continuidade.

Nessa perspectiva, a instituição museal deve compor o cenário e as transformações sociais, a trama social do tempo e espaço em que está inserido, deve tecer muitos fios desobjetivando qualquer objetividade em suas diferentes faces gerando sentido de bem social comum e não de museu-mausoléu colonial/*colonizante* descolado da dinâmica, do dia a dia, da vida comum cotidiana. Significa também que não pode temer o preconceito científico e técnico, nem o sucateamento voluntário ou os ataques, mas enfrentá-los com ânimo, com coragem e atitude decolonial.

Em uma busca para compreender o lugar que o Museu do Vale do Arinos ocupa na estrutura da administração pública municipal, não conseguimos identificar onde a instituição se localiza no quadro das secretarias municipais. Segundo o secretário municipal responsável

pela pasta da cultura, o Museu do Vale do Arinos estaria instalado dentro da Secretaria Municipal de Desenvolvimento Econômico. Procuramos documentos oficiais que confirmassem essa organização no âmbito da prefeitura municipal, mas não encontramos. O *site* da Prefeitura Municipal de Juara está desatualizado e, portanto, não constam os nomes das secretarias corretamente, ou suas atualizações, nem das instituições ligadas a elas, nem a publicidade de documentos relativos a isso. Nossa análise dos documentos do Museu do Vale do Arinos demonstrou que não há relação hierárquica entre o museu e as secretarias municipais, mas orientações gerais para que o museu busque articular-se em suas políticas em harmonia com as políticas emanadas pelo Conselho Municipal de Políticas Culturais e também com as ações da secretaria municipal de cultura ou órgão equivalente. Porém, nos parece ser essa tarefa complicada, pois em geral, as secretarias municipais são ocupadas, em suas chefias, por pessoal não qualificado e, em geral, sem interesse em desenvolver articulações com outras instituições ou com povos indígenas, o que acarreta ações institucionais independentes e desconectadas umas das outras (em geral os cargos de secretariado são “leiloados” nos acordos político-partidários, um problema em nível de país).

De acordo com participantes do Museu do Vale do Arinos, desde a sua inauguração não há uma única ação da secretaria municipal de cultura (ou órgão equivalente) em conjunto com o museu (nem mesmo da própria prefeitura, tal o descompromisso dos gestores municipais com a política de salvaguarda, de acervos, de memória, culturais e patrimoniais). O Museu do Vale do Arinos tem desenvolvido ações por iniciativa própria e sem qualquer tipo de apoio da administração pública municipal.

De acordo com o diretor do Museu do Vale do Arinos, o Regimento Interno prevê equipe de infraestrutura e serviços gerais, mas, devido à falta de recursos financeiros, não existe tal equipe. A limpeza do prédio é realizada uma vez por semana por profissionais terceirizados lotados na Unemat. No aspecto da segurança, existem duas câmeras filmadoras, de circuito interno, no interior do saguão do Museu do Vale do Arinos que compõem o sistema de segurança da própria Unemat, que fica a cinco quilômetros de distância. Há um vigilante municipal, noturno, lotado na praça onde se localiza o museu, o qual faz plantão dia sim, dia não. Esse vigilante pernoite dentro do museu, para não ficar no tempo e na chuva, e em razão de ter as chaves de outros prédios público da praça (como da secretaria de cultura, por exemplo). Assim, o museu pode contar, também, com o apoio desse profissional.

Ao analisar os gastos da receita municipal, não há recebimento de qualquer tipo de proventos pelo diretor nem pelos coordenadores das câmaras setoriais do Museu do Vale do

Arinos. De acordo com informações coletadas junto à prefeitura municipal, não existe destinação de recursos financeiros para o Museu do Vale do Arinos.

Entretanto, ao consultarmos as leis municipais constatamos que há a autorização do poder legislativo para que o poder executivo possa fazer destinação específica de recursos financeiros ao Museu do Vale do Arinos, mas não o faz, pelas óbvias razões. Ao indagarmos o diretor do Museu do Vale do Arinos sobre essa destinação de recursos financeiros, ele disse que a prefeitura municipal se recusa a fazê-lo, mas que providências legais deverão ser adotadas pelo Conselho Curador.

Em diálogo com uma participante indireta da pesquisa, presidente do Conselho Municipal de Políticas Culturais de Juara, constatamos que não existe repasse de recursos municipais para o Fundo Municipal de Cultura e nem a previsão de destinação de percentual da receita pública municipal. Nesse sentido, o Museu do Vale do Arinos é prejudicado na execução de suas políticas de acervos, de preservação e de difusão patrimonial (incluindo-se a política de memória e políticas indigenistas). O chefe do poder executivo tem autonomia para, em última instância, realizar convênio financeiro municipal com o Museu do Vale do Arinos, mas, de acordo com o Conselho Curador, não há interesse da administração municipal (por parte do chefe do executivo e seu secretariado). Isso corrobora nossa hipótese do sucateamento voluntário por parte do poder executivo municipal. Em última análise, aparenta ser esse o caso de a administração pública municipal estar incorrendo em responsabilidade ou equivalente por parte do chefe do executivo municipal que negligencia a instituição.

No detalhamento do orçamento público municipal, de acesso público, é possível observar rubricas com destinações (e definições) aleatórias, incluídas para o simples cumprimento da exigência legal de destinação do percentual de recursos obrigatórios à secretaria detentora da pasta da cultura municipal. Não há documento público sobre levantamento prévio de informações, planejamento orçamentário e de execução, levantamento de prioridades, mapeamento ou projetos estratégicos frente aos impactos provocados pela pandemia do novo coronavírus, ou considerando quaisquer excepcionalidades ou povos indígenas.

Em diálogo com o presidente do Conselho Curador, soubemos que mesmo diante de todos os problemas de ordem financeira e de infraestrutura, o Museu do Vale do Arinos teve expressiva participação social com visitas de moradores, de turistas, de escolas públicas, universidade e outras instituições no decorrer do ano de 2019. Apuramos o registro, junto ao IBRAM, de 1.651 visitas físicas, e visitas guiadas de quatro escolas públicas de educação

básica, dentre as quais duas escolas rurais, todas com grupos entre 20 e 30 alunos – são números expressivos, considerando o curto período de tempo em funcionamento, considerando a negligência do poder público municipal e a longínqua região interioranada do Mato Grosso em que se localiza o Vale do Arinos.

De acordo com a direção da instituição não foi possível o registro de visitação nos anos de 2020 e 2021 em razão da suspensão das visitas públicas por ocasião da pandemia do novo coronavírus. Caso ocorra vacinação em massa, a instituição tem previsão de reabertura, ao público, para o segundo semestre de 2022.

No mesmo ano de 2019, o relatório técnico – disponível fisicamente na instituição – de visitas *on-line* ao site institucional www.museudovaledoarinos.org.br aponta mais de 9.500 visitas, incluindo países Estados Unidos da América, Canadá, Portugal, Nigéria, Costa do Marfim, Romênia, Filipinas, Suíça entre outros; as cidades brasileiras São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Curitiba, São Luís, Brasília, Goiânia, Campo Grande, Ribeirão Preto, e cidades do estado de Mato Grosso como Cuiabá, Sinop, Tangará da Serra, Juína, Barra do Garças, Lucas do Rio Verde, Cáceres entre outras.

Mesmo assim, no início do período chuvoso na região, entre setembro e outubro, a estrutura física do museu apresentou diversos problemas estruturais, sofrendo infiltrações e molhando, a partir do telhado, acervos e coleções do saguão principal. De acordo com a direção da instituição, diversos ofícios foram encaminhados à prefeitura municipal, mas nenhuma resposta foi dada e nenhuma providência foi tomada, ocorrendo danos permanentes a acervos etnológicos e históricos.

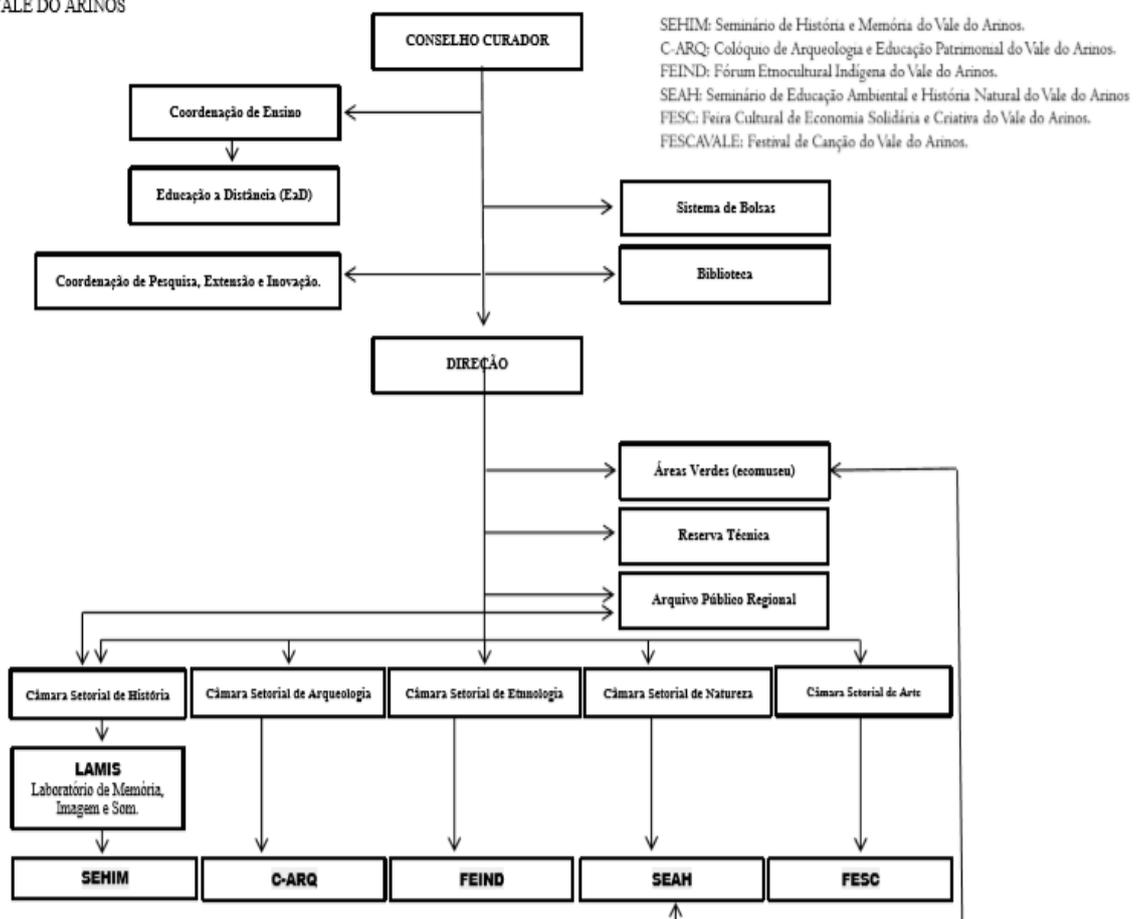
Nós participamos de uma reunião do Conselho Curador no dia 20/12/2021 (gravada em vídeo) que tratou dessa pauta, ocasião em que o secretário municipal responsável pela pasta da cultura se comprometeu a buscar soluções para esse e outros problemas apresentados em reuniões anteriores. Contudo, o mesmo compromisso já havia sido feito em reunião anterior, pelo mesmo secretário municipal, e nenhuma providência foi tomada.

O que percebemos é que a prefeitura municipal não tem interesse no desenvolvimento do Museu do Vale do Arinos. Compreendemos que essa negligência é intencional e planejada. É reflexo, na verdade, da negligência histórica na aplicação de recursos públicos a instituições de ciência e cultura. O pensamento colonial/*colonizante* não reconhece a riqueza da diversidade histórica e cultural dos diferentes povos formadores do Vale do Arinos. Para a perpetuação do silenciamento do Outro étnico, é necessário promover a *necropolítica* e o sucateamento das instituições difusoras de patrimônio histórico e cultural indígenas.

O organograma do Museu do Vale do Arinos se nos apresenta estratégico e define bem as responsabilidades e os limites de cada setor dentro da cadeia hierárquica da estrutura organizacional. De acordo com o Conselho Curador, esse gráfico hierárquico ajuda a compreender como a instituição foi (e vem sendo) pensada. Trata-se do primeiro organograma da instituição, o qual, segundo o Conselho Curador, deverá passar por modificações tão logo a instituição passe por novas modificações devido à sua característica dinâmica.

Fig 58. Organograma do Museu do Vale do Arinos.

ORGANOGRAMA
MUSEU DO VALE DO ARINOS



www.museudovaladoarinos.org.br



Fonte: Museu do Vale do Arinos (2021).

4.2 Aspectos políticos e históricos

O Museu do Vale do Arinos provoca, no contexto político da região, diferentes conflitos, agenciamentos, negociações, parcerias... As pessoas que defendem a memória *colonizadora* e a narrativa *pioneira*, como sendo as únicas que mereçam ser preservadas e difundidas pelo Museu do Vale do Arinos, conflitam com os interesses de preservação e difusão da memória indígena. A colonialidade e a decolonialidade que se contrastam e promovem reações ambivalentes.

É comum ouvirmos dizer que “fizeram um museu de índio” e “não fizeram um museu dos colonizadores que é mais importante” (experiência pessoal), como, por exemplo, o Museu da Colonização da cidade de Porto dos Gaúchos (cidade vizinha) que cuida dessa memória e narrativa.

É possível percebermos essa disputa de memória a partir de um vídeo disponibilizado no *YouTube*³⁹. Nesse vídeo, um morador antigo de Juara e jornalista da emissora de TV local ao entrevistar o diretor do Museu do Vale do Arinos afirma que “a história **mesmo** de Juara ela não está aqui” (grifo nosso). É importante dizer que o museu guarda e expõe diferentes patrimônios representativos do período da *colonização* recente, mas guarda e expõe, também, patrimônios representativos das culturas indígenas (cestaria, plumária, artesanato, bordunas etc) e de culturas ancestrais a partir de artefatos arqueológicos. Esse conflito sugere ser a causa da negligência do poder público municipal na destinação de recursos ao museu. É importante mencionar que, nessa região, prefeitos e vereadores, em geral, com raras exceções no legislativo, são pessoas ligadas ao latifúndio, ao grande agronegócio, ou de famílias “tradicionais pioneiras” (que usufruem dos privilégios advindos de expropriações passadas) da cidade ou da região, que alimentam preconceitos históricos para com as populações indígenas.

É possível percebermos esse conflito no texto de Munduruku (2019):

o Museu do Vale do Arinos é uma instituição pública municipal de Juara criada pela lei municipal nº 2.682 de 15 de janeiro de 2018. Está localizado na praça dos colonizadores, no centro da cidade. É importante ressaltar que a referida praça configura o cartão postal da cidade. Cidade que infelizmente carrega o apelido de “capital do gado”, uma referência ao agronegócio (pecuária) que domina o mercado local e regional. Tal observação da localização do prédio do museu se dá pelo fato de que o próprio prédio (após ser conseguido com muitas lutas) fora pintado pelos indígenas com as respectivas cores tradicionais de cada etnia, o que configura uma

³⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=k28g61fLH0M> (03m:27s) acesso em 18/06/2021.

afronta à cúpula do poder político e econômico local. Mas para chegar até a “praça dos colonizadores” fora empreendido muitas lutas, muitos esforços, muitas estratégias e muita dedicação.



Fonte: Munduruku (2019, p. 07)

O texto de Munduruku (2019) exprime o sentimento indígena no tocante à participação na construção de políticas públicas municipais que, em alguma medida, atinjam povos indígenas (como a fundação do Museu do Vale do Arinos enquanto política pública municipal). Uma dialética de negociações (FERREIRA, PEREIRA & JESUS, 2014) que permite perceber fragmentos das complexas relações interculturais entre indígenas e não indígenas que estão no centro das relações de poder.

O que torna relevante noticiar esses acontecimentos é o fato de que todos esses documentos passam a existir, passam a garantir (e registrar oficialmente) a participação indígena em órgão da administração pública municipal, com poder de decisão de fato, um espaço democrático e de empoderamento indígena, possibilitado não por políticos [...], não por influência de ruralistas, donos do agronegócio ou médios empresários, ou quem se pretende tutor dos povos indígenas, mas sim pela luta da base, dos Povos Indígenas em parceria com Universidade do Estado de Mato Grosso-UNEMAT e Instituto ECUMAM (MUNDURUKU, 2019, p. 08)

É possível percebermos ainda, a partir do texto de Munduruku (2019), reminiscências de um passado recente de relações conflituosas entre indígenas e não indígenas. De acordo com Munduruku (2021), em diálogo para esta pesquisa, nas décadas de 1970 e 1980 se intensificaram os conflitos entre indígenas e posseiros/grileiros em território indígena. Quando ocorreu a reintegração de posse de partes dos territórios indígenas invadidos haviam muitas áreas desmatadas com plantações de pastagens e criação de gado. Esse conflito deixou marcas profundas nas relações entre povos indígenas e não indígenas e fortaleceu a narrativa colonial/*colonizatória* de que indígenas atrapalham o progresso, entre outras carregadas de preconceito e discriminação, recursos necessários à expropriação de terras indígenas a exemplo do que acontece no presente com a T.I. *Batelão* do povo Kayabi. A T.I. *Batelão*, localizada entre os municípios de Juara e Tabaporã, ainda se encontra sob a posse de invasores que proíbem, ilicitamente, o acesso indígena. Em diálogo para essa pesquisa com a

liderança Kayabi, Faustino Tukumã, este nos disse que “não podemos visitar nossos mortos que lá estão enterrados; os fazendeiros não deixam”.

Na expedição que aconteceria em 2018 na T.I. *Batelão*, que visava localizar sítios arqueológicos a partir de materiais de superfície, identificar e coletar amostra da argila, que era usada no passado para a confecção de panelas e potes, amostra da flora local, entre outras, para os jovens indígenas Kayabi conhecerem um pouco de seu berço ancestral, não foi possível devido ao risco de morte a que estaríamos expostos em razão de jagunços/guaxebas presentes na área.

Na perspectiva desta pesquisa, o Museu do Vale do Arinos poderá vir a ser um equipamento social de minimização gradual do preconceito que a população não indígena alimenta contra as populações indígenas. Não apenas por suas exposições/expografias e ações educativas patrimoniais e museais, mas também pelas pesquisas que poderá gerar. Essa pesquisa também demonstrou que ainda não é possível mensurar, de forma segura, os impactos que o Museu do Vale do Arinos provocou no pensamento coletivo não indígena acerca dos povos indígenas. Isto porque é uma instituição recente e a desmistificação de um povo, a superação de preconceitos disseminados historicamente e o empoderamento político de povos indígenas, leva um tempo considerável. Mas na concepção de Munduruku (2019, p. 11/12), o museu poderá ser mais um equipamento social para empoderar o indígena no enfrentamento à colonialidade.

O modelo de gestão participativa e de descentralização do poder de tomada de decisão é inédito e histórico para nós indígenas do Vale do Arinos. Que este modelo possa ser seguido em outros lugares, possibilitando assim mais participação indígena nos órgãos públicos. As secretarias municipais de cultura, educação e turismo, de modo geral, sempre desconsideram a diversidade da cultura indígena em seus planejamentos, o que prejudica muito os povos indígenas – e a própria sociedade brasileira que tem como uma de suas maiores riquezas justamente a diversidade cultural.

Para se apropriar do lugar público, enquanto sujeito histórico dotado de direitos e garantias constitucionais, lutar pela garantia desse espaço público passa antes pelo sentimento de pertencimento. Populações indígenas precisam ter a garantia da fala e a garantia de serem ouvidas no espaço público para que se sintam também indissociáveis desse outro espaço.

Este será nosso espaço. Faremos dele sempre um lugar de intercâmbio e diálogo com a cultura não indígena e outras culturas indígenas. Dialogar em igualdade de condições como também munícipes que todos somos, cada um com sua identidade e acima de tudo mostrando respeito mútuo, de um para com o outro. Vemos no Museu

do Vale do Arinos esse lugar de possibilidades, lugar onde todas as culturas possam coexistir (MUNDURUKU, 2019, p. 12).

Esse sentimento de pertencimento vai além da suposta objetividade institucional (im)posta pela sua legislação e seus documentos internos. Podemos perceber o sentido étnico, a subjetividade que emana desse sentimento de pertencimento em Munduruku (2019, p. 09) ao afirmar que:

[..] o Museu do Vale do Arinos é para nós indígenas uma extensão das nossas aldeias, um lugar de nossa cultura na cultura não indígena, o que o faz também um espaço de integração onde nós podemos conhecer e conviver com o outro sem deixar de sermos nós.

O elemento político e o elemento histórico do Museu do Vale do Arinos se entrelaçam. Nesse sentido, citamos a participação do museu em algumas atividades, o que faz com que tais participações reafirmem o lugar do museu – também enquanto movimento social – e o compromisso institucional com os povos indígenas. Em 2019, o Museu do Vale do Arinos participou do evento científico “IX ENAED – Encontro Nacional de Educação” da Unemat, campus de Sinop, ocasião em que levou quarenta e dois indígenas das etnias Apiaká, Kayabi e Munduruku para assistirem à palestra “Amazônia, Terra e Identidade”, com o conferencista cacique Raoni Metuktire⁴⁰, do povo Kaiapó, liderança indígena xinguna de importância internacional no movimento indígena Mato-grossense. Para esse evento, o povo Apiaká solicitou que a Câmara Setorial de Etnologia do museu articulasse meios para a gravação de um vídeo na aldeia *Mayrob* e no salto sagrado do rio dos Peixes. Isso visava apoiar o movimento e a luta indígena contra a implantação de usinas hidrelétricas nos territórios indígenas e territórios tradicionais indígenas ainda não demarcados, como a Usina Hidrelétrica de Sinop construída em território tradicionalmente indígena. Em parceria com o Instituto Ecumam foi possível realizar o vídeo⁴¹, apresentado durante a abertura da referida mesa.

A chegada dos povos indígenas da T.I. Apiaká-Kayabi (Juara-MT) provocou situações imprevistas à organização do evento. Não estava previsto que o palestrante indígena Raoni Metuktire teria em sua mesa a participação de outras etnias indígenas. Com a chegada dos

⁴⁰ Com a participação de Mayalú Kokometi Waurá Txucarramãe e Megaron Txucarramãe.

⁴¹ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=RdKLpi5ya9Q> (canal do Instituto Ecumam).

povos Apiaká, Kayabi e Munduruku, Raoni Metuktire convidou as respectivas lideranças para comporem sua mesa.

Figura 59: Cacique Raoni Metuktire. Figura 60: Povos indígenas do Vale do Arinos. IX ENAED.



Fonte: Arquivo pessoal (2019).

No decorrer e após a mesa, novas construções surgiram: a “Carta da Amazônia”, documento elaborado durante o evento e assinado pelos povos indígenas presentes; a proposta de uma Faculdade Indígena no campus universitário de Sinop; e a constituição de um museu com um memorial Kayabi a partir daquele campus, em parceria com o povo Kayabi do PIX e a administração municipal.

Em todas as ocasiões o Museu do Vale do Arinos compôs os grupos a convite dos povos indígenas. Essas tessituras interculturais e etnoculturais podem gerar diferentes iniciativas decoloniais, e, nesse caso, gerou, conjuntamente, a proposta do um novo Museu Histórico de Sinop com um memorial Kayabi. Foi institucionalizado junto ao campus daquele município, projeto de extensão que segue em etapas de trabalho. O projeto também integra a rede “Política de Museus da Unemat”, movimento de educadores em museus e patrimônio da Unemat, surgido no ano de 2019, com a participação de colaborres externo.

Aqui o sentido de museu extrapola a tradição e se configura no próprio movimento político indigenista. Deixa de ser instituição passiva e passa a ser, também, construtora desse movimento político e da (nova) história, pois não se posicionar é se posicionar a favor de grupos hegemônicos. Se posicionar contra grupos hegemônicos, é estar do lado das minorias. Esse sentido de função social ampla, lato, do Museu do Vale do Arinos, o coloca no caminho decolonial.

Figura 61: Reunião solicitada ao Museu do Vale do Arinos, durante o evento, pelos caciques Siravé Kayabi e Mairawe Kaiabi para discutir encaminhamentos para a constituição de um memorial Kayabi junto da constituição do Museu Histórico de Sinop. O local da reunião fica dentro do campus da Unemat de (Sinop-MT).



Fonte: Arquivo pessoal (2019).

Figura 62: Reunião entre representantes da Unemat, campus de Sinop, representantes do Museu do Vale do Arinos, representantes do povo Kayabi, ocasião em que a Unemat firmou compromisso com a proposta de criação do Museu Histórico de Sinop com um Memorial Kayabi.



Fonte: Arquivo pessoal (2019).

No ano de 2017, o Instituto Ecumam e o Projeto Museu do Vale do Arinos foram convidados pela etnia indígena Apiaká para uma expedição até sua área tradicional, à margem direita do rio Juruena, área sob litígio até então. A expedição registrou, pelo menos, seis sítios arqueológicos do tipo pintura rupestre e um do tipo cerâmica⁴². Os relatórios de registros junto ao CNSA/IPHAN foram entregues à referida etnia para juntada aos autos da Justiça Federal.

Figuras: 63 e 64: Localização de sítios arqueológicos no território ancestral Apiaká, margem direita do rio Juruena. (Apiacás-MT).



Fonte: Arquivo pessoal (2017).

Isso demonstra a capacidade da instituição museal em cooperar com as pautas indígenas de forma direta. Demonstra a capacidade de colaboração indigenista junto às lutas indígenas no momento exato em que elas acontecem (e não depois). Um museu em movimento! Os movimentos reivindicatórios indígenas – inclusive aqueles com maior intensidade de conflitos – não devem ser apenas assistidos pelas instituições museais. Isso é vergonhoso! Ademais, as pautas e os patrimônios indígenas não devem ser fenômenos de interesse exclusivo da antropologia.

Isso é necessário para denunciar – sempre – o *colonialismo*, a descaracterização indígena, o etnocídio, a destruição voluntária de seus patrimônios históricos e culturais, a invisibilização indígena (e dos seus patrimônios)... Acreditamos que esse deva ser também o papel fundamental das instituições museológicas e seus espaços museais. Não apenas a guarda, a conservação, a exposição (de elementos representativos da história e da cultura indígena), mas sobretudo o engajamento sóciopolítico pelo direito étnico de existir.

⁴² <https://g1.globo.com/mato-grosso/noticia/pesquisadores-descobrem-6-sitios-arqueologicos-em-territorio-indigena-de-mt.ghml>

Não há neutralidade; toda decisão é uma decisão política. Toda relação é uma relação educativa. O posicionamento político e teórico decolonial da instituição museológica e seus espaços museais gerará práxis e tessituras em simbioses com as dores ancestrais dos povos indígenas que são massacrados desde sempre, invadidos, violados, expropriados, vilipendiados sob a chancela do Estado brasileiro. Os museus possuem dívidas políticas e históricas com esses povos.

No Brasil ainda se discute pouco o patrimônio cultural indígena no âmbito dos museus públicos. São incipientes os espaços de debates sobre o patrimônio indígena. Problematiza-se pouco o patrimônio milenar brasileiro, enviesado por políticas elaboradas por não indígenas – que tomam o lugar de fala do indígena. Neste país pluriétnico há a presença milenar de mais de trezentas etnias, com mais de duzentos e setenta idiomas diferentes conhecidos, e mesmo assim há um abismo entre políticas e ações patrimoniais indígenas e políticas e ações patrimoniais coloniais. A visibilidade que se proporciona aos museus coloniais em detrimento dos museus indígenas ou indigenistas é flagrante – como se a origem do povo brasileiro fosse apenas europeia. É uma questão histórica e política que precisa ser profundamente problematizada e denunciada. Não queremos negar a relevância dos museus coloniais para a pesquisa, mas apontar que patrimônios indígenas milenares vêm sendo sistematicamente destruídos ou sucateados dentro das poucas instituições indígenas ou indigenistas pela simples razão de ser indígena (o objeto museal racializado e subalternizado).

Para esta pesquisa, o Museu do Vale do Arinos se configura um marco regional, em termos políticos e históricos, por movimentar novas práxis com a patrimonialização oficial (“reconhecimento formal”) de elementos étnicos históricos, provocando mudanças na historiografia regional oficial. Nesse sentido, a instituição se caracteriza decolonial.

Neste momento histórico, o Museu do Vale do Arinos se caracteriza como uma instituição que incomoda os centros de poder regional, isso ficou evidente durante a pesquisa. Também durante a pesquisa contamos, ao menos, cinco batidas policiais nas calçadas da instituição. Alegam que prefeito, secretaria e asseclas reclamam que indígenas bebem nos arredores do museu. Na verdade, isso é uma desculpa. Ocorre que, devido a incompetência de gestão da Secretaria Municipal de Assistência Social, sem projetos, nem planejamentos para diminuir o índice de moradores em situação de rua, estes (90% não indígena) se aglomeram na praça central da cidade (como ocorre em tantas outras cidades). É justamente nessa praça principal que se situa o Museu do Vale do Arinos.

4.3 Aspectos etnoculturais

O Museu do Vale do Arinos encontra-se inserido em um contexto etnocultural. Conforme falamos anteriormente, hoje a região é habitada pelas etnias indígenas Apiaká, Kayabi, Rikbáktsa e Munduruku, e até meados do início da segunda metade do século XX, foi habitada também pela etnia indígena Tapayuna. O povo Tapayuna habitou a região do Vale do Arinos no sentido Mesorregional Noroeste para Centro-Sul, até ser dizimado e – quase extinto – expulso do território tradicional que se situa entre o rio do Sangue e rio Arinos, município de Juara.

Quando culturas diferentes se encontram, a interação provoca trocas simbólicas que, por sua vez, provocam hibridizações pela apropriação de novos elementos culturais. Nesse sentido, alguns lugares e ruas foram denominados com nomes indígenas, inicialmente por *peões*, depois pelos moradores. No município de Juara há uma grande região de fazendas, no sentido Noroeste para Norte, com o nome *Itapaiúna*, uma referência – ainda que distorcida – ao povo indígena Tapayuna, como se pode supor. O próprio nome *Vale do Arinos* faz alusão a essa etnia que também era chamada de *Arino* ou *Arinos* – também citada, por este nome, artisticamente, pelo escritor francês Victor Hugo em seu livro *Trabalhadores do Mar* (1866).

Figuras: 65 e 66: Fotografias de ruas de Juara-MT com nomes de duas etnias, confirmando o uso de elementos culturais indígenas na cultura não indígena, o que confirma a etnoculturalidade regional – uso de fotografias e imagens apenas ilustrativo.



Fonte: Arquivo pessoal (2021).

A cinquenta quilômetros do perímetro urbano de Juara-MT localiza-se o *Morro do Índio*, um ponto de referência popular na região localizado, no presente, dentro de uma

fazenda onde um dia foi território indígena. Quinze ou vinte quilômetros antes do *Morro do Índio* há uma série de sítios arqueológicos na forma de gravura rupestre também dentro de uma fazenda, na margem direita do rio Arinos. Na direção Noroeste para Norte, a cento e cinquenta quilômetros do perímetro urbano de Juara, foi identificado, no ano de 2016, um sítio arqueológico do tipo abrigo rupestre com pinturas. No perímetro urbano de Juara, em um bairro periférico, há duas ruas com os nomes *Apiaka* e *Kayabi*, respectivamente, pois quando diversas famílias dessas etnias se mudaram para essa periferia (ainda no processo colonizatório), eram a maioria.

Neste caso, esses elementos passam a ser de uso cotidiano da língua, da cultura não indígena e já não fazem mais referência à sua etimologia, mas têm outro sentido – o jogo de influência involuntária das trocas simbólicas entre indígenas e não indígenas e entre diferentes etnias – pois, por mais efetivo que seja o silenciamento, a racialização, a subalternização e a recusa do Outro étnico, o choque entre culturas diferentes sempre *espalhará fragmentos* em todas as direções.

O fato de existirem referências indígenas de diferentes etnias em uma mesma região aponta para uma região historicamente etnocultural. Nesse contexto, as ações indigenistas devem considerar esse fator, pois o patrimônio histórico e cultural se torna ainda mais complexo em razão das interações no tempo e no espaço.

Entre os anos de 2016 e 2017, o então Projeto Museu do Vale do Arinos, que viria a se tornar política pública municipal em 2018 (como Museu do Vale do Arinos), desenvolveu uma série de ações de educação patrimonial em uma escola de educação básica, no perímetro urbano (projeto institucionalizado também na referida escola), na Unemat, campus do Vale do Arinos, e em três aldeias indígenas: aldeia *Tatuí* (Kayabi), aldeia *Mayrob* (Apiaká) e aldeia *Nova Munduruku* (Munduruku), todas localizadas na T.I. Apiaká-Kayabi. Essas ações geraram um acúmulo de artefatos arqueológicos e etnológicos, os quais, no presente, compõem o acervo do Museu do Vale do Arinos. O patrimônio arqueológico é o mais complexo, pela dificuldade de localizar, no pretérito, sua origem.

No entanto, essas ações abrem caminho para novas pesquisas, novas ações, novas práxis nas aldeias indígenas. Também fomentam a formação, proteção e difusão de acervos indígenas nas próprias aldeias, em conexão com o Museu do Vale do Arinos. Nesse sentido, as situações, os encaminhamentos podem ser geradores de práticas pedagógicas decoloniais. Aqui, nos referimos à atitude decolonial por acontecer intercultural e interetnicamente.

Figuras 67 e 68: Educação patrimonial na aldeia Nova Munduruku, sobre patrimônio arqueológico.



Fonte: Arquivo pessoal (2017).

Na aldeia *Tatuí* (Kayabi) foi encontrado um sítio arqueológico, registrado com a denominação de “Tatuí I” junto ao CNSA/IPHAN⁴³.

Figura 69: Sítio arqueológico “Tatuí I”, cerâmica.



Fonte: Arquivo pessoal (2017).

Diferentes artefatos e fragmentos de cerâmica arqueológica nos foram doados por indígenas, durante as ações de educação patrimonial mencionadas. No distrito de Águas Claras (comunidade rural não indígena, do município de Juara), que faz divisa com a T.I.

⁴³ O nome desse sítio arqueológico foi dado pela etnia indígena Kayabi na ocasião em que estávamos ali registrando-o. O “I” (um, em algarismo romano) é pelo fato de existirem outros sítios arqueológicos de cerâmica próximos e que eles queriam dar, também, o mesmo nome, mas que não foi possível o registro até o presente.

Apiaká-Kayabi, também nos foram doadas uma cerâmica arqueológica e uma bacia de polimento que era parte de uma oficina lítica. Todos esses materiais foram encontrados nos momentos que escavavam a terra para construir edificações ou para fazer roça.

Ao longo dos anos, diversos outros artefatos arqueológicos vêm sendo encontrados por indígenas que comunicam o Museu do Vale do Arinos. No mês de abril de 2022, uma indígena Kayabi, da aldeia *Figueirinha*, da T.I. Apiaká-Kayabi, nos informou, no museu, que encontrou na sua aldeia um sítio arqueológico. Segundo ela, se trata de cerâmica, potes e pedaços de bacias, que estão guardados a disposição do museu.

Figuras 70, 71, 72 e 73: Cerâmicas arqueológicas doadas ao Museu do Vale do Arinos em 2017.



Fonte: Arquivo pessoal (2017).

Figuras 74 e 75: Bacia lítica arqueológica doada ao Museu do Vale do Arinos



Fonte: Arquivo pessoal (2017).

Estudantes da educação básica, especialmente aqueles residentes em áreas rurais, trouxeram para a escola – e doaram ao projeto – em torno de dez líticos polidos (machados de pedra) de diferentes tipos. Nas residências desses estudantes, esses artefatos eram utilizados como amoladores de facas e facões. De acordo com seus relatos, muito desses materiais foram jogados dentro dos rios por seus pais e por trabalhadores rurais porque “esses machados de

pedra são, na verdade, pedras de raio”, e por isso “chamam os raios para dentro de casa, por isso tem que jogar fora” (vivência pessoal).

Narrativas míticas como esta, que os líticos polidos seriam “pedras de raios”, e que “chamam” o raio para dentro de casa, colaboram para a danificação dessas tecnologias ancestrais e, por conseguinte, a danificação de elementos do patrimônio histórico e cultural indígenas. Outro mito que colabora para a danificação de artefatos arqueológicos, na região, é o de que proprietários de terras, onde se encontram esses sítios arqueológicos, perderão suas propriedades para o governo.

Figuras 76, 77, 78 e 79: Líticos polidos. Tipologias diversas. Doados ao Museu do Vale do Arinos.



Fonte: Arquivo pessoal (2017).

Não é possível dizer a quais culturas esses muitos artefatos arqueológicos pertencem (ou pertenceram) sem pesquisa, sem datação por carbono-14, termoluminescência ou luminescência opticamente estimulada e equipe de profissionais da arqueologia, da geologia e da antropologia, mas é possível cruzar referências e, eventualmente, sugerir a que cultura um ou outro artefato possa pertencer por meio da metodologia da etnoarqueologia, analogia e autoidentificação indígena. Esse é o caso de um pote de cerâmica arqueológica que detalharemos a seguir.

Praticamente, a totalidade das populações indígenas do Mato Grosso utilizava (e muitas ainda utilizam) a cerâmica como tecnologia indispensável no cotidiano. As etnias indígenas do Vale do Arinos não foram exceção. Ao cruzarmos referências com o estudo de Grünberg (2004, p. 140) é possível uma aproximação entre uma cerâmica arqueológica do acervo do Museu do Vale do Arinos e a cultura material Kayabi. Em seu estudo sobre o povo Kayabi do rio dos Peixes, no ano 1966⁴⁴, Grünberg descreveu o seguinte sobre a cerâmica e sua produção:

⁴⁴ Região que viria ser a T.I. Apiaká-Kayabi, Juara/MT

São as mulheres que fazem e usam essa panela, destinada ao preparo da chicha e à cocção de carne, peixe, feijão, cogumelos e diversos outros gêneros alimentícios. A oleira emprega argila branca, carvão obtido da queima da casca da árvore *takupei/p* (?) e a seiva da casca de *morii/p*, simaneiro (?). Medidas em três exemplares: 1 – 10,8 cm de altura e 12 cm de diâmetro; 2 – 13 cm de altura e 16 cm de diâmetro; 3 – 18 cm de altura e 25 cm de diâmetro. Feitura: na estação seca os homens tiram argila do rio, a três dias de viagem acima da aldeia Temeoni, e os torrões são guardados dentro da casa. Ao iniciar as atividades, a oleira tritura o torrão seco em um pilão, acrescentando-lhe um pouco de água. Queima em seguida as cascas da árvore *takupei/p* (?), esfarelado e peneirando o carvão obtido que, misturando com água e argila, resulta em uma massa preta. O suporte para o trabalho de modelagem é uma terra laterítica, seca e peneirada. A oleira modela a base da panela no formato de uma tigelinha; forma na mão roletes relativamente curtos de argila que são sobrepostos a essa base, dando origem à parede do recipiente que fonalmente é alisado com uma concha fluvial (*Unio sp.*). segue-se o polimento com uma pedra-sabão (saponite) lisa. A oleira trabalha ao sol, colocando as peças prontas primeiro numa sombra e, depois de algumas horas, novamente ao sol. As peças secas, agora de coloração cinza escuro, são enchidas até $\frac{1}{4}$ de sua altura com cinzas incandescentes e deixadas na proximidade do fogo. Para queimar as peças, elas são colocadas bem juntas, mas sem se tocarem, sobre pedras ou pedaços de cupinzeiros. Novamente recheadas de cinza, são cobertas com cascas de *takupei/p* (?) que forma um cone sobre a cerâmica. Folhas secas de palmeiras, tiradas da cobertura da casa, são introduzidas no alto do cone, incendiando-se nas cinzas quentes do interior das panelas. As cascas queimam uniformemente de cima para baixo durante cerca de meia hora, ficando a cerâmica em brasa. As panelas queimadas e frias apresentam coloração preta com manchas vermelho-marrom. Para torna-las impermeáveis, elas são untadas por dentro e por fora com a seiva do simaneiro.

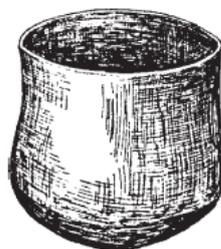


Figura 18: PANELA DE ARGILA QUEIMADA

Em entrevistas realizadas por Nawecato *et al* (2018), com anciãos Kayabi da T.I. Apiaká-Kayabi, para publicação de resumo no evento “IV SEA – Seminário de Educação Ambiental” da Unemat, campus do Vale do Arinos, percebemos que muito dos modos de fazer cerâmica Kayabi na região da T.I. *Batelão* e na região do rio dos Peixes, até meados da primeira metade do século XX, permanece na memória, mesmo que não utilizem mais a cerâmica.

As entrevistas de Nawecato *et al* (2018) convergem, em muitos pontos, para os estudos de Grünberg (2004). Transcrevemos, a seguir, parte das entrevistas de Nawecato *et al* (2018, p.p. 03-04).

A anciã Catarina Ktumai conta que ela ainda não estava aqui na aldeia, ela conta que estava em itiariti. Ela conta que era sua cunhada que ia buscar barro em área batelão e foi quando ela veio pra cá. Sua cunhada já vinha fazendo panela de barro trouxeram o barro onde os madeireiros deixavam entrar ai trouxeram barros para fazer japepo, panela de barro eles eram grande jamep e tacho onde faz os buracos nos barros, panelão eram grandes.ai tem que levantar os barros para fazer as panelas por que tem que ter muita paciência os barros eram mole tinha que deixar no chão para segurar e tinha vários tipos de panela de barro grandes, pequenos, bacia era como o tacho vai mexendo espalhando com as mãos e a panela vai levantando ou subindo panela pequena tinha buraquinho pequeno a panela grande e buraco grande. Antigamente tirava os barros para fazer panelas de barros só tem na área batelão aqui não tem barro para fazer barro o barro só tinha no tykatuu córrego, lá na cabeceira tinha morador pra lá mas foi embora para o Xingu e para Paranatinga. A panela de barro não tinha época para tirar era no dia a dia só que tinha coceira. Antigamente tirava e era difícil as crianças ficar perto. Ainda ela conta também que o finado Jose Tafura com sua cunhada que iam buscar o barro par fazer cerâmica ela conta que a madeira tem na beira do rio ele e da casca dura chamada Itaypep era pra tirar a casca para fazer o pó depois colocar no sol, Acende o fogo ai queima e tem que socar e amassar o pó e peneirar com a peneira fina e depois pode passar na cerâmica. Antigamente não tinha panela para cozinhar ou guarda os alimentos. Foi aonde ela conta que sua cunhada foi pra lá na área batelão buscar o barro para fazer as panelas de barro. As panelas não tinham desenho era só pintado com casca de madeira e tem que ser casca verdadeiro por que se não for certa pode pipocar e não pode fazer barulho por que ela quebra tudo. A senhora Katu Kayabi conta que cerâmica só tem na área batelão mesmo, onde lá mesmo que eles ficavam os antigos. É que antigamente eles faziam bastantes panela de barro e tacho grande para torrar farinha. Eles utilizavam a panela de barro para cozinhar macaco, carne de porco entre outros. A madeira que eles utilizavam na queima da panela para não rachar e casca de pau. A época da cerâmica que eles utilizavam para fazer a panela de barro é dia a dia, que a avó dela fazia. Não tinha panela de branco, aqui na aldeia Tatuí não tem nenhum pedaço de barro, ficou tudo na área batelão. Além dos kayabis os canoeiros também utilizavam a panela de barro. Para queima da panela é recomendado no período da tarde e a noite. A mãe e a tia dela faziam panelao grande de barro. Ela falou que só fez tachinho pequeno, mas a panela grande não e disse que a panela de barro não tinha pintura era liso mesmo, eles alisavam com itã que em português significa pedra.

A peça de cerâmica mencionada (pote), muito se assemelha ao desenho elaborado por Grünberg (2004), o que sugere que este possa ser um exemplar cerâmico Kayabi primitivo.

Figuras 80, 81 e 82: Diferentes ângulos do pote cerâmico. Acervo arqueológico do Museu do Vale do Arinos.



Fonte: Arquivo pessoal (2017).

Todos estes artefatos arqueológicos e sítios registrados (e ainda uma diversidade de outros informados e não registrados) caracterizam a região do Vale do Arinos como uma região ancestral de diferentes povos indígenas. Pela gama dos tipos arqueológicos – líticos, cerâmicas, gravuras rupestres, pinturas rupestres – é possível afirmar que se trata, historicamente, de região etnocultural, pluriétnica.

É importante mencionar que tratamos apenas das etnias indígenas contatadas, porém, de acordo com o portal <https://www.indios.org.br/>⁴⁵ há a incidência de povos indígenas não contatados (isolados), gerando ainda mais etnoculturalidade, um tema para outra pesquisa.

Essas diferentes etnias indígenas sempre mantiveram – em maior ou menor grau – relações etnoculturais, práxis e tessituras entre si. Trocas, experiências no manejo da terra, da roça, do fogo, da caça, da pesca, do artesanato, com casamentos e conflitos que transcendiam limites territoriais.

A origem do nome Kaiabi vai além da memória dos mais velhos, que não sabem ao certo como surgiu essa designação. É bem possível que se refira à forma pela qual os Apiaká ou Bakairi a eles se referiam, uma vez que estavam em constante contato e foi a partir de informações dessas duas etnias que se teve as primeiras notícias dos Kaiabi. (OLIVEIRA, 2010, p. 10, N.R.).

Bakairi e Kayabi conflitavam pelos melhores lugares de confecção dos machados de pedra (STUCH, 2009). O povo Kayabi, porém, sempre deteve o monopólio da manufatura desses machados (OLIVEIRA, 2010) e por isso era conhecido pelos outros povos indígenas, com os quais mantivesse relação, como “senhores dos machados de pedra” (STUCH, 2009). Certamente, trocavam entre si essa e outras tecnologias.

Essas anotações sobre o povo Kayabi e os líticos polidos encontrados na região, hoje sob guarda do Museu do Vale do Arinos, sugerem que esse povo vinha de longa data com a produção de líticos polidos e relações de trocas com outros povos, gerando relações etnopolíticas. Partes de uma oficina lítica que encontramos próxima à T.I. Apiaka-Kayabi, no rumo da aldeia *Tatuí*, dentro de uma chácara na comunidade rural Águas Claras, sustentam essa hipótese.

⁴⁵ “Mato Grosso ainda possui povos indígenas isolados. De acordo com levantamento realizado pela administração regional da Fundação Nacional do Índio (Funai), nove referências indígenas continuam isoladas, nos Municípios de Cotriguaçu, Apiacás, Aripuanã, Tabaporã, Juara, Juína e Comodoro. A explicação seria o fato de que estes povos ainda não constituíram aldeias e viveriam de forma nômade nestas regiões”. Disponível em <https://www.indios.org.br/pt/Not%C3%ADcias?id=9341> acesso em 18/09/2020.

Em outro sítio arqueológico que identificamos, distante aproximadamente 40 quilômetros do perímetro urbano de Juara, na fase preliminar do estudo registramos uma sequência de gravuras rupestres, que, inclusive, foi matéria no portal G1⁴⁶ e no portal Aventuras na História⁴⁷ (UOL) sugere que havia diferentes povos habitando a região do Vale do Arinos há, pelo menos, nove mil anos. Essa sugestão se baseia no cruzamento de referências arqueológicas – e por tipologias – com o sítio arqueológico “Pedra Preta”, localizado no município de Paranaíta, que pode ter até doze mil anos (em que pese a arqueologia brasileiro apontar grupos humanos vivendo na amazônia Mato-grossense há 23 mil anos). Esse achado arqueológico passa a demandar novas pesquisas, ao mesmo tempo em que sugere um intercâmbio de populações ancestrais no Noroeste, no Médio Norte e no Norte Mato-grossense.

Figuras 83 e 84: Sítio arqueológico “Lage I” localizado em Juara-MT.



Fonte: Arquivo pessoal (2017).

Figuras 85 e 86: Sítio arqueológico “Pedra Preta” localizado em Paranaíta-MT.



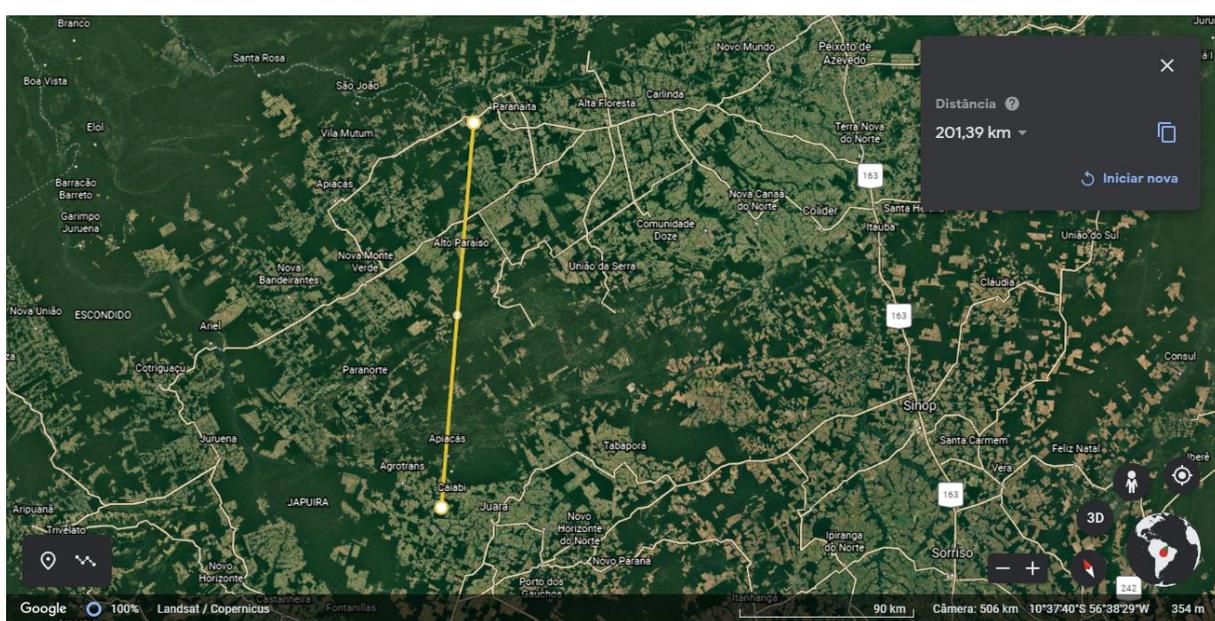
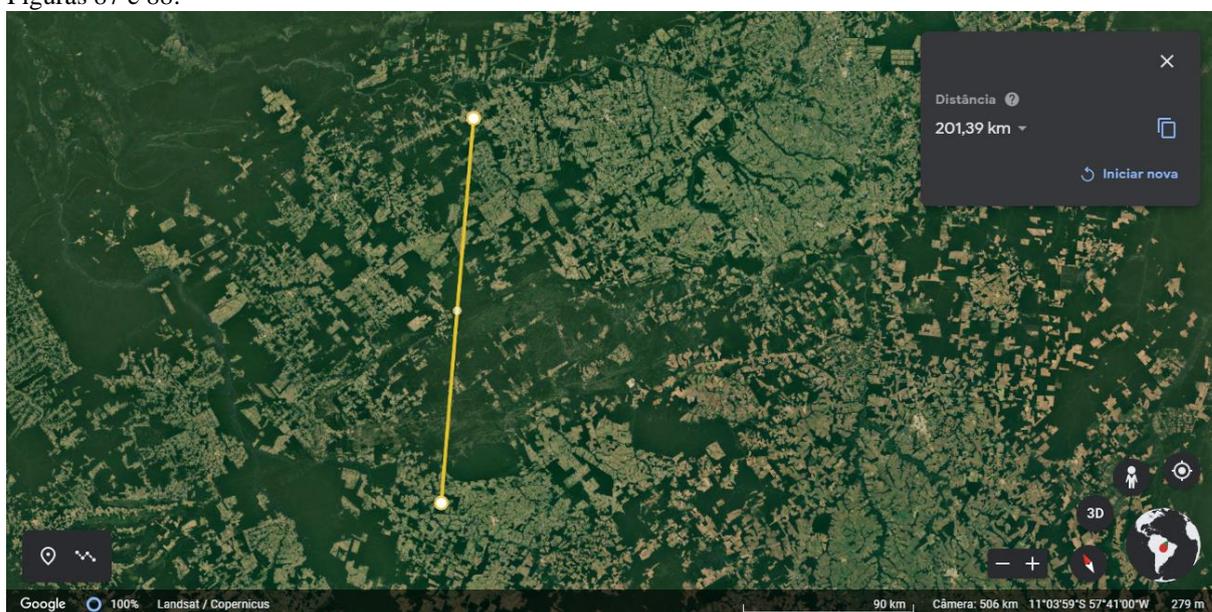
Fonte: Migliacio (2017).

⁴⁶ <https://g1.globo.com/mt/mato-grosso/noticia/2021/07/14/arqueologos-encontram-materiais-pre-coloniais-que-provam-que-ancestrais-habitaram-em-mt-ha-9-mil-anos.ghtml>

⁴⁷ <https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/historia-hoje/descobertas-pre-coloniais-no-mato-grosso-confirmam-que-regiao-era-habitada-ha-9-mil-anos.phtml>

Com auxílio da ferramenta de uso aberto *Google Earth* verificamos a distância em linha reta entre o sítio arqueológico rupestre localizado em Juara e o sítio arqueológico rupestre localizado em Paranaíta, em duas imagens, uma sem fronteiras, marcadores e estradas e outra com fronteiras, marcadores e estradas para sugerir territórios etnoculturais ancestrais interconectados pela proximidade, o que geraria, inevitavelmente, um contexto etnopolítico amplo de sociedades complexas coexistindo há mais de 9 mil anos atrás. Compreendemos que os desafios para a pesquisa e difusão etnoculturais colocados ao Museu do Vale do Arinos são significativos e complexos, porém, relevantes.

Figuras 87 e 88:



5. CONSIDERAÇÕES SOBRE A CÂMARA SETORIAL DE ETNOLOGIA

A Câmara Setorial de Etnologia do Museu do Vale do Arinos objetiva, institucionalmente, criar condições de articulação política, inter e etnocultural, entre as etnias indígenas Apiaká, Kayabi, Munduruku e Rikbaktsa e entre estas e os grupos e instituições não indígenas. Esse espaço pode ser compreendido como um lugar de diálogos múltiplos e transversais entre diferentes grupos e os demais espaços do próprio museu (como as outras câmaras setoriais e eventos institucionais). Os diálogos construídos para esta pesquisa mostraram que não se trata de uma tentativa de padronizar ou totalizar as relações, as tessituras e teias de significados da gama de sistemas decorrentes das interações dialógicas ou da dialeticidade entre diferentes etnias indígenas e entre estas e grupos não indígenas. Trata-se, sim, de aproximar esses diferentes, com objetivos interculturais; de construções intersubjetivas decoloniais; de condições de isomorfismos pedagógicos nas aldeias e no espaço social museal; de presencialidade étnica; de fortalecimento do movimento indígena; de produção de pesquisa; de publicações... Objetiva, na relação indígena/não indígena: desmistificar o indígena como inimigo do progresso, como *persona non grata* na sociedade não indígena, como o vencido que precisa se integrar; quebrar paradigmas estabelecidos pela colonialidade/*colonização* e tudo o que isso supõe; aproximar o diálogo entre povos culturalmente diferentes; resgatar e difundir memórias, histórias e culturas indígenas do Vale do Arinos; propor e desenvolver política indigenista regional.

Em uma busca junto à Prefeitura Municipal e ao Conselho Municipal de Políticas Culturais de Juara descobrimos que não existe qualquer tipo de política indigenista municipal, nem um setor ou departamento de atenção indígena. Também não existe, no orçamento público municipal, qualquer tipo de previsão para situações de vulnerabilidade indígena. De acordo com o coordenador da Câmara Setorial de Etnologia, não existe nenhuma política ou atenção – e nem interesse – de âmbito municipal no que se refere aos povos indígenas.

Com a recente regulamentação de Lei Aldir Blanc⁴⁸ no ano de 2020, por exemplo, o setor da cultura municipal lançou edital para que produtores culturais se cadastrassem para receberem auxílio emergencial cultural de pouco mais de três mil reais, em parcela única, em face da pandemia do novo coronavírus. Ocorre que a secretaria municipal de cultura não aceitou que indígenas se cadastrassem como produtores culturais para também poderem receber o referido auxílio emergencial. A Câmara Setorial de Etnologia ao saber disso solicitou ao Conselho Municipal de

⁴⁸ Lei Federal nº 14.017 de 29 de junho de 2020.

Políticas Culturais uma reunião. Durante a reunião a secretária municipal de cultura disse que indígenas não poderiam se inscrever porque eles eram muitos e que o auxílio era para produtores culturais da cidade. Como a secretária estava irredutível nesse absurdo, foi solicitado para a presidenta do conselho que constasse na Ata isso e que a questão seria judicializada. No dia seguinte a secretária voltou atrás e disse que incluiria apenas dez indígenas na totalidade. Apenas esses que receberiam o auxílio. Foi a única maneira de indígenas terem minimamente respeitado seus direitos básicos de cidadania.

Isso demonstra a necessidade da Câmara Setorial de Etnologia. Os povos indígenas assistidos e participantes desta câmara setorial são povos *contatados* (leia-se racializados, atacados, subalternizados e expropriados) há décadas. Mantêm relações cotidianas com a sociedade não indígena, pagam impostos, compram serviços e produtos, participam da economia popular regional e votam (em todas as eleições são destinadas urnas eletrônicas para cada uma das principais aldeias de cada etnia). Apesar disso, lhes são, sempre, negadas a cidadania na forma de apagamentos, de silenciamentos, de enganação com uso de termos técnicos e outras formas recorrentes. Não são considerados munícipes pelo poder público municipal (exceto quando os candidatos a prefeito e a vereadores precisam pedir votos nas aldeias durante campanhas eleitorais). Outra situação relatada pelo coordenador da Câmara Setorial de Etnologia, como exemplo do descaso do poder público municipal com as populações indígenas, foi a seguinte:

em fevereiro de 2019 nós indígenas dos povos Kayabi, Apiaká, Munduruku e Rikbáktsa estivemos reunidos com o prefeito, três vereadores e um indigenista da FUNAI na Prefeitura Municipal para tratar sobre recursos do ICMS ecológico. Na reunião ficou tudo acertado. A Prefeitura Municipal iria destinar uma parte para a infraestrutura das terras indígenas e manutenção das estradas e das pontes. Mas até hoje nada foi cumprido. É sempre assim, promessas e mais promessas apenas. Estamos nos articulando de novo para cobrar isso de novo, algo que é nosso direito. Não achamos justo a Prefeitura Municipal patrolar todas as estradas rurais e arrumar as pontes para fazendeiros e negar a arrumar as estradas e pontes dentro das terras indígenas.

É comum (e desumana) a desatenção daqueles que ocupam o cargo de chefia do executivo para com as populações indígenas. Infelizmente, outra vez é apenas o reflexo do próprio Estado de Mato Grosso e do Brasil. A atenção está, geralmente, voltada aos interesses próprios – e escusos – e aos interesses *colonizatórios* e aqueles do capital. Ao agronegócio, à mineração, à exploração madeireira, às hidrelétricas... Prova disso é que não há atenção à

agricultura familiar, ao pequeno produtor rural, às pequenas empresas e empresas familiares não indígenas. Nesse contexto, as lutas e movimentos tendem a enfraquecer, pois os grupos que defendem o capital ocupam os cargos de decisão e determinam quais políticas serão prioritárias. Em uma sociedade colonialista certamente que a proteção e a difusão de culturas indígenas, da natureza e do meio ambiente não serão prioridades.

O Museu do Vale do Arinos, em sua arquitetura jurídico-institucional, inicia uma mudança estratégica na região para o reconhecimento oficial das etnias indígenas como originárias desse espaço geo-histórico, para a proteção e difusão dos seus patrimônios históricos e culturais, para a sensibilização do patrimônio natural e pelo início da desconstrução de narrativas coloniais/*colonizatórias*. A gestão compartilhada com outras instituições e com indígenas – compartilhando o poder de tomada de decisão – rompe com o paradigma da instituição da administração pública municipal verticalizada e imperativa, subordinada exclusivamente ao chefe do poder executivo, que é sempre influenciado, em suas decisões, pelo interesse do grupo que compõe.

Para o coordenador da Câmara Setorial de Etnologia, mais do que apenas garantir espaço público institucional ao indígena, o modelo de gestão compartilhada do Museu do Vale do Arinos, assegurado em lei e sua organização por meio de um conselho que garante a democratização e descentralização do poder de tomada de decisão, fortalecendo a autonomia da instituição, é o início importante de um espaço institucional decolonial. Esse modelo impede que prefeitos e vereadores façam do espaço institucional um local de empregos temporários, por indicações, a parentes e a cabos eleitorais, ou reduto eleitoreiro, como é comum nas cidades interioranas do Brasil. Significa que servidores da instituição são livres para a manifestação do pensamento e da crítica, sem o risco de retaliação como aconteceu com alguns servidores de museus federais que foram perseguidos, e em alguns casos demitidos, após tecerem críticas ao governo *colonizante*, obscurantista e neofascista do Presidente Jair M. Bolsonaro.

O coordenador da Câmara Setorial de Etnologia encerrou esse assunto dizendo que tem esperança – pois, continuará lutando – quanto a um concurso público municipal para indígenas junto ao Museu do Vale do Arinos/Câmara Setorial de Etnologia (e das demais câmaras setoriais) para gerar a estabilidade – e dignidade – necessária aos trabalhadores e às trabalhadoras junto à instituição e à própria consolidação da instituição.

No diálogo a seguir, o coordenador da Câmara Setorial de Etnologia falou sobre a relevância do Museu do Vale do Arinos para compor a luta contra a instalação da usina

hidrelétrica *Castanheira* e outras que venham ameaçar as futuras gerações indígenas e o patrimônio natural. Buscamos informações junto ao site <http://www.uhecastanheira.com.br/> para compreender esse empreendimento e encontramos a seguinte descrição:

a Usina Hidrelétrica Castanheira está planejada para ser construída no rio Arinos (bacia hidrográfica do rio Juruena), no município de Juara – MT, e terá uma potência instalada de 140 MW. A bacia hidrográfica do rio Arinos está localizada integralmente no estado do Mato Grosso, possui cerca de 59.000 km² de área e abrange 14 municípios. O rio Arinos nasce na Serra Azul e percorre cerca de 760 km até desaguar no rio Juruena, sendo o rio dos Peixes o principal afluente. O reservatório a ser formado pela barragem ocupará uma área de 9.470 hectares (94,7 km²) e se estenderá por 67 km. A maior parte da área do reservatório (99,96%) estará no município de Juara e o restante no município de Novo Horizonte do Norte (0,04%).

De acordo com o coordenador da Câmara Setorial de Etnologia, trata-se de um empreendimento de grande porte que impactará diretamente o modo de vida indígena, afetando os meios de subsistência, e também de pequenos produtores rurais não indígenas que terão suas propriedades atingidas. De acordo com o portal da MAB⁴⁹,

não é apenas a hidrelétrica de Castanheira. O que está em jogo aqui é a destruição dos rios da região do Tapajós. A advertência é do professor Dorival Gonçalves da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), que facilitou os debates durante o encontro. Especialista sobre o setor elétrico, Dorival trouxe elementos técnicos e políticos para as discussões, que surgiram como demanda das comunidades atingidas pelo projeto da usina de Castanheira.

Esse empreendimento é apenas um dos vários outros projetados para a região do Vale do Arinos para atender às demandas criadas pelo capital, pois é sabido que não se trata de *déficit* energético, nem de diminuir os preços das contas de energia da população, nem de levar energia aos lugares que precisam (como áreas rurais de assentamentos e aldeias indígenas) do país, mas se trata, exclusivamente, de geração de lucro para grandes conglomerados multinacionais e investidores internacionais. Segundo a Análise Custo-Benefício da Construção da Usina Hidrelétrica Castanheira, realizada por Vilela & Gasparinetti (2018)⁵⁰,

⁴⁹ Disponível em <https://mab.org.br/2019/09/30/em-juara-mt-atingidos-por-castanheira-debatem-danos-do-projeto/>

⁵⁰ Disponível em https://www.conservation-strategy.org/sites/default/files/field-file/PORT_Documento_de_Trabalho_UHE_Castanheira_CSF_Maio2018.pdf acesso em 10/09/2021.

do total de impactos ambientais identificados pelo estudo, todos são negativos. Dos 18 impactos socioeconômicos identificados no EIA, seis foram considerados positivos, incluindo a geração de empregos e o aumento das atividades de comércio e serviço. Contudo, estudos como Moretto et al. (2015) questionam a relação positiva entre desenvolvimento econômico nos municípios sede e a construção de UHEs [...]. No que tange à extensão dos efeitos potenciais do projeto de construção da UHE Castanheira, o EIA identificou que 14 dos 25 impactos ambientais se farão sentir localmente. As demais alterações alcançarão uma maior amplitude, mudando potencialmente o ecossistema de outros rios na sub-bacia hidrográfica do rio Arinos. A extensão do efeito sobre as emissões de gases de efeito estufa é mais difícil de ser delimitada, podendo o efeito ser global.

Ainda de acordo com o mesmo estudo,

apesar de importante, a identificação destes impactos não é considerada no processo decisório. As alterações ambientais e socioeconômicas identificadas no EIA são utilizadas para a elaboração de medidas e programas voltados para a manutenção da qualidade ambiental e social da região afetada. Contudo, existem diversas críticas ao EIA como exemplificado em Magalhães & Hernandez (2009), que, juntamente com diversos especialistas na área, analisam criticamente o EIA da UHE Belo Monte. Algumas das críticas apresentadas neste estudo como, por exemplo, o subdimensionamento das comunidades afetadas, incluindo a população indígena, e a falta de consulta e consentimento se aplicam ao EIA da UHE Castanheira. Desta forma, as medidas e os programas mitigatórios e de compensação propostos serão potencialmente inadequados para garantir a manutenção das condições ambientais e sociais.

Sobre a narrativa criada por esses empreendimentos hidrelétricos no que se refere ao tema da sustentabilidade ambiental, Borchardt (2016, s/p) comenta:

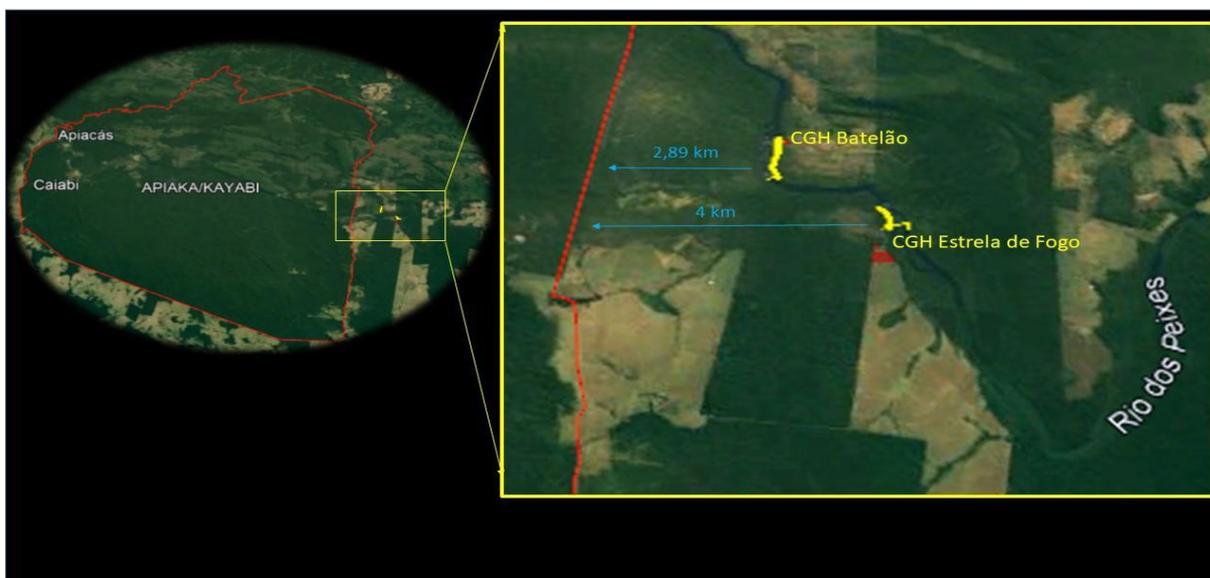
nesse contexto, associado ao processo de globalização, o discurso da sustentabilidade é percebido como uma esquizofrenia discursiva e cega institucionalmente, sendo desprotegido de valores integradores de conhecimento por meio de um saber ambiental que é reduzido aos propósitos de instrumentalização tecnológica e econômica (Leff, 2008).

Recentemente, o rio dos Peixes, importante afluente do rio Arinos para os povos indígenas da T.I. Apiaká-Kayabi, passou a sofrer predação por duas CGHs, as quais, inclusive, têm ignorado completamente o debate sobre componente indígena e o patrimônio arqueológico.

Esses empreendimentos são responsáveis pela destruição de inúmeros sítios arqueológicos e pelo impacto ambiental e no regime hídrico do rio dos Peixes que, por sua vez, também impactará o modo de vida dos povos indígenas. É a invasão, a predação e a expropriação dos rios por grupos do capital no século XXI que – privilegiados política e economicamente pela invasão, predação e expropriação das terras indígenas no passado –

gozam agora da invasão, predação e expropriação dos rios com a anuência do Estado colonial/*colonizante*.

Figura 89: Mapa do local de impacto das CGHs no rio dos Peixes e suas proximidades com a área indígenas.



Fonte: Museu do Vale do Arinos/LAMIS (2021).

Em relação ao patrimônio material do município de Juara, aquele de cunho histórico e cultural não pertencente e/ou reivindicado por etnias indígenas remanescentes, especialmente o arqueológico, e aqueles naturais fossilizados (paleontológicos), não colecionáveis ou comercializáveis privativamente, o Museu do Vale do Arinos, instituição da administração pública municipal, é responsável pela sua guarda, estudo e difusão.

Art. 3º São objetivos do Museu: I - abrigar todo o acervo histórico, arqueológico, etnológico e artístico ou qualquer bem ou objeto de interesse relacionado com a diversidade histórica e cultural do Município de Juara e microrregião do Vale do Arinos; [...] VII - promover a preservação, conservação, restauração e recuperação de bens, objetos e patrimônio de valor histórico, cultural, natural, ecológico e ambiental; [...] XII - identificar, inventariar, recuperar e preservar o patrimônio natural, ecológico, ambiental, paleontológico do município de Juara e microrregião do Vale do Arinos, desenvolvendo políticas de desenvolvimento regional sustentável nas áreas de ecoturismo e turismo cultural. (JUARA, 2018, p.p. 01-02)

Em diálogo com o diretor do Museu do Vale do Arinos soubemos que não houve, até o momento, qualquer comunicação ou contato por parte dos empreendedores ou por parte dos órgãos reguladores/fiscalizadores ou do poder público municipal. Obviamente, esses empreendimentos hidrelétricos impactam irreversivelmente os patrimônios que se encontram nas áreas de intervenção, pois são áreas historicamente ocupadas por povos indígenas.

O movimento indígena de Juara tem buscado apoio – e gerado apoio – em diversos movimentos de enfrentamentos políticos e decoloniais no tocante às usinas hidrelétricas na região. Instituições não indígenas, entre as quais a Unemat, campus do Vale do Arinos, a Universidade Federal de Mato Grosso, Instituto Socioambiental (ISA), Operação Amazônia Nativa (OPAN), Instituto Centro de Vida (ICV), Instituto Ecumam, Fórum de Entidades em Defesa do Patrimônio Cultural Brasileiro, seção Mato Grosso, Movimentos dos Atingidos por Barragens (MAB), Rede Juruena Vivo⁵¹ têm atuado em conjunto com os povos indígenas e com suas instituições, gerando espaços decoloniais em movimento. A partir de 2018, o Museu do Vale do Arinos soma esforços com essas instituições no tocante à proteção, garantia, difusão e salvaguarda do patrimônio indígena e o direito à vida material e étnica desses povos.

O Museu do Vale do Arinos, a partir da Câmara Setorial de Etnologia, produziu, em 2019, um vídeo com mulheres, jovens lideranças indígenas, das etnias Apiaká, Kayabi e Munduruku contra empreendimentos hidrelétricos nos territórios indígenas e circunvizinhos, iniciativa decolonial importante, pois nem mesmo a Secretaria Municipal de Meio Ambiente se manifestou contrária à destruição dos rios por empreendimentos hidrelétricos e seus impactos no modo de vida indígena e ribeirinhos. Evidentemente, essa ação do museu não agradou os centros de poder colonial/*colonizatório* regional. O vídeo se encontra disponível no canal do Instituto Ecumam no *YouTube*⁵².

Outro movimento relevante do Museu do Vale do Arinos, em sentido de produção de práxis decoloniais, pelo enfrentamento necessário, foi o encaminhamento de um requerimento à Secretaria Municipal de Meio Ambiente de Juara, no segundo semestre de 2021, requerendo a desapropriação de uma ilha do rio Arinos, invadida (todas as ilhas do rio Arinos são ocupadas irregularmente para usufruto privado), para a construção de uma Estação Ecológica com observatório de ictiofauna, de mata ciliar, entre outros, a ser coordenada pela Câmara Setorial de Natureza do Museu do Vale do Arinos que tem entre suas responsabilidades o estudo e a difusão do patrimônio natural regional. Esse documento tem gerado polêmica. Porém, não pode haver espaço para o medo, na luta!

De acordo com o presidente do Conselho Curador, esse pedido é relevante porque é o bem público voltando a ter uso de interesse público e de proteção ao meio ambiente e ao

⁵¹ <https://www.icv.org.br/2016/11/iii-festival-juruena-vivo-promove-manifesto-para-constituicao-de-comite-de-bacia-hidrografica/>

⁵² <https://www.youtube.com/watch?v=RdKLpi5ya9Q>

patrimônio natural. Também porque fortalece a luta contra a implantação de usinas hidrelétricas no rio Arinos.

Em diálogo indireto com a Secretaria Municipal de Meio Ambiente (diálogo informal no *banco etnográfico* do museu com o secretário da pasta), para essa pesquisa, soubemos que até o momento não há previsão para a cessão da referida ilha ao Museu do Vale do Arinos, pois lá “tem dono” e que o “caso” foi encaminhado ao Procurador do município para que analisasse a “questão” jurídica. Percebemos, aí, posicionamento por parte da Prefeitura Municipal em favor dos invasores das ilhas componentes do patrimônio natural público: o rio Arinos. Assim também foi (e ainda é) a proteção aos invasores, posseiros e grileiros dos territórios indígenas, o que torna o Museu do Vale do Arinos ainda mais importante enquanto instituição que poderá se construir decolonial e denunciadora.

Outro patrimônio natural de Juara que o Museu do Vale do Arinos – Câmara Setorial de Etnologia, Câmara Setorial de Arqueologia, Câmara Setorial de Natureza –, em parceria com o Instituto Ecumam, tem buscado proteger e difundir é a chapada “Paredão”, localizada a, aproximadamente, 140 quilômetros do perímetro urbano, que vem sendo alvo de empreendimentos mineradores – os quais sempre podem contar com o apoio do poder público municipal – bem como sofre, cada vez mais, a depredação por parte do agronegócio. Estivemos nesse lugar e, na ocasião, identificamos dois sítios arqueológicos de cerâmica, mas há notícias de muitos outros. É necessário seu tombamento, urgente.

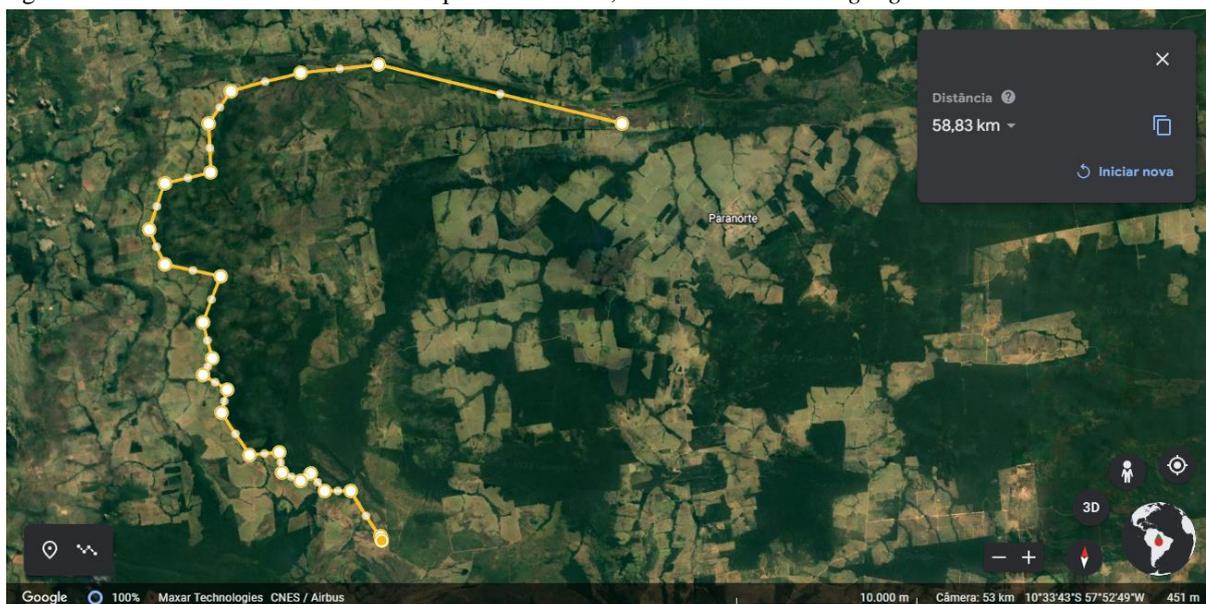
Os sítios arqueológicos da chapada “Paredão” são referências materiais históricas e culturais dos diversos povos que habitaram a região do Vale do Arino devido a abundância de cachoeiras, diferentes recursos naturais e matéria prima lítica. É nos arredores da chapada “Paredão” que se situa o sítio arqueológico “Abrigo Fazenda Modelo 1”, registrado pelo arqueólogo Dr. Jedson Francisco Cerezer como “abrigo sob rocha com painéis de pintura rupestre, bastante deteriorados, medindo aproximadamente 4m de altura por 14 metros de comprimento, [...] localizado junto a sede da Fazenda Modelo” (IPHAN/CNSA). Na chapa “Paredão” há também evidências de ocupações de cavernas ali existentes – demandando novas pesquisas. A problemática que segue é a negligência – que se tornou a regra – do poder público municipal no tocante a sua responsabilidade de proteção e difusão desses patrimônios da humanidade. Em razão dessa negligência (destinação de recursos), o Museu do Vale do Arinos se torna incapaz de envidar ações de tombamento, conservação e difusão.

Figuras 90, 91, 92, 93, 94, 95 e 96: Chapada “Paredão”, vista externa e interna, Juara-MT.



Fonte: Arquivo pessoal (2022).

Figura 97: Lados nordeste e norte da Chapada “Paredão”, vista com auxílio do *google earth*. Juara-MT.



Fonte: Google Earth (2022).

A Câmara Setorial de Etnologia tem gerado excelentes acervos etnológicos a partir dos quais o Museu do Vale do Arinos desenvolve práticas pedagógicas e práxis decoloniais. Contudo, 30% desse acervo se deteriorou ou foi destruído completamente no ano de 2021 e início de 2022 em razão de chuvas torrenciais – comuns na região – que atingiram esses acervos, infiltrando-se pelo telhado e pelas laterais do prédio e por não haver plano de contingência pela ausência de recursos e servidores na instituição.

Conforme já mencionado, o Conselho Curador dialogou diversas vezes com a Prefeitura Municipal de Juara sobre esses graves problemas, mas nenhuma ação de fato tem prosperado. De acordo com o diretor da instituição, o único caminho a ser adotado, certamente, deverá que ser o da judicialização e requerimento à Câmara Municipal de Vereadores para responsabilizar o chefe do executivo municipal pela negligência sistemática à proteção do patrimônio histórico e cultural musealizado.

Esses acontecimentos demonstram que não basta o próprio movimento de base construir uma instituição geradora de política pública patrimonial e de proteção e difusão do patrimônio histórico e cultural regional, mas é preciso envidar outros esforços para que o poder público cumpra a própria lei, para que a instituição obtenha o mínimo para seu funcionamento. O descumprimento voluntário de dispositivos legais, as manobras jurídicas, é a tônica das gestões municipais – basicamente, um modelo infeliz de gestão nas regiões do grande agro –

que deverão ser enfrentadas de muitas formas, sendo um desafio enorme para os gestores internos do Museu do Vale do Arinos e Câmara Setorial de Etnologia.

Porém, não há muita esperança, também, na judicialização, pois sabemos a quem e a que interesses o poder judiciário brasileiro serve, historicamente. A esperança está na luta coletiva, nos enfrentamentos decoloniais, nas denúncias pública por meio de pesquisa – como esta e outras – e ações a partir de eventos presenciais e *lives* virtuais com outras instituições e grupos, como o Fórum de Entidades em Defesa do Patrimônio Cultural Brasileiro, seção Mato Grosso, Observatório do Patrimônio Cultural Mato-grossen – o qual estamos desenvolvendo em colaboração – o Instituto Ecumam, a Universidade do Estado de Mato Grosso, a Rede de Museus e Patrimônio da Unemat, a Rede de Educadores e Educadoras em Museus e Patrimônio de Mato Grosso, grupos que também compomos, outras instituições, e, obviamente, o movimento indígena articulado.

Desde sua concepção, a Câmara Setorial de Etnologia fomenta diferentes ações e projetos, em parcerias, visando produzir e difundir decolonialidades. O projeto “Expografia Indígena Kawaiwete (Kayabi)”, em parceria com a Unemat, é o mais recente. Esse projeto foi possível, mesmo em pandemia, em razão de ter uma proposta virtual. O espaço expográfico, mesmo o virtual, se constitui lugar pedagógico mediado pela educação museal que compõe o conjunto das políticas públicas educacionais desde 2018, com a publicação da PNEM que a reconhece como campo profissional e de pesquisa e a conceitua como “um processo de múltiplas dimensões de ordem teórica, prática e de planejamento, em permanente diálogo com o museu e a sociedade” (PNEM, 2018, p. 03).

O espaço expográfico é lugar privilegiado para ações educativas e de difusão cultural, e também para a produção de novas práxis museais (especialmente como estratégia comunicacional). Um projeto expográfico não é uma mostra aleatória, nem se fundamenta em uma estética pragmática e funcional (tampouco em um aristocratismo esteticista), mas, antes, é resultado e proposta. No campo etnológico, a educação museal deve ser resultado de intercâmbio e de experiências em territórios indígenas.

A Câmara Setorial de Etnologia também participou do projeto “Mostrando a Arte Kawaiwete (Kayabi): Produção e Resgate do Artesanato Indígena”, coordenado pelo diretor do Museu do Vale do Arinos, financiado por recursos da Lei Aldir Blanc. Este último foi uma proposta de resgate e produção do artesanato tradicional Kawaiwete (Kayabi) em risco de extinção, a ser executada no PIX e na T. I. Apiaká-Kayabi em parceria com a Unemat, com o Museu do Vale do Arinos e com o Instituto Ecumam.

Essa proposta expográfica visou desenvolver condições técnicas, logísticas, conceituais (layout) e estéticas para a difusão do patrimônio etnocultural. A Câmara Setorial de Etnologia participou, em dois momentos de intercâmbio, de registro e de coleta de artesanatos tradicionais Kawaiwete (Kayabi), um momento no PIX e outro momento na T.I Apiaká-Kayabi. A sociomuseologia, ou a nova museologia, tem chamado a atenção para o perfil do museu no século XXI. A instituição precisa ser uma conexão entre diferentes grupos produtores de cultura e de objetos étnicos que venham a ser patrimonializados e/ou musealizados. Novas concepções museológicas também apontam para a necessidade de exposições itinerantes nas aldeias. Um projeto expográfico é antes de tudo comunicação e difusão do que se quer mostrar, do que se quer lembrar. Mas é também ocultar e esquecer o que se deseja. Um projeto museográfico “traduz anseios, medos, questionamentos, afirmações, perguntas e respostas, propondo soluções por meio de uma discussão pública e coletiva” (IBRAM, 2017, p. 11).

Nessa perspectiva, esses projetos se configuram decolonialidades em movimento ao considerarmos que trabalham contra o pensamento colonial/*colonizante* que, historicamente, serve para subalternizar povos indígenas.

O Museu do Vale do Arinos tem buscado formar acervos etnológicos, das diferentes etnias, mas, até o presente, na dependência absoluta de doações. Em face da negligência sistemática do poder público municipal na destinação de recursos para a aquisição desses acervos, o museu conta com a colaboração voluntária de produtores e produtoras culturais indígenas, bem como com a doação de bens etnológicos históricos, preservados nas aldeias por anciãos e anciãs, alguns dos quais doado e musealizados.

Figura 98: Patrimônios etnológicos musealizados. Etnias: Kayabi; Munduruku.



Fonte: Arquivo pessoal (2022).

6. ETNOGRAFIA NO MUSEU DO VALE DO ARINOS

Nossa experiência etnográfica junto ao Museu do Vale do Arinos durante a pesquisa, e vivências pessoais anterior à pesquisa, nos possibilitou lançar um olhar antropológico sobre a dinâmica que se desenvolve nos bastidores da instituição. Nesse sentido, buscamos interpretar alguns fenômenos sociomuseais e ecossistêmicos – numa perspectiva holística – decorrentes dessa dinâmica dos grupos que atuam, de uma ou outra forma, com o Museu do Vale do Arinos.

Os sujeitos envolvidos na dinâmica museal alimentam sonhos, utopias, esperanças e desesperanças com o futuro da instituição. Desse modo, provocam ações, tessituras, negociações e estranhamentos intrainstitucionais. Os elos de pertencimento se tornam cada vez mais profundos e complexos, passam a alimentar interesses que, muitas vezes, vão além das questões imediatas do institucional e passam a movimentar as mais variadas, interconexas e desconexas estratégias e interesses. As estratégias político-partidárias também surgem. Ocorrem diferentes falas, especialmente nos momentos de bate-papo informal no âmbito da instituição:

- *“O museu precisa apoiar “fulano” (político) para que ele atenda os interesses do museu”;*
- *“O museu precisa apoiar um candidato a vereador indígena”;*
- *“O museu precisa denunciar o atual prefeito no ministério público”;*
- *“O museu não pode viver só de diplomacia e voluntariado”;*
- *“A questão do museu precisa ser judicializada”;*
- *“O museu precisa agradar mais os colonizadores para ter apoio deles”;*
- *“O museu precisa fazer uma mostra apenas das famílias pioneiras para ter apoio das classes mais ricas da região”;*
- *“O museu não pode ser uma ilha indígena”;*
- *“O museu precisa se manter forte junto com os indígenas”;*
- *“O museu precisa mandar sair os artesões (não indígenas) são puxa-sacos da prefeitura e não ajudam com nada”;*
- *“O museu deve ter artesanato apenas indígena”;*
- *“O museu precisa ter seu próprio CNPJ, ser uma autarquia”;*
- *“O museu não pode ter seu próprio CNPJ, tem que responsabilizar a Prefeitura”;*

- “O museu tem que fazer seletivo em 2022 para seus cargos”;
- “O museu tem que lutar por concurso público municipal, não aceitar seletivo”;
- “Os indígenas não podem ficar dormindo no museu”;
- “Os indígenas podem dormir sim no museu, tomar conta cada vez mais do museu”;
- “O museu tem que assumir a secretaria municipal de cultura”;
- “O museu tem que assumir a secretaria municipal de meio ambiente”;
- “O museu precisa fiscalizar o patrimônio natural e denunciar todo mundo”;
- “O museu precisa de uma viatura caminhoneta pra fiscalizar”;

Esses diálogos, enfretamentos, apoio mútuo, discordâncias múltiplas, tessituras e negociações no âmbito de uma instituição nova – neste caso, nova em todos os sentidos – é uma característica de instituição surgida da base, do movimento mais espontâneo que profissional – ainda que com a participação efetiva, em algum momento, de profissionais e técnicos especializados de diferentes áreas científicas. É o seu momento mais plural e democrático, o ápice da liberdade de se pensar sobre uma instituição pública, pois todos os sujeitos envolvidos têm o mesmo “poder” de opinar sobre os destinos da instituição. E neste caso não nos referimos apenas ao Conselho Curador, mas ao complexo de pessoas envolvidas, de uma ou outra forma, com a instituição desde a gênese.

Mas sabendo-se que pensar e dizer é mais fácil do que fazer, no fim das contas – para usar uma expressão popular – quatro ou cinco pessoas *carregam*, de fato, a instituição *nas costas*, no sentido do promover, do prover e do cuidar materialmente. O problema é que, evidentemente, o voluntariado dessas quatro ou cinco pessoas à frente da instituição, desde 2018, não a consolida como instituição de responsabilidade da administração pública municipal, mas como um projeto mantido e tocado exclusivamente por voluntariado com responsabilização material – que deveria ser da administração pública municipal – para a Unemat e para o Instituto Ecumam. Nesse ponto, essa situação se torna prejudicial à autonomia e à sustentabilidade da própria instituição – tende a fechar.

Nenhum projeto popular – ou mesmo institucional – se consolida, de fato, sem sustentabilidade econômica para que se mantenha a longo prazo. No afã do movimento social ativo para a conquista de algo que se deseja, projetos se materializam rapidamente – como é o caso do Museu do Vale do Arinos – mas como tudo acontece muito rápido, atropela-se o planejamento cuidadoso, sem firmar, antes, os devidos acordos institucionais – escritos e

assinados –, e esquece-se a observância de alternativas para fontes de recursos, fundos, e assim por diante...

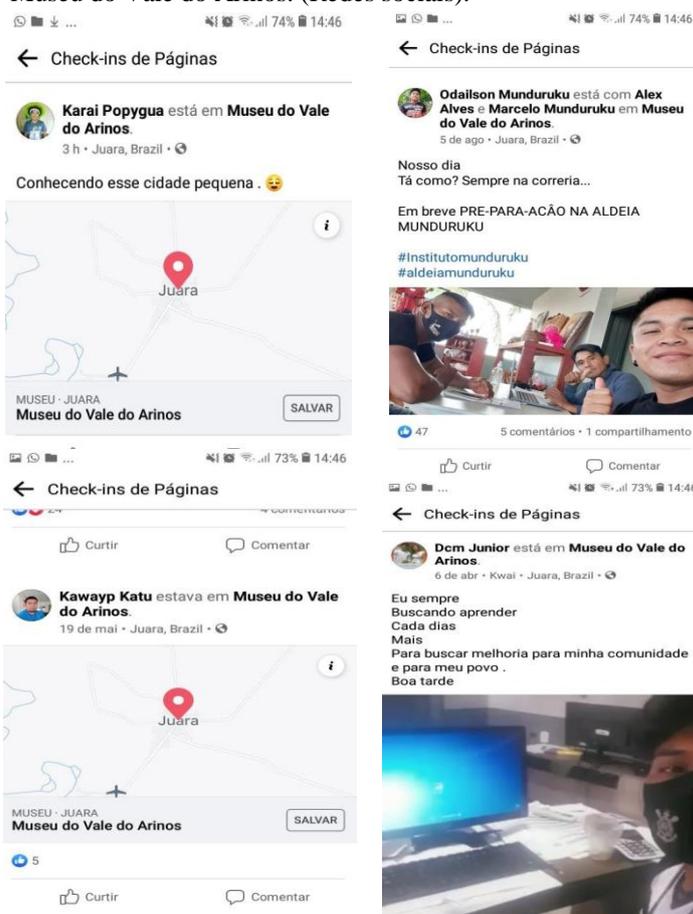
Durante nossa etnografia no Museu do Vale do Arinos compreendemos, na história – ainda recente – da instituição, que, no seu início, alguns profissionais cientistas aconselharam calma para a sua propositura institucional. *Voto vencido*, como se diz, seguiu-se a institucionalização à revelia (com boa intenção) da cautela e do planejamento adequados. Projetos complexos com processos dialógicos complexos tendem a buscar resultados mais práticos, mais imediatos, pois compreendem que a burocracia (planejamento, metodologia) pode ficar para depois: *depois a coisa vai se ajeitando aos poucos* (vivência pessoal).

Mas há que se fazer justiça ao movimento popular: as pessoas que desejam que sua comunidade (cidade, aldeia etc) avance com determinado projeto, se agarra num fio de esperança, intangível, muitas vezes a elas próprias, e buscam avançar por todos os meios e modos, não desistem. No dia seguinte lutam novamente, no outro idem, e não deixam o ânimo baixar. O movimento popular tem pressa, não suporta mais esperar, esperar, esperar... se lhe é negado o sonho, a utopia, não o será o esperar e a luta por um museu popular, um museu do povo, um museu do peão da roça, um museu do caboclo do chão e do mato, um museu do professor e da professora, um museu do operário e da benzedeira, um museu do sangue derramado, um museu do suor e da lágrima, um museu do indígena e do ribeirinho, um museu do conflito, um museu da esperança, um museu do oprimido, museu da prostituta e da dona de cada, museu da homossexualidade e da beleza... Talvez devesse ser essa, afinal, a função social, primordial, do museu: o movimento líquido, fluido e sem fronteiras entre as ciências e o senso comum, o gnosiológico e o ontológico, entre o tecnicismo/cientificismo e o efêmero, o diletante, o inconstante, o transcendental, o contraditório, o inexplicável, o imperpétuo. Um museu da felicidade e da vida (pois a felicidade e a vida são efêmeras, diletantes, inconstantes, transcendentais, contraditórias, inexplicáveis e imperpétuas), não um museu da morte (pois a morte é objetiva, certa, irrevogável e perpétua). O povo simples gosta de felicidade e de vida. Quem não gosta de felicidade e de vida é o capital; o povo simples gosta da boniteza freireana e não da feiura smithiana. O museu-mausoléu, o museu-colonizante está para administrar objetiva, irrevogável, imperiosa e tecnicamente a morte. Já o museu-vida, o museu-movimento, o museu-fluido, o museu-líquido, o museu-decolonial está para contra-administrar objetiva, irrevogável, imperiosa e tecnicamente... está para a desobediência civil, para a desobediência epistêmica, desobediência metodológica colonial moderna, desobediência institucional. A contra-hegemonia de um museu do povo para o povo. O

museu-revolução que está para as tessituras, para as fagocitações, para as decisões subjetivas e espontâneas – e tudo é acerto e erro, contrários que se completam, o contingencial de um, que faz o outro existir.

É perceptível que a estrutura predial, o sentido de prédio físico – incluindo-se sua estética e seu tamanho – pouco tem a ver com o sentido institucional dado pelos diferentes grupos. O sentido está nas relações, no movimento que ocorre no local. O prédio, na verdade, é pequeno e simples. Mas sua rotina é intensa e diversa, mesmo em finais de semana e feriados quando a instituição está fechada (muitos que possuem a chave da instituição trabalham internamente em projetos, e indígenas utilizam-na quando estão na cidade fazendo compras – mulheres e crianças aguardam na instituição enquanto os maridos e pais vão a algum comércio. Vale mencionar que essa rotina se intensificou ainda mais no início de 2022 com a chegada de dois indígenas Xavante, da T.I. Parabubure, que vieram estudar pedagogia na Unemat, e estão alojados na instituição.

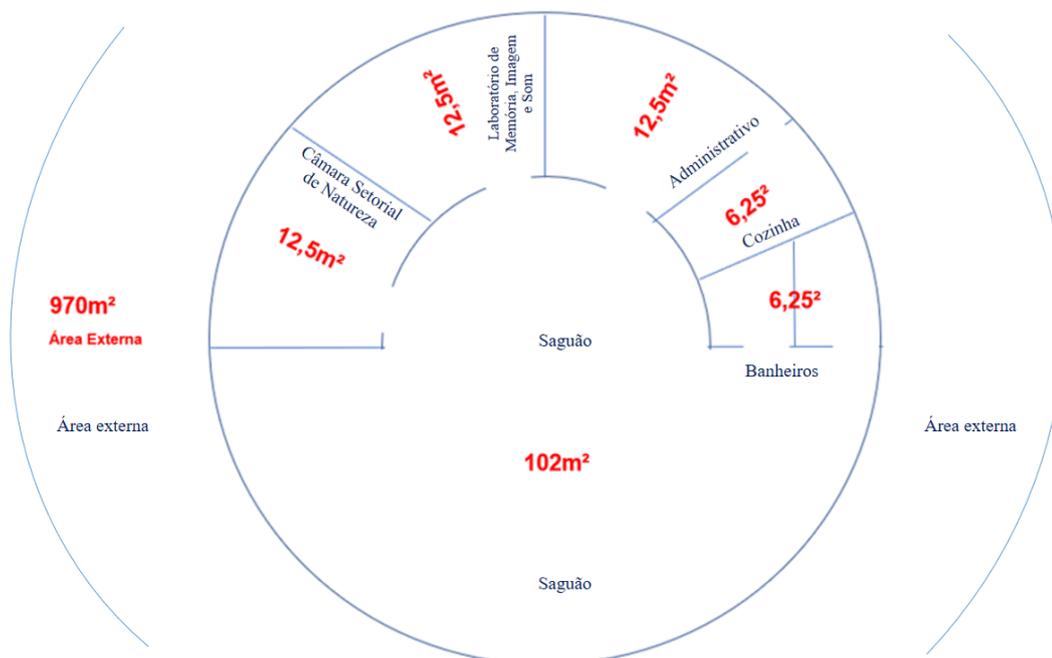
Figuras 99, 100, 101 e 102: Indígenas fazendo Check-ins no Museu do Vale do Arinos. (Redes sociais).



Fonte: Museu do Vale do Arinos/LAMIS (2021)

O Museu do Vale do Arinos não possui uma planta baixa de arquitetura e engenharia. Buscamos cópia desse documento no setor de engenharia e arquitetura da prefeitura municipal e nos informaram que esse documento não existe. Portanto, para suprir parte dessa ausência criamos um croqui para demonstrar como se distribui internamente o prédio da instituição.

Figura: 103: Croqui.



Fonte: Arquivo pessoal (MORAES, 2021).

O espaço físico da reserva técnica não aparece no croqui porque ele não existe. A reserva técnica museológica está a cargo da Unemat, campus do Vale do Arinos, que se comprometeu a criá-la até o final de 2022. O que existe é uma sala disponibilizada pelo campus para a guarda de objetos e materiais doados ao museu.

Esse problema da ausência da reserva técnica foi tema de um longo debate com a prefeitura municipal no ano de 2019, pois o IPHAN realizaria visita técnica ao Museu do Vale do Arinos no primeiro semestre de 2020. O objetivo seria reconhecer (ou não) o Museu do Vale do Arinos como instituição de guarda, o que não ocorreu devido ao advento da pandemia e a suspensão das visitas técnicas do IPHAN em todo o Mato Grosso. A visita técnica do IPHAN em qualquer instituição museal busca verificar, principalmente, as condições de sua reserva técnica.

O prédio do Museu do Vale do Arinos não comporta nenhuma nova sala. Sua estrutura física é antiga – remonta à década de 1990 – e foi construída para *combinar* com a praça (em círculo). Também porque existem normativas municipais que restringem novas construções no espaço da praça. Porém, o prédio tem uma característica pedagógica, é acessível (centro da cidade) e está adaptado para receber pessoas com mobilidade reduzida e idosos. Comprendemos que não seria bom lotar os espaços do prédio com salas administrativas e laboratórios técnicos. Esses espaços podem ocorrer no campus da Unemat.

De acordo com o presidente do Conselho Curador, o campus da Unemat pode oferecer um espaço melhor para a reserva técnica museológica e para laboratórios técnicos que o museu venha a desenvolver, pois, geralmente, esses espaços guardam produtos químicos, materiais sensíveis e frágeis, objetos pontiagudos e cortantes entre outros, que não devem estar ao alcance de visitantes.

Figura 104: Fachada principal do Museu do Vale do Arinos.



Fonte: Museu do Vale do Arinos/LAMIS (2021).

Ao analisarmos o Regimento Interno verificamos que o horário de funcionamento público oficial da instituição é das 09h às 21h de terça-feira a domingo. O fato desse turno único de 12 horas e o funcionamento aos sábados e domingos contrastar com turnos e horários de todas as instituições públicas regionais (e a maioria das instituições públicas do país) nos chamou a atenção. De acordo com o Conselho Curador isso se deve ao fato de o Museu do

Vale do Arinos buscar atender a classe trabalhadora que, em horário expediente – e em geral até aos sábados – não pode visitar a instituição, exceto à noite e aos domingos, com maior probabilidade. Ao mesmo tempo, esse horário ininterrupto da manhã à noite atende aos três turnos escolares e universitários para visitas guiadas, visitas técnicas e estágios. Em relação ao trabalho, os servidores atuam em turnos de seis horas, não ferindo a legislação trabalhista. Aos sábados e domingos bolsistas atuam no atendimento.

Nossa análise é que esse contraste — turnos de funcionamento e dias da semana — com outras instituições públicas é uma estratégia inovadora em termos de oferta de serviço público, considerando as diferentes realidades e necessidades populares. As instituições culturais públicas, em geral, acompanham o horário de expediente público, de segunda-feira a sexta-feira, o que prejudica sobremaneira o acesso da classe trabalhadora – especialmente a estratificação mais pobre. A estratégia nos parece válida, pois essa parcela da classe trabalhadora poderá desfrutar de lazer cultural à noite e aos sábados e domingos de forma gratuita.

Durante a pesquisa, o Museu do Vale do Arinos funcionava apenas no período diurno, de segunda-feira a sexta-feira. A razão já foi explicada anteriormente: negligência do poder público municipal, ausência de servidores e recursos. De acordo com o Conselho Curador, o Regimento Interno, e os demais documentos que regem o funcionamento da instituição, não sofrerá alterações. A luta por recursos e por servidores é que será uma constante para o atendimento desses dispositivos institucionais.

Nossa experiência etnográfica no Museu do Vale do Arinos nos levou a refletir – e a sentir – que a proposta de existir da instituição é também uma proposta de resistir. Uma instituição pública que contraria os turnos de funcionamento tradicionais estabelecidos pelo capital apenas para atender as classes mais pobres? Onde indígenas usufruem amplamente dela aos finais de semana? *É uma ousadia!* Percebemos que o campo político e decolonial da instituição é o seu peso de existir e sua tensão, não o seu prédio, não a sua estética, nem mesmo os seus acervos em si mesmos. Mas sua proposta parece ser *perigosa* por sua característica insurgente que vai “entretecendo caminhos” orientados para o “decolonial” (WALSH, 2012, p. 20).

O *modus operandi* em que se construiu essa etnografia no Museu do Vale do Arinos tomou como estratégia principal o diálogo informal na (com) vivência do cotidiano da instituição, anotações em caderno de campo e registros fotográficos e filmográficos. Há um banco de madeira, rústico, na parte externa do prédio, que se configura o principal lugar

desses diálogos espontâneos. Esse é o principal lugar para se fumar cigarros e consumir muitos copos de cafés. É também o lugar das ideias, dos planos mirabolantes, dos planos revolucionários, das críticas. Durante a pesquisa, naquele banco sentaram-se secretários municipais, politiquinhos da cidade que buscam e trazem fofocas do dia, drogados, bêbados, advogados, transeuntes estranhos (de fora da cidade), famílias, crianças, estudantes, professores, fugitivos e polícia. Naquele banco estreitamos laços e despertamos confiança (e estranhamentos) com diferentes pessoas. Ali ouvimos, de pessoas sem ligação direta com a instituição, críticas e elogios, ataques e defesas ao museu.

Naquele banco, conheci seu João Rodrigues, senhor de 67 anos de idade, que trabalha como vigilante noturno na praça (que tira seu plantão no Museu do Vale do Arinos). Ele nos contou que chegou em Juara no ano de 1978, vindo do estado do Paraná. Contou-nos sobre a cidade de Juara naquela época, suas dificuldades. Disse que desenvolveu, desde o início, relações amistosas com indígenas que vinham ao núcleo urbano de Juara tratar com o seu Zé Paraná, e que trabalhou com alguns deles em um garimpo da época. Disse não ser muito conhecido nos círculos dos “pioneiros” em razão de ser trabalhador braçal, tendo sido a vida toda sempre pobre, na acepção econômica do termo. Outro senhor que conhecemos, seu Manoel Pereira Rodrigues, chegou em Juara em 1972, quando ainda se discutia que nome iriam dar ao lugar que, à época, chamava-se Gleba Taquaral. Daquela época até o presente ele trabalha com serviços braçais em fazendas da região. Estivemos na casa dele, posteriormente, e conhecemos sua família. Seu Manoel atravessa a mesma situação de anonimato do seu João Rodrigues, pois a nenhum dos dois é atribuído o símbolo dos “pioneiros”, pois são pobres, peões, e “peões não têm histórias”. Outras pessoas, que chegaram mais tarde na região – final da década de 1970 e início da década de 1980 – porém, com recursos financeiros e econômicos, são reconhecidas como “pioneiras”. É o contraste da narrativa fabricada do “pioneirismo” *colonizatório*, também hipócrita.

Não é nossa intenção aqui acusar as famílias que aqui chegaram, nas décadas de 1970 e 1980, com certo capital, de intencionalmente fabricarem a exclusão de outras famílias em razão de pobreza, afinal ter boa condição financeira não é, necessariamente, crime, contudo queremos problematizar a narrativa *colonizatória* que coloca algumas famílias como pioneiras, em destaque, em detrimento de outras famílias, exatamente em razão do elemento financeiro, o que é uma injustiça sob qualquer ótica.

Figuras 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112 e 113: superior esquerda para a direita: Kawayp Katu Kayabi (vice-cacique Kayabi, aldeia Tatuí, T.I. Apiaká-Kayabi), Evanilson Crixí Morimã (liderança Apiaká, aldeia Mayrob, T.I. Apiaká-Kayabi); Rosalia de Aguiar Araújo; Evaldo Morimã Krixí (cacique Apiaká, aldeia Mayrob, T.I. Apiaká-Kayabi); Jairo Luís Fleck Falcão; José Guilherme de Araújo Filho. Alexsandro Santana Jurukatu, Odailson Akay Saw Munduruku, Marcelo Manhuari Munduruku. Valdir Leandro Cavichioli, vereador (Presidente da Câmara Municipal de Vereadores). João Batista Rissotti (Secretário Municipal de Desenvolvimento Econômico - Prefeitura Municipal de Juara); Flávio Melo (Diretor Municipal de Cultura – Prefeitura Municipal de Juara). Junior do Carmo Mani e Luciana de Macedo G. Leite (estagiária da Unemat, campus do Vale do Arinos, cedida para o museu). Joaquim Krixí Barampô, cacique Munduruku, fundador da aldeia Nova Munduruku (T.I. Apiaká-Kayabi) e Elizeu won Hanken da Silva (Técnico do Ensino Superior, Unemat, campus do Vale do Arinos). João Rodrigues (vigilante noturno do Museu do Vale do Arinos). Ronny Maleval Wa'amate Tserebutu (indígena Xavante, T.I. Parabubure, bolsista do museu). Indígenas da etnia Arara e etnia Kamaiurá, da FEPOIMT. As imagens representam a realidade cotidiana dos anos de 2020, 2021 e primeiro semestre de 2022.



Fonte: Arquivo pessoal (2022).

Ficou evidente que o Museu do Vale do Arinos, no recorte de tempo da pesquisa, exerce uma pedagogia decolonial, resultado do próprio movimento decolonial, da atitude decolonial que gerou a instituição. Sobre essa atitude decolonial, Maldonado-Torres (2016) a compreende como ação concreta, uma prática que movimenta a práxis, uma ação decolonial que gera decolonialidade.

Catherina Walsh (2013, p. 19) comenta que a pedagogia decolonial tem como pressuposto os princípios da decolonialidade e configura:

“[...] como metodologias produzidas em contextos de luta, marginalização, resistência e que Adolfo Albán tem chamado ‘re-existência’; pedagogias como práticas insurgentes que fraturam a modernidade/colonialidade e tornam possível outras maneiras de ser, estar, pensar, saber, sentir, existir e viver-com”.

Nesse sentido, as pedagogias decoloniais são expressões de luta que geram práxis, provocando teorizações, e, conforme compreende Walsh (2009 p. 27), são:

[...] pedagogias que dialogam com os antecedentes crítico-políticos, ao mesmo tempo em que partem das lutas e práxis de orientação decolonial. Pedagogias que [...] enfrentam o mito racista que inaugura a modernidade [...] e o monólogo da razão ocidental; pedagogias que se esforcem por transgredir, deslocar e incidir na negação ontológica, epistêmica e cosmogônico-espiritual que foi, e é, estratégia, fim e resultado do poder da colonialidade

A pedagogia decolonial pode ser considerada “uma denominação genérica dada às pedagogias críticas que, ao se alinharem praxiologicamente ao pensamento decolonial, transgridem às inúmeras expressões da colonialidade [...]” (DIAS & ABREU, 2019, p. 1.224). Assim, a pedagogia decolonial tem sua identidade na práxis da luta contra a colonialidade. E na concepção de Mota Neto (2016, p. 318):

[...] a pedagogia decolonial refere-se às teorias-práticas de formação humana que capacitam os grupos subalternos para a luta contra a lógica opressiva da modernidade/colonialidade, tendo como horizonte a formação de um ser humano e de uma sociedade livres, amorosos, justos e solidários (MOTA NETO, 2016, p. 318).

Chamamos de pedagogia decolonial os processos de ensino-aprendizagem que decorrem do/com o Museu do Vale do Arinos, tanto aqueles que acontecem a partir de seus projetos (expografia, mostra, educação patrimonial, educação museal, eventos) quanto os que acontecem na sua dimensão social de maneira espontânea, que são provocados em razão da (re) existência e de sua proposta institucional. As provocações que decorrem do seu (re) existir podem ser compreendidas, no contexto regional, como decolonialidades.

Muitas outras vivências etnográficas ocorridas no contexto das aldeias indígenas, durante a pesquisa – fora do espaço físico do museu – demonstraram para nós a preocupação indígena com a instituição no sentido do seu sucateamento pelo poder público municipal. Porém demonstraram, também, coragem e esperança, no sentido da luta pela (r) existência material e política do Museu do Vale do Arinos. Oxalá que assim siga!

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Minhas primeiras interlocuções com indígenas estão imbricadas nos processos endoculturais de minha própria constituição ontológica neste território, pois remonta ao início da minha adolescência. Desde o surgimento de Juara muitos indígenas migraram e se estabeleceram na cidade, ainda que sempre participantes da vida sociocultural das aldeias devido aos laços parentais. Sempre fizeram parte dos meus círculos de convivência, de uma ou outra forma – na periferia em que eu morava, ou nas fazendas em que eu trabalhava como peão. Entretanto, as interlocuções, a partir de uma tomada de consciência⁵³ para a diversidade histórica e cultural, e especificidade das questões indígenas regionais – significações *sui generis* e mundividências indígenas – ocorreram a partir da Unemat, campus do Vale do Arinos, enquanto estudante do curso de Pedagogia. Foi aí que tive os primeiros contatos com a disciplina de antropologia, com o indigenismo acadêmico, com as pedagogias interculturais e decoloniais, ampliando minhas perspectivas sobre esses povos.

Posteriormente, na condição de professor interino da mesma instituição, ampliei essa relação de proximidades, principalmente em razão de ações extensionistas. Das muitas experiências vivenciadas junto a esses povos em suas aldeias, foi no ano de 2015 que tive o primeiro contato com artefatos arqueológicos dentro dos territórios indígenas na região do Vale do Arinos. Nesse ponto, busquei alguma (in) formação arqueológica e iniciei extensa pesquisa nas diversas literaturas especializadas. Ainda em 2015, lecionando a disciplina de História⁵⁴ em uma escola pública de Ensino Médio, fomentei uma discussão a respeito desses patrimônios abundantes na região, quando alunos da zona rural informaram que mantinham, em suas casas, artefatos líticos, os quais chamavam de “machadinho de índio” ou “pedra de raio”; que os usavam para amolar facas e outros utensílios de uso rural (foices, machados etc). Pedi que trouxessem para a escola esses artefatos, e passei a utilizá-los como recurso didático, demonstrando que se tratava de tecnologia desenvolvida e utilizada pelos antepassados indígenas que habitaram a região.

⁵³ Aqui nos referimos à tomada de consciência a partir da categoria freireana que “evidencia o processo de formação de uma consciência crítica em relação aos fenômenos da realidade objetiva. Nesse sentido a transformação social passa necessariamente pelo desenvolvimento coletivo de uma consciência crítica sobre o real, e, portanto, pela superação das formas de consciência ingênua” (DAMO & CRUZ, 2011).

⁵⁴ Unidocência.

Naquele mesmo ano coordenei, com a colaboração da Profa. Ms. Rosalia de Aguiar Araújo, uma aula-campo⁵⁵ (dentre muitas outras que se seguiriam) com quatro turmas do 2º ano matutino (105 alunos no total) na aldeia indígena *Tatuí* (Kayabi), quando assistiram, entre outras atividades, às apresentações culturais e conheceram um pouco da trajetória histórica do povo Kayabi e sua relação com aqueles artefatos (houve falas de professores e professoras indígenas, de lideranças indígenas, do cacique Francisco Jurukatu e do pajé Simão Kuapam, estes dois últimos hoje falecidos). Naquele dia, a diretora da escola, Dineva Kayabi, informou que muitas pessoas, ao longo dos anos, se apossaram e levaram embora grandes quantidades de materiais líticos e cerâmicos encontrados por indígenas, inclusive o padre João Dornstauder também levou.

Esses acontecimentos ocorreram em um momento de efervescência nos debates públicos, por diferentes grupos, acerca de empreendimentos hidrelétricos e a consolidação do agronegócio na região, principais causas da destruição do bioma amazônico e depredação do patrimônio arqueológico. Ao colaborar com um projeto de pesquisa, coordenado pelo Prof. Dr. Jairo Luís Fleck Falcão (Historiador), da Unemat, campus do Vale do Arinos, compartilhei a coordenação com a Profa. Ms. Rosalia de Aguiar Araújo, junto de diversos outros colaboradores e colaboradoras, indígenas e não indígenas, de um amplo movimento⁵⁶ popular diversificado, multidisciplinar e etnocultural, pautado na educação patrimonial, para a fundação de uma instituição de guarda, estudo e difusão do patrimônio arqueológico, mas que também pudesse formar outros acervos e coleções. Esse mosaico de movimentos e ações constituíram o Museu do Vale do Arinos, aí também como ação extensionista do citado projeto de pesquisa. Nesse sentido, compreendemos que a instituição tem a sua gênese num contexto decolonial.

Uma pesquisa complexa, em uma época atípica de pandemia e distópica de governos obscurantistas, é um desafio hercúleo. Manter o foco, o distanciamento social, não ir às aldeias indígenas tanto quanto queria – meus lugares de pertencimento adotivo – foi doloroso. Aprofundar-se nas ausências (leia-se negligências) do poder público para com instituições decoloniais (como o Museu do Vale do Arinos), ver suas potencialidades políticas e

⁵⁵ Essa aula-campo pode ser assistida na íntegra no endereço: <https://www.youtube.com/watch?v=2kCFRY1b3BU>

⁵⁶ Mais informações em: “Processos dialógicos complexos: considerações iniciais sobre o projeto de pesquisa Fronteira, Territorialidade e Cultura: o Vale do Arinos na Memória de seus Habitantes e o Museu do Vale do Arinos”, disponível em <https://eva.faespe.org.br/anais/xvseva/413122-processos-dialogicos-complexos--consideracoes-iniciais-sobre-o-projeto-de-pesquisa-fronteira-territorialidade-e-/> acesso em 01/12/2021.

educativas sabotadas, ver suas práxis acontecendo, apesar de todo sucateamento voluntário por parte desses governos e seus asseclas, é revoltante, porém, encorajador.

O Museu do Vale do Arinos pode ser uma semente decolonial importante para a região. Exatamente por esse motivo tende a sofrer ataques. Tem significativo potencial institucional para formulação e implementação de políticas indigenistas e patrimoniais. Exatamente por esse mesmo motivo tende a sofrer ataques.

Essa pesquisa sofreu modificações ao longo do seu percurso e buscamos caminhar o caminho mais necessário (deixo o redundante para frisar) ao Museu do Vale do Arinos. Pensamos nas necessidades da instituição mais do que nas nossas próprias necessidades de pesquisadores, face à sua relevância no contexto regional no sentido das decolonialidades possíveis. Nossa conclusão (provisória) é que a instituição investigada é permeada por práxis e tessituras decoloniais, apesar das precariedades materiais para a sua própria sobrevivência.

A pesquisa evidenciou a vontade dos povos indígenas em preservar, no museu, elementos materiais de suas ancestralidades, mas sem esquecer os massacres sofridos e os territórios tradicionais expropriados por invasores protegidos pela lei e pelo Estado (afinal, nem sempre a lei e o Estado geram justiça, vide o *Apartheid* e o Holocausto, para citar dois exemplos do sec. XX, gerados a partir de políticas de Estado). A resistência segue no presente e o Museu do Vale do Arinos pode ser uma instituição a compartilhar dessa resistência.

É-nos importante dizer que esta pesquisa trata de uma visão parcial e muito específica do complexo processo colonial interno e *colonizatório* imposto sobre povos indígenas da região do Vale do Arinos, porque não dá conta de expressar todo o sofrimento, todo massacre, toda a crueldade historicamente sofrida. Trata, igualmente, de uma visão parcial e muito específica do processo de constituição histórica e política do Museu do Vale do Arinos. Nosso desejo é que outras pesquisas possam surgir no/do/com (o) Museu do Vale do Arinos.

Uma instituição de potencial decolonial não significa que será decolonial, no tempo. No Brasil, as instituições públicas tendem a ser verticalizadas, imperativas. Tendem a se desenvolver – em suas políticas – conforme é ideologizada pelo grupo que a domina por ocasião e/ou por seu corpo técnico de gestão. É o preço da democracia?! O Museu do Vale do Arinos prevê processo eleitoral de gestão do Conselho Curador a cada quatro anos e processo seletivo para direção e coordenações de câmaras também a cada quatro anos. Se, no futuro, uma gestão se fundamentar na lógica da narrativa *romantizada* dos *colonizadores* e *pioneiros* – como ocorre na lógica do Museu da Colonização de Porto dos Gaúchos – a instituição corre

risco de não ser decolonial. Há que se vigiar e sempre aperfeiçoar seus mecanismos democráticos e suas frentes decoloniais...

A esperança é que, no seu modelo institucional de gestão, haverá sempre a presença e a presencialidade indígena para fazer frente a eventuais tentativas de homogeneização cultural e linearidade histórica do processo *colonizatório* da região. Esse enfrentamento terá que ser uma constante, em razão da colonialidade que permeia: os próprios centros de poder político e social; o conjunto do senso comum; as culturas institucionais de prefeituras e câmaras municipais de vereadores; os governos; as universidades e organizações da sociedade civil. Mesmo que se queiram *decoloniais*...

A pesquisa é instrumento privilegiado de denúncia e de reflexão. Ela nos move a olhar com um novo olhar a história, a cultura... provoca mudança de postura política e teórica, mudança de práxis que gera outras tessituras, outros significados, mudança da postura acrítica confortável para a postura crítico-problematizadora. Também nos ensina a pedir protestando e exigindo a reparação histórica, o respeito à diversidade, o direito à vida material e étnica com dignidade plena, o não esquecimento da crueldade que são os processos colonizantes que subalternizam povos pela racialização; ensina a resistir contra a colonialidade do saber e produzir desobediências epistêmicas (contra a violência epistêmica colonial). Do mesmo modo, nos ensina a criar movimentos contra-pedagógicos no sentido de questionar postulados pedagógicos formalistas paradigmáticos (cientificistas, tecnicistas e totalizantes) da educação formal – e a instituição museológica e eus espaços museais tem esse potencial, especialmente aqueles indígenas e indigenistas.

As práxis museais indígenas e indigenistas devem alcançar as aldeias, escapando, nesse ponto, do cercamento legalista e técnico-cientificista da museologia (re) produtivista (total) – no sentido foucaultiano. Devem se configurar em extensões de interculturalidade com o Outro étnico. As interações relacionais e geradoras do Museu do Vale do Arinos com povos indígenas têm mostrado essa possibilidade.

Pensar sobre os museus, incluindo povos indígenas em seus processos de gestão, nos seus projetos museográficos, ouvi-los e garantir seus lugares de fala é uma forma de (re) conhecer suas ancestralidades no território geo-histórico brasileiro. Afinal, patrimônios históricos e culturais indígenas são milenares. Assim, valorizar patrimônios históricos e culturais coloniais, em detrimento de patrimônios históricos e culturais indígenas, é, no mínimo, um contrassenso reducionista.

Em diferentes atividades que realizamos junto aos povos indígenas da T.I. Apiaká-Kayabi, da T.I. Japuira, da T.I. Apiaká Pontal e Isolados e do PIX (vivência pessoal), percebemos suas mazelas materiais de sobrevivência e a perda gradual de patrimônios históricos e culturais e elementos de etnicidade. Muitas vezes, esses territórios são romantizados em documentários, textos e discursos indigenistas, mas suas realidades são duras, de subsistência precária e, em muitos casos, de situações de fome explícita. A caça e o peixe se esgotam exponencialmente pelo cercamento da soja, pelo agronegócio, pelo envenenamento dos rios por agrotóxicos, pelos empreendimentos hidrelétricos. As populações indígenas precisam ir cada vez mais longe, em fazendas, para coletar produtos da floresta – e aí precisam pagar taxas, ou sofrem atentados a tiros, como é mais comum. A invasão sistemática e implacável neopentecostal (que chega oferecendo roupas usadas, cestas básicas) tem sido a *nova (velha)* face colonial (especialmente no PIX), no limiar deste século. Lá conhecemos caciques que são chamados de *pastor*, no termo não indígena. Essa incorporação de valores neopentecostais tem cessado diversas práticas indígenas tradicionais (especialmente as ritualísticas), modificando formas de vestimentas (mulheres que passaram a usar longas saias de tecido, homens que não podem usar shorts ou camisa manga curta), controle do corpo (não cortar cabelo, proibição da nudez, total ou parcial) e a extinção total da pajelança e rituais semelhantes. Em uma das ocasiões em que estivemos no PIX, um grupo de crianças e adolescentes indígenas se apresentaram para nós com uma música, no idioma originário, que era, na verdade, um hino/louvor neopentecostal. Não nos foi possível, por isso, conhecer algum cântico tradicional.

A Funai segue um processo acelerado de sucateamento pelo atual governo federal (Jair M. Bolsonaro); o IBAMA idem. Poucas instituições têm direcionado atenção a esses povos e aos seus territórios, no Mato Grosso. Os últimos governos de Mato Grosso (incluindo o atual) seguem a mesma linha obscurantista e neofascista de ataques antiambientais em favor do grande agro, implementando novas (velhas) estratégias políticas que atacam os povos indígenas e seus direitos, como é o caso do projeto de lei 17/2020 que vem aprofundar conflitos fundiários, abrindo caminho para a regularização de terras indígenas invadidas.

Nesse sentido, somos gratos por acompanhar – e pesquisar – o surgimento de uma nova instituição indígena e indigenista (o Museu do Vale do Arinos) que nos renova em um esperançar decolonial na Amazônia Mato-grossense.

7. REFERÊNCIAS

ABREU, Waldir Ferreira; DIAS, Alder. **Por uma didática decolonial: aproximações teóricas e elementos categoriais**. Rev. Diálogo Educ., Curitiba, v. 19, n. 62, p. 1216-1233, jul./set. 2019. Disponível em <file:///C:/Users/Estudos/Downloads/24566-Texto%20do%20Artigo-22865-50040-10-20191003.pdf> acesso em 22 jan. 2022.

ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund. **Introdução à sociologia**. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

ALVES, José Luiz. **Porto dos Gaúchos: No Coração da Selva Uma História Real**. Z8 Publicidade Ltda – Cuiabá/MT. (S/D). (disponível na Biblioteca do Museu do Vale do Arinos).

ANTUNES, Ricardo. **Adeus ao trabalho: ensaios sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho**. São Paulo: Cortez; Campinas-SP: Editora da Unicamp, 1999.

ARAÚJO, Rosalia de Aguiar; MORAES, Saulo Augusto de; SILVA, Adeliane Tomáz da; FILHO, José Guilherme de Araújo. **Educação Patrimonial: Primeiras evidências de sítios arqueológicos na Terra Indígena Apiaká “Pontal dos Isolados”**. Semana Acadêmica Revista Científica. ISSN 2236-6717. Ano 2017. Disponível em <https://semanaacademica.org.br/artigo/educacao-patrimonial-primeiras-evidencias-de-um-sitio-arqueologico-na-terra-indigena-apiaka> acesso em 12/09/2020.

ARAÚJO, Rosalia de Aguiar. MORAES, Saulo Augusto de. FILHO, José Guilherme de Araújo. **Formação em Educação Ambiental de Professores Indígenas: percepção dos problemas ambientais da Terra Indígena Apiaká-Kayabi em Juara/MT**. In: **Sustentabilidade e meio ambiente: rumos e estratégias para o futuro**. Organizadores Pedro Henrique Abreu Moura, Vanessa da Fontoura Custódio Monteiro. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2021. ISBN 978-65-5983-558-4. DOI: <https://doi.org/10.22533/at.ed.584210410>.

ARRUDA, Renato Fonseca de. **Patrimônio cultural, sistemas e ações articuladas: a experiência de Cáceres e a formação de um sistema de preservação**. 2014. 161 f. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) - IPHAN, Rio de Janeiro, 2014. <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1130> acessado em 13 de jun. 2021.

ARRUDA, Rinaldo S. V. **Rikbaktsa, os canoeiros do Rio Juruena**. Margem, São Paulo, nº 17, p. 99-102, jun. 2003. Disponível em <https://www.pucsp.br/margem/pdf/m17ra.pdf> acesso em 03 de ago. 2021.

BARTH, Fredrik. (1976). **Os grupos étnicos e suas fronteiras**. In: POUTGNAT, P.; STREIFF-, BARTH, F. (eds). “On the study of social change”. American Anthropologist, 69(6). p. 661-669.

BORCHARDT, Marcos Aurélio. SIENA, Osmar. **Discurso organizacional sobre sustentabilidade no contexto do Complexo Hidrelétrico do Rio Madeira**. Espacios. Vol. 37 (Nº 32) Año 2016. Pág. 25. Disponível em <https://www.revistaespacios.com/a16v37n32/16373225.html> acesso em 13 de out. 2021.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação?** São Paulo: Brasiliense, Coleção. Primeiros Passos, 28º ed., 1993.

BRASIL, Diário Oficial da União (DOU). Disponível em <https://www.jusbrasil.com.br/diarios/3018946/pg-233-secao-1-diario-oficial-da-uniao-dou-de-27-12-1963> acesso em 22 nov. 2021.

BRASIL, FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO; **Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal**; Cooperação Técnica Alemã – Deutsche Gesellschaft Für Technische Zusammenarbeit. (Orgs.). **Levantamento Etnoecológico Munduruku: Terra Indígena Munduruku/** MELO, Juliana; VILLANUEVA, Rosa Elisa. – Brasília: FUNAI/PPTAL/GTZ, 2008.

CABRAL, Magaly. **Educação Patrimonial x Educação Museal?** In: TOLENTINO, Átila Bezerra (org.). *Educação patrimonial: reflexões e práticas*. João Pessoa: Superintendência do IPHAN na Paraíba, 2012. Disponível em <https://docero.com.br/doc/ex0e8ss> acesso em 28 de mar. 2020.

CANCLINI, Néstor García. **Diferentes, Desiguais e Desconectados**. Rio de Janeiro, UFRJ, 1º Ed. 2005.

CASTRO, Sueli Pereira; BARROZO, João Carlos; COVEZZI, Marinete e PRETI, Oreste. *A colonização oficial em Mato Grosso: A nata e a borra da sociedade*. Cuiabá: EdUFMT, 1994.

CAVALCANTI-SCHIEL, Ricardo. **A política indigenista, para além dos mitos da Segurança Nacional**. *Estudos Avançados*, 23(65), 149. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10444>, acesso em 01 de ago. 2020.

CHAGAS, Mário. **Só a antropofagia nos une: o poder devorador dos museus**. *Revista Eletrônica do Patrimônio*, 5, mai./jun. 2006. Disponível em: <http://www.revista.iphan.gov.br/> acesso em 13 de set. 2020.

CHAGAS, Mário. **Há uma gota de sangue em cada museu**. Argos, 2006.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: DIFEL, 1990.

CHUVA, Márcia. **Para descolonizar museus e patrimônio: refletindo sobre a preservação cultural no Brasil**. In: Aline Montenegro Magalhães; Rafael Zamorano Bezerra. (Org.). *90 anos do Museu Histórico Nacional: em debate*. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2013. pp. 195-208.

CHUVA, Márcia. **Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil**. In *Revista do Patrimônio*, nº 34/2012. Rio de Janeiro: IPHAN (organização: Márcia Chuva). Disponível em http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/CHUVA_Marcia_Por-uma-historia-da-nocao-de-patrimonio-cultural.pdf acessado em 28 de jul. 2021.

CHUVA, Márcia. **Os Arquitetos da Memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940)**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009

COSTA, Dilma Lourença da. **Patrimônio histórico e conflitos socioterritoriais: paradoxos da (i)legibilidade dos tombamentos e das normas de preservação, a partir de Cáceres-MT**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Sociologia. Linha de pesquisa: Urbanização, ruralidades, desenvolvimento e sustentabilidade Orientador: Gabriel de Santis Feltran. São Carlos - SP 2020.

DAMO, Veleda Moura; CRUZ, Gauterio: **Conscientização em Paulo Freire: consciência, transformação e liberdade**. In: Contribuciones a las Ciencias Sociales. Enero, 2011. Disponível em <http://www.eumed.net/rev/cccss/11/dmc.htm> na data de 09/01/2018 acesso em 11 de mar. 2021.

DORNSTAUDER, João Evangelista. **Como pacifiquei os Rikbaktsa**. Instituto Anchieta de Pesquisas: São Leopoldo, 1975.

DUSSEL, Enrique. **1492: O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**. Conferências de Frankfurt. Tradução: Jaime A. Clasen. – Petrópolis, RJ. Vozes, 1993.

ECCO, Idanir. NOGARO, Arnaldo. **A educação em Paulo Freire como processo de humanização**. EDUCERE. XII Congresso Nacional de Educação. Formação de Professores, Complexidade e Trabalho Docente. PUCPR, 26 a 29/10/2015. Disponível em https://educere.bruc.com.br/arquivo/pdf2015/18184_7792.pdf acesso em 30 de mai. 2021.
ESTERCI, Neide. **Conflito no Araguaia peões e posseiros contra a grande empresa**. [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. 149 p. disponível em <https://static.scielo.org/scielobooks/9jg68/pdf/esterci-9788599662519.pdf> acesso em 07 jan. 2022.

FALCÃO, Jairo Luiz Fleck. **Fronteira, Territorialidade e Cultura: História de Juara-MT na memória de seus habitantes**. PRPPG/UNEMAT: Projeto de Pesquisa institucionalizado em 2015. In: <http://gpo.unemat.br/Impressao/PDF/visualizar-pp-pdf.php?fxc=PP2H1Db&fxpp=RvtUY&fxfn=14352935835606726445-92938736053&fxfe=pdf>, acesso em 20 de jan. 2020.

FERREIRA, Joaquim Alves. **Notícia sobre os índios de Matto-Grosso** dada em ofício de 2 de dezembro de 1848 ao Ministro e Secretário d'Estado dos Negócios do Império, pelo Diretor Geral dos Índios da então Província. In: O Archivo, Cuiabá, v. 1(2), p. 79-96, 1905.

FERREIRA, Waldineia Antunes de Alcântara. **Educação escolar indígena na Terra Indígena Apiaká-Kayabi de Juara-MT: resistências e desafios**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2014.

FERREIRA, Waldinéia Antunes de Alcântara, PEREIRA, Lisanil da Conceição Patrocínio e JESUS, Lori Hack. **Tecendo a rede: movimentos... trançados... nós, entre nós e conosco mesmos**. In GUIMARÃES, Solange T. de Lima, PASSOS, Luiz Augusto e MARÍN, José.

Ruação: das epistemologias da rua à política da rua. Cuiabá-MT: EdUFMT, Editora Sustentável, 2014.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da Liberdade**. 14. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983a.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 13. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983b.

FREIRE, Paulo. **Cartas a Cristina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

FREIRE, Paulo. **Educação: o sonho possível**. In. BRANDÃO, C. R. (org.) O educador: vida e morte. Rio de Janeiro: Graal, 1982. p. 89-101.

FLORENCE, Hercules. **Viagem Fluvial do Tietê ao Amazonas de 1825 a 1829**. Edições Melhoramentos. 1941.

FOUCALT, M. **Vigiar e Punir, Nascimento da Prisão**. Tradução de R. Ramallete. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

GASPAR, Meliam Viganó. **A cerâmica arqueológica na Terra Indígena Kaiabi (MT/PA)**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, SP. 2014. Disponível em https://leiaufsc.files.wordpress.com/2017/03/a_ceramica_arqueologica_na_t-i-kaiabi.pdf acesso em 09 de jan. 2021.

GOFFMAN, Erving. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Perspectiva, 1992

GOHN, Maria da Glória. **Educação Não Formal, Aprendizagens e Saberes em Processos Participativos**. Investigar em Educação - II^a Série, Número 1, 2014. Disponível em <http://pages.ie.uminho.pt/inved/index.php/ie/article/download/4/4> acesso em 11 dez. 2020.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. **La democracia en México**. México: Ediciones ERA. 1965.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. **Colonialismo interno (uma redefinição)**. En: A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires. 2007. Disponível em <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/formacion-virtual/20100715084802/cap19.pdf> acesso em 29 jan. 2022.

GUIMARÃES, José da Silva. (1844) 1865. **Memórias sobre os usos, costumes e linguagem dos Apiaccás, e descobrimento de novas minas na Província de Mato Grosso**. In: Revista Trimensal de História e Geografia, Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, vol. 6. Rio de Janeiro.

GUIMARÃES NETO. Regina Beatriz. **Cidades da mineração - memória e práticas culturais. Mato Grosso na primeira metade do Século XX**. Cuiabá - MT: Editora da Universidade Federal de Mato Grosso (EDUFMT), 2006.

GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz. **Vira mundo, vira mundo: trajetórias nômades. As cidades na Amazônia.** Proj. História, São Paulo, (27), p. 49-69, dez. 2003. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/10510> acesso em 07 set. 2021.

GRÜNBERG, Georg. **Contribuições para a etnografia dos Kayabi do Brasil Central.** 1970. Tradução Eugênio G. Wenzel. Tese (Doutorado) – Universidade de Viena, 1970.

GRÜNBERG, Georg. **Os Kaiabi do Brasil Central: história e etnografia.** São Paulo: ISA, 2004.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HENNESSY, Alistair. **The frontier in Latin American history.** London, Edward Arnold. 1978.

INSTITUTO BRASILEIRO DE MUSEUS. **Caminhos da memória: para fazer uma exposição.** Katia Bordinhão, Lúcia Valente e Maristela dos Santos Simão – Brasília, DF: IBRAM, 2017.

JUARA-MT. Câmara Municipal de Vereadores. **Dispõe sobre a criação do Museu municipal de Juara, Estado de Mato Grosso e dá outras providências. Lei nº 2.682/2018.** Disponível em <https://cespro.com.br/pesquisaLegislacao.php?cdMunicipio=4318&byAno=2018&cdTipo=3025&nPage=2> acesso em 09 de jul. 2020.

KAYABI, Dineva Maria. **Salto Sagrado do Povo Kayabi: uma história de resistência.** Barra do Bugres, 2016. Disponível em <http://portal.unemat.br/media/files/DINEVA.pdf> acesso em 18 out. 2021.

KOMISSAROV, Boris Nikolaevich; FLORENCE, Hercules. **Expedição Langsdorff ao Brasil, 1821-1829.** Edições Alumbamento, 1988.

LARANGEIRA, Álvaro Nunes *et al* (Org.). **1969-1970: Janelas do Tempo.** Porto Alegre: Sulina: Juiz de Fora: UFJF, 2020. 441p.: E-book. Disponível em <https://www.editorasulina.com.br/detalhes.php?id=790>. Acesso em 16 jan. 2022.

LIBÂNEO, Jose Carlos. **Pedagogia e pedagogos, para quê?** – 12. ed. – São Paulo, Cortez, 2010.

LIMA, Daniela Batista de. **“Vamos amansar um branco para pegar as coisas”: Elementos da etnohistória Kajkhwokratxi-jê (Tapayuna).** Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (UNB). Brasília: 2012.

MALDONALDO-TORRES, Nelson. **Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto.** In: CASTRO-GÓMES, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.

Bogotá Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar; 2007.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Transdisciplinaridade e decolonialidade**. Revista Sociedade e Estado – Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril 2016. Disponível em <https://www.scielo.br/j/se/a/CxNvQSnhxqSTf4GkQvzck9G/?lang=pt#> acesso em 19 jun. 2021.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **La descolonización y el giro des-colonial**. Tabula Rasa, Bogotá, Colombia, n. 9, p. 61-72, jul./dic. 2008. Disponível em <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a05.pdf> acesso em 22 ago. 2021.

MARAIUP, Dionísio. **Flechas do Povo Kayabi**. Barra do Bugres, 2016. Disponível em <http://portal.unemat.br/media/files/DION%C3%8DSIO.pdf> acesso em 03 set. 2021.

MARTINEZ BOOM, Alberto. **De la escuela expansiva a la escuela competitiva: dos modos de modernización en América Latina**. Barcelona: Anthropos Editorial; Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2004.

MARTINS, José de Souza. **O tempo da fronteira. Retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira**. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 8(1): 25-70, maio de 1996, disponível em <https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/86141/88825> acessos em 18 de out. 2021.

MATTOS, Carmem Lúcia Guimarães de. **A abordagem etnográfica na investigação científica**. In MATTOS, CLG., and CASTRO, PA., orgs. Etnografia e educação: conceitos e usos [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2011. Disponível em <https://books.scielo.org/id/8fcfr/pdf/mattos-9788578791902-03.pdf> acesso em 24 jan. 2022.

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. **Do teatro da memória ao laboratório da História: a exposição museológica e o conhecimento histórico**. Anais do Museu Paulista, São Paulo, nova série v. 2, p. 9-42, jan/dez 1994. DOI: 10.1590/s0101-47141995000100011. Disponível em <https://repositorio.usp.br/item/001023875> acesso em 30 de set. 2020.

MEYER, Henrique. **Porto dos Gaúchos: os primórdios da colonização da Gleba Arinos, na Amazônia brasileira**. Organizador. Cuiabá, MT: Entrelinhas, 2015.

MIGLIACIO, Maria Clara. **Pedra Preta de Paranaíta: arte rupestre na ocupação do Alto Tapajós, Amazônia Mato-grossense**. Especiaria - Cadernos de Ciências Humanas. v. 17, n. 30, jan./Jun. 2017, p. 173-201. Disponível em <http://periodicos.uesc.br/index.php/especiaria/article/view/1765> acesso em 30 de ago. 2021.

MIGNOLO, Walter D. **COLONIALIDADE: O lado mais escuro da modernidade**. Revista Brasileira de Ciências Sociais (RBCS) Vol. 32 nº 94, junho/2017: e329402. Tradução de Marco Oliveira. Disponível em <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/?lang=pt&format=pdf> acesso em 01 de set. 2020.

MIGNOLO, Walter. **La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso.** In: Tabula Rasa. Bogotá, Colombia, n. 8, p. 243-281, jan./jun. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a05.pdf> acesso em 02 mai. 2021.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa Social. Teoria, método e criatividade.** 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

MORAES, Saulo Augusto; TAMANA, Renata Sirajup Mendes; SIRAJUP, Raquel; NAWECATO, Patrícia Francisca. **A cerâmica Kayabi da região “batelão” a partir dos saberes das anciãs e anciãos Kayabi, da aldeia Tatuí, da Terra Indígena Apiaká-Kayabi.** Anais Vol. 1 (2018): Seminário de Educação Ambiental, Juara/MT, Brasil, 07 Dezembro - 08 Dezembro de 2018. Faculdade de Educação e Ciências Sociais Aplicadas - FAECS, Universidade do Estado de Mato Grosso - UNEMAT - Unemat Editora.

MORAES, Saulo Augusto de. STUCHI, Francisco Forte. ARAÚJO, Rosalia de Aguiar. **Aproximações Etnoarqueológicas: Experiências etnográficas e educação patrimonial com a etnia indígena Kayabi.** XXI Jornadas Argentinas de Historia de la Educación Argentina e Latinoamericana. Soberanía y educación. Miradas desde la historia y la política. A 100 años del nacimiento de Paulo Freire. Universidad Pedagógica Nacional Pública y Federal. Buenos Aires, 20 al 23 de octubre de 2021.

MORAES, Saulo Augusto de. **Processos dialógicos complexos: considerações iniciais sobre o Projeto de Pesquisa Fronteira, Territorialidade e Cultura: o Vale do Arinos na memória de seus habitantes e o Museu do Vale do Arinos.** In: Anais do Seminário de Educação do Vale do Arinos. Juara (MT) UNEMAT, 2021. Disponível em <[https://www.even3.com.br/anais/xvseva/413122-PROCESSOS-DIALOGICOS-COMPLEXOS--CONSIDERACOES-INICIAIS-SOBRE-O-PROJETO-DE-PESQUISA-FRONTIEIRA-TERRITORIALIDADE-E->](https://www.even3.com.br/anais/xvseva/413122-PROCESSOS-DIALOGICOS-COMPLEXOS--CONSIDERACOES-INICIAIS-SOBRE-O-PROJETO-DE-PESQUISA-FRONTIEIRA-TERRITORIALIDADE-E-). Acesso em: 18/01/2022.

MOREIRA, Antônio Flávio Barbosa; SILVA, Tomaz Tadeu da, (orgs.). **Currículo, cultura e sociedade.** São Paulo: Cortez, 1994.

MOTA NETO, João Colares da. **Por uma Pedagogia Decolonial na América Latina: reflexões em torno do pensamento de Paulo Freire e Orlando Fals Borda.** Curitiba: CRV, 2016.

MOURA, Carlos Francisco. **A expedição Langsdorff em Mato Grosso.** Núcleo de Documentação e Informação Histórica Regional. Universidade Federal de Mato Grosso. Imprinta Gráfica e Editora LTDA. Rio de Janeiro, 1984.

MOURÃO, Maria da Graça Menenzes. **História dos Apiacás.** Scortecci Editora, 64 páginas 1ª edição – 2008.

MUNDURUKU, Marcelo Manhuari. **Pinturas corporais do Povo Munduruku (MT): significados e mudanças no patrimônio imaterial indígena.** Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Universidade do Estado de Mato Grosso/UNEMAT, Campus Universitário Dep. Est. Renê Barbour. Licenciatura Intercultural Indígena. Barra do Bugres-MT, 2016.

MUNDURUKU, Marcelo Manhuari. **O Museu do Vale do Arinos para os povos indígenas do Vale do Arinos: uma análise a partir da perspectiva indígena Munduruku**. Anais Vol. 14 (2019): Seminário de Educação do Vale do Arinos, Juara/MT, Brasil, 04-06 setembro 2019, Coordenação do Curso de Pedagogia, Universidade do Estado de Mato Grosso - UNEMAT.

NASCIMENTO, Ronélia do. **Ser criança na comunidade Munduruku**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT). Cáceres-MT, 2015. Disponível em http://portal.unemat.br/media/oldfiles/educacao/docs/dissertacao/2015/Ronelia_do_Nascimento.pdf acesso em 15 de out. 2021.

NEVES, Eduardo Góes. **Arqueologia, história indígena e o registro etnográfico: exemplos do alto rio Negro**. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, Suplemento 3, p. 319-330, 1999.

NIMUENDAJÚ, Curt. **The Cayabi, Tapanyuna, and Apiaca**. In: STEWARD, Julian H. (ed.). Handbook of South American Indians. v. 3. Washington : Smithsonian Institution, 1948. p. 307-20.

OLIVEIRA, Frederico César Barbosa. **Quando resistir é habitar: lutas pela afirmação territorial dos Kaiabi no baixo Teles Pires**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Brasília, 2010. Disponível em <https://repositorio.unb.br/handle/10482/7264> acesso em 30 de mar. 2021.

PAZ, Luciana Rocha Leal da. **Hidrelétricas e Terras Indígenas na Amazônia: Desenvolvimento sustentável?** Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação de Engenharia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2006.

PIRESI, Paula Wolthers de Lorena. **Rikbaktsa: Um estudo de Parentesco e Organização Social**. São Paulo: Humanitas, 2012. 170 p. (Produção acadêmica premiada). Disponível em <https://spap.fflch.usp.br/sites/spap.fflch.usp.br/files/Paula%20Final.pdf> acesso em 14 de out. 2021.

POLITIS, Gustavo Gabriel. **Tendencias de la Etnoarqueología en América Latina**. Revista Horizontes Antropológicos. V 8, Nº- 8. Porto Alegre, 2002.

PORTELA, Cristiane de Assis. **Sinalizações de indigenismo para a história indígena no Brasil: epistemologias indígenas na contemporaneidade**. XXVII Simpósio Nacional de História: conhecimento histórico e diálogo social. Natal – RN, 22 a 26 de julho 2013. Disponível em http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364741683_ARQUIVO_TextocompletoCristianePortelaANPUH2013.pdf acesso em 12 jan. 2022.

POVO APIAKÀ. **Palavra Apiaká: Nhandé Nhe'eng**. Juara-MT, 2009.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade, poder, globalização e democracia**. Novos Rumos. Ano 17. nº 37. 2002. Disponível em

http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/veiculos_de_comunicacao/NOR/NOR0237/NOR0237_02.PDF acesso em 12 de jul. 2021

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina**. En: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires. 2005. Disponível em http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf acesso em 16 de ago. 2021.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder e classificação social**. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

RAMOS, André Raimundo Ferreira. **Entre a cruz e a riscadeira: catequese e empresa extrativista entre os Munduruku (1910 a 1957)**. Goiânia: UFGO, 2000. (Dissertação de Mestrado). In. <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Munduruku> (2003;2021) acesso em 18 abr. 2020.

RAMOS, Francisco. **A danação do objeto: o museu no ensino de história**. Chapecó: Argos, 2004.

RANGEL, Lúcia Helena. **Área Indígena Apiaká-Kayabi**. FIPE - Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas. Relatório de Avaliação. (OS Ref. Relatório nº 324, 1986/1987). Outubro de 1987. Disponível em <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/relatorio-de-avaliacao-aea-idigena-apiaka-kayabi> acesso em 27 de ago. 2021.

RANGEL, Marcio Ferreira. **Museologia e patrimônio: encontros e desencontros**. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 7, n. 1, p. 103-112, jan.-abr. 2012. Disponível em <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/wpDRf4PCy56QNmQYLKWtyrN/?format=pdf&lang=pt> acesso em 13 de out. 2020.

REAL, Regina Monteiro. **O museu ideal**. Minas Gerais: Universidade de Minas Gerais, 1958.

ROMÃO, José Eustáquio. **Educação**. In. STRECK, D.; REDIN, E.; ZITKOSKI, J. J. (orgs.) *Dicionário Paulo Freire*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 150-152.

SANTOS, Júlio César dos. **O processo de multiterritorialização no noroeste de Mato Grosso: uma reflexão sobre os impactos sociais nas vidas de indígenas, seringueiros, colonos e garimpeiros**. XXVIII Simpósio Nacional de História. Lugares dos Historiadores: Velhos e Novos Desafios. 27 a 31 de julho de 2015. Florianópolis, SC. Disponível em http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1427672094_ARQUIVO_ArtigoAnpuhJulioCesar.pdf acesso em 02 de jul. 2021.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: Hucitec, 1996.

SANT'ANA, Daniela Alves Braga. **Alianças multifacetadas. Colonização de Juara – Mato Grosso – Discursos, Práticas Culturais e Memórias (1971-2008)**. Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em História – História, Territórios e Fronteiras do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá-MT, 2009.

SAVIANI, Dermeval. **Da nova LDB ao Fundeb: por uma outra política educacional**. Campinas: Autores Associados, 2007, 336 p.

SCHMIDT, Maria Luisa Sandoval; MAHFOUD, Miguel. **Halbwachs: memória coletiva e experiência**. *Psicol. USP*, São Paulo, v. 4, n. 1-2, p. 285-298, 1993. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-51771993000100013&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 29 mai. 2021.

SILVA, Fabíola Andrea. **O Passado no Presente: Narrativas Arqueológicas e Narrativas Indígenas**. Disponível em: <https://docplayer.com.br/30635611-Fabiola-andrea-silva.html> acessado em 07 jan. 2020.

SILVA, Geraldo Mosimann. *et al.* **Relatório técnico da viagem histórica do povo Kaiabi ao seu território ancestral no rio dos Peixes, MT**. São Paulo: ISA/ATIX, 2000. Disponível em <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/CJD00024.pdf> acesso em 08 de fev. 2020.

SUESS, Paulo. **Em defesa dos povos indígenas: documentos e legislações**. São Paulo: Loyola, 1980.

SUANO, Marlene. **O que é Museu**. Brasiliense. 1986.

VILLAS BÔAS, Orlando. & VILLAS BÔAS, Cláudio. **Xingu: os Kayabi do rio São Manoel**. Porto Alegre: Kuarup. 1989.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. Ubu Editora; 1ª edição. 2017.

WACQUANT, Loic. **Punir os Pobres. A Nova Gestão da Miséria nos Estados Unidos**. Revan. 2007.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad crítica y (de)colonialidad Ensayos desde Abya Yala**. Serie pensamiento decolonial. Ediciones Ab ya-Ya. Instituto Científico de Culturas Indígenas. Quito-Ecuador, 2014.

WALSH, Catherine. **Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver**. In: CANDAU, V. M. F. (Org.). Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

APÊNDICE A:

Figuras 114 e 115: Mostruárias museológicas do saguão principal do Museu do Vale do Arinos.



Fonte: Arquivo pessoal (2021).

Figuras 116 e 117: Mostruários museológicos do saguão principal do Museu do Vale do Arinos.



Fonte: Arquivo pessoal (2021).

Figura 118: Encontro entre indígenas da T.I. Apiaká-Kayabi com a FEPOINT no Museu do Vale do Arinos.
Figura 119: Apresentação cultural Munduruku em evento do Museu do Vale do Arinos (espaço externo do museu onde ocorreram diferentes apresentações culturais, de diferentes etnias).



Fonte: Arquivo pessoal (2021).



Fonte: Arquivo pessoal (2018).

APÊNDICE B:

Figuras 120, 121, 122 e 123: Ações de educação patrimonial e museal com crianças e adolescentes da educação básica no Museu do Vale do Arinos.



Fonte: Arquivo pessoal (2018).

Figuras 124 e 125: Estágio Curricular Supervisionado do curso de Pedagogia da Unemat, disciplina de Estágio em Ambientes Não Escolares.



Fonte: Arquivo pessoal (2019).

APÊNDICE C (ANEXO A):

Figuras 126 e 127: Aula História da Educação (*Metodologia do Ensino de História*) com a turma da 2ª fase formativa do curso de Pedagogia da Unemat, campus do Vale do Arinos (2022).



Fonte: Arquivo pessoal (2019).

Figuras 128 e 129: Aula História da Educação com a turma da 1ª fase formativa do curso de Pedagogia da Unemat, campus do Vale do Arinos (2022). Participação do cacique Kayabi, Junior Mani, aldeia Ytu Cachoeira, T.I. Apiaká-Kayabi.



Fonte: Arquivo pessoal (2022).

Figuras 130 e 131: Visita guiada da Escola Municipal Rui Barbosa no Museu do Vale do Arinos.



Fonte: <https://www.radiotucunare.com.br/alunos-da-escola-municipal-rui-barbosa-do-distrito-de-catuai-visitaram-museu-do-vale-do-arinos-em-juara/> (2022).

Fonte: <https://www.portaldoarinos.com.br/noticias/conteudo/museu-do-vale-do-arinos-em-juara-recebeu-visita-dos-barbosa-de-catuai/116692> (2022)

ANEXO B:

Figuras 132 e 133: Reunião do Conselho Curador do Museu do Vale do Arinos em 2019. Estão presentes: José Guilherme de Araújo Filho (Diretor), Jairo Luís Fleck Falcão (Presidente), Gildete Evangelista da Silva (Unemat), Cleuza Regina Balan Taborda (Unemat), Marcelo Manhuari Munduruku (Coord. Câmara Setorial de Etnologia), Evanilson Crixí Morimã (Apiaká), Elizeu won Hanken da Silva (Instituto Ecumam), Saulo Augusto de Moraes (Instituto Ecumam e Coord. Câmara Setorial de Arqueologia e Câmara Setorial de Arte).



Fonte: Museu do Vale do Arinos/LAMIS (2019).