



## **Fragmentos de uma história multiespecífica: “bois selvagens” do cerrado e o povo a'uwē-Xavante<sup>1</sup>**

Eduardo Santos Gonçalves Monteiro<sup>2</sup>

### **Resumo**

Esta apresentação pretende narrar uma história de bois e homens, de Estado e Mercado, histórias domésticas e ferais do povo a'uwē, também conhecido como Xavante, situados no leste mato-grossense. Algumas reflexões preliminares começam a delinear redes de relações interespecíficas, interculturais interinstitucionais que se articulam em torno de um rebanho de gado da aldeia Namukura, na Terra Indígena São Marcos (município de Barra do Garças/MT), trazido nos anos 1980 para a aldeia e cuidado por funcionários da Funai até os anos 2010, quando o trabalho foi descontinuado. Este rebanho, contudo, persiste até hoje, vivendo por conta própria no cerrado e voltando para dormir no entorno da aldeia diariamente. Apesar dos argumentos dos técnicos agropecuários a favor do abate de todo o rebanho e de seu reinício com "novilhos mansos", os a'uwē aguardam a retomada da criação daqueles bois em particular. Estas narrativas articulam elementos dos "projetos de desenvolvimento" da Funai, realizados nos anos 1970 e 1980, que envolveram a criação de rebanhos nas aldeias; de relações políticas locais, infletidas na especificidade da situação em Namukura (comparada a outras aldeias e rebanhos a'uwē do mesmo período); de políticas públicas de defesa agropecuária, relacionadas a um enorme mercado internacional de exportação de carne bovina no Mato Grosso. Como servidor da Funai, minha inserção nessa rede de relações também acaba provocando algumas implicações e inflexões que gostaria de evocar brevemente durante a apresentação.

Palavras-chave: A'uwē, Xavante, Gado, Domesticação, Feral, Agropecuária.

---

<sup>1</sup> Agradeço ao incentivo entusiasmado do Prof. Igor Scaramuzzi à ideia de transformar estes fragmentos narrativos num início de reflexão antropológica sobre o assunto. Quaisquer equívocos ou imprecisões são de minha inteira responsabilidade.

<sup>2</sup> Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas (PPGAS/Unicamp).

Neste breve texto, pretendo narrar fragmentos de uma história de bois e homens, de Estado e Mercado, histórias domésticas e ferais do povo autodenominado a'uwẽ, também conhecido como Xavante, situado no leste mato-grossense. Trata-se de resultados de um mapeamento ainda inicial e preliminar, a partir de minha experiência tanto como indigenista especializado na Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), trabalhando na área de gestão ambiental e territorial junto aos a'uwẽ quanto como pesquisador e antropólogo. Ao longo do relato, buscarei tecer algumas reflexões preliminares e, sobretudo, lançar questões e hipóteses que começam a se delinear a partir da descrição de redes de relações interespecíficas, interculturais e interinstitucionais que se articulam em torno de um rebanho de gado da aldeia Namukura, na Terra Indígena São Marcos (município de Barra do Garças/MT), trazido nos anos 1980 para a aldeia em meio a projetos estatais desenvolvimentistas e criado por funcionários da Funai até os anos 2010, quando o trabalho foi descontinuado por conta de uma grande reestruturação do órgão indigenista.

Buscarei, portanto, descrever certas ruínas de projetos de escalabilidade, nos termos de Anna Tsing (2019), mas também ruínas de lutas cosmopolíticas por modos de habitar o mundo. Afinal, a história de retomada a'uwẽ de seus territórios ocorre por meio de múltiplas alianças com humanos e não-humanos. Aqui, me inspiro na abordagem metodológica proposta por Tsing onde as paisagens multiespecíficas são colocadas em primeiro plano por meio de descrições críticas de emaranhados de “socialidades mais que humanas”.

Nesse sentido, ao afirmar que “as paisagens são assembleias trabalhando em coordenações dentro de uma dinâmica histórica”, Tsing mobiliza conceitos-chave no sentido de produzir uma descrição etnográfica que consiga extrapolar as relações diádicas entre humanos e não-humanos, alcançando “a habitabilidade mútua de todo um conjunto de organismos que precisamos para sobreviver” (2019:94). Soma-se a isso a ideia proposta pela autora de “seguir histórias de perturbação” como “maneira de fazer da paisagem um protagonista dinâmico e uma prática de coordenações multiespécies”. De certa forma, pretendo trazer aqui um esboço de história de perturbações e ruínas que trazem à tona estas paisagens de bois selvagens em territórios a'uwẽ.

Além disso, também busco inspiração no conceito de “etnografia de conexões globais” de Tsing, as quais seriam, segundo a autora

“focus on zones of awkward engagement, where words mean something different across a divide even as people agree to speak. These zones of

cultural friction are transient; they arise out of encounters and interactions. They reappear in new places with changing events” (2005:xi).

Tentarei, assim, iniciar uma articulação destes fragmentos singelos de história multiespecífica de modo a evidenciar relações com aspirações do capitalismo global associadas, no caso brasileiro, aos mercados internacionais de commodities. Com isso, espero realizar aqui um esforço de descrição de uma história muito particular de atualização de princípios tomados como universais do modelo econômico capitalista, bem como de seus tropeços e inflexões observadas nas relações tensas com a cultura a'uwē e com o cerrado matogrossense.

O termo usado para boi em língua xavante, *podzêwatsédé*, origina-se da junção da palavra *podzé*, identificado como “cervo-do pantanal”, *Blastocerus dichotomus*<sup>3</sup>, e *watsede*, “ruim”, “que não presta” ou “falso”. O povo a'uwē, disse-me certa vez Oscar Wa'raiwe, deve ter achado, então, que aquele animal era uma *podzé* “diferente, enganoso”. Apesar da conotação aparentemente pejorativa do termo, atualmente o gado está fortemente presente na rotina das aldeias a'uwē. A carne de boi - *rómnhí*, categoria que inclui também as carnes de caça, mas não as de outros animais como peixes e frango - é consumida regularmente pelos a'uwē nas aldeias e nas cidades.

Nesse sentido, aliás, Elias Tsirobo, ancião a'uwē e meu colega de trabalho na Funai, disse-me que a carne de *podzé*, ou *podzé nhi*, é muito apreciada, podendo substituir a anta e o queixada no *adabatsa*, momento crucial dos casamentos a'uwē onde o noivo deve caçar e trazer uma enorme quantidade de carne num cesto de buriti para a família da noiva. O *podzé* gosta de ficar em áreas de brejo, onde tem muitas lagoas. Dificilmente vai para área seca, me explicou Tsirobo. É o maior dos veados conhecidos pelos a'uwē e possui chifres e talvez, penso eu, estejam nessas características físicas os motivos para a denominação a'uwē. Tsirobo, argumentou, então, que o nome *podzêwatsédé* foi um engano do primeiro nome criado pelos a'uwē. “O boi não é ruim, sua carne presta, é boa!”. Em sua opinião, a denominação correta para gado deveria ser *podzêwawē*, ou seja, um *podzé* grande.

Atualmente, a “criação” de gado nos moldes não indígenas é algo bastante incomum - ainda que existente em algumas localidades, mas sempre por meio de arranjos complicados envolvendo relações de arrendamento ilegal ou mesmo de casamento com não indígenas - os

---

<sup>3</sup> Consulta: Cartilha “Mamíferos em Terra Xavante: Nihã'ãna, tsaire abadze wawa tere madô'ödza'ra”, realizado no âmbito do “Projeto Aldeia Sustentável”, da aldeia Belém, Terra Indígena Pimentel Barbosa.

*waradzu* - da região, que se tornam os vaqueiros das aldeias. Certa vez, recebi um vídeo por whatsapp de um interlocutor a'u'uwē onde ele mostrava um grande trator com uma pá carregadeira onde algumas cabeças de gado abatidas estavam sendo trazidas, chegando em sua aldeia. “Era o presente de natal do fazendeiro”, disse ele, indicador da importância do gado como objeto de mediação em meio às relações potencialmente tensas e conflituosas que envolvem os limites das Terras Indígenas a'u'uwē, demarcadas após décadas de luta em meio a processos de expulsões violentas, degradação dos territórios tradicionais e retomadas de áreas pelos a'u'uwē (Garfield, 2011).

O *podzêwatsédé* ocupou papel central na relação tensa dos a'u'uwē com o Estado brasileiro e suas políticas integracionistas durante os “projetos de desenvolvimento” da Funai iniciados nos anos 1970 e 1980, que incluíram tanto a criação de grandes áreas de monocultura com uso intensivo de máquinas agrícolas de grande porte dentro das Terras Indígenas quanto a criação de rebanhos em cada uma das grandes aldeias a'u'uwē, que eram cuidadas por funcionários da Funai. Este robusto movimento desenvolvimentista estatal ficou conhecido como “Projeto Xavante” e foi descrito de forma mais detalhada em outros trabalhos produzidos (consultar por exemplo Lopes da Silva, 1992; ou Ribeiro, 2023). Não me deterei nos detalhes deste tema, mas ressalto que o Projeto Xavante foi fundamental para um movimento de agressiva inserção da criação de gado nos territórios a'u'uwē, coincidindo com um contexto de intenso e acelerado avanço das fronteiras do agronegócio em Mato Grosso, no qual, via de regra, ao desmatamento do cerrado se segue a “formação” de pastagens para o gado e, posteriormente e caso as condições de relevo e solo sejam favoráveis, a instauração das lavouras de soja, milho, algodão, conforme Ribeiro (2023) para a região do município de Primavera do Leste/MT, onde está situada a Terra Indígena Sangradouro que, atualmente, está totalmente cercada por lavouras, pastos e pivôs.

Após a constituinte de 1988, a Funai passou por uma série de mudanças em sua organização institucional, com uma redução drástica de suas competências regimentais e, por consequência, do orçamento disponível. De modo bastante geral, é possível afirmar que este histórico de transformação das políticas públicas indigenistas limitou as atribuições de caráter executivo da Funai, ao mesmo tempo em que alterou (ao menos teoricamente) seus princípios de atuação, distanciando-se de um desenvolvimentismo assimilacionista e assistencialista e passando a priorizar ações de “articulação” da política indigenista pautadas nos preceitos constitucionais de autodeterminação indígena. Nesse contexto, as atividades, orçamento e

quadro de servidores atuando diretamente no “Projeto Xavante” foram reduzidos de maneira abrupta. O desfecho dos projetos de rebanhos bovinos após essa descontinuidade foi, na maioria dos casos, a venda dos rebanhos pelos caciques ou a distribuição das reses às famílias, que em um curto período abateram os animais para se alimentar ou para custear despesas urgentes da comunidade<sup>4</sup>. Assim, *podzévatsédé róbabadi*, ou “acabou todo o gado”. Durante minhas andanças pelo território a'uwē, não é incomum, quando em companhia de algum ancião, comentários indicando regiões, atualmente em processo de regeneração avançada do cerrado, que há algumas décadas eram áreas de lavouras abertas ou de pasto para criação de gado.

Contudo, ocorre que, a despeito deste histórico comum aos projetos descontinuados, o que se observou na aldeia Namukura, na Terra Indígena São Marcos, foi uma história sensivelmente diferente sobre o destino do antigo rebanho. Com a ausência dos cuidados dos vaqueiros, aos poucos o gado foi se espalhando no cerrado. O rebanho de Namukura persiste até hoje, vivendo por conta própria no cerrado e voltando para dormir no entorno da aldeia diariamente. O gado não foi consumido e, ao mesmo tempo, não foi “criado”. As descrições sobre sua condição são diversas, de acordo com quem relata: ficaram “soltos” no cerrado, segundo alguns servidores antigos da Funai; são “bovídeos asselvajados”, de acordo com documentos oficiais da Funai e do Instituto de Defesa Agropecuária do Mato Grosso (INDEA/MT); ficaram “veiacos” - quer dizer, “malandros”, espertos, como dizem os a'uwē sobre a dificuldade de chegar perto dos animais sem espantá-los.

Este rebanho de “bois ferais”, que vive no cerrado há mais de 10 anos perambulando à vontade e se reproduzindo, retorna a cada noite para o entorno da aldeia. Se, como me disseram, é quase impossível chegar perto de um desses bois ariscos durante o dia, à noite é possível ouvi-los e vê-los ao redor da aldeia, perto dos quintais e no cerrado. Eu mesmo já avistei vários durante minhas estadias em Namukura, rondando na penumbra dos quintais e das árvores próximas às casas ou, talvez de maneira mais incomum, revelando-se abertamente sob à luz de alguns postes de iluminação que existem na aldeia. Por vezes, seus mugidos são ouvidos tão perto e tão alto que impedem uma boa noite de sono dos desacostumados, como eu.

---

4 Consultar, por exemplo, o caso da área de Wedeze, retomada pelos a'uwē: Desde sua relocação de Wedezé para a T.I. Pimentel Barbosa no início da década de 1970, os Xavante não mantêm gado na área da T.I. Wedezé. Nas últimas décadas, a depender do período, o rebanho bovino na T.I. Pimentel Barbosa variou bastante. Enquanto no passado as reses foram comumente vendidas para levantar recursos para alguma necessidade coletiva (conserto de veículos, compra de combustível, etc.), mais recentemente houve uma diminuição significativa do número de reses na terra indígena” (Welch et.al.,2013:126).

Em qualquer caminhada em trilhas próximas ou quintais encontraremos, inevitavelmente, marcas da presença do rebanho como esterco e pegadas. Os sinais de sua presença também podem ser inferidos pelo enorme esforço das famílias de Namukura em cercar suas roças com muitos fios de arame farpados. Muitas dessas cercas, aliás, não são suficientes para segurar o gado, e as marcas de entrada forçada nas roças pelos arames podem ser vistos em alguns lugares, o que causa grande irritação entre os agricultores, que perdem os produtos de suas roças arduamente cercadas para bois que circulam livremente e que não podem nem ser consumidos.



**Figura 01:** Registro fotográfico de um dos “bois asselvajados” encontrados em uma estrada da região da aldeia Namukura, encaminhado ao INDEA pela Funai.

**Fonte:** Arquivo Serviço de Gestão Ambiental e Territorial da Funai - Coordenação Regional Xavante (2019).

Nesse sentido, podemos dizer que os bois selvagens infletem de maneira específica as relações políticas locais da comunidade de Namukura. O cacique da aldeia, Simão Butsé, proibiu que os habitantes matassem os bois, de acordo com alguns relatos. Em certos casos, principalmente em momentos de ritual ou festas da aldeia, disseram-me que o cacique “libera” o abate de algumas cabeças de gado. Ainda assim, outros fatores são acionados para justificar o

fato do gado não ser caçado, seja seu caráter arisco, que não permitiria que ninguém chegasse perto suficiente para caçar, seja mesmo o fato de que os caçadores não possuem armas e munição suficientes para a caçada.

Se os habitantes de Namukura parecem estabelecer uma relação de interdição de caça com os bois selvagens - cuja investigação precisa ser mais aprofundada -, estes, por sua vez, acabam se inserindo em múltiplas relações ecológicas com os habitantes não-humanos das matas, veredas e cerrado. Por vezes, disseram-me algumas pessoas da aldeia, os caçadores em suas andanças no cerrado encontram carcaças de bois devorados pelas onças pintadas (*hu*). Por outro lado, o próprio gado se alimenta do “capim gordura” presente em veredas e cerrado mais aberto no entorno de Namukura. Ainda que seja considerado nativo pelos interlocutores indígenas e pelos antigos vaqueiros da Funai, é sabido que a *Melinis minutiflora*, também denominada capim gordura, é uma gramínea invasora de origem africana que “invade áreas degradadas da região do Cerrado em detrimento das espécies nativas”, interferindo no processo de sucessão vegetal (Martins et. al, 2004). Penso que seria interessante aprofundar este ponto futuramente, o que permitiria ampliar a descrição das múltiplas redes ecológicas e multiespecíficas nas quais os bois selvagens se inserem<sup>5</sup>.

Nos relatos *waradzu* que ouvi até o momento, a situação do gado da aldeia Namukura é relacionada diretamente a mudanças provocadas na Funai por meio de sua última reestruturação institucional. Realizada por meio do Decreto 7.056, assinado em 28 de dezembro de 2009 pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva, esta reestruturação provocou, entre outras mudanças, a extinção dos “Postos Indígenas” localizados dentro de aldeias, substituindo-os por “Coordenações Técnicas Locais”, localizadas, ao menos no território a'uwẽ, nas cidades vizinhas às Terras Indígenas. Ainda que tenha sido justificativa e defendida pela gestão da época como uma maneira de “levar a Funai mais para perto dos povos indígenas”<sup>6</sup>, como afirmou o presidente da instituição à época, Márcio Meira, uma das consequências diretas da extinção dos Posto Indígenas, ao menos no caso a'uwẽ, foi o deslocamento dos servidores que estavam lotados nas aldeias para as cidades próximas e, entre eles, os vaqueiros que cuidavam dos rebanhos. De acordo com Pedro Campos, antigo vaqueiro da Funai responsável pelo

---

5 O tema das pastagens nas Terras Indígenas a'uwẽ é mais complexo e envolveria considerar, por exemplo, manchas de outros tipos de gramíneas, como alguns tipos de braquiária por exemplo, e antigas pastagens de fazendas retomadas durante o processo de demarcação.

6 Consultar: [Reestruturação da Funai é um avanço para os povos indígenas brasileiros — Fundação Nacional dos Povos Indígenas \(www.gov.br\)](http://www.gov.br)

rebanho em Namukura, seu trabalho no cuidado dos bois era feito de maneira bastante independente do que acontecia na comunidade. Não haviam vaqueiros a'uwē; o projeto, tampouco, priorizava uma “capacitação” indígena no trabalho de criação do gado. Essa separação também estava inscrita espacialmente: o curral do rebanho e sua moradia no posto indígena estava situada fora da aldeia. A reestruturação da Funai criou, inclusive, uma série de impasses sobre as novas funções e “lotações” destes antigos servidores que se encontravam nas aldeias. “Seu Pedro”, como o chamamos por aqui, sempre contava diversas histórias sobre como acabou tendo que circular entre várias funções e órgãos distintos nesse período, até, enfim, ser realocado como motorista na unidade da Funai onde trabalho.

Entre os servidores mais antigos da Funai, correm histórias sobre tentativas fracassadas de retomar a “criação” desses bois, o que teria incluído, em algum momento dos anos 2010, a compra de grande quantidade de rolos de arame farpado para encerrar o rebanho nestes pastos “naturais”. Alguns relatos de críticos da posição do cacique afirmam que ele “segurou” esse arame, que teria enferrujado sem nunca ter sido usado. Ao mesmo tempo, ao visitarmos as roças das aldeia Namukura percebemos que todas estão cercadas com arame, para conter a invasão e destruição dos bois, motivo de constantes queixas e tensões na comunidade.

O assunto do gado continua, portanto, sendo objeto de debates, demandas e preocupações por parte dos moradores de Namukura, e não é incomum recebermos, enquanto servidores da Funai, algum tipo de demanda sobre uma “resolução” para o caso. O que de fato significaria esta resolução, contudo, não é algo consensual. Muitas pessoas parecem procurar soluções particulares para seus problemas com o gado, cuja condição de soltura parece ser tomada como um dado com o qual é preciso lidar sem expectativa de mudanças. Entre estes, incluem os mencionados agricultores que insistentemente demandam fios de arame para cercar suas áreas de roçado.

Outros, por sua vez, exigem uma solução mais geral para a questão, o que se traduz na cobrança por apoio à “retomada” da criação dos bovinos. Os termos desse retorno à criação, naturalmente, são postos pelos próprios a'uwē. Em 2019, lideranças da aldeia Namukura, como é costumeiro nas formas de ação política a'uwē, viajaram para Brasília e se dirigiram diretamente à sede da Funai, para cobrar, entre outras coisas, a realização de algum “projeto” para solucionar a situação do gado. Em resposta às exigências, a Coordenação Geral de Etnodesenvolvimento (CGETNO) enviou um engenheiro agrônomo para visitar o local e elaborar um projeto. Juntamente com Seu Pedro, então nosso motorista e grande conhecedor da

situação, acompanhamos o agrônomo à aldeia. Naquela ocasião, visitamos inicialmente o cacique, Simão Butse, que ressaltou a urgência por uma solução que atendesse as demandas a'uwē para extinguir, enfim, toda a série de conflitos na política local que estariam sendo causados por uma inoperância da Funai em cuidar do gado.



**Figura 02:** Paisagens de áreas alagáveis com predomínio de gramíneas e arbustos, *tsadarã*.  
**Fonte:** Arquivo pessoal do autor (2023).

Após a visita, fomos a algumas áreas de “pastagens naturais” situadas em regiões alagáveis, denominadas *tsadarã* em língua a'uwē, onde as lideranças gostariam que o cercamento dos bois fosse realizado. Discutiu-se sobre o local para um possível curral; o agrônomo realizou medições e fotografias da área; colheu amostras de solo que seriam analisadas posteriormente num laboratório em Brasília, com o objetivo de avaliar se seria preciso realizar “correções” para a formação de pasto. Em certo momento da conversa, o agrônomo concluiu, por fim, que o caso ali seria o de uma “renovação do rebanho”: abater e vender todos os animais e, com o dinheiro obtido, comprar um novo rebanho, domesticado, para iniciar, enfim, um projeto de criação adequado. Na conversa que se seguiu, tornou-se

evidente que a solução proposta não agradou os a'uwē. Posteriormente, compreendi que, a despeito das premissas e dos argumentos agronômicos a favor do abate de todo o rebanho e de seu reinício com “novilhos mansos”, os a'uwē aguardam a *retomada da criação daqueles bois em particular*. Tratava-se para eles, portanto, de criar uma estrutura e formas de mediação para o amansamento e “criação” daqueles bois selvagens. O desagrado com a proposta se aliou à escassez orçamentária e à falta de capacidade de execução da Funai e, por fim, não houveram novos desdobramentos até o momento sobre o que fazer com o rebanho, que continua perambulando no cerrado da Terra Indígena São Marcos.

A partir da apresentação destes relatos, gostaria de tecer algumas reflexões preliminares. O encontro pragmático, nos termos de Mauro Almeida (2021), entre o engenheiro agrônomo e os a'uwē parece provocar instabilizações que evidenciam certos pressupostos ontológicos em jogo. De acordo com o autor, a ontologia e seus pressupostos não podem ser desvencilhados dos encontros particulares, cujos sentidos específicos dependem justamente desses pressupostos:

“Consideremos a seguinte afirmação: *ontologias são o acervo de pressupostos sobre o que existe*. Encontros *com o que existe* pertencem ao âmbito *pragmático*. Ontologias e encontros pragmáticos não são separáveis. Pode-se ver isso já a partir da seguinte consideração: pressupostos ontológicos dão sentido a encontros pragmáticos, ou permitem interpretá-los, mesmo que vão além de qualquer encontro particular, seja qual for seu número” (Almeida, 2021:139)

Assim, é possível afirmar que o caso descrito acima faz emergir premissas conflitantes sobre as formas de relação com aqueles animais específicos. Sugiro, à título de hipótese, que a proposta de “renovação de rebanho”, perfeitamente razoável à lógica que opera as relações capitalistas relacionadas ao agronegócio, possui afinidades profundas com o que Malcom Ferdinand denomina “habitar colonial”, que supõe um desenraizamento e desvinculação entre terra e mundo e a impossibilidade de habitar com o outro. A violência ontológica do habitar colonial, afirma o autor, é evidenciada tanto no apagamento do Outro quanto na padronização da Terra em monoculturas - e, em nosso caso, poderia-se afirmar, em rebanhos homogêneos, dóceis, padronizados e indiferenciados. “A colonização nega a alteridade e constitui uma ação de mesmificação, de redução ao Mesmo, fazendo o habitar colonial um habitar-sem-o-outro” (Ferdinand, 2023:51). A solução a'uwē para a questão, ao contrário, constitui-se como contravenção às premissas caras ao modo de habitar colonial, das *plantations* e de seus projetos de escalabilidade, tal como descrito por Tsing. Segundo a autora, os projetos escaláveis supõem

a anulação de qualquer relação possível entre seus elementos constitutivos, de modo que se torne possível, idealmente, uma extensão contínua e previsível desses projetos.

A escalabilidade só é possível se os elementos do projeto não formarem relacionamentos transformadores que possam alterar o projeto à medida que os elementos são adicionados. Mas as relações transformadoras são o meio para o surgimento da diversidade. Projetos de escalabilidade banem diversidade significativa, o que significa acabar com diversidade que pode mudar as coisas (2019:178)

Nesse sentido, a importância, para os a'uwē, das relações específicas com os bois de Namukura, evidencia as linhas de fuga, as contingências e fracassos que a história da escalabilidade busca apagar de sua própria narrativa. Sendo eles mesmos marcas das ruínas de antigos projetos escaláveis de desenvolvimento elaborados pelo Estado, os bois selvagens, por meio de seus múltiplos arranjos contemporâneos, permitem contribuições ao que Tsing denomina “história não escalável da escalabilidade”.

Os relatos sobre os bois selvagens de Namukura também se conectam com relações estatais de fiscalização e de políticas públicas de defesa agropecuária, conectadas, por sua vez, a um enorme mercado internacional de exportação de carne bovina no Mato Grosso. Ao iniciar o mapeamento desses entrecruzamentos, é possível vislumbrar caminhos para uma futura descrição de conexões globais (cf. Tsing, 2005). Nesse sentido, resalto a atuação do INDEA nas tentativas anuais de vacinar o rebanho de Namukura. O governo Estado de Mato Grosso, que ostenta orgulhosamente o título de maior produtor de gado<sup>7</sup> e segundo maior exportador de carne bovina do Brasil (Kempa et. al, 2022), enuncia como uma de suas prioridades a atenção à legislação, certificações sanitárias e às restrições comerciais relacionadas à imunidade de seu rebanho<sup>8</sup>. Uma das competências do INDEA/MT seria garantir o cumprimento de metas e pontuações específicas do Plano Estratégico do Programa Nacional de Vigilância para a Febre

---

<sup>7</sup> Como se nota, por exemplo, nesta notícia de fevereiro de 2022: “No período de um ano, o rebanho bovino de Mato Grosso teve aumento em 1,624 milhão de cabeças e agora totaliza 32.788.192 de cabeças. Este é um novo recorde para o estado de Mato Grosso, campeão na atividade pecuária no país. Levando em conta a estimativa populacional do IBGE para Mato Grosso em 2021, são 9 bois a cada um habitante”.

[https://www.indea.mt.gov.br/-/18851655-pecuaria-de-mt-quebra-novo-recorde-e-rebanho-atinge-32-7-milhoes-de-](https://www.indea.mt.gov.br/-/18851655-pecuaria-de-mt-quebra-novo-recorde-e-rebanho-atinge-32-7-milhoes-de-cabecas#:~:text=C%C3%A1ceres%20%C3%A9%20o%20maior%20produtor%20do%20Estado%20e%20possui%20rebanho,663%2C%20distribu%C3%ADdos%20em%203.133%20propriedades)

[cabecas#:~:text=C%C3%A1ceres%20%C3%A9%20o%20maior%20produtor%20do%20Estado%20e%20possui%20rebanho,663%2C%20distribu%C3%ADdos%20em%203.133%20propriedades](https://www.indea.mt.gov.br/-/18851655-pecuaria-de-mt-quebra-novo-recorde-e-rebanho-atinge-32-7-milhoes-de-cabecas#:~:text=C%C3%A1ceres%20%C3%A9%20o%20maior%20produtor%20do%20Estado%20e%20possui%20rebanho,663%2C%20distribu%C3%ADdos%20em%203.133%20propriedades)

<sup>8</sup> <https://sistemafamato.org.br/blog/2022/05/02/a-partir-de-2023-mato-grosso-nao-precisara-vacinar-o-rebanho-contra-a-febre-aftosa/>

Aftosa (PE-PNEFA), com o objetivo de tornar o Mato Grosso parte das zonas livres de febre aftosa sem vacinação no país, previstas no PE-PNEFA.

Assim, o gado de Namukura se insere no contexto dessas metas estaduais e, por consequência, ano após ano se torna objeto das campanhas de vacinação contra febre aftosa promovidas pelo INDEA. Durante minha atuação como servidor da Funai, observava recorrentemente o mesmo roteiro documental e burocrático: a chegada de ofícios do INDEA solicitando informações à Funai sobre rebanhos em Terras Indígenas; respostas da Funai informando a situação - de ausência de informações - sobre o “rebanho em Namukura”; embates e troca de documentos sobre quais seriam os responsáveis e quais as condições para vacinação destes animais; visitas ocasionais de funcionários do INDEA *in loco*, sempre acompanhados por Seu Pedro e que invariavelmente concluíam pela impossibilidade da vacinação; autuações do INDEA à Funai, à Terra Indígena São Marcos e suas aldeias pela não vacinação do rebanho; por fim, notificações do INDEA encaminhadas à Funai informando que os autos de infração haviam sido cancelados e os processos arquivados por meio de decisões do Julgador Oficial do INDEA. Os bois selvagens, dessa maneira, escapam persistentemente das metas previstas pelo INDEA e criam percalços aos planos de vacinação propostos pelo órgão estatal.

Algumas mudanças recentes provavelmente trarão impactos ainda imprevisíveis aos emaranhados que conectam os bois selvagens de Namukura, os a'uwê, os diversos seres do cerrado, a atuação estatal e as certificações sanitárias e aspirações capitalistas relacionadas ao agronegócio. Após 40 anos de imunização e com o cumprimento das metas do PE-PNEFA perseguidas tão insistentemente pelos funcionários do INDEA, não haverá mais a obrigatoriedade da vacinação de febre aftosa do rebanho mato-grossense a partir de 2023. De acordo com o órgão, Mato Grosso se encontra atualmente num processo de transição para, enfim, obter uma certificação concedida pela Organização Mundial de Saúde Animal (OIE):

“Após muitos anos de esforço concentrado entre todas as entidades que envolvem a pecuária, Mato Grosso deu mais um passo para a certificação internacional de zona livre de febre aftosa sem vacinação, o que nos colocará em posição privilegiada no mercado internacional de proteínas animais”, destaca o coordenador de Defesa Sanitária Animal, João Néspoli<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> <https://www.indea.mt.gov.br/-/produtores-rurais-devem-comunicar-atualiza%C3%A7%C3%A3o-do-estoque-de-rebanhos-ao-indea>

Encerrando esta breve narrativa, gostaria de trazer um pequeno apêndice como reflexão final. Como servidor da Funai, foi se tornando cada vez mais evidente ao longo de meu esforço de pesquisa junto aos a'uwē que minha inserção nessa rede de relações também acaba provocando algumas implicações e inflexões. Não era incomum encontros com interlocutores onde, a cada pergunta ou demonstração minha de interesse sobre os bois, ouvia comentários como “é muito bom você estar perguntando isso, porque a gente precisa do projeto!”; ou “agora vai ser bom, que você vai poder dar um jeito nisso!”. Evidentemente, essas expectativas a'uwē sobre meu interesse no assunto refletem minha posição institucional mas também, como vimos, o fato da história do rebanho de Namukura estar profundamente vinculada às ruínas deixadas pelos “projetos de desenvolvimento” da Funai.

Como narrei anteriormente, tentativas de “intervenção” da Funai neste caso se mostraram bastante problemáticas e com grandes dificuldades de lidar com os conflitos ontológicos emergentes, como aquele observado do encontro pragmático entre as premissas informadas pelo conhecimento agrônomo e os pressupostos a'uwē. É preciso reconhecer, contudo, que a estrutura, orçamento disponível e quadro de pessoal reduzidos e precários da Funai, associados à ausência de interesse político no fortalecimento de políticas indigenistas, tornam ainda mais desafiadores quaisquer esforços de criar espaços de discussão e de criação de propostas que considerem seriamente as preocupações, reflexões e premissas ontológicas a'uwē sobre o assunto.

Ainda assim, e aqui se trata apenas de uma hipótese a ser investigada, me parece central, para compreender as expectativas e desejos a'uwē sobre o gado, o fato de que se tratar do estabelecimento de uma *relação mediada* com os bois - um *desejo de mediação* propriamente. A figura do vaqueiro *waradzu*, mediador por excelência neste caso, parece ser fundamental nas aspirações a'uwē para uma futura solução para a criação dos *podzévatsédé*. “Está faltando essa profissão entre nós, o vaqueiro”, disse-me certa vez Elias Tsirobo. Se a formulação, tomada isoladamente, poderia supor a marca de uma ausência, parece-me que, quando posta em relação aos outros elementos aqui reunidos, indicam uma posição ativa pelo desejo de relação com um Outro mediador<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Nesse ponto, entendo que seria pertinente incluir e enfrentar (tanto do ponto de vista institucional da Funai quanto do ponto de vista das questões antropológicas suscitadas) os casos de arrendamento ilegal de gado que existem em certas regiões do território a'uwē mas, que até onde tenho notícias, não envolvem uma participação direta dos a'uwē no cuidado e criação dos animais.

A ruptura decorrente da reestruturação da Funai, que encerrou de maneira abrupta a presença nas aldeias dos servidores do órgão de modo geral e dos vaqueiros em particular, provocou inflexões importantes nas narrativas e trajetórias dos bois de Namukura, e lançou os a'uwē ao desafio de estabelecer novas formas de relação e mediação com o gado. A situação atual parece consistir, em grande medida, no resultado tenso de um impasse entre a impossibilidade do restabelecimento da mediação anterior (com a ausência atual de vaqueiros *waradzu*) e o desinteresse em suprimir tal posição mediadora (seja pela criação de uma bovinocultura a'uwē, seja pela venda do rebanho).

Parece haver fortes ressonâncias entre tal situação e um quadro bastante geral e recorrente em etnografias de diversos povos indígenas, no qual se verifica uma distância desejada e necessária entre a criação e o consumo de animais. Heckenberger e Neves, por exemplo, ressaltam por meio de evidências arqueológicas o caráter secundário da domesticação de animais no Novo Mundo. Há grande interesse, do ponto de vista indígena, em animais de estimação, mas não no controle de sua reprodução para consumo, o que seria inconcebível quando se trata de animais “familiarizados” (Heckenberger e Neves, 2019:376). Algo semelhante é apresentado por Carneiro da Cunha:

“As for livestock or any other animal domestication, Amazonian indigenous peoples are famous for their love for wild animals as pets as well as for their avoidance of animal domestication (Erikson 1987, 1997; Fausto 1999). Taming is one thing, domestication is quite another. Furthermore, pets or any creature one has fed are generally not to be eaten” (2019:128).

É patente, desde as primeiras etnografias produzidas sobre os a'uwē, a falta de interesse em criações de animais domésticos para consumo alimentar (Flowers, 2014:75). Segundo Nancy Flowers, nos anos 1970 “[...] a quase totalidade da proteína na alimentação dos Xavante provinha da caça e da pesca. A caçada entre os Xavante pode ser individual ou coletiva, podendo durar de um a vários dias” (idem). Esta situação está se transformando aos poucos, e hoje observamos muitas aldeias com galinhas e porcos criados pelos próprios a'uwē. As redes de circulação e consumo desses animais criados, entretanto, carecem de maior atenção. De toda forma, o gado parece possuir suas particularidades nesse conjunto complexo; uma visada sobre as figuras de mediação e as boas distâncias pressupostas pelas formas de relação desejadas pelos a'uwē podem, talvez, abrir caminhos para novas reflexões possíveis.

## Referências

- ALMEIDA, Mauro. 2021. Caipora e outros conflitos ontológicos. São Paulo, Ubu Editora.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2019. Antidomestication in the Amazon: Swidden and its foes. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. Volume 9, number 1. DOI: <http://dx.doi.org/10.1086/703870>.
- FERDINAND, Malcolm. 2022. Uma Ecologia Decolonial: pensar a partir do mundo caribenho. São Paulo: Ubu Editora.
- FLOWERS, Nancy. 2014. Economia, Subsistência e Trabalho: Sistema e Mudança. in: COIMBRA JR, Carlos & WELCH, James (Org.). *Antropologia e História Xavante em Perspectiva*. Rio de Janeiro: Museu do Índio - Funai.
- GARFIELD, Seth. 2011. A Luta Indígena no Coração do Brasil: Política indigenista, a marcha para o oeste e os índios Xavante (1937-1988). Editora Unesp.
- KEMPA, M. M., GAUER C. J., GASCH, V. M. et al. (Org.). *Imea Outlook 2032*. 1ª ed. Cuiabá, MT: Instituto Mato-grossense de Economia Agropecuária, 2022. 42p. Disponível em: <https://imea.com.br/imea-site/arquivo-externo?categoria=lancamentos&arquivo=relconjunturaeconomia&numeropublicacao=1>
- LOPES DA SILVA, Aracy. 1992. Dois séculos e meio de história xavante. In: CUNHA, M. C. (Org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP. 1992. p. 357-378.
- MARTINS, Carlos; LEITE, Laércio; HARIDASANI, Mundayatan. 2004. Capim gordura (*Melinis minutiflora* P. Beauv.), uma gramínea exótica que compromete a recuperação de áreas degradadas em unidades de conservação. *Rev. Árvore* 28 (5), Out 2004 • <https://doi.org/10.1590/S0100-67622004000500014>
- NEVES, Eduardo; HECKEBERGER, Michael. 2019. The Call of the Wild: Rethinking Food Production in Ancient Amazonia. *Annu. Rev. Anthropol.* 2019. 48:371–88
- RIBEIRO, M. T. 2023. Para além do território: a categoria *Ró* do povo a'uwē Xavante no centro da disputa territorial na Terra Indígena Sangradouro/Volta Grande. 2023, 269 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Instituto de Políticas Públicas e Relações Internacionais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, São Paulo, 2023. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/items/a8732118-ffff-49c4-8d4a-e95162c93c26>.
- TSING, Anna Lowenhaupt. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton; Oxford Princeton University Press, 2005.
- \_\_\_\_\_. 2019. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas.
- WELCH, JR; SANTOS, RV; FLOWERS, NM; COIMBRA JR., CEA. Na primeira margem do rio: Território e ecologia do povo Xavante de Wedezé. Rio de Janeiro, Museu do Índio, Fundação Nacional do Índio, 2013. 248p. ISBN: 978-85-85986-46-9.