

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DO CAMPUS DE MARÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

MICHELLE CARLESSO MARIANO

***KUKRÀDJÀ:*
TERRITORIALIDADE E ESTRATÉGIAS DE MOBILIZAÇÃO SOCIAL
ENTRE OS MËTYKTIRE (KAYAPÓ)**

**Marília – SP
2019**

MICHELLE CARLESSO MARIANO

KUKRÀDJÀ:
TERRITORIALIDADE E ESTRATÉGIAS DE MOBILIZAÇÃO SOCIAL
ENTRE OS MÊTYKTIRE (KAYAPÓ)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, UNESP, Campus de Marília, como requisito para a obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais. Linha de Pesquisa 2: Cultura, Identidade e Memória. Orientador: Prof. Dr. Laércio Fidélis Dias.

Marília – SP
2019

M333k Mariano, Michelle Carlesso
Kukràdjã: territorialidade e estratégias de mobilização
social entre os Metyktire (Kayapó) / Michelle Carlesso
Mariano. -- Marília, 2019
428 f. : il., tabs., fotos, mapas

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista
(Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília
Orientador: Laércio Fidelis Dias

1. Kayapó. 2. Kukràdjã. 3. Cultura. 4. Territorialidade.
5. Mobilização Social. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

BANCA EXAMINADORA

Kukràdjà: territorialidade e estratégias de mobilização social entre os Mětyktire (Kayapó)

Michelle Carlesso Mariano

Tese submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências – Campus de Marília, da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutora.

APROVADA POR:

Prof. Dr. Laércio Fidelis Dias (UNESP - orientador)

Prof. Dr. Antônio Mendes da Costa Braga (UNESP)

Profa. Dra. Mirian Claudia Lourenção Simonetti (UNESP)

Prof. Dr. Roque de Barros Laraia (UnB)

Profa. Dra. Mônica Celeida Rabelo Nogueira (UnB)

Marília – SP, 26 de março de 2019

À Lorenza e Donatella, minhas filhas, meus amores...

AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho não seria possível sem a parceria, a confiança e a paciência dos próprios mētyktire. A eles todos meus sinceros agradecimentos, em especial a Bedjai, pelas horas e horas em que permaneceu me ensinando como a uma criança. A Mēkarō pela confiança e respeito a mim e minha família, nos considerando como da sua família também.

Aos professores que me acompanharam neste percurso, ao meu orientador prof. Dr. Laércio Fidelis Dias e, em especial, a Sérgio (Krahô) Rodrigues, que nos deixou antes que pudesse estar ele também junto aos Kayapó.

Agradeço com absoluta sinceridade à minha família, aos meus pais Beatriz e Antônio, pelo amor ao Kayapó e ao estudo, aos meus irmãos Tatiana, Thaís e Piero, ao meu companheiro Alessandro, por compartilhar seu pensamento, seu tempo e suas energias na realização deste trabalho, por dedicar-se aos cuidados da nossa pequena filha Donatella, um presente do campo, e a nossa Lorenza, que cresceu entre os Kayapó.

À CAPES, agência de fomento que viabilizou esta pesquisa através da concessão de bolsas de estudos, no período de agosto de 2015 a dezembro de 2018, inclusive, durante minha licença maternidade.

RESUMO

A presente tese é um estudo etnográfico do grupo *Mětyktire* (Kayapó), na Terra Indígena Capoto/Jarina, aldeia Piaraçú, Norte do estado de Mato Grosso, a partir da categoria vernácula *kukràdjà* que, etimologicamente, significa algo que leva muito tempo para aprender. Por um lado, o termo é correlacionado com o significado de ‘cultura’, com aspas, um produto da autoconsciência étnica e um operador nos processos de demanda por direitos. Por outro, significa o “modo de ser”, a maneira como os sujeitos veem o mundo a partir de sua cosmologia, um sistema de incorporação significativo dinâmico, como experimentam o vivido enquanto ser/estar no tempo/espaço e como agem para preservar o próprio modo de vida, articulando as mudanças de maneira a reproduzir criativamente a ordem cultural que se atualiza, mantendo a coerência do sistema que o engendra. Parte-se de uma descrição e análise do território, material e simbólico, e dos processos de territorialização entendidos como “modos de estar”. Busca-se nas reproduções sociais presentes na ritualística, no cotidiano e no xamanismo, assim como em suas estratégias de mobilização social, elementos para pensar a aparente ambiguidade entre *kukràdjà* e (meta)cultura enquanto discurso. Os resultados apresentam o *kukràdjà* como um todo cultural que não se esgota e não se enrijece em processos identitários, visto que é do próprio “modo de ser” apropriar-se de elementos Outros para utilizar em seus próprios termos.

Palavras-chave: Kayapó, *kukràdjà*, Cultura, Territorialidade, Mobilização Social.

ABSTRACT

The present thesis is an ethnographic study of the Mëtyktire group (Kayapó), in the Capoto/Jarina Indigenous Territory, Piaraçú village, in the north of the State of Mato Grosso, from the vernacular category *kukràdjà* which, etymologically, means something that takes a lot of time to learn. On the one hand, the term is correlated with the meaning of 'culture', with quotation marks, a product of ethnic self-consciousness and an operator in the demand for rights processes. On the other hand, it means the "modes of being", the way subjects see the world from their cosmology, a system of significant dynamic incorporation, how they experience the lived as being in time/space and how they act to preserve their own way of life, articulating the changes in a way to creatively reproduce the cultural order that is updated, maintaining the coherence of the system which engenders it. It begins with a description and analysis of the territory, material and symbolic, and the processes of territorialization understood as "modes of being". The social reproductions present in rituals, daily life and shamanism, as well as in their strategies of social mobilization, are used to think the apparent ambiguity between *kukràdjà* and (meta)culture as a discourse. The results present the *kukràdjà* as a cultural whole that is not exhaustive and does not become rigid in identity processes, since it is of the own "way of being" to take possession of Other elements to use in its own terms.

Keywords: Kayapo, Kukràdjà, Culture, Territoriality, Social Mobilization.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	17
O índio e eu	17
Da etnicidade à ‘cultura’, da cultura ao <i>kukràdjà</i>	29
Epistemes	35
A experiência vivida e o fazer antropológico	42
PARTE 1 O Měbêngokrê Mětyktire	55
1.1 Os “Jê” na história antropológica	57
1.2 O Měbêngokrê Mětyktire	67
1.3 Corpo biológico / corpo social	84
PARTE 2 Junto aos Mětyktire	90
2.1 O campo	92
2.2 A vida cerimonial	110
2.21 A origem dos nomes bonitos.....	110
2.22 A cerimônia de nomeação <i>Bemp</i>	113
PARTE 3 <i>Měbêngokrê nhõ pyka</i>	191
3.1 O ‘éden’ Měbêngokrê	193
3.11 Espaço cosmológico	198
3.12 <i>Mě ujarěj</i> : histórias toponímicas měbêngôkre	203
3.2 PIV Piaraçú	209
3.21 A Escola Estadual Indígena Bepkororoti	225
3.22 As roças e suas espacialidades	230
3.3 O sistema xamânico měbêngôkre.....	244
3.31 A morte e suas causas.....	246
3.32 <i>Wajangá</i> e especialistas	255
3.33 Doença de índio e doença de <i>kubě</i>	267
3.4 Temporalidades Mětyktire	274
PARTE 4 Mobilização social Měbêngôkre	280
4.1 A guerra měbêngôkre	282
4.12 Categorias de idade e sociedades masculinas e femininas	292
4.13 Lideranças	315
4.14 Tipos de inimigo e estratégias.....	325
4.2 A ‘briga da balsa’.....	331
4.3 Novas demandas, novos conflitos.....	343

PARTE 5 <i>Kukràdjà</i> : os modos de ser, estar e agir Měbêngokrê	352
5.1 O “modo de ser”	354
5.2 O “modo de estar”	363
5.3 O “modo de agir”	370
CONSIDERAÇÕES FINAIS (OU ATUAIS).....	387
O que vi, ouvi e vivi	388
O fenômeno vivido	392
A cultura em movimento	394
Forma e conteúdo: os modos de ser, estar e agir	399
<i>Kukràdjà</i> e “culturalismo”	402
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	407
ANEXOS.....	420
O homem que se transformou em chuva	420
A árvore do milho	421
Birá.....	422
Krākabdjwá	423
APÊNDICE A – CONVENÇÃO FONÉTICA ADOTADA	425
APÊNDICE B – TERMINOLOGIA DE PARENTESCO.....	426
APÊNDICE C – PARECER CONSUBSTANCIADO DA CONEP.....	427
APÊNDICE D – TCLE.....	428

ÍNDICE DE FOTOS

Foto 1: Indígenas tomam a balsa de travessia do rio Xingu.....	18
Foto 2: Mëkarõ-ti usando seu colar de dente de onça.	83
Foto 3: Bedjai, Ware e Roiti na identificação e construção da territorialidade Mëbêngôkre.	101
Foto 4: Caminhões aguardam para atravessar o rio Xingu via balsa.	103
Foto 5: Byka, mestre de cerimônia (<i>ngrënhôdjwýnh</i>) conduz a fila dos <i>àk're</i>	128
Foto 6: Jovem usando <i>àkà djê djá</i> , prerrogativa ritual de flechar o fogo.	129
Foto 7: <i>Àk're</i> avançam em direção ao fogo.....	130
Foto 8: Frente a frente, <i>àk're</i> encerram a <i>turebĩ</i>	130
Foto 9: Cercado para os tracajás na <i>mëôntomôõ</i>	133
Foto 10: Txokrân ensina fazer fogo com <i>ràrà</i>	140
Foto 11: Brigadistas queimam as roças da comunidade.	141
Foto 12: Lixo do Posto de Saúde descartado na beira da estrada.	142
Foto 13: Em fila, os homens entram solenemente na aldeia carregando os tracajás.	145
Foto 14: Tracajás acondicionados nos cercados para jabutis.	146
Foto 15: <i>Më'i-itykre</i> entra na aldeia segurando ' <i>ùkatch</i> enquanto os <i>krà</i> permanecem em fila em frente à <i>ngà</i>	151
Foto 16: Os iniciados depositam palhas no chão em formato circular.	151
Foto 17: <i>Më'i-itykre</i> sentam-se ao centro, cercados por seus <i>krà</i>	152
Foto 18: Depois de deixarem os ornamentos nas casas de suas mães, os iniciados sentam-se em silêncio.....	152
Foto 19: A lenha acesa em volta aquece e afugenta os espíritos.	153
Foto 20: <i>Bôdjàre</i> , homens carregam os machados que irão cortar o <i>ngrwá kati</i>	161
Foto 21: <i>Mëkrare</i> cortando o <i>ngrwá kati</i>	161
Foto 22: Caminho preparado com galhos.	162
Foto 23: <i>Mëkrare</i> puxam o tronco por um cipó preso em sua extremidade.	162
Foto 24: O tronco é empurrado na outra extremidade.	163
Foto 25: <i>Ngrwá kati</i> é suspenso para entrar carregado na aldeia.	163
Foto 26: <i>Ngrwá kati</i> entra solenemente na aldeia e é depositado a Leste.	164
Foto 27: <i>Mëkrare</i> dançam enquanto <i>Më'i-itykre</i> permanecem em silêncio.	164
Foto 28: <i>Kràbdjwý</i> dançam e cantam após <i>Mëkrare</i>	165

Foto 29: <i>Oinoré</i> , a festa dos <i>měkrakarà</i>	170
Foto 30: Kenã prepara <i>berarubu</i> com frango, antes da caçada. Ao fundo, as pedras são aquecidas.	172
Foto 31: Estoque de lenha e pedras para o preparo de alimento.....	172
Foto 32: <i>Opotirekô</i> , dentro da <i>ngà</i>	175
Foto 33: <i>Opotirekô</i> , fora da <i>ngà</i>	175
Foto 34: <i>Awàri ngrêrôba</i>	177
Foto 35: Amanhece o dia com as duas <i>awàri</i> , a Leste (esquerda) dos <i>mě'i-ĩtyk</i> e a Oeste (direita) dos <i>měkrakarà</i>	182
Foto 36: Segunda <i>Turebĩ</i>	183
Foto 37: Segunda <i>Opotirekô</i>	183
Foto 38: <i>Měkrakarà</i> sentam-se na <i>awàri</i> Oeste (direita) e <i>mě'i-ĩtyk</i> a Leste (esquerda).	184
Foto 39: Jovem iniciado, já usando o <i>mě'i-ĩkati</i> , ladeado por seu <i>krà</i> , se apresenta seguido por seus <i>nhêget</i> e <i>kwatỳj</i>	188
Foto 40: Dança das araras. Cada segmento é composto pelos amigos formais de um dos nominados.	189
Foto 41: No círculo externo, dançam os <i>mě'i-ĩtyk</i> e, no interno, as araras.	189
Foto 42: Ao amanhecer, todos se juntam para encerrar a <i>Bemp</i>	190
Foto 43: Aldeia Piaraçú.	210
Foto 44: Unidade de Saúde Piaraçú.	217
Foto 45: Ao lado esquerdo da Piaraçú, a aldeia <i>Mejkàre</i>	223
Foto 46: Escola Estadual Indígena <i>Bepkororoti</i>	228
Foto 47: Galho cortado por <i>ngrôt</i> na Piaraçú.	238
Foto 48: <i>Pakatchuk</i> , um dos trabalhadores de <i>Myt</i>	238
Foto 49: <i>Bedjai</i> limpando sua roça de pequi.	243
Foto 50: Leito do córrego seco, depois que um <i>mry kaàk</i> foi mandado embora.	264
Foto 51: <i>Bedjai</i> dança a <i>Turebĩ</i> usando seus <i>nekretx</i> : o chapéu vermelho e a pulseira de crochê.....	290
Foto 52: <i>Màre rêrê djá</i> , ponte natural sobre o rio Xingu	291
Foto 53: Mulheres com filhos se reúnem para decisões coletivas.	297
Foto 54: <i>Ngà</i> na Piaraçú e sua posição, com o Sol a Leste no amanhecer e a primeira árvore a Oeste.....	304

Foto 55: Rop-ni a Andreazza: “Aceito ser seu amigo, mas você tem que ouvir o índio” .	337
Foto 56: Indígenas tomam a balsa de travessia do rio Xingu.	338
Foto 57: Mẽkarõ (de camisa branca, ao centro) atua como tradutor e intermediador do conflito.	339
Foto 58: Bedjai trabalhando na roça ao lado da CASAI.	348
Foto 59: Mẽbêngôkre protestam contra mortes atribuídas ao péssimo atendimento no hospital de Colíder.	350
Foto 60: Lideranças Kayapó reunidas durante a vigília realizada na frente do auditório da Câmara, durante a Constituinte, 1988.	380
Foto 61: Tuíra ameaça Muniz Lopes, expressando a indignação dos povos indígenas afetados pelas barragens.	382

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1 - Oroborus, a metáfora do vivido	39
Figura 2 – Áreas culturais da América do Sul	62
Figura 3 - Tronco Linguístico Macro-Jê	64
Figura 4 - Tronco linguístico Macro-Jê: distribuição espacial	65
Figura 5 - Processos de cisão das aldeias Mëbêngôkre	71
Figura 6 - Corredor Xingu	72
Figura 7 - Terras Indígenas dos Kayapó	73
Figura 8 - Terra Indígena Capoto/Jarina	74
Figura 9 - Terminologia Crow-Homaha	80
Figura 10 – Categorias etárias mëbêngôkre	82
Figura 11: Triângulo semiótico	117
Figura 12: Modelo de espaço circular concêntrico	202
Figura 13 - Modelo socioespacial ideal contendo as Casas atuais	213
Figura 14 - Aldeia Piaraçú, habitações e construções públicas	218
Figura 15 – Aldeia Mejkàre	223
Figura 16: Modelo de queima das roças mëbêngôkre	240
Figura 17 – Roças no entorno da aldeia Piaraçú	243
Figura 18: Localização dos <i>mry kaàk</i> na Piaraçú	264
Figura 19 - Modelo de duas <i>ngà</i> com as categorias de idade masculinas	302
Figura 20 - Plano de uma aldeia Kayapó com duas <i>ngà</i> e seus lugares.....	303
Figura 21 - <i>Ngà</i> na aldeia Piaraçú.....	304
Figura 22 - Diagrama dos ataques a <i>kubě kakrít</i> e <i>Kreen Akrore</i>	327
Figura 23 – Kapôt Nhĩnore	366
Figura 24 - O olhar para dentro e para fora.....	368

LISTA DE ABREVIACÕES

Associação Paulista para o Desenvolvimento da Medicina (SPDM)
Casa de Saúde Indígena (CASAI)
Comitê de Ética e Pesquisa (CEP)
Comissão Nacional de Ética e Pesquisa (CONEP)
Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)
Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI)
Fundação Nacional do Índio (Funai)
Fundação Nacional de Saúde (FUNASA)
Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA)
Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE)
Ministério da Educação (MEC)
Movimento Sem Terra (MST)
Parque Indígena do Xingu (PIX)
Plano de Integração Nacional (PIN)
Projeto de Assentamento Rápido (PAR)
Projeto de Assentamento (PA)
Projeto Integrado de Colonização (PIC)
Rainforest Foundation Japan (RFJ)
Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas (RCNEI)
Secretaria de Educação (SEDUC)
Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI)
Secretaria de Estado de Educação do Mato Grosso (SEDUC)
Sistema de Proteção da Amazônia (SIPAM)
Sistema Único de Saúde (SUS)
Summer Institute of Linguistic (SIL)
Terra Indígena (T.I.)
Very small aperture terminal (VSAT)

A filosofia amadurece-nos com muita rapidez e nos cristaliza num estado de maturidade. Como, então, sem se 'desfilosofar', esperar viver os abalos que o ser recebe das imagens novas, imagens que são sempre fenômenos da juventude do ser? Quando se está na idade de imaginar, não se sabe dizer como e por que se imagina. Quando se pode dizer como se imagina, já não se imagina. Seria preciso, então, desamadurecer.
(BACHELARD, 1993)



INTRODUÇÃO

O índio e eu

Palotina, Paraná, 1984. Eu, então com dois anos de idade, via pela televisão os guerreiros Txucarramãe¹ lutando pelos seus direitos, pelo seu território numa disputa com o não índio e o Estado pela demarcação do que hoje é a Terra Indígena Capoto/Jarina. Na ocasião, tomaram a balsa de travessia do rio Xingu interrompendo por mais de um mês o tráfego pela BR-080, hoje MT-322, numa disputa conhecida como “a guerra no Xingu”² ou, como eles mesmo falam, “a briga da balsa”. O fato foi amplamente noticiado pela mídia e gerou a empatia do meu pai que, a cada aparição dos indígenas na televisão, chamava-me para ver meus ‘parentes’ e, o que começou como uma brincadeira devido ao meu fenótipo, moldou, de certa maneira, minha própria identidade. Do evento, recebi o apelido familiar de txucarramãe, acendendo minha atenção e estima por este povo desde as minhas mais remotas lembranças.

¹ O grupo Kayapó Mëbêngokrê Mëkrãgnotí, contatado pelos irmãos Villas Bôas no ano de 1953 ficaram conhecidos como Txucarramãe por assim os chamarem os Juruna (Yudjá), que significa ‘homem sem arco’, pois, na expedição, havia um indígena desta etnia que trabalhava como guia.

² LEA, Vanessa; FERREIRA, Mariana k. L. “A guerra no Xingu”: cronologia. In: *Povos indígenas do Brasil/84 – Aconteceu Especial* 15. São Paulo: Sagarana Editora LTDAL, 1985.



Foto 1: Indígenas tomam a balsa de travessia do rio Xingu
Fonte: Brito, 1984.

Como muitas famílias de poucas posses, fomos movidos por promessas de fortuna ao interior do país, onde as terras eram doadas pelo próprio Estado àqueles que se prontificassem a trabalhar nelas e, assim, levar a ‘civilização’ a essa região (Centro-Oeste e Norte) e sanar o “vazio geopolítico” que se promulgava na época.³ O lema era “integrar para não entregar”. Com isso, vários planos e políticas públicas foram implementados com o objetivo de atrair a população para o interior, incluindo políticas de subsídios e incentivos fiscais para quem ocupasse as áreas destinadas à colonização agrícola. Entre tais, destacasse o PIN (Plano de Integração Nacional) em 1970, o Projeto de Assentamento Rápido (PAR); Projeto de Assentamento (PA) e o Projeto Integrado de Colonização (PIC). Assim, o governo esvaziou as áreas de tensões sociais pelos conflitos fundiários estimulando a migração para as regiões ‘desocupadas’ a Oeste. Ao contrário do que se pregava, toda a área era densamente

³ O governo militar tinha especial interesse na ocupação da região amazônica, incentivando a migração massiva, promovendo uma intensa campanha, distribuindo lotes e isenção fiscal para os que ali se instalassem. “[...] o ministro [do Interior Albuquerque Lima, ano de 1967] anunciou estar disposto a lançar uma campanha ‘de mobilização nacional para a efetiva ocupação da Amazônia’, que consistiria na ‘incentivação de migrações para a região do Amazonas que o ministro do Interior procurará desenvolver’.” (VALENTE, 2017, p. 36)

povoada pelos indígenas há milhares de anos.⁴ A abertura da BR-163⁵ e todos os seus corolários avançava Amazônia adentro, juntamente com equipes de “atração”⁶ que tinham por objetivo retirar os indígenas da frente e limpar o caminho para a ocupação, com a heroica missão de preservar suas vidas, trabalho muitas vezes falho, pois as mesmas equipes levavam os patógenos que dizimavam aquelas populações que não possuíam em seu organismo defesa contra esse tipo de invasor, haja vista o caso Panará que, dos mais de 400 indivíduos, apenas 79 adultos (friso: nenhuma criança) sobreviveram ao contato na década de 70 para contar sua nefasta história.

Como a oferta de emprego era escassa, ainda mais com a deficiência física que meu pai possuía (parcialmente paraplégico), fomos para a cidade de Lucas do Rio Verde, em Mato Grosso, justamente no caminho da BR-163 na década de 80 e lá adquirimos um pequeno pedaço de terra, o que nossas economias conseguiram comprar (nessa época, já havia um intenso comércio das terras doadas aos primeiros imigrantes) mas as dificuldades nos fizeram retornar ao Paraná poucos anos depois. Desse período, o que mais me marcou foi a imagem do cerrado em todo seu esplendor: campos dourados salpicados de árvores que pareciam sair de uma obra barroca com seus troncos retorcidos e escurecidos em harmonia com o espaço, flores, frutos e a rica fauna ainda em equilíbrio.

⁴ Estudos indicam que “90% das áreas habitadas hoje na região amazônica, está sobre sítios arqueológicos e as datações são de pelo menos 2 mil anos atrás. Segundo a pesquisadora, em regiões como o alto madeira há datações de terra preta de quatro mil anos atrás, no Médio Amazonas foram encontradas cerâmica e evidências de ocupações agrícola de mais dois mil anos e indícios de cultura nômade de oito mil anos atrás.” Disponível em: <<http://ultimosegundo.ig.com.br/ciencia/nova-teoria-afirma-que-amazonia-precolombiana-foi-populosa/n1237780376244.html>>. Acesso em: 23 jan. 2018.

⁵ Com o objetivo de viabilizar o projeto de ‘ocupação’, o governo federal transferiu o 9º BEC (Batalhão de Engenharia e Construções) do Exército do Estado do Rio Grande Sul para Cuiabá. A principal ação foi, justamente, a construção da BR-163, com trecho de Cuiabá a Santarém, principal via de ligação do Sul ao Norte do país.

⁶ “O método adotado pela expedição era o mesmo das outras feitas no país desde os tempos do marechal Cândido Rondon (1865-1958). Criava-se uma frente de atração, que funcionava assim: os sertanistas distribuíam presentes aos índios; esperava-se que estes passassem a retribuir os presentes, na fase chamada namoro; na terceira fase, os índios convidavam os sertanistas para conhecer suas malocas; a quarta fase, de consolidação da ‘pacificação’, constituía-se no estabelecimento de um acordo pelo qual, em resumo, ‘civilizados’ e índios concordavam em não matar mais uns aos outros (muitas vezes esse diálogo não era feito às claras, pois os índios praticamente não se entregavam aos benefícios representados pelos serviços dos ‘civilizados’ do SPI [Serviço de Proteção ao Índio, atual Fundação Nacional do Índio, FUNAI]); por último, os índios ‘pacificados’ eram então agregados e entregues aos cuidados de funcionários de um posto, que se encarregava de dar a eles atendimento de saúde e alimentação e ensinar-lhes métodos de agricultura dos ‘civilizados’. Assim, os índios deixariam de atacar e matar vizinhos ou trabalhadores que passavam pela região. Estava criado um posto indígena para índios aldeados.” (VALENTE, 2017, p. 14-15).

Uma nova tentativa ocorreu já na metade da década de 90, onde retornamos para a mesma cidade. Da floresta nativa original pouco restava e, o que ainda resistia, era devorado pela ganância desenfreada respaldada por uma ética utilitarista⁷ reificada que considera bom o que é útil, não para a maioria como a teoria filosófica afirma, mas num nível de senso comum individualista, para si mesmo, orientada para a satisfação dos próprios interesses materiais. As máquinas devoradoras de floresta faziam o trabalho sujo, derrubando com correntões⁸ o que viam pela frente, deixando um rastro de barulho aterrorizador, cheiro de combustível queimado, destruição e morte. O cerrado lindo que vi pela primeira vez na infância e as gigantescas árvores que me fascinavam por sua imponentia praticamente haviam desaparecido. Em seu lugar, campos limpos cultivados, gado, estradas, linhas elétricas, enfim, o progresso.⁹ Dessa época guardo uma imagem que se tornou, para mim, símbolo de que aquele lugar, na verdade, não era meu e que nós estávamos usurpando algo sagrado. No meio do nada, da terra devastada e preparada para o plantio, uma enorme árvore resistia sozinha, uma seringueira centenária que duas pessoas sozinhas não conseguiam abraçar. A metros do chão, era possível ver cicatrizes de cortes feitos para retirar seu látex e isso provavelmente também impactou o desmatador, visto que não teve coragem de a arrancar dali. Impossível não viajar com ela para os tempos em que tais traços se encontravam à altura das mãos. A pergunta que faço até hoje: quem os fez?

⁷ Pensado por John Stuart Mill, Jeremy Bentham e Henry Sidgwick, o Utilitarismo é uma doutrina Filosófica que trata dos fundamentos da conduta moral e dos critérios utilizados para avaliar e julgar ações que praticamos, assim como das normas que devemos adotar na condução de nossas vidas. O procedimento recomendado para estas avaliações é determinar em que medida o que fazemos contribui para a felicidade do maior número de pessoas possível de maneira global, não se restringindo à felicidade individual. As avaliações das ações devem, pois, concentrar-se nas consequências das ações individuais.

⁸ A retirada da floresta segue uma lógica nefasta: primeiro são derrubadas as grandes árvores para extração de madeira. Quando a mata está mais aberta e com árvores de tronco mais fino, entram em cena os tratores de esteira, dois em paralelo ligados por uma grossa corrente com metros de comprimento que, esticada e puxada pelos tratores, devasta o que encontra pelo caminho.

⁹ “Desmate melhora economia, mas não melhora índices sociais”. O cruzamento de dados de desmatamento, do Inpe (Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais), e o Índice de Desenvolvimento Municipal criado pela Firjan (Federação das Indústrias do Estado do Rio de Janeiro), no período de 2000 a 2006, mostrou um ‘colapso’ nos sistemas de educação e saúde na Amazônia Legal. Nos 50 municípios que mais desmataram, crescimento de emprego e renda foi 35% maior que média regional, e índice de saúde, 63% menor. Disponível em:

< <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc1111200902.htm>>. Acesso em: 15 jan. 2017.

Estas porções de espaço ocupadas de maneira desordenada e predatória ignoram o meio ambiente¹⁰ como produtor de sentido, de pertencimento, de identidades, pois o que importa é o lucro. Como consequência, a natureza coisificada passou a ser um entrave para a modernização, sendo destruída sem qualquer sentimento de culpa em nome do progresso. Como consequência da retirada da floresta, é possível sentir uma significativa mudança no clima da região, mais seco e quente do que costumava ser,¹¹ onde os indicadores naturais das estações chuvosa e seca já não informam mais com precisão aqueles que os liam com naturalidade. Os povos tradicionais percebem as mudanças nestes sinais diacríticos mais sutilmente do que a maioria de nós, sabem que (seu) mundo está mudando por conta da ação descomedida do homem ‘civilizado’ regido por uma “máquina impessoal”¹² que segue ocidentalizando o mundo.

Diante das calamidades climáticas causadas pela ação antrópica, chegamos em um ponto em que nem os cientistas mais otimistas acreditam ser possível sair do destino nefasto que a humanidade (ocidental) traçou para si, um mundo superaquecido e com todas as consequências decorrentes disso. O que está em jogo, afirma Leonardo Boff,¹³ “é a totalidade do destino humano e o futuro da biosfera”. A grande mãe Gaia¹⁴ está inquieta e o sistema Terra que se autorregulava não consegue mais recuperar as perdas de energia. Segundo dados do *Worldwatch*

¹⁰ “O ambiente não é o meio que circunda as espécies e as populações biológicas; é uma categoria sociológica (e não biológica), relativa a uma racionalidade social, configurada por comportamentos, valores e saberes, bem como por novos potenciais produtivos”. (LEFF, 2007, p. 160).

¹¹ “Estudo aponta impactos do aquecimento global e do desmatamento na Amazônia sobre o clima brasileiro”. Disponível em: < http://www.inpe.br/noticias/noticia.php?Cod_Noticia=2065>. Acesso em: 12 jul. 2018.

¹² “Que potência, boa ou má, impõe a unidimensionalização das existências e o conformismo dos comportamentos sobre as ruínas das culturas abandonadas? O Ocidente não é mais a Europa, nem a geográfica, nem a histórica; também não é mais um conjunto de crenças partilhadas por um grupo humano que perambula pelo planeta; nós nos propomos a lê-lo como uma *máquina* impessoal, sem alma e, de ora em diante, sem mestre, que colocou a humanidade a seu serviço. Emancipada de qualquer interferência humana que queira contê-la, a máquina enlouquecida prossegue em as obra de desenraizamento planetário. Arrancando os homens de seu chão, mesmo nos confins mais remotos do globo, a máquina os atira no deserto das zonas urbanizadas sem integrá-los, porém, à industrialização, à burocratização e à tecnificação ilimitadas que ela impulsiona” (LATOUCHE, 1994, p. 13).

¹³ BOFF, Leonardo. *A sociedade mundial da cegueira*, 2010. Disponível em:< <http://www.aldeianago.com.br/artigos/90-meioambiente/6214-a-sociedade-mundial-da-cegueira-por-leonardo-boff>>. Acesso em 21 jan. 2018.

¹⁴ A Teoria Gaia, desenvolvida por James Lovelock (2006), afirma que o nosso planeta é um sistema vivo que se autorregula. Gaia é o invólucro da Terra, uma camada fina que cerca o manto rochoso incandescente, avançando até a fronteira com o espaço, incluindo a biosfera. Gaia é, portanto, um sistema fisiológico dinâmico, com frequência própria, ciclos que renovam os materiais superficiais e, como afirma Al Gore (2006), respira. O objetivo inconsciente da Gaia é regular o clima e a química para que haja um meio propício e confortável para a vida. No entanto, a ação antrópica está causando um desequilíbrio neste sistema e a vida, como nós a conhecemos, está em risco de extinção.

Institute de 2010, a humanidade consome 23% a mais de recursos naturais do que o planeta é capaz de recompor e, pior, estima-se que a população mundial para 2050 será de 8,9 bilhões (SIMONETTI, 2011).

O *homo sapiens* traçou um longo percurso até aqui (na verdade bem curto, em torno de 300 mil anos comparando-se a idade da Terra, 4,6 bilhões de anos). No entanto, foi o advento da “burguesia” na era moderna que instaurou uma nova *episteme* sobre a qual pensa-se a natureza hoje: a representação através dos símbolos e, como consequência, a reificação do real, onde os conceitos, as ideias passaram a substituir a realidade e a aumentar o distanciamento entre o homem e a natureza. A humanidade errou, afirma Enrique Leff. “A civilização ocidental gerou uma forma de compreensão que transforma o mundo em objeto, não respeitando a essência da natureza e do ser humano”.¹⁵ Essa (entre tantas) maneira de produzir conhecimento coisificou o mundo e o transformou em objeto para o deleite do homem, onde a economia, *oikos*, profundamente marcada pelos ciclos da natureza, foi isolada desta e do próprio humano, passando a ser regida pelo lucro e pela “razão instrumental”, fundamento da ciência moderna, substituindo o *homo sapiens* pelo *homo economicus*.¹⁶

O filósofo Heidegger nos ajuda a pensar, embora de maneira substancial, essa relação instrumental do homem (ocidental) com a natureza num sentido ontológico, uma relação que deveria ser una, um meio ambiente e seus ambientados, mas que se parte em múltiplas faces, cada um em seu próprio mundo, o indivíduo fragmentado¹⁷ exercendo sua individualidade em um mundo fragmentado. Esta

¹⁵ Enrique Leff – Entrevista. Disponível em: <<http://tedxamazonia.com.br/tedtalk/enrique-leff>>. Acesso em: 21 jan. 2017.

¹⁶ “O *homo economicus* substitui o *homo sapiens* na fase suprema da evolução rumo ao fim da história. O ser economicizado já não precisa pensar para existir. Basta-lhe reconhecer-se nos ditames da lei suprema do mercado”. (LEFF, 2007, p. 209).

¹⁷ No mundo contemporâneo, não é possível pensar o sujeito como um ser uno, centrado em si, afirma Stuart Hall (2006, p. 12), pois esse sujeito não possui mais uma identidade unificada e estável: ele está se tomando fragmentado, comporta várias identidades que se conformam “com as necessidades objetivas da cultura”. Ocorreu, na verdade, um “descentramento”, um deslocamento do centro devido à uma série de rupturas nos discursos do conhecimento moderno que lhe servia de legitimação. 1) refere-se às tradições do pensamento marxista, especialmente aos seus intérpretes na década de 1960 e à luz da afirmação de que o homem faz a sua história, mas sob as condições que lhe são dadas. O centro desse sistema teórico não é o homem, mas as relações sociais de modos de produção, exploração de força de trabalho etc.; 2) descoberta do inconsciente por Freud, o que leva a um entendimento de que a identidade de um sujeito é formada ao longo do tempo por processos inconscientes - e não algo inato; 3) a linguística estrutural de Saussure, para quem o homem é o autor das afirmações que faz ou dos significados expressos na língua, pois a língua é um sistema social e não um sistema individual, ela preexiste a nós; 4) o trabalho de Foucault destaca um novo tipo de poder, o “poder disciplinar”, preocupado com a regulação, a vigilância e o governo da espécie humana ou de

fragmentação do conhecimento foi operada pela técnica moderna que, preocupada somente com o ente e se esquecendo do ser, esvaziou de sentido o pensamento humano, ‘deixando-nos à beira do abismo’. No texto *‘A questão da técnica’*, Heidegger (2007) afirma a posição de submissão do homem à técnica moderna. A relação do homem é somente com a técnica enquanto instrumento (um meio para fins) e não com sua essência, o ser. Assim, essa relação é determinada pela lógica instrumental, na qual o primeiro quer dominar a técnica material, mas esta lhe escapa pelas mãos enquanto essência. É uma relação correta, porém, não é verdadeira, pois se desconhece a sua essência e somente esta pode proporcionar uma relação verdadeira. Não podemos chegar à essa essência pela sua determinação instrumental, pois é do tipo meio/fim, uma relação causal. Heidegger questiona, então, a determinação das quatro causas aristotélicas: formal, material, eficiente e final. O cerne da crítica é justamente a causalidade, o instrumental, o que determina o uso da técnica. Para ele, na relação causa-efeito, o efeito é colocado como causalidade. Propõe, então, recuperar a causa final, a causa que se compromete com outra coisa, a finalidade. Esse comprometimento rompe com a relação causa-efeito, ação-reação.

A própria palavra τέχνη (*tecné*), no sentido grego, pertence ao produzir, o conhecer em sentido amplo. Se o conhecer fornece uma explicação, logo ele desabriga o que não se produz sozinho e ainda não está posto à frente. Assim, a τέχνη é um levar à frente, um modo de desabrigar e se essencializa exatamente onde acontece o desabrigar, o desocultar, a verdade. Na técnica moderna predomina o desabrigar no sentido de desafiar as energias na natureza, as potências da Terra, é um extrair na medida em que explora os recursos naturais. Desta maneira, o desabrigar da técnica moderna, enquanto instrumento, é um pôr no sentido do desafiar. O desabrigar é, portanto, “explorar, transformar, armazenar e distribuir” (HEIDEGGER, 2007, p. 382).

populações inteiras em um primeiro momento e com o indivíduo e seu corpo que, em última instância, individualizam ainda mais o sujeito; 4) o impacto do feminismo, tanto como uma crítica teórica quanto como um movimento social pois: a) questionou a distinção entre o “dentro” e o “fora”, o “privado” e “público”; b) abriu para a contestação política áreas novas de vida social, como a família, a sexualidade, o trabalho doméstico, a divisão doméstica do trabalho, o cuidado com as crianças, etc.; 3) o feminismo também politizou a subjetividade, a identidade e o processo de identificação (como homens/mulheres, mães/pais, filhos/filhas); 4) o movimento passou a incluir a formação das identidades sexuais e de gênero; 5) por fim, o feminismo trouxe à luz a noção de que tanto os homens como as mulheres fazem parte da mesma identidade, a “Humanidade”.

O que é tocado pelo desabrigar desafiante é essecializado. Isto é a subsistência, e o que subsiste não é aquilo que está colocado à frente enquanto objeto. Algo subsiste à técnica e se subsiste não está mais no domínio do homem. O homem é desafiado a desafiar as potências da natureza. Portanto, o homem da técnica moderna toma parte do requerer. No entanto, o descobrimento, onde acontece este requerer, não é feito pelo homem: o homem apenas responde a um apelo do descobrimento feito pelo ser da técnica. Assim, afirma Heidegger (2007, p. 384), “a técnica moderna, enquanto desabrigar que requer, não é um mero fazer humano”. Há nesse pensamento uma distinção entre a técnica enquanto uma habilidade humana, um meio pelo qual se realiza uma tarefa, de algo que subsiste e que está fora do nosso domínio. Pensar a técnica moderna como pragmática, uma ciência aplicada, é um engano e isso deve-se ao fato de a essência da técnica moderna residir na *armação* e esta necessitar do emprego das ciências exatas. Ele chama de *armação*, *Gestell*, a subsistência. Armação é, portanto, o modo de desabrigar da essência da técnica moderna. É na armação que acontece o descobrimento, a verdade. “Na armação acontece o descobrimento, segundo o qual o trabalho da técnica moderna desabriga o real enquanto subsistência” (p. 385-386).

A essência da técnica conduz o homem para um caminho do desabrigar, ela é, portanto, um destino, o destino do desabrigar. Já que somos guiados pela técnica, enquanto destino, nós somos livres na medida em que assumimos nosso destino. Tornamo-nos livres pelo destino do desabrigar, acessando a verdade. Porém, a armação que desafia o homem a requerer oculta o desabrigar, o deixar vir à frente, no sentido da verdade. Há um sentimento pessimista¹⁸ nos textos heideggerianos, estamos perdidos diante do domínio da técnica e da impossibilidade de se conhecer a sua verdade. Este medo vai além, ao que parece, do poder de destruição de armas construídas pelo homem. Um sentimento de impotência diante de um avanço que não pode mais ser detido, o homem não tem mais domínio sobre a técnica, ao contrário, ela o domina. O que fazer diante de desta terrível realidade? Há uma possibilidade de triunfo? Parece que sim. “Mas onde há perigo cresce também a salvação”

¹⁸ “[...] a despeito da aparente nostalgia de Heidegger pelo passado pré-moderno, ele nunca sugere um retorno à antiga *techné*. Ao contrário, ele contempla uma nova era em que novos deuses capacitarão os seres humanos para reclamar seu lugar num mundo não mais envolto em uma ordem tecnológica. A nova era utilizará a tecnologia, mas não será tecnológica. Ela terá uma ‘relação livre’ com o reino da produção, em vez de compreender o ser a partir do modelo da produção’. (FEENBERG, 2005, p. 40).

(HEIDEGGER, 2007, p. 391). Este é o caráter ambíguo da essência: ela contém o perigo em alto grau, o perigo de não se chegar à verdade, mas também contém a salvação. Que salvação? O vislumbra da essência, a “coisa em si”, o que é no seu sentido pleno.

Nessa objetificação da natureza, explorada pela lógica instrumental ocidental numa relação meio/fim, a técnica se faz presente pelos instrumentos, manipulando o espaço e imprimindo nele a paisagem cultural¹⁹ do homem ocidental: campos limpos e produtivos, nos quais a floresta é um empecilho para a exploração total da terra. O homem ‘predestinado’²⁰ se apropria do meio para sua própria satisfação, transformando a paisagem amazônica, desterrando as espécies endêmicas e as populações tradicionais, moldando, cavando, terraplanando, represando rios e mudando seus cursos...

Dessa maneira, o território amazônico tornou-se uma espécie de “não-lugar” para os colonos, embora o uso do termo neste contexto pareça um tanto ambíguo, visto que Augé (1994) o utiliza para configurar espaços de circulação nas grandes cidades, como aeroportos, supermercados etc. A característica principal do “não-lugar”, e que podemos pegar de empréstimo para tal reflexão, é que estes espaços não produzem pertencimento, não configuram identidades (digo em relação ao colonizador), são locais de efemeridade, produzindo um novo tipo de organização social no que ele chama de supermodernidade. Como características dessa disposição, o autor elenca três figuras do excesso: a) um novo entendimento da categoria tempo ou a “superabundância factual”; b) a “superabundância espacial”, como consequência das grandes transformações espaciais que dão a impressão de um ‘encolhimento planetário’, pois tudo está mais próximo; c) “individualização das referências”. “Nas sociedades ocidentais, pelo menos, o indivíduo se crê mundo. Ele pretende interpretar por e para si mesmo as informações que lhe são entregues” (AUGÉ, 1994, p. 39).

¹⁹ “Paisagens são encontros de pessoas e lugares cujas histórias estão impressas na matéria, incluindo matérias vivas. [...] Em ecologia histórica, o termo é usado em um sentido operacional (Balée, 2006; Crumley, 2007), com raízes em noções passadas que designaram relações históricas dadas entre certos grupos de pessoas e ambientes definitivos, através do tempo, frequentemente com um conceito de tempo profundo, ou *la longue durée*.” (BALÉE, 2008, p. 11).

²⁰ A doutrina da ‘predestinação’, dogma da fé calvinista, afirma que Deus, em sua vontade, elege certos homens à salvação e outros à condenação e não há como saber ou mudar isso. O eleito trabalha incansavelmente pela glorificação de Deus no mundo, exercendo sua vontade na ação, e a fidelidade dessa tarefa é a única prova da eleição. Portando, o indivíduo exerce uma intramundandade ascética. Weber (2004) credita a essa forma de ser no mundo a gênese do capitalismo.

Não é preciso um esforço analítico para vermos coerência entre as características apontadas por Augé e a predação descomedida do meio ambiente,²¹ entendido aqui como categoria sociológica (LEFF, 2007), principalmente na região amazônica que era considerada a poucas décadas atrás um grande “vazio geopolítico”. Aliás, na atualidade é proferido o mesmo discurso que incentivou a ocupação massiva da Amazônia, retirando os povos que ali habitavam para abrir frente ao mercado, ao sistema produtivo. Esse discurso neoliberal recheado de pós-verdades²² sobre as questões ambientais dita as regras políticas e tenta se impor sobre as verdades locais, aquelas que fundamentam o lugar.

O lugar comum ao etnólogo e àqueles de quem ele fala é um lugar, precisamente: aquele que ocupam os indígenas que nele vivem, nele trabalham, que o defendem, que marcam nele seus pontos fortes, que guardam suas fronteiras, mas nele detectam, também, os vestígios dos poderes catonianos ou celestes, dos ancestrais ou dos espíritos que o povoam e que animam sua geografia íntima, como se o pedacinho de humanidade que lhes dedica nesse lugar oferendas e sacrifícios fosse também sua quintessência, como se não houvesse humanidade digna desse nome a não ser no próprio lugar do culto que lhes é consagrado. (AUGÉ, 1994, p. 42).

O espaço antropológico, o lugar, é necessariamente criador de identidade, fomenta relações interpessoais, move-se em um tempo e espaço definidos, “[...] é simultaneamente princípio de sentido para aqueles que o habitam e princípio de inteligibilidade para quem o observa” (AUGÉ, 1994, p. 51). São espaços identitários, pois carregam o lugar de nascimento, da intimidade do lar, das coisas próximas e pessoais, são relacionais porque demarcam precisamente as fronteiras interpessoais eu/outro e são históricos por tratarem da história nativa sem, com isso, tratar da mesma como ciência.

Voltando ao meu lugar, dele tirávamos o sustento e aprendi a respeitar seus ciclos, ler os seus sinais sutis e a amar a mãe *Gaia*. No entanto, a segurança de que

²¹ "... a noção de ambiente supõe sempre um ambientado - i.e. que não existe ambiente em abstrato, no absoluto. Todo ambiente é ambiente de um dado organismo (ou espécie), para quem, ou de quem, o ambiente é ambiente. Deste ponto de vista, um ecossistema é uma abstração relativa, um horizonte teórico dos múltiplos ambientes correspondentes aos diversos sujeitos possíveis, os múltiplos ambientados que coexistem em - na verdade - diferentes ecossistemas em superposição" (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 4-5).

²² Eleita a palavra do ano de 2016 pelo Dicionário Oxford, pós-verdade significa “relativo a ou que denota circunstâncias nas quais fatos objetivos são menos influenciadores da formação da opinião pública do que apelos à emoção ou à crença pessoal”. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2016/11/16/internacional/1479308638_931299.html>. Acesso em: 23 jan. 2018.

dispúnhamos foi extremamente abalada por um golpe que não esperávamos, fruto de ardilosa trapaça de terceiros: perdemos nossa terra.²³ Da decepção vi surgir a força da coletividade na luta pela terra, quando meu pai teve contato através do sindicato rural do município, com o Movimento Sem Terra, sendo assentado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).²⁴ Vi a felicidade daqueles que conseguiram seu lote e as dificuldades do começo: sem recursos, sem equipamentos, água potável, energia elétrica, meios de locomoção... Eram muitos empecilhos que atravancavam a vida daqueles assentados e a solidariedade fazia a diferença. Quando a situação começou a melhorar, a pressão exercida por terceiros sobre as pequenas propriedades se fazia enorme, a área tornou-se cobiçada e o latifúndio transformou o assentamento em seu quintal.²⁵

O que vi e ouvi (sempre o discurso da cartilha liberal) neste meio marcaram-me profundamente. Nessa época eu era uma jovem com um grande sonho de estudar, incentivada por uma mãe professora. Não havia cursos de nível superior no interior e, se assim o quisesse, precisava me deslocar para a capital Cuiabá. Os índios ainda eram uma figura singular e genérica, romantizada na forma dos Kayapó, distantes e inacessíveis, mas solidamente componentes do meu imaginário. Como formação, então, optei por aquela que me aproximava da terra, a geologia. Apesar das dificuldades financeiras de me manter na capital, aproveitei o máximo que a universidade federal ofertava. No entanto, logo alguns dilemas éticos apareceram,

²³ O fato ficou conhecido nas manchetes sensacionalistas e páginas policiais como o “Caso Cooperlucas”. A referida cooperativa monopolizava a venda de insumos para o plantio das lavouras no município e agia em cooperação com o Banco do Brasil que, por sua vez, concedia financiamento a quem fosse sócio da dita. Nesse ano, a chefia da cooperativa só concedia esse crédito se o produtor se tornasse avalista financeiro da mesma e aí estava o golpe: uma safra inteira de milho sumiu misteriosamente dos armazéns, milhões de toneladas de grãos e o Banco do Brasil, o mesmo que financiou os produtores e contava com essa safra como pagamento, cobrou a dívida exatamente daqueles pequenos produtores, escolhidos a dedo por sua ingenuidade, tomando-lhes a terra que haviam dado em garantia quando aceitaram ser avalistas para poderem plantar. Um deles foi meu pai. Da noite para o dia, produtores surgiram com caminhonetes novas, dinheiro para construção de casas (mansões) e aquisição de mais terras... todos no município sabem com quem o dinheiro ficou, menos a justiça (cega) que nunca conseguiu condenar ninguém pelo ocorrido.

²⁴ DECRETO DE 12 DE AGOSTO DE 1998. Declara de interesse social, para fins de reforma agrária, o imóvel rural conhecido por “Fazenda Trescinco”, situado no Município de Nova Mutum, Estado de Mato Grosso, e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/dnn/anterior%20a%202000/1998/Dnn7109.htm>. Acesso em: 04 jan. 2018.

²⁵ O próprio ministro da Agricultura no governo da Presidenta Dilma Russef, Neri Geller, foi investigado pela posse e venda de terrenos destinados à reforma agrária, inclusive no assentamento ‘Trescinco’. “Ministro é suspeito de participar de fraude agrária”. Disponível em: <<http://politica.estadao.com.br/noticias/geral,ministro-e-suspeito-de-participar-de-fraude-agraria,1599596>>. Acesso em: 06 jan. 2018

pois a conjuntura me empurrava para uma área exploratória da natureza, o que não era minha intenção. Havia pesquisas financiadas por empresas que visavam mais do que a ciência. No final, elas (inclusive a minha como bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)) tinham uma finalidade econômica, ou seja, eu estava pensando pela ‘razão instrumental’, pela lógica de mercado e a serviço do capitalismo. Aliás, o livro de cabeceira dos estudantes era o ‘Projeto Radambrasil’, um mapa geológico brasileiro, principalmente da região Amazônica, produzido durante o regime militar. Imagens aéreas de radares captadas de avião forneceram dados para compor uma síntese sobre os recursos naturais do país, incluindo geologia, geomorfologia, pedologia, vegetação e uso potencial da terra. As informações produzidas incitaram a invasão amazônica em busca de reservas minerais, fomentando a abertura de estradas e povoadamentos que avançaram sobre territórios indígenas, levando destruição e morte, um etnocídio velado que somente após a abertura dos papéis sigilosos produzidos pelos militares (o fundo secreto da Funai, por exemplo, só foi liberado sem restrições em 2012), passou-se a ter uma dimensão do que realmente ocorreu.

Nesse período conheci o meu futuro esposo e nossas ideias conjugavam e convergiam na mesma direção. Como funcionário público, ele foi transferido (*ex officio*, depois de um desentendimento com seu superior hierárquico que descaradamente fazia uso do poder para seu benefício), para a unidade de Bombeiro Militar no município de Alta Floresta, e eu o acompanhei, a única até então inserida no arco do desflorestamento. A área de atuação daquele grupamento era, e continua sendo, maior que o estado do Rio de Janeiro. Na realidade, o quartel funcionava mais como um órgão político (algo para ser visto, um engodo frente ao desflorestamento incentivado pelo próprio Estado) do que prático, pois faltava desde efetivo a equipamentos, inviabilizando sua nobre missão de atuar na região que mais queima no Brasil.²⁶ Na contramão de qualquer planejamento estratégico sério, quando lá chegamos, não havia sequer um veículo na instalação para combater os incêndios que tomavam conta da região, muito menos uma ambulância para os atendimentos

²⁶ Para termos uma ideia da dimensão do problema das queimadas na região amazônica, dados do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais – INPE, Programa Queimadas, confirmam mais de 44 mil focos de calor no estado de Mato Grosso e mais de 65 mil no estado do Pará durante o ano de 2017. Disponível em: < <http://www.inpe.br/queimadas/portal> >. Acesso em: 19 jan. 2018.

pré-hospitalares. O recurso humano, somado, não passava de dez pessoas, já contando com meu marido.²⁷

Foi neste cenário que o acaso me colocou no rumo que me encontro hoje. Convidado para uma reunião na FUNAI na cidade de Colíder para discutir a questão dos incêndios florestais que avançavam em direção às Terras Indígenas,²⁸ paramos o carro e descemos para ver o cacique Raoni (Rop-ni) e outras lideranças Kayapó andando em direção ao prédio onde seria o encontro. Não acreditei em princípio. Eles, os txucarramãe, estavam ali, diante de mim. Sua luta ainda continuava, agora, contra um novo invasor: o fogo [os dados sobre focos de incêndio mostram que a maioria se origina no entorno das áreas indígenas e avançam em direção ao seu interior].

Do encontro e seus desdobramentos nasceu uma grande amizade. Ouvia muitas histórias que iam desde questões familiares às demandas políticas e suas consequências. Aproximei-me da realidade do povo Kayapó e fui surpreendida com um pedido que transformou minha vida e levou-me a uma importante decisão: “*Ajude-nos a contar nossa história*”, disse-me Waiwai Txucarramãe. Nesse momento decidi abandonar a Geologia por outra, agora com ‘J’, a ‘Jê’-ologia.

Da etnicidade à ‘cultura’, da cultura ao *kukràdjà*

Por onde começar? Como falar sobre o outro sem incorrer na arrogância de analisar um povo sem ser esse povo? Será que a tão promulgada ‘distância do observador’ realmente me exime da culpa de não ser objetivamente neutra, se é que isso existe? Tudo isso é muito complexo e não temos respostas prontas. O percurso do pesquisador é que oferece uma compreensão sobre o que ele pesquisa, como pesquisa, por meios de quê e com que finalidade. Quanto a mim, comecei por tatear

²⁷ MARIANO RODRIGUES, Alessandro. *O Kayapó (Mëtyktire) e o fogo: narrativas e práticas observadas no tempo e espaço*. 218 f. Dissertação Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento Rural, Faculdade UnB Planaltina, Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

²⁸ De acordo com dados fornecidos pelo INPE (Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais), o ano de 2004 foi um dos que mais queimou nos últimos tempos, apresentado um total de 380.446 focos detectados. Desse total, Mato Grosso foi responsável por 25%, com 97.012 focos de calor. Disponível em: <www.inpe.br/queimadas/bdqueimadas>. Acesso em: 02 jan. 2018.

o cotidiano da aldeia Piaraçú não com o objetivo de uma análise profunda, pois não achava que isso seria possível nas condições (as possíveis na época) de um Mestrado. O que fiz, então, foi uma ‘mostração’, uma descrição dos fenômenos como eles pareciam ser e não como deveriam ser num plano ideal.

No entanto, tudo parecia tão lógico e, mesmo assim, tão distante da minha lógica de ver o mundo... Comecei a me aproximar do *kukràdjà*, a lógica mēbêngôkre que rege o pensar, o agir, o viver. Não se restringe a bens materiais, mas é algo mais profundo, uma essência, talvez. Como vislumbrá-la minimamente é o que pretendo descrever neste trabalho, uma lógica do vivido, de ser no mundo, de ver o mundo, o seu mundo, pois, como adverte Roy Wagner (2012, p. 87-88), “as pessoas é que são importantes; os objetos de valor consistem em ‘fichas’ para contar pessoas”. Para tanto, o refinamento teórico me ajudou na construção desse percurso, no ‘olhar’ sobre o meu objeto, uma vez que a ‘cultura’ (enquanto objeto) é uma construção ou uma ‘invenção’:

Quando um antropólogo estuda outra cultura, ele a ‘inventa’ generalizando suas impressões, experiências e outras evidências como se estas fossem produzidas por alguma ‘coisa’ externa. Desse modo, sua invenção é uma objetificação, ou reificação, daquela ‘coisa’. (WAGNER, 2012, p. 89).

Para tanto, parti da construção do conceito de cultura enquanto uma categoria no plano do discurso e na sua relação com os processos afirmativos identitários. Segundo Cunha (2009) a “substância da etnicidade” já foi pensada pela antropologia em termos biológicos, culturais e, por fim, adscritivos. Apesar das teorias sobre a etnicidade, uma questão permanecia para os pesquisadores: por que em países envoltos em construir uma nacionalidade pós-colonial o “tribalismo” não desaparecia nas grandes cidades modernas, ao contrário, ele se exacerbava. Isso e outros dados levaram à “redescoberta” de Max Weber que dizia que “as comunidades étnicas podiam ser formas de organizações eficientes para resistência ou conquista de espaços, em suma, que eram formas de organização política” (CUNHA, 2009, p. 237).

No contexto antropológico, os estudos de Fredrik Barth²⁹ sobre a construção dos grupos étnicos têm por objetivo apagar as noções antropológicas de culturas

²⁹ O trabalho de Barth é classificado por POUTIGNAT e STREIFF-FENART (2011, p. 111) como uma “abordagem interacionista” da etnicidade, onde “a etnicidade é um processo contínuo de dicotomização entre membros e *outsiders*, requerendo ser expressa e validada na ação social”. Os autores ainda

como entidades limitadas e da etnicidade como gerada por laços primordiais. Ele investiga a constituição dos grupos étnicos e a natureza de suas fronteiras, ou seja, os critérios de pertencimento de uma unidade que apresenta continuidade no tempo. Segundo o pesquisador, os estudos antropológicos usavam conceitos mais abstratos de representação de sistema social desconsiderando as características das fronteiras empíricas dos grupos étnicos. Assim, Barth (2011, p. 189) optou metodologicamente por uma pesquisa empírica que considera que “os grupos étnicos são categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores e, assim, têm a característica de organizar a interação entre as pessoas”, “explorar os diferentes processos que parecem estar envolvidos na geração e manutenção de grupos étnicos” e o deslocamento do “foco de investigação da história e da constituição interna de grupos distintos para as fronteiras étnicas e a manutenção dessas fronteiras”. Para Barth, os grupos étnicos são um tipo de organização social, cujo traço fundamental é a autoatribuição ou a atribuição por outros, vejamos:

Uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente determinada por sua origem e seu meio ambiente. Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional. (p. 193-194).

Para estabelecer a diferença, Barth (p. 194) explica que os grupos étnicos utilizam alguns traços culturais como “sinais e emblemas de diferenças”, podendo ser de duas ordens: 1) “sinais ou signos manifestos – os traços diacríticos que as pessoas procuram e exibem para demonstrar sua identidade, tais como o vestuário, a língua, a moradia, ou o estilo geral de vida”; 2) “orientações de valores fundamentais – os padrões de moralidade e excelência pelos quais as ações são julgadas”. Assim, quando um indivíduo faz parte de um grupo e se identifica e é identificado como pertencente a este grupo, exige o direito de ser julgado e julgar-se com base nos padrões morais estabelecidos como relevantes dentro da unidade étnica. A partir dessa perspectiva, afirma o autor, o ponto principal da pesquisa passa a ser a fronteira étnica que define o grupo, a fronteira social e não seu material cultural. Disso, Barth

consideram que esta abordagem pode ser agrupada em dois tipos, “uma das quais coloca o foco mais nas operações de classificação e de categorização que regem os processos de interação, e a outra, de inspiração mais goffmaniana, nas negociações dos estatutos sociais e das estratégias de domínio das impressões” (p. 113-114).

constatou que as fronteiras étnicas permanecem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam e que há relações sociais estáveis, persistentes e frequentemente vitais que não atravessam essas fronteiras, mas baseiam-se justamente na existência de um status étnico dicotomizado.

Nesse processo de interação, a etnicidade pode ser uma linguagem, pois remete a algo de fora e permite a comunicação, conforme aponta Cunha (2009). A antropóloga analisa que em situações de diáspora ou em intenso contato, a cultura original de um grupo étnico não se perde simplesmente, mas adquire uma nova função, torna-se uma “cultura de contraste”, onde “tende, ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos” (p. 237). Por sua vez, Cardoso de Oliveira (1976, p. 23) chama o mesmo fenômeno de “cultura de contato”, pois é constituída por um “conjunto de representações (em que se incluem também os valores) que um grupo étnico faz da situação de contato e nos termos em que está inserido e nos termos da qual classifica (identifica) a si próprio e aos outros”. O autor elaborou o conceito de “identidade contrastiva” para dar conta dos processos identitários enquanto objeto de investigação em situações de “fricção interétnica”,³⁰ que implica “a afirmação do *nós* diante dos *outros*”. Quando uma pessoa e/ou grupo se afirmam como tais, diz o autor, “o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com quem se defrontam. Ela não se afirma isoladamente” (p. 5). A identidade étnica se afirma negando “etnocentricamente” a identidade do outro. É uma autoapreensão de si em uma determinada situação.

Há um consenso entre os pesquisadores pesquisadores em afirmar que a etnicidade é desprovida de qualquer essencialismo e, apesar de Cunha recorrer a ideia de “acervo cultural”³¹ de onde os grupos retirariam os traços culturais, a autora

³⁰ Roberto Cardoso de Oliveira, criador do primeiro Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social no Museu Nacional, ano de 1960, e David Henry Peter Maybury-Lewis criaram em 1961 o programa de pesquisa Harvard-Central Brazil Research Project, um convênio entre o Museu Nacional e a Universidade de Harvard. Tratava-se, como comenta Laraia (2008) de uma junção de dois projetos originais de Roberto Cardoso de Oliveira, “Estudos de Áreas de Fricção Interétnicas” e “Estudos Comparativos da Organização Social de Grupos Indígenas Brasileiros”. O grandioso projeto incluiu pesquisas de Roberto DaMatta (sobre Gaviões e Apinayé), Júlio Cezar Melatti (Krahô), Roque de Barros Laraia (Suruí e Akwáwa-Asurini), Marcos Magalhães Rubinger (Maxacali) e Paulo Marcos Amorim (Potiguara), sendo que todos eram ex-alunos de Cardoso de Oliveira, além de pesquisadores americanos como Terence Turner e Joan Bamberger que estudaram o Kayapó, entre os quais o *Mëtyktire*.

³¹ A autora reconhece que a ideia de “acervo cultural” remete a uma abordagem estruturalista e, conseqüentemente, a algo estático, inerte, uma permanência das formas culturais. É o que Lévi-Strauss

considera a cultura um fluxo, onde o material cultural está sendo gerado pelas experiências das pessoas e apresenta, portanto, propriedades distintas da organização social. Cultura, segundo Cunha (2009, p. 239), “não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas sim, algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados”.

Portanto, a relação entre identidade étnica e cultura não é de causa/efeito, mas de implicação, onde “os grupos étnicos não são grupos formados com base em uma cultura comum, mas sim que a formação de grupos ocorre com base nas diferenças culturais” (BARTH, 2005, p. 16). Isso se dá, primeiramente, porque as culturas não são delimitadas por barreiras físicas, mas influenciam umas às outras. Segundo Barth (p. 17), a cultura é caracterizada por uma continuidade complexa e padronizada. Contudo, esse padrão não é um todo fechado em si mesmo, mas transbordante em seus limites e se difunde de maneira diversa. Além disso, o material cultural é algo distribuído de pessoas para pessoas como resultado de suas experiências, o que torna impossível sua estagnação. Já a organização social, continua o antropólogo, pode ter perfeitamente fronteiras definidas, uma participação interna uniforme e ser estável, pois, mesmo com uma mudança e substituição de pessoal, a estrutura do grupo permanece relativamente a mesma. A confusão, argumenta o pesquisador, “(e talvez também da importância premente) a respeito dos grupos étnicos surge dessa tensão entre a natureza dos grupos sociais e a natureza dos materiais culturais sobre os quais se baseia a definição de grupos étnicos como unidades sociais” (p. 17). Conclui-se que a identidade étnica é irredutível às formas culturais e sociais amplamente variáveis.

A cultura que afirma a etnicidade é “forjada”, adquire essa nova função, é uma “cultura” com aspas, conforme Cunha, um metadiscurso, ou ainda (por que não?) uma metacultura, utilizado pelos povos “não só nas reivindicações de terras como em todas as demais” (CUNHA, 2009, p. 312). É performática, uma “cultura para si”, celebrada e utilizada como bandeira de demanda pelos grupos para obterem reparações por danos políticos. Quanto aos traços culturais que irão garantir a distinção do grupo enquanto tal depende do outro com quem interagem e não há como prever quais sinais serão os operadores da diferenciação. “O que distingue o

chama de “função secundária”, uma resistência de um grupo a renunciar a um hábito. (CUNHA, 2009, p. 240).

‘culturalismo’ atual (como se poderia chamá-lo) é a afirmação do estilo de vida próprio do indivíduo como um valor superior e um direito político, em oposição precisamente a uma presença estrangeira imperial” (SAHLINS, 2007, p. 504). Essa consciência cultural “envolve a tentativa do povo de controlar suas relações com a sociedade dominante, incluindo o controle sobre os meios técnicos e políticos até aqui usados para dominá-los”. (p. 505). Assim, o foco de análise se desloca da cultura enquanto uma categoria analítica para “cultura” como “categoria vernácula”, ou seja, o que os povos indígenas, no caso os *Mětyktire* estão chamando de “cultura” e como a utilizam em processos de mobilização social.

No entanto, para dizer que algo não é, primeiramente é preciso afirmar o que esse algo é pois, logicamente, uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo. Para me aproximar do que é “o modo de ser *Měbêngôkre*”, elejo os processos de territorialização como lócus de observação, pois a ‘experiência vivida’ se dá num tempo e espaço, aqui entendidas como categorias sociais e não *a priori* e vazias de sentido. O espaço físico e simbólico materializa o viver indígena no lugar e imprime a paisagem que marca o imaginário e que, por sua vez, se objetiva tanto no cotidiano, nas pequenas rotinas como comer, trabalhar, dormir quanto na vida ritual, conectando-se ao sagrado. Essas performances reproduzem o sistema, os atores o colocam em ação, interpretando-o, manipulando-o de maneira que o legitimam. É nesse jogo da ação humana sobre o sistema que este trabalho se desenvolve doravante, cotejando simbolismo, evento e estrutura, ou seja, cultura e ação prática.

Em referência às pesquisas de Terence Turner junto ao Kayapó, Sahlins afirma que o termo vernáculo *kukràdjà* foi associado ao termo cultura e inclui “as técnicas de subsistência, a dieta alimentar, as cerimônias, as instituições sociais, o acervo de saberes e costumes — como necessária à sua ‘vida’, ‘força’ e ‘felicidade’” (SAHLINS, 1997, p. 125). Escuto dos *mětyktire* que o termo significa “o modo de ser *Měbêngôkre*”, incluindo toda sua concepção de mundo e o que os diferencia dos “outros”. Clarice Cohn (2008), estudando o grupo Xikrin do Bacajá, descreve o *kukràdjà* como “um modo de fazer e se fazer Humano”. Os “Mebengokré produzem, renovam, contínua e eternamente, *kukràdjà*. Se Mebengokré ganha a roupagem da identidade étnica, *kukràdjà* ganha, na relação intercultural, a roupagem da cultura”. César Gordon analisa que a concepção de *kukràdjà* para os *měbêngôkre* parece próxima da ideia humanista de cultura, algo acumulado pelas pessoas. Assim, afirma

o antropólogo, é possível ter mais ou menos *kukràdjà* que, nesse sentido, não é um todo, mas “parte de um fluxo de conhecimentos, saberes e atribuições que povoam o cosmos e podem ser adquiridos e apropriados em diversos níveis, do indivíduo a uma coletividade mais larga” (GORDON, 2006, p. 98).

Se a essência, como apontam os autores, do *kukràdjà* é codificada num idioma de predação, incorporação, fluxo e, num contexto de demandas, a cultura tende a se enrijecer, e ainda, havendo uma espécie de identificação entre *kukràdjà* e nossa concepção de ‘cultura’, como os indígenas enquanto agentes desse discurso, pensam essa aparente contradição (se há contradição)? Há nesse ‘modo de ser’ elementos para pensar a práxis enquanto repetição/reprodução/transformação?

Epistemes

Numa espécie de bricolagem teórica, este trabalho coteja elementos da epistemologia para situar a pesquisa, o que envolve os métodos e técnicas utilizados na investigação do fenômeno cultural. As teorias servem, nesse sentido, como “lentes” através das quais o objeto vai se desvelando e criando contornos (nem tanto) distintos. No entanto, uma abordagem (fenomenológica) que busca, justamente, mostrar o indivíduo enquanto ele é, seu olhar sobre o seu mundo, entra no campo ontológico. Isso implica em considerar as coisas como elas são a partir da experiência vivida dos próprios sujeitos.

Epistemologia é a disciplina filosófica atenta aos problemas da natureza, validade e justificação do conhecimento, tendo como certo que o conhecimento é uma categoria universal. É a relação entre sujeito e objeto, colocando questões como: o que conhecemos? Como conhecemos? É possível conhecer as “coisas em si”? (Embate entre essencialistas - o conceito contém o real, e os nominalistas - os termos que usamos são criados, o conceito não contém o real). O que é a verdade? (Correspondência entre as ideias e o mundo empírico). Da definição que considera a teoria do conhecimento como “um conjunto de especulações que tem por objeto assinalar o valor e os limites do conhecimento” surgem outras questões: o que é

sujeito? O que é objeto? O que é representação? Em que medida aquilo que os homens representam se assemelha àquilo que é?

Nesse “como fazer”, a epistemologia, aliada à ‘sociologia do conhecimento’ (o condicionamento social da produção do conhecimento), à lógica da investigação e à própria metodologia, auxilia na produção do conhecimento sem cair em dogmatismos. A questão epistêmica em pesquisas científicas envolve a indagação sobre o objeto, o método e as leis, as regularidades, aquilo que se repete, sendo mais presente nas ciências do homem e da cultura do que nas naturais e matemáticas. Ela foca na estrutura de uma teoria, ou seja, de onde parte, com quem dialoga, qual o seu método, seus conceitos etc. Quando olhamos o mundo, usamos lentes determinadas tanto pela ideia, como pelo objeto (referido) e pelo termo (referente). Outra questão é a aplicação dos conceitos e categorias fora de seu contexto teórico, o que levaria a uma manipulação da realidade. Sendo assim, é impreterível que todo conceito ou categoria devam ser cuidadosamente utilizados apenas em seu contexto científico e com uma postura crítica, pois toda “verdade científica” é uma verdade provisória e vemos a realidade social a partir de um ponto de referência, ou, como aponta Boas (2004), “o olho que vê é o olho da tradição”. Além disso, todo o conhecimento é circunstancial, datado e localizado. Daí o contexto ser uma categoria central para os fins deste trabalho. O que é real para mim pode não ser para o indígena Kayapó da aldeia Piaraçú, locus de observação desta pesquisa. O conhecimento desses indígenas também é diferente e único e é isso que busco descrever e analisar nesta pesquisa: seu conhecimento sobre seu território material e simbólico, sua apropriação e uso do mesmo, enfim, a ação dos atores no mundo vivido e sua relação com o sistema³² que, em última análise, podemos chamar de cultura.

A partir desses desdobramentos epistêmicos, operou-se uma mudança paradigmática³³ sobre o qual repousa o fazer científico, principalmente, nas humanidades. Segundo Edgar Morin (2008), a simplificação e a redução provocadas pela ciência moderna, separando sujeito e objeto, provocaram um esvaziamento de

³² “[...]a sociedade e a história não são simplesmente uma soma de respostas *ad hoc* e de adaptações a estímulos particulares, mas que são governadas por esquemas organizacionais e avaliativos. São Estes (incorporados, é claro, às formas institucionais, simbólicas e materiais) que constituem o sistema.” (ORTNER, 2011, p. 444).

³³ Paradigma, na concepção de T. Kuhn, num sentido sociológico indica “... toda a constelação de crenças, valores, técnicas, etc., partilhadas pelos membros de uma comunidade determinada”. (KUNHN, 1982, p. 218). São os alicerces de uma comunidade científica.

sentido do mundo sem precedentes. Os fenômenos estudados foram privados de sua existência, reduziram-se a simples objeto de estudo, inertes, imobilizados. Procedendo assim, o meio, ou seja, o método acabou se tornando próprio o fim. As técnicas acabaram se tornando o produto principal do fazer acadêmico, ocultando tudo que não era simplificável pela análise e explicação. Começou então, um movimento inverso, na tentativa de reunir o que foi deixado de fora dos conceitos, o que não se encaixava nesta ou naquela teoria. O ser humano com toda a sua complexidade retornou ao cenário científico.

Foi somente a partir da física clássica, num âmbito conceitual, que começou uma regeneração do universo culminando na compreensão da unidade numa perspectiva diferente, mais profunda, pois esta é a unidade de *Cosmos*, *Physis* e *Caos*. Este universo permanece *Uno* e, ao mesmo tempo, múltiplo, policêntrico, produzindo de si mesmo “desordem, ordem, organização, dispersão e diversidade”. “Este universo não exclui o singular pelo geral, não exclui o geral pelo singular: pelo contrário, um inclui o outro: o universo produz as suas leis gerais a partir de sua própria singularidade”. (MORIN, 2008, p. 444).

Segundo Morin, “a complexidade se impõe primeiro como impossibilidade de simplificar” (p. 456). Não podemos confundir complexidade com complicação, pois para se resolver um objeto complicado bastaria o já conhecido reducionismo. A complexidade está no princípio, é paradigmática. Ela não afasta a simplificação, mas a integra, como também integra a disjunção, a análise e o isolamento e os três caracteres humanos simultaneamente, ou seja, somos seres, físicos, biológicos e humanos. “A complexidade nos torna sensível a evidências adormecidas: a impossibilidade de expulsar a incerteza do conhecimento”. (p. 463). Esse paradigma se caracteriza pela ontologia pluralista, metodologia analógica, lógica polivalente e uma linguagem simbólica que ultrapassa uma visão determinista e estritamente causal”. Como principais características, Porto (1997, p. 39) elenca a “percepção da limitação do conhecimento”, “a aceitação de resultados aproximados”, “a inviabilidade do determinismo mecanicista”, “a ideia de que a totalidade do real não se resume a soma das partes”, “a distinção sujeito-objeto que perde seus contornos dicotômicos e assume a forma de um *continuum*”. Para a autora, essa epistemologia não elimina a incerteza, mas trabalha com ela.

Se, de acordo com Heidegger, foi o pensamento linear ocidental que esqueceu o ser e isso ocasionou a objetificação da natureza, poderia outra forma de pensar desvelar a unidade,³⁴ outra maneira de viver no mundo sem, contudo, destruí-lo?

“O ser é redondo”, afirma Bachelard (1993, p. 237). Essa redondeza só pode aparecer numa meditação puramente fenomenológica. Essa imagem, diz, deve ser pensada “fora de qualquer significado realista, psicológico ou psicanalítico” (p. 239). A imagem do redondo, a vida redonda, evoca o máximo da unidade, pois não se trata de contemplar o ser, mas de vivê-lo em sua imediatez.

Essas imagens apagam o mundo e não têm passado. Não procedem de qualquer experiência anterior. Estamos certos de que são metapsicológicas. Dão-nos uma lição de solidão. É preciso, por um instante, tomá-las apenas para nós. Se a tomarmos em sua instantaneidade, perceberemos que só pensamos nisso, que estamos por inteiro no ser dessa expressão. Se nos submetemos à força hipnótica de tais expressões, vemos que cabemos por inteiro na redondeza do ser, que vivemos na redondeza da vida como a noz que se arredonda em sua casca. (BACHELARD, 1993, p. 237).

Pensamento cíclico. A vida em sua redondeza, marcada pelo ritmo dos dias, das estações, rituais, nascimento e morte, repetição, renovação e, mesmo atravessada pela linearidade ocidental, pelo tempo calendário, histórico, permanece em sua perfeita redondeza, num movimento de eterno retorno.³⁵ Nesse movimento, há lugar para a transformação? É possível pensar em um movimento cíclico, porém em um espiral complexo, onde sincronia e diacronia coexistem?

A imagem evocada por Bachelard é, na verdade, uma metáfora para pensar a unidade do todo complexo da vida social, da experiência vivida, do homem enquanto ser-no-mundo, desde que seja o seu mundo. Como traduzir a experiência indígena no seu mundo sem fazer uso de figuras que nos permitem, também, pensar em unidade?

³⁴ “O corpo orgânico, por sua vez, encontra em si mesmo a sua própria forma, é de dentro que ele extrai seu dinamismo, que ele é chamado a crescer e se desenvolver. Possui, de certa maneira, forças inatas que são causas e efeito de sua própria vida. É bem disso que se trata: a organicidade remete para o vivente e para as forças que o animam. Isso pode ser compreendido de um modo bastante simples: o próprio da separação, aquilo que se fragmenta é sempre, potencialmente, mortífero, enquanto o que vive tende a se reunir, a conjugar os elementos díspares. É quando ‘o conjunto todo se sustenta’ que há vida.” (MAFFESOLI, 2008, p. 65)

³⁵ “E se agora quisesse morrer, Zaratustra, nós sabemos também o que dirias a ti mesmo [...]. Retornarei com este sol, com esta terra, com esta águia, com esta serpente - não para uma vida nova, uma vida melhor ou semelhante. Retornarei eternamente para esta mesma e idêntica vida, nas coisas maiores e também nas menores, para ensinar outra vez o eterno retorno de todas as coisas” (NIETZSCHE, O convescente 2).

Assim, “é preciso se contentar com as metáforas, analogias, imagens, todas coisas vaporosas, que seriam os meios menos piores possíveis para dizer ‘o que é’, o que está em estado nascente” (MAFFESOLI, 2010, p. 05). A intuição, nesse sentido, é uma maneira de ver as coisas de modo direto, uma aproximação imediata pois, quando os fenômenos bastam a si mesmos, convém aproximar-se deles de maneira direta. Assim, “enquanto o conceito racional empenha-se em trazer de volta a unidade – *reductio ad unum* (Augusto Comte), - a intuição, aceitando o múltiplo e contentando-se em nomeá-lo, permite pensar o diverso” (MAFESSOLI, 2008, p. 135).

Figura 1 - Oroborus, a metáfora do vivido



Fonte: Disponível em: < <https://www.dicionariodesimbolos.com.br/ouroboros/>>. Acesso em: 15 2018.

As escolhas epistemológicas adotadas até aqui, desmistificando o ‘conceito’, conduzem-me a trabalhar de uma maneira mais polissêmica, através da plasticidade nocional, pois esta é mais adequada para apreender o dado social. Enquanto o conceito busca a ‘verdade’, a noção se contenta com a semelhança. Assim,

[...] no que se refere ao conhecimento, a atitude nocional apreende a heterogeneidade, dá sobre um mesmo objeto iluminações diversas, indica o que é, ao mesmo tempo, isto e aquilo. Ela não faz de uma verdade local uma verdade universal. Desde o momento em que se reconhece a falência ou, pelo menos, a relativização do descomedimento prometeico do qual o conceito é uma modulação, é preciso saber aceitar a modéstia da noção. (MAFFESOLI, 1985, p. 51-52)

Por sua vez, o fenômeno se manifesta enquanto realidade, aquilo que aparece, diferentemente do fato que é construído pela racionalidade humana. É a relação entre realidade e conhecimento. O fenômeno, nessa concepção, indica “não só o que aparece ou se manifesta ao homem em condições particulares, mas aquilo que aparece ou se manifesta *em si mesmo*, como é em si, na sua essência” (ABBAGNAMO, 2007, p. 511). É Merleau-Ponty quem afirma que a essência não está separada da existência, mas no campo fenomenal inerente ao mundo. Essa ideia desdobra-se na valorização da experiência da percepção que nós vivemos enquanto ser-no-mundo. O mundo não é aquilo que eu penso, diz o autor, mas aquilo que eu vivo.

Mas a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua “facticidade”. É uma filosofia transcendental que coloca em suspenso, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, mas é também uma filosofia para a qual o mundo já está sempre “ali”, antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico. É a ambição de uma filosofia que seja uma ‘ciência exata’, mas é também um relato do espaço, do tempo, do mundo ‘vividos’. É a tentativa de uma descrição direta de nossa experiência tal como ela é, e sem nenhuma deferência à sua gênese psicológica e às explicações causais que o cientista, o historiador ou o sociólogo dela possam fornecer. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 1)

A fenomenologia de Merleau-Ponty é uma alternativa aos métodos subjetivista e objetivista de compreensão do mundo, considerados por ele reducionistas e insuficientes para tal função. O primeiro, representado pelo idealismo filosófico, considera que todo o conhecimento do mundo se dá através das representações que faço dele. Já o objetivismo do empirismo científico postula que o mundo existe independente das minhas representações e resta apenas senti-lo, já que é previamente dado. O filósofo elege, então, a percepção como relação entre o homem e o mundo, como acesso à verdade (1999, p. 14). Compreendemos o mundo

por estarmos no mundo, por vivermos no mundo e não através de teorias científicas. A experiência vivida no mundo é o elemento produtor de conhecimento e resta-nos, então, descrever essa narrativa do vivido. Trata-se, portanto, de descrever os fenômenos como eles são e não como deveriam ser, uma ética situacional e não deontológica, trazendo o homem e sua experiência vivida (em seu mundo) em toda a sua complexidade para o cerne da pesquisa. “A cura que a fenomenologia propõe ao homem moderno tem que fazer a travessia desse paradoxo: garantir a pureza, o rigor do ponto de partida e ao mesmo tempo mostrar que o homem está umbilicalmente ligado ao mundo” (RICOEUR, 2009, p. 08).

A ‘fenomenologia da percepção’ parece evocar um tipo de relativismo, ou seja, vários olhares, percepções, sobre um núcleo, o (nosso) mundo. No entanto, é preciso (ainda) avançar nesse refinamento teórico, uma vez que a cosmologia indígena evoca um mundo único, ontologicamente único (o que iria contra uma visão relativista), onde, em larga medida, corpos celestes, acidentes geográficos, animais e plantas são resultados da ação e intencionalidade de seres humanos primordiais, os ancestrais mēbêngôkre. Para tanto, o conceito de “perspectivismo ameríndio”, proposto por Viveiros de Castro (2014), apresenta-se, como o próprio autor afirmou, de modo ortogonal à oposição entre relativismo e universalismo.

Tipicamente, os humanos, em condições normais, veem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as “condições” não são normais. Os animais predadores e os espíritos, entretanto, veem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa veem os humanos como espíritos ou como animais predadores: “O ser humano se vê a si mesmo como tal. A lua, a serpente, o jaguar e a mãe da varíola o veem, contudo, como um tapir ou um pecari, que eles matam”, anote Baer (1994: 224) sobre os Machiguenga. Vendo-nos como não humanos, é a si mesmo que os animais e espíritos veem como humanos. Eles se apreendem como, ou se tornam, antropomorfos quando estão em suas próprias aldeias, e apresentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura: veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cauim, os mortos veem os grilos como peixes, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado identicamente às instituições humanas (com chefes, xamãs, ritos, regras de casamento etc.). Esse “ver como” refere-se literalmente a perceptos, e não analogicamente a conceitos [...]. (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 350-351).

Perspectivismo ameríndio é uma concepção comum aos povos indígenas do continente americano “segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies

de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (1996, p. 115). Ao contrário da concepção ocidental que supõe uma única natureza e múltiplas culturas, a concepção ameríndia supõe “uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A ‘cultura’ ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a ‘natureza’ ou o objeto a forma do particular” (p. 116). Essa inversão baseia-se em uma interpretação fenomenológica das categorias cosmológicas ameríndias. Natureza e Cultura devem ser pensadas a partir do ponto de vista ameríndio, pois essas categorias não incluem os mesmos conteúdos ou possuem o mesmo estatuto de correlatos ocidentais, “elas não assinalam regiões do ser, mas antes configurações relacionais, perspectivas móveis” (2014, p. 349). Essas relações implicam em como os seres veem um ao outro e como se veem. Nos mitos ameríndios, os animais são gente ou se veem como gente. A aparência corporal é uma espécie de “roupa” que pode ser usada e descartada que encobre a forma interior visível somente aos da mesma espécie e aos olhos do xamã. Resumidamente, no perspectivismo ameríndio, a condição original comum a todos os seres da natureza não é a animalidade, mas a humanidade.

Parece, a meu ver, que a teoria do perspectivismo ameríndio, defendida por Viveiros de Castro, apresenta elementos significativos para pensar o fenômeno que se revela por meio da percepção Mëbêngôkre Mëtyktire enquanto experiência no “mundo vivido”, o que implica em um status ontológico ou um “modo de ser”. Essa forma de ser no mundo (o mundo mëbêngôkre) implica em uma forma ou maneira de estar (nesse mundo), uma continuidade metonímica do tipo “ser é estar” ou “eu sou enquanto eu estou”. Esse modo de ser/estar se expressa na maneira de agir para proteger, garantir e lutar pelo que se convencionou chamar de território.

A experiência vivida e o fazer antropológico

A grande questão para a antropologia é, segundo Merleau-Ponty (1984, p. 194) “como compreender o outro sem sacrificá-lo à nossa própria lógica e sem sacrificá-la a ele”. Pensar quando o objeto é “outro” exige nossa própria transformação, pois a tarefa é “alargar nossa razão para torná-la capaz de compreender aquilo que em nós e nos outros precede e excede a razão” (p. 203). O filósofo refere-se especificamente

a grande contribuição do antropólogo Lévi-Strauss e a obra *O pensamento selvagem*, que não é o pensamento do selvagem, mas o pensamento pelo concreto, um conhecimento sensível que visa o detalhamento do mundo numa relação íntima, simpática. O pensamento selvagem é, portanto, um pensamento não domesticado pelo conceito. Essa lógica do concreto está em oposição à lógica do conceito, enfoca outras temporalidades, valoriza o corpo e a corporalidade, é rizomática,³⁶ formando uma rede entre pessoas humanas e não humanas. O sujeito, nesse pensamento, não é central, aliás, não há sujeito. Para além do “penso” (*cogito* cartesiano), pensa-se.

O vivido, por sua vez, se dá num tempo e espaço, constituintes do princípio da experiência humana, enfatiza o filósofo Edward Casey (1996). A percepção é primária, como afirmam Husserl e Merleau-Ponty, sinestésica, de corpo e movimento e Casey argumenta que a coerência da percepção no nível primário é fornecida justamente pela profundidade e horizontes do lugar que ocupamos como sujeitos conscientes, ou seja, não há como saber ou sentir um lugar, exceto por estar naquele lugar, e estar em um lugar é estar em uma posição de percebê-lo. Conhecimento de um lugar é, em si mesmo, um ingrediente da percepção: uma “experiência vivida”.

A ideia, depois de Newton e Kant, é de que o espaço é absoluto, uma categoria *a priori* vazia em status e que os lugares são simples porções de espaço,

³⁶ “Um agenciamento é precisamente este crescimento das dimensões numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que ela aumenta suas conexões. Não existem pontos ou posições num rizoma como se encontra numa estrutura, numa árvore, numa raiz. Existem somente linhas. Quando Glenn Gould acelera a execução de uma passagem não age exclusivamente como virtuose; transforma os pontos musicais em linhas, faz proliferar o conjunto. Acontece que o número deixou de ser um conceito universal que mede os elementos segundo seu lugar numa dimensão qualquer, para tornar-se ele próprio uma multiplicidade variável segundo as dimensões consideradas (primado do domínio sobre um complexo de números ligado a este domínio). Nós não temos unidades de medida, mas somente multiplicidades ou variedades de medida. A noção de unidade aparece unicamente quando se produz numa multiplicidade uma tomada de poder pelo significativo ou um processo correspondente de subjetivação: é o caso da unidade-pivô que funda um conjunto de correlações biunívocas entre elementos ou pontos objetivos, ou do Uno que se divide segundo a lei de uma lógica binária da diferenciação no sujeito. A unidade sempre opera no seio de uma dimensão vazia suplementar àquela do sistema considerado (sobrecodificação). Mas acontece, justamente, que um rizoma, ou multiplicidade, não se deixa sobrecodificar, nem jamais dispõe de dimensão suplementar ao número de suas linhas, quer dizer, à multiplicidade de números ligados a estas linhas. Todas as multiplicidades são planas, uma vez que elas preenchem, ocupam todas as suas dimensões: falar-se-á então de um plano de consistência das multiplicidades, se bem que este ‘plano’ seja de dimensões crescentes segundo o número de conexões que se estabelecem nele. As multiplicidades se definem pelo fora: pela linha abstrata, linha de fuga ou de desterritorialização segundo a qual elas mudam de natureza ao se conectarem às outras. O plano de consistência (grade) é o fora de todas as multiplicidades. A linha de fuga marca, ao mesmo tempo: a realidade de um número de dimensões finitas que a multiplicidade preenche efetivamente; a impossibilidade de toda dimensão suplementar, sem que a multiplicidade se transforme segundo esta linha; a possibilidade e a necessidade de achatar todas estas multiplicidades sobre um mesmo plano de consistência ou de exterioridade, sejam quais forem suas dimensões” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 16).

suas compartimentações. Espaço, então, é um meio predeterminado, com significado neutro, “uma tabula rasa sobre a qual as particularidades da cultura e da história vêm a ser inscritas, com lugar como um resultado presumido” (CASEY, 1996, p. 14). Analisando o trabalho de Fred Myers com os aborígenes Pintupi e Steven Feld com os Kaluli, Casey mostra que a transformação de um terreno físico puro em lugares se dá pela culturalização. O homem projeta no espaço o simbólico, a forma como se reproduzem os processos sociais. A particularidade sempre pertence ao lugar, enquanto que a generalidade ao espaço. No entanto, é preciso ter em mente que para o antropólogo, “espaço” vem em primeiro lugar enquanto que para o nativo é o “lugar”, pois o próprio indivíduo com suas múltiplas características é logicamente prévio, central.

Dentro desses limites geográficos, os povos indígenas e as configurações em que vivem constituem uma “interanimação”, nas palavras de Basso (1996), onde os laços que ligam essas pessoas ao lugar são profundamente vitais. Isso se dá de tal maneira que Santos (2000, p. 62) utiliza os conceitos de cultura e territorialidade como sinônimos. Vejamos:

Assim como cidadania e cultura formam um par integrado de significações, assim também cultura e territorialidade são, de certo modo, sinônimos. A cultura, forma de comunicação do indivíduo e do grupo com o universo, é uma herança, mas também é um reaprendizado das relações profundas entre o homem e seu meio, um resultado obtido através do próprio processo de viver. Incluindo o processo produtivo e as práticas sociais, a cultura é o que nos dá consciência de pertencer a um grupo, do qual é o cimento.

Território possui significado polissêmico, refere-se às relações jurídico-políticas e é visto como “um espaço delimitado e controlado no qual se exerce um determinado poder quase sempre relacionado ao poder do Estado” (GODOI, 2014, p. 445). Essa noção de “poder”, afirma Haesbaert (2007), diz respeito tanto ao sentido explícito de dominação como ao sentido simbólico de apropriação. Lefebvre (apud HAESBAERT, 2007, p. 21), por sua vez, distingue dominação de apropriação, sendo a primeira um processo funcional atrelado ao valor de troca enquanto o último está ligado ao “tempo vivido”, ao valor de uso, ao simbólico. Esses processos deveriam caminhar juntos, mas a conjuntura atual faz com que o primeiro prevaleça sobre o segundo, reduzindo seu sentido à lógica capitalista de exploração dos recursos de maneira singular, negando a diversidade em prol de um modelo hegemônico estatal. Território, conclui Haesbaert (2007), é um *continuun* que vai dessa visão ‘unifuncional’

do Estado e do mercado à apropriação mais subjetiva e/ou “cultural-simbólica”, sendo que seu significado é sempre múltiplo, diverso e complexo. Do exposto, o autor propõe que o conceito de território envolva, simultaneamente,

[...] uma dimensão simbólica, cultural, através de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, como forma de ‘controle simbólico’ sobre o espaço onde vivem (sendo também, portanto, uma forma de apropriação), e uma dimensão mais concreta, de caráter político-disciplinar: a apropriação e ordenação do espaço como forma de domínio e disciplinarização dos indivíduos. (HAESBAERT, 1997, p. 42).

Territorialidade é o processo de construção de um território, “apropriação, controle, uso e atribuições de significados – não necessariamente nessa ordem – sobre uma parcela do espaço” (GODOI, 2014, p. 444). Como processo, afirma a autora, a territorialidade recobre dois conteúdos, a “ligação a lugares precisos, resultado de um grande investimento material e simbólico e que se exprime por um sistema de representações” e princípios de organização, que são “a distribuição e os arranjos de lugares de morada, de trabalho, de celebrações, as hierarquias sociais, as relações com os grupos vizinhos”. Bonnemaïson (1981, p. 253) vai além, e afirma que o próprio conceito de etnia deriva do de territorialidade, que “é em primeiro lugar a relação culturalmente vivida entre um grupo humano e uma trama de lugares hierarquizados e interdependentes, na qual a figura do solo constitui um sistema espacial, chamado também de território”.

Os processos de territorialização possuem formas específicas que resultam da relação especial que os povos mantêm com seu espaço. O conceito de “cosmografia” proposto por Little (2002, p. 04), definido como os “saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território” visa, justamente, abarcar a multiplicidade desses processos, pois inclui o regime de propriedade do grupo em questão, os vínculos afetivos com o território específico, a história da ocupação presente em narrativas, na memória coletiva, o uso social desse espaço e as formas de defesa.

Assim, pretende-se compreender a realidade fenomênica concreta e observável da relação indissociável entre o mēbēngôkre e seu lugar, sua terra (*pyka*), seu ‘modo de ser’ enquanto *kukràdjà*, entre cultura e identidade e sua inscrição local, o território material e simbólico, aparato da dinâmica comunitária, formado e

transformado em tempos míticos por heróis e demiurgos que deixaram suas marcas nos topônimos que atravessam gerações, e a agência indígena para a garantia da posse desse território, uma ‘cosmografia’, segundo o conceito de Paul Little (2002).

A outra categoria da experiência humana é o tempo, sentido exatamente nas atividades sociais, como aponta E. R. Leach. A questão é como percebemos o tempo, que evoca, primeiramente, a noção de repetição e, em segundo lugar, a de não repetição. São estas as duas experiências básicas: “a) que certos fenômenos da natureza se repetem; b) que as mudanças da vida são irreversíveis” (LEACH, 1974, p. 193). Nós experimentamos o tempo, afirma o antropólogo, a partir de três modos básicos: 1) através da repetição (gotas caindo, o ciclo das estações, nascer e pôr do Sol, as fases da Lua); 2) a entropia em nós e nas coisas (nascer, envelhecer e morrer); 3) a velocidade com a qual o tempo passa para determinadas coisas em perspectiva (o fluxo irregular da vida biológica). Essas formas de sentir o tempo demonstram que a sua regularidade não é parte intrínseca da natureza, mas uma “noção fabricada pelo homem, que nós projetamos em nosso ambiente para os nossos próprios objetivos particulares” (p. 205).

Do exposto e para fins deste trabalho, concebe-se tempo como uma categoria sociológica e territorialidade tanto no sentido epistemológico, a partir do momento em que há, por parte dos *mětyktire*, o entendimento de território como um espaço delimitado juridicamente com ‘cercas’ (limites), no qual a cultura opera como um metadiscurso de legitimação, uma bandeira de demanda através dos agentes indígenas, como no sentido ontológico, “como ‘espaço vivido’ (frente aos espaços – nesse caso, territórios, formais-institucionais), conjugando materialidade e imaterialidade” (HAESBAERT, 2007, p. 25), onde a territorialidade aparece mais ampla que o território, englobando-o e extrapolando seus limites.

Já em relação à “pesquisa de campo”, não há manual, mas “rotinas comuns”. Segundo Peirano (1995), a pesquisa em antropologia depende da biografia do pesquisador, das opções teóricas da disciplina, do contexto histórico mais amplo e das situações que se configuram no dia a dia local da pesquisa. Para a autora, a criatividade na pesquisa antropológica nasce da relação entre pesquisa empírica e fundamentos teóricos da disciplina. Em síntese, um antropólogo com boa formação teórica será um bom etnógrafo, capaz de se distanciar do fenômeno para melhor descrevê-lo. A descrição dos fatos é apenas a primeira etapa de um estudo

antropológico, onde “as observações são realizadas não só para descrever o curioso, o exótico ou o diferente por si mesmos (pelo natural interesse que despertam), mas também e principalmente para universalizá-los” (PEIRANO, 1995, p. 18), ou, como diz Geertz (2013, p. 19-20), “tirar grandes conclusões a partir de fatos pequenos, mas densamente entrelaçados”. É este percurso que refina problemas e conceitos antropológicos, a especificidade do caso empírico e o caráter universalista da sua manifestação.

A convenção atribui a Malinowski a sistematização e o estabelecimento da pesquisa de campo no fazer antropológico. De acordo com o antropólogo, os princípios metodológicos da disciplina podem ser agrupados em três unidades. Primeiramente, o pesquisador deve possuir “objetivos genuinamente científicos”, respeitando valores e critérios da etnografia moderna. Em segundo lugar, estar efetivamente entre os nativos. Dessa maneira, é possível uma maior familiaridade do observador com o cotidiano do observado. Por fim, aplicar corretamente os métodos de coleta, manipulação e registro das evidências. (MALINOWSKI, 1976, p. 24). Além disso, recomenda que o etnógrafo se inspire em resultados recentes de pesquisas científicas.

De acordo com Geertz, a própria análise antropológica, entendida como forma de conhecimento, é a etnografia. Essa análise não se restringe às questões técnicas, visto que o empreendimento é definido pelo “tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma ‘descrição densa’” (GEERTZ, 2013, p. 04). A importância da etnografia como descrição densa, entendida como uma “inscrição”, está em perceber as particularidades da ação social. Para tanto, ela interpreta o fluxo do discurso social, aborda características ‘microscópicas’ e sempre é incompleta, ‘inesgotável’, pois as “afirmativas mais marcantes são as que têm a base mais trêmula, na qual chegar a qualquer lugar com um assunto focado é intensificar a suspeita, a sua própria e a dos outros, de que você não o está encarando de maneira correta”. (p. 20).

Como experiência pessoal, afirma, a pesquisa etnográfica recobre um objetivo: “situar-nos”, enquanto que o texto antropológico como um empreendimento científico é um “estar-se situado”. Já as teorias não são inteiramente novas a cada estudo, mas adotadas de estudos anteriores e, uma vez “refinadas”, aplicadas as novas pesquisas e problemas interpretativos. “Em etnografia, o dever da teoria é

fornecer um vocabulário no qual possa ser expresso o que o ato simbólico tem a dizer sobre ele mesmo – isto é, sobre o papel da cultura na vida humana” (p. 19).

A particularidade desse autor está na maneira em que ele concebe a ‘cultura’, estrutura de significados socialmente estabelecidos, e no método para sua análise, elegendo o símbolo como veículo pelo qual a cultura opera nos atores sociais. Ele defende um entendimento semiótico de cultura “acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significado que ele mesmo teceu, assumo a cultura como essas teias e sua análise; [...] como uma ciência interpretativa, à procura do significado” (p. 4).

Seguindo em sua digressão, Geertz (2013, p. 17), afirma que o fundamental na antropologia não é pensar apenas “realista e concretamente *sobre* eles, mas, o que é mais importante, criativa e imaginativamente *com* eles”. Esse é o papel das ciências sociais, mais especificamente da antropologia: pensar com o outro e não sobre o outro. “A vocação essencial da antropologia interpretativa não é responder às nossas questões mais profundas, mas colocar à nossa disposição as respostas que outros deram” (p. 21).

Apesar de todo o escopo teórico que legitima a prática antropológica, ainda ficava, para mim, a questão de como incorporar a história, enquanto diacronia, na pesquisa, sem comprometer a análise sincrônica ou, numa visão mais simplificada, como trabalhar com cultura e ação prática.

Durante sua jornada enquanto disciplina, a antropologia dialogou tanto com o modelo histórico ocidental marcado pelo tempo cronológico e comprovação documental que fundamentou a disciplina científica como com a história entendida como categoria social, o que implica em diferentes temporalidades. No texto “história e etnologia”,³⁷ Lévi-Strauss (2008) afirma que ambas as disciplinas diferiam no princípio em relação ao caráter comparativo do método das ciências sociais, e monográfico e funcional do método histórico. Profundamente marcada pelo tempo cronológico, a antropologia começou sua jornada através da escola evolucionista, que colocava diferentes grupos humanos em uma escala linear, cujo topo correspondia à Europa. Em relação aos difusionistas, continua, os “ciclos” ou os “complexos” culturais são, como os “estágios” dos evolucionistas, “fruto de uma abstração à qual sempre irá

³⁷ O texto foi publicado originalmente em 1949, em “*Histoire et ethnologie*”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54, n. 3-4, passando a fazer parte da obra *Antropologia Estrutural* (2008).

faltar a corroboração de testemunhos. Sua história é conjectural e ideológica” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 18).

Já Boas reconhece que, em matéria de história, tudo que um antropólogo elabora se reduz a construções. Apesar dessas limitações, afirma ser possível um estudo que englobe as causas históricas que conduziram à formação dos costumes e de seu lugar na cultura e dos processos psíquicos que os tornaram possíveis, ou seja, saber “como as coisas vieram a ser como são”. Enfim, Boas criou um rigor que, segundo Lévi-Strauss (2008, p. 22), tornou-se tão inatingível que levou ao abandono do diacronismo, “para fazer do estudo das culturas uma análise sincrônica das relações entre seus elementos constitutivos, no presente”. Têm-se, então, a escola funcionalista com Malinowski e toda a sua influência sobre a escola americana. A diferença entre história e etnologia, segundo Lévi-Strauss (p. 32) não é o objeto - a vida social -, o objetivo, que é a compreensão do homem ou mesmo o método, mas se distinguem por possuírem perspectivas complementares: “A história organiza seus dados em relação às expressões conscientes, e a etnologia, em relação às condições inconscientes da vida social.”

Num cenário pós-guerra, no cerne de uma crise de legitimação onde as metanarrativas totalizantes não davam mais conta de explicar a realidade, e na emergência de novos atores sociais e novas formas de socialidade,³⁸ história e antropologia passaram a dialogar de maneira mais profícua. Na história, principalmente depois do advento da “história do tempo presente”,³⁹ houve, segundo Ferreira (2000, p. 7), uma revalorização da análise qualitativa e um resgate das

³⁸ Maffesoli (1985) estabelece a distinção entre os termos “social”, “societal” e “socialidade”. O termo “social” designa o modo ideológico de relações racionais entre indivíduos. “Societal” refere-se à característica do “ser-junto-com”, superar uma simples associação racional de indivíduos. Já “socialidade” é um “tipo de sensibilidade, um tipo de estilo destinado a especificar as relações que estabelecemos com os outros” (MAFFESOLI, 2010, p.126), acentuando a “dimensão afetiva e sensível”, substrato do reconhecimento e experiência do outro. Enquanto a sociabilidade se caracteriza por relações institucionalizadas, a socialidade remete às práticas que escapam do controle social rígido. É um “estar-junto” que independe de um objetivo a ser atingido.

³⁹ Maranhão (2009) discorre que os motivos que teriam levado ao desabrochar deste campo historiográfico, segundo Agnès Chauveau e Philippe Tétart, seriam a história renovada do político, o impacto de geração e o fenômeno concomitante de demanda social. Desta última decorre ainda “aumento e a aceleração da comunicação, a renovação progressiva da imprensa e da edição, a elevação do nível de estudo e a força dos engajamentos ideológicos, morais, dos anos 50-60” (CHAUVEAU; TÉTART, apud MARANHÃO, 2009, p. 138). Maranhão também observa que os autores mencionados dividem a história em diferentes tempos cronológicos, onde a história próxima corresponde os últimos trinta anos, enquanto a história do presente englobaria os últimos cinquenta ou sessenta anos. A história imediata, por sua vez, é aquela feita no ato do acontecimento e é geralmente associada ao ofício jornalístico e seria o complemento da história do presente.

experiências individuais, a história cultural foi impulsionada assim como o estudo do político, incorporando-se o estudo do cotidiano.

No final dos anos 80, essa história cultural passou a influenciar diretamente disciplinas como a própria história e as ciências sociais, o que é chamado de *cultural turn* ou “giro cultural”. Jaume Aurell (2010) observa que esta tendência se consolidou na academia norte-americana e estendeu-se à outras ciências como a filosofia, a linguística, a sociologia e, é claro, a antropologia, onde os principais expoentes são Clifford Geertz e Marshall Sahlins. As principais contribuições do *cultural turn* são, segundo Aurell (2010, p. 176-177), a oposição a modelos naturalistas sociais, o que significa que instituições e culturas são contextuais, possuem um tempo e espaço determinados; os estudos centram-se no “poder da cultura como fonte documental de compreensão histórica”; uma noção “holística” de cultura; a ênfase no conceito de *agency*; posição entre a compreensão – elaboração de sistemas de significados – e a exploração dos regimes de dominação e poder; descrição da experiência social pelo estilo narrativo e, por fim, a identificação com a antropologia no seu estilo etnográfico: “Qualquer tentativa de definir, representar e explicar a cultura passa necessariamente por uma posição historicista” (p. 177). O giro cultural trouxe uma mudança nas abordagens e análises do fenômeno social, a “compreensão prevalece sobre a explicação, a narração sobre a estrutura e a hermenêutica sobre a análise causal no acesso ao conhecimento do passado” (p. 181).

Na antropologia, novos estudos mostram a emergência de incorporar aspectos diacrônicos na análise e é em Sahlins e no método estrutural histórico que busco me apoiar na feitura deste trabalho. Para ele, a cultura funciona como uma síntese, baseada no consenso, de passado e presente, estabilidade e mudança, diacronia e sincronia e é, justamente, essa organização de uma situação atual em termos do passado. Sahlins diz que os sujeitos são agentes históricos de sua cultura, ou seja, os “esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática” (SAHLINS, 1997, p. 7). As pessoas organizam suas vidas a partir de suas compreensões de ordem cultural. No entanto, quando não há conformação significativa de uma ação com esta ordem predeterminada, novos sentidos são atribuídos criativamente e incorporados aos esquemas culturais. Na ação, as categorias culturais adquirem novos valores funcionais que fazem com que os significados culturais sejam alterados.

É nesse sentido que a cultura é reproduzida e alterada historicamente na ação. “Poderíamos até falar de ‘transformação estrutural’, pois a alteração de alguns sentidos muda a relação de posição entre as categorias culturais, havendo assim uma ‘mudança sistêmica’” (p. 7). Isso só é possível porque o antropólogo busca em Hocart e não na noção sincrônica de Saussure a ideia de estrutura. Assim, concebe que

A estrutura possui uma diacronia interna, consistindo das relações mutantes entre as categorias gerais ou, como eu mesmo diria, uma ‘vida cultural das formas elementares’. Nesse desdobrar generativo [...] os conceitos básicos são conduzidos através de estágios sucessivos de combinação e recombinação, produzindo ao longo do caminho termos novos e sintéticos. (SAHLINS, 1997, p. 16).

É nesta concepção de “estrutura” como “relações simbólicas de ordem cultural”, enquanto um objeto histórico, que o antropólogo afirma cancelar a oposição entre “estrutura” e “história”. “Não há base alguma em termos de fenômeno – e menos ainda, alguma vantagem heurística – em considerar a história e a estrutura como alternativas mutuamente exclusivas” (p. 180). Já “evento é a *relação* entre um acontecimento e a estrutura (ou estruturas): o fechamento do fenômeno em si mesmo enquanto valor significativo, ao qual se segue sua eficácia histórica específica” (p. 15). Um evento não é somente um acontecimento do fenômeno, ele somente adquire significância histórica quando é ‘apropriado por, e através do esquema cultural’. No entanto, a “contingência de eventos” e a “recorrência de estruturas” seria insuficiente se fossem consideradas isoladamente. Somente quando um terceiro termo é interposto entre o evento e a estrutura é que ocorre a síntese situacional significativa, uma “estrutura de conjuntura”, “a realização prática das categorias culturais em um contexto histórico específico” (p. 15), ou ainda “um conjunto de relações históricas que, enquanto reproduzem as categorias culturais, lhes dão novos valores retirados do contexto pragmático” (p. 160)

Os homens em seus projetos práticos e em seus arranjos sociais, informado por significados de coisas e de pessoas, submetem as categorias culturais a riscos empíricos. Na medida em que o simbólico é, deste modo, pragmático, o sistema é, no tempo, a síntese da reprodução e da variação. (SAHLINS, 1997, p. 09).

Sahlins parte do pressuposto que o “sistema simbólico é altamente empírico e submete continuamente às categorias recebidas a riscos materiais, as inevitáveis desproporções entre signos e coisas” (SAHLINS, 1997, p. 13). Sendo

assim, mesmo quando as mudanças culturais são impostas de fora para dentro, elas são orquestradas segundo a lógica nativa, a partir de sua agência.

A partir do exposto, o *kukràdjà* enquanto “modo de ser” frente ao externo, representa não uma mera resposta local ao sistema global (entende-se aqui todos os meios de contato interétnico, inclusive o capital), mas uma reprodução criativa de ordem cultural que se atualiza (potência – ato) de modo a manter a coerência do sistema que o engendra.

* * *

Para chegar ao ‘modo de ser’ me cerco de ‘modos de pensar’, daí a bricolagem teórico-metodológica que os capítulos a seguir apresentam. Considerando que, como descreve Geertz (2013), a própria análise antropológica, entendida como forma de conhecimento, é a etnografia, a presente pesquisa é, então, uma etnografia do grupo indígena Mëtyktire. Como método de apreensão dos dados, cotejo informações bibliográficas com as obtidas durante a pesquisa de campo realizada durante o ano de 2016, valendo-me, inclusive, daquelas descritas durante o mestrado, pois apresentam elementos significativos que corroboram com os argumentos desenvolvidos nesta tese. Faço uma descrição fenomenológica que é, na verdade, mostrar as coisas como elas se apresentam em sua realidade, uma aproximação imediata que privilegia as narrativas, as falas e depoimentos dos mëtyktire, em especial daqueles que colaboraram ativamente com seu tempo e pensamento, orientando-me sobre para onde eu deveria olhar.

Visto que privilegio a percepção indígena sobre os fenômenos, e perceber é olhar através dos símbolos (WAGNER, 2017), busco uma compreensão do simbólico cultural a partir da exegese indígena, uma vez que os seus significados são públicos. Essa é a base da análise ritualística (GEERTZ, 2013; TURNER, 1974, 2005), e da “mitopraxis” (SAHLINS, 1997, 2001, 2003, 2007), nas quais procuro verificar em que medida o simbólico (narrativas ou mito) se insere na prática a partir dos eventos descritos (ritual, territorialização, parentesco, mobilização social).

A Parte 1 desse trabalho traz o Měbêngôkre Mětyktire para a evidência, saltando de descrições tateantes de cronistas aos textos antropológicos (não menos tateantes). O texto envolve as primeiras menções aos Jê, os primeiros estudos sobre os kayapó, o que se sabia e o que se aprendeu a partir de trabalhos de pesquisadores junto aos grupos mencionados. Entra-se, após isso, na sua constituição social com ênfase na construção do corpo, biológico e social, concepções que só podem ser compreendidas com um olhar de dentro e a partir da cosmologia indígena.

Na Parte 2 descrevo e analiso o grande ritual de nomeação *Bemp* que ocorreu no período em que estive na aldeia Piaraçú. Os movimentos são acompanhados da parte iconográfica, uma maneira de se colocar dentro da ação e observar os detalhes simbólicos que movem a celebração. Juntamente com a *Bemp*, ocorreu o ritual de iniciação masculina *Mě'i-ĩtyk*, tornando a festa mais significativa o possível, pois envolvia praticamente todas as famílias em atividades voltadas às práticas de ambas.

Na Parte 3 entro no território Měbêngôkre e em seus processos de territorialização que envolvem a própria criação da aldeia Piaraçú, os modos de apropriação e uso dos solos, roças, organização espacial da aldeia, princípios cosmológicos que significam e dão sentido à vida, ao ser, ao estar e ao agir. Também mergulho no sistema xamânico e seus corolários, concepções de vida e morte, saúde e doença, visto que são os operadores desse sistema, os xamãs e especialistas, os grandes conhecedores da fauna e da flora local em todos os seus pormenores. São eles também que distinguem entre o que é considerado infortúnio oriundo de seu meio e o que possui uma causa externa, fatores de extrema importância diante de um tratamento.

Na sequência, busco entender as maneiras como os mětyktire planejam e executam suas ações práticas no campo de luta por direitos (território, saúde). Para isso, os modelos de guerra dos tempos antigos, suas motivações, suas estratégias, tipos de inimigo e modos de ação oferecem um vasto material para pensar as ações que se dão no momento atual, suas demandas e maneiras de mobilização que evidenciam sua agência, uma ação racional com objetivos definidos, estratégias para alcançar tal fim e a constante reflexão sobre os movimentos dessa ação. Com base nesse material proponho, enfim, o *Kukràdjà* como a lógica měbêngôkre de pensar e

se colocar no mundo, um “modo de ser” que se materializa em um “modo de estar” e se expressa em um “modo de agir”.

PARTE 1
O Měbêngokrê Mětyktire



Mê'ók Kàngrôngrôti
Pintura masculina que representa o jabuti do mato
Desenho de Kenã Mëtyktire

1.1 Os “Jê” na história antropológica

Quando os europeus chegaram ao Novo Mundo, ficaram deveras espantados com a “selvageria” dos homens⁴⁰ das “terras baixas” da América: as guerras intestinas e sem motivos aparentes, o canibalismo ritual, a poligamia etc., causaram no colonizador grande inquietação, pois não havia dispositivos sociais equivalentes no Velho Mundo que pudessem apoiar uma explicação para tais práticas.

Após passar aproximadamente um mês com os indígenas na costa da Venezuela, Américo Vespúcio inaugurou, através de seus relatos, um preconceito que

⁴⁰ Bula papal *Sublimis Deus* promulgada por Paulo III. Roma, 1537 d.C. “[...]O inimigo da raça humana, que se opõe todas as boas ações a fim de levar os homens à ruína, olhando-a com inveja, elaborou um estratégia jamais visto até então, pelo qual pretende prejudicar a pregação da palavra de Salvação de Deus aos povos: ele inspirou seus correligionários, que, para agradá-lo, não hesitam em propalar mundo afora que os índios do Oeste e do Sul, e outras pessoas das quais tivemos notícias recentemente deveriam ser tratadas como animais brutos criados para o nosso serviço, pretextando que seriam incapazes de receber a fé católica. Nós, que, embora indignos, exercemos sobre a terra o poder de nosso Senhor e buscamos com todas as nossas forças recolher as ovelhas dispersas de seu rebanho no aprisco a nós confiado, consideramos, no entanto, que os índios são verdadeiramente homens e que eles não só são capazes de compreender a fé católica, como, segundo nos informaram, anseiam sobremaneira recebê-la. Desejosos de prover amplo remédio para estes males, definimos e declaramos pela presente Encíclica, ou por qualquer sua tradução assinada por qualquer notário público e selada com o selo de qualquer mandatário eclesiástico, a quem se deve dar os mesmos créditos que às autoridades originais, que, não obstante o que quer que se tenha dito ou se diga em contrário, os ditos índios e todos os outros povos que venham a ser descobertos pelos cristãos, não devem em absoluto ser privados de sua liberdade ou da posse de suas propriedades, ainda que sejam alheios à fé de Jesus Cristo; e que eles devem livre e legitimamente gozar de sua liberdade e da posse de sua propriedade; e não devem de modo algum ser escravizados; e se o contrário vier a acontecer, tais atos devem ser considerados nulos e sem efeito. [...]”. Disponível em: <<http://www.teatrodomundo.com.br/sublimis-deus-ou-os-indios-tem-alma/>>. Acesso em: 12 ago. 2018.

dominou a reflexão filosófica e que acompanhou (ainda acompanha) o indígena nos séculos procedentes. O navegador não percebeu que a guerra é uma instituição social original que constrói identidades. Ao invés disso, a interpretou como algo espontâneo e natural, e que os ameríndios, apesar de possuírem “sinais de humanidade”, não poderiam ser explicados senão como portadores de uma “bestialidade natural”, uma a-socialidade absoluta que só poderia caracterizar um “estado de natureza”. Segundo Descola (1999, p. 107), “o melhor meio de resolver o enigma desses homens aparentemente desprovidos de instituições políticas é concebê-los como inteiramente submetidos aos decretos de uma natureza de que não souberam se distanciar”.

No séc. XIX, esse imaginário recebeu contribuições de desenhistas que integravam missões de história natural, fazendo circular, tanto no Brasil como na Europa, imagens de indígenas baseadas em observações, fortalecendo o estereótipo romantizado, naturalista e preconceituoso que os colocava como sujeitos associais em paralelo com a natureza. Para Pacheco de Oliveira e Freire (2006, p. 95), esse “coleccionismo” forneceu informações que foram utilizadas para enquadrar os indígenas em “estágios sociais”, noções oriundas do evolucionismo que começava a impor-se a partir da metade desse século.

No mesmo período, começa a construção da historiografia brasileira na tentativa de unificar, sob o ponto de vista elitista e letrado, a visão sobre a nação considerada a representante da ideia de civilização no Novo Mundo, onde excluía-se os indígenas e os negros enquanto realidades históricas para enquadrá-los no mito da democracia racial. Para dar um ar de cientificidade, as discussões historiográficas basearam-se na noção de “raça” e no paradigma evolucionista vigentes na época. No ensaio “Como se deve escrever a história do Brasil”, de 1844, o naturalista alemão Carl F. P. von Martius busca uma síntese dos elementos que concorrem na formação do homem, convergindo na ideia das três raças que formam o povo brasileiro: os índios, os portugueses e os africanos, os quais atribuía uma índole inata além de um movimento histórico característico determinado pelas circunstâncias as quais cada raça vive. Em relação aos índios, a “raça cor de cobre”, estes encontrar-se-iam num estado primitivo, dirigidos unicamente pela razão instintiva onde, de um estado florescente de civilização, decaíram para um de degradação e dissolução. Já Francisco Adolfo de Varnhagen, na obra “História geral do Brasil”, editado em 1854, contesta a contribuição indígena na história do país, pois, eram sociedades que teriam

ficado na estaca zero de uma evolução, na “infância da humanidade”, onde, segundo o historiador, “não há história: há só etnografia” (VARNHAGEN, 1978, p. 30).

Tudo que se sabia a respeito dos indígenas até então era produto de um imaginário secular que foi do espanto inicial com as cenas de antropofagia ritual às construções poéticas romantizadas⁴¹ sobre um índio ideal, representado pela figura do Tupi e do Guarani da costa brasileira. As primeiras menções aos povos indígenas que viviam no interior do Brasil em regiões de floresta e/ou cerrado aparecem ligadas à dicotomia que os colocam em oposição ao Tupi, no singular e genérico: o Tapuia. O primeiro aparece como o índio histórico, extinto enquanto povo, mas matriz genética do brasileiro (RIBEIRO, 2010), contribuindo para a gênese nacional com sua língua e seus costumes, enquanto que os Tapuia foram caracterizados como o índio contemporâneo, integrante de “hordas selvagens” e representado como “o traiçoeiro selvagem dos sertões que atrapalhava o avanço da civilização, ao invés do nobre guerreiro que fez pacto de paz e de sangue com o colonizador” (MONTEIRO, 2001, p. 172).

Com relação ao etnônimo, Robert H. Lowie chegou à conclusão que o Tapuia (Tapuya), incluindo-os nas chamadas “tribos marginais” e ligados à família Jê, não representava nenhuma unidade categorial, mas referia-se a qualquer realidade etnográfica não Tupi: *“The inevitable conclusion is that “Tapuya” is a blanket term like “Digger Indian” or “Siwash” in North America. No good purpose is served by considering them as a linguistic or ethnic unit”* (LOWIE, 1963, p. 556).

A ideia de uma “cultura de mandioca” associada ao tipo de “cultura de floresta tropical” começa com Wissler (1938) que, num estudo classificatório sobre as tribos dos Estados Unidos, estendeu-o para o continente sul americano utilizando o

⁴¹ “O século XVIII foi marcado pelas imagens difundidas pela empresa colonial e por filósofos como Rousseau. Se, por um lado, os colonizadores defendiam uma intervenção nos povos indígenas com a finalidade desses progredirem, por outro, os iluministas viam o “bom selvagem” como um estado natural e que deveria ser respeitado. Essa imagem foi apropriada pelo Romantismo no Brasil, onde encontrou grandes defensores, cujas obras em prosa e verso enalteciam a natureza incontaminada, o meio ambiente indígena e as suas características físicas e morais. No começo do século XX ainda perdurava uma idealização romântica do indígena, influenciada pela literatura e pela imprensa, sobretudo com as notícias e imagens advindas das expedições telegráficas no interior do país, chefiadas por Marechal Rondon. As Comissões Telegráficas forneceram ao mundo inúmeras fotografias e filmes sobre os índios selvagens, suas reações diante do homem civilizado e sua admiração por objetos brilhantes e quinquilharias. O que se imagina(va) sobre o índio, no singular e genérico, se esquematiza em torno dos que o consideram irrelevante na vida nacional, daqueles que ainda o veem como o bom selvagem, ou como qualquer cidadão sem recursos e, daí, como trabalhador em potencial, que precisa ser incorporado à sociedade nacional, abandonando sua forma de vida tradicional. Pode-se notar que essas imagens não condizem com a pluralidade cultural e a singularidade dos povos originais no Brasil.” (MARIANO, 2014, p. 2).

critério de “*food areas*”. Segundo ele, no Brasil havia uma única área, a “Amazônica”, que correspondia a “área de mandioca”. Já Cooper (1942) atribuiu à América do Sul três grandes áreas culturais: *Sierral* - culturas dominantes no antiplano andino, *Silval* – culturas complexas presentes em áreas de floresta tropical, com predominância da agricultura e sedentarismo e, por fim, *Marginal* – culturas simples, nomádicas, presentes em campos e savanas, coletores e caçadores com ocorrência de pequena agricultura.

Marginal Culture: In this grouping we include the Gê – speaking peoples and Botocudo (Borun), Mašakali, Patašo, Puri, Waitaka, and others of eastern Brazil, together with the Bororó, Guató, and Guayakí, as well as the peoples of the Chaco, of the Uruguayan plains, of the Argentine Pampa and the Patagonia, and the Ona, Yahgan, Alacaluí, Chono and Chango, - who in the main may be looked upon as externally marginal to the Sierral and Silval áreas; [...] The externally marginal peoples occupy most of our open-country belt, except such sections of the forest land therein as are or were occupied by horticultural tribes, mostly Tupi. (COOPER, 1942, p. 8).

Kroeber (1945) operou a mesma classificação sobre os povos indígenas brasileiros, agrupando-os em sua totalidade como “*de la selva tropical*”. Além disso, propôs uma subdivisão à “área de Floresta Tropical”: as subáreas “Amazônia” e “Sudeste”, além das subáreas “Marginal” e “Marginal Interno”, onde cada “tipo de cultura” corresponderia a um estágio evolutivo. Tais classificações generalizantes careciam de informações empíricas e eram moldadas em explicações monocausais, evolucionistas e deterministas sobre o efeito que o meio ambiente exercia sobre as formas culturais de suas populações.

A primeira síntese sobre estudos antropológicos dos povos indígenas americanos deve-se ao monumental *Handbook of South American Indians* (HSAI), editado por Julian H. Steward (1946-1950), com “classificação apoiada em níveis de integração sócio-cultural” (GALVÃO, 1960, p. 197). Nele, os Jê⁴² aparecem associados a uma geografia e a uma cultura, sintetizados no termo “cultura marginal” em oposição às “culturas de floresta tropical”, representadas pelo Tupi-Guarani. De acordo com Steward (1949, p. 671), “*The marginal peoples were distinguished by their lack of farming and they generally simple cultures*”, enquanto que “*the Tropical Forest*

⁴² O termo “Jê” ou “Gê” em alguns trabalhos foi adotado para designar esse tronco linguístico a partir do sufixo no nome tribal de um dos primeiros desses grupos estudados, os “Apina-gês” (BAMBERGER, 1967, p. 374).

peoples were identified by their agriculture and various material traits, which were adapted to the tropical rain forest”.

A partir da crítica tanto a Wissler como ao *Handbook*, Murdock (1951, p. 416) ampliou as informações necessárias para a caracterização de uma “área cultural”, levando em conta diferentes expressões das culturas como: afiliação linguística, as técnicas de subsistência, presença e importância de animais domésticos e plantas cultivadas, a divisão sexual do trabalho, a presença de cerâmica, tecelagem e metalurgia, tipos e tamanhos de residência predominantes, grau relativo de desenvolvimento de comércio, classes sociais e instituições políticas, formas e regras de casamento, tipos predominantes de famílias e grupos locais e terminologias de parentesco. Desta análise, Murdock apresenta vinte e quatro áreas culturais, dentre as quais onze correspondem ao Brasil.

Afirmava-se a “marginalidade” Jê e, se possuíam a agricultura da mandioca, certamente era por aprenderem com seus vizinhos Tupi, pois o ambiente lhes impunha suas leis: “A Amazônia, em especial, era percebida como um meio hostil à civilização, de ocupação recente, demograficamente rarefeito, sociologicamente rudimentar e culturalmente tributário de áreas mais avançadas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014^b, p. 321). Era o determinismo ecológico de Meggers (1987), postulando que a Amazônia, em tempos passados, não tinha capacidade de desenvolver uma cultura complexa. A pesquisadora defendia a ideia de que a região era um grande vazio demográfico e que todos os artefatos de civilizações pré-históricas eram oriundos de outros locais e chegavam ali pelas constantes imigrações de populações nômades. Na verdade, pesquisas atuais mostram a Amazônia como um complexo populacional e produtivo bem diferente do que Meggers descreveu.

Figura 2 – Áreas culturais da América do Sul

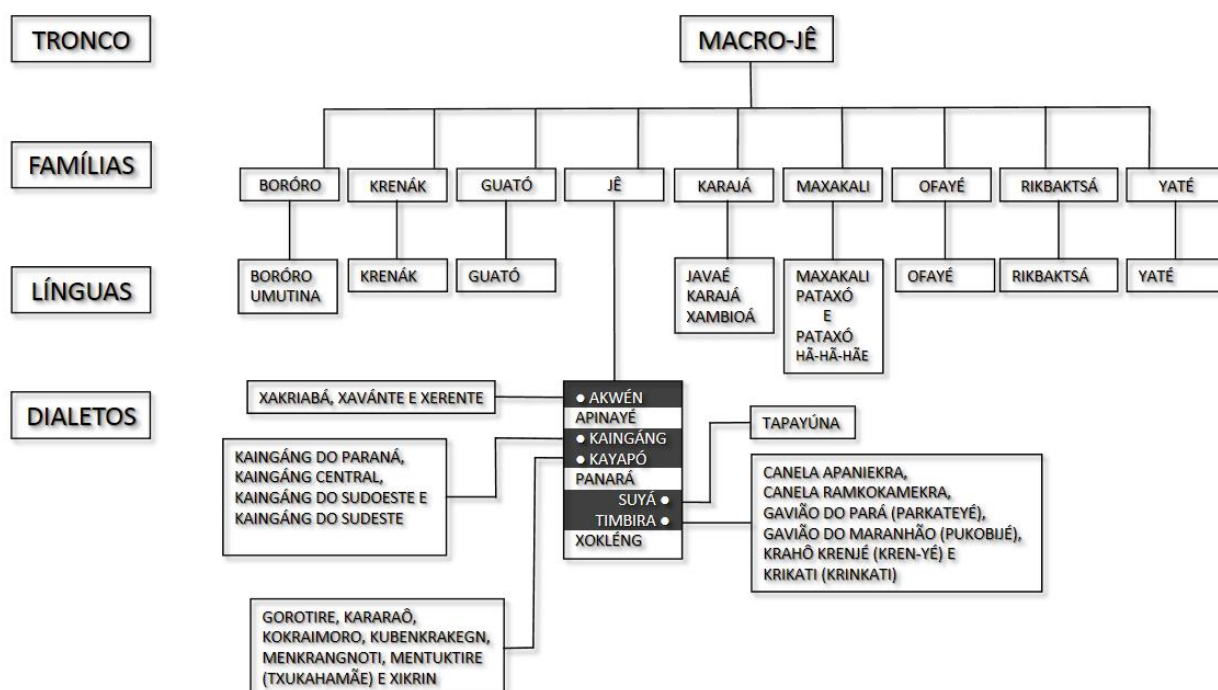


Fonte: Murdock, 1951, p. 417.

A etnologia Jê nasce a partir dos trabalhos monográficos de Curt Nimuendajú sobre os Apinayé, os Ramkokamekrá e os Xerênte, realizados entre 1928 e 1940, a trilogia *The Apinayé*, 1939, *The Sherente*, 1942 e *The Eastern Timbira*, 1946. Entre 1943 e 1944 elabora o Mapa etno-histórico e colabora no HSAI, além de trabalhos publicados com Lowie (NIMUENDAJÚ & LOWIE, 1937, 1939). Melatti (1985) aponta o extremo cuidado do pesquisador com o trato dos dados etnográficos e históricos e sua capacidade crítica em relação aos textos sobre os grupos indígenas aos quais tinha acesso. Seu trabalho mostrou que essa “área marginal” era ocupada por sociedades que, a despeito da ausência de cerâmica, redes, tecidos, farinha de mandioca e seus corolários tecnológicos ou bebidas alcoólicas, possuíam complexos sistemas sociais organizados em metades, clãs, classes de idade, amizade formal aliados a uma intensa vida ritual performatizada em espaços tanto físicos como simbólico.

A partir dos estudos linguísticos, a família Jê se divide em Jê Setentrionais, que inclui os Timbira Orientais (Apãniekra e Ramkokamekrá (Canelas), Krahó, Parkatêjê ou Gavião, Pukobje, Krĩkati e Krenje), os Apinayé conhecidos também como Timbira Ocidentais, os Suyá, os Tapayuna, os Panará e os Mẽbêngôkre (Kayapó) que, por sua vez, se subdividem em Gorotire, Kôkrajmôrô, Kubẽkrãkejn, Mẽkrãgnôti, Mẽtyktire, Kararaô e Xikrin; os Jê Centrais, divididos entre Akwén (Xabriabá, Xavante e Xerente) e os Jê do Sul, Xoklêng, Kaingáng (Kaingáng do Paraná, Kaingáng Central, Kaingáng do Sudoeste e Kaingáng do Sudeste).

Figura 3 - Tronco Linguístico Macro-Jê



Fonte: Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/L%C3%ADnguas>>. Acesso em: 10 abr. 2018.

As separações que originaram os diversos grupos indígenas de língua Jê tiveram início, de acordo com Urban (1992, p. 90), há aproximadamente 3 mil anos. Supõe-se que a origem do grupo central Jê tenha sido algum lugar entre as nascentes do rio São Francisco e Araguaia. Nesse período, os Jê meridionais iniciaram sua migração ao sul do Brasil, não sabendo ao certo o porquê do deslocamento, embora estudos mostrem que passaram a ocupar uma região de planalto semelhante ao da sua origem. Outro cisma, entre 1 e 2 mil anos, separou os Jê setentrionais do ramo central. O primeiro grupo deslocou-se para a bacia amazônica e para oeste, sendo que as diferenciações internas entre os Timbira e os Kayapó ocorreram, provavelmente, nos últimos 500 anos.

Figura 4 - Tronco linguístico Macro-Jê: distribuição espacial



Fonte: Urban, 1992, p. 88.

Terence Turner (1992) afirma que, segundo estimativas de estudos glotocronológicos, um grupo ancestral formado pelos Kayapó, Apinayé e Suyá unidos, separou-se dos precursores dos Timbira Orientais há pelo menos cinco séculos. Já o grupo Mëbêngôkre se separou dos seus parentes jê setentrionais mais próximos Apinayé e Suyá há aproximadamente quatro séculos. De acordo com Verswijver (1978), todos os Kayapó do Norte formavam um só grupo denominado Goroti-kumrein, ocupando, em várias aldeias, a região do rio Pau d'Arco. Em consequência de uma briga interna, um grupo denominado Pore-kru, mais conhecidos como Xikrin, rumou em direção ao rio Itacaiúnas. Uma segunda cisão resultou na migração do grupo Gorotire para o rio Fresco. O grupo que ficou na região do rio Pau d'Arco era conhecido como Ira-amrãire, também chamados de kayapó do rio Araguaia.

As informações etnográficas sobre os Ira-amrãire foram coletadas por Coudreau, o primeiro a escrever sobre os 'Cayapós Paraenses' ou 'Cayapós do Norte',⁴³ durante sua expedição aos rios Araguaia e Tocantins, nos anos de 1896 e 1897. Na ocasião, esteve na localidade de Conceição do Araguaia onde conheceu padre Gil, que havia criado uma escola cujos objetivos eram *"la catéchèse et la civilisation des Cayapós du Nord"* (COUDRAU, 1896, p. 199-200). Segundo dados fornecidos pelo missionário ao explorador, os Kayapó estavam distribuídos em três aldeias, somando aproximadamente 1500 indivíduos: a 'aldeia Pequena' com 26 casas e 250 habitantes, outra com 52 casas e 500 habitantes e a terceira com 82 casas e 750 habitantes. Havia, também uma quarta aldeia, sendo que desta não há informações, pois seus moradores se recusavam a manter contato tanto com os 'civilizados' como com os membros das outras aldeias Kayapó e, por isso mesmo, foi chamada de 'Aldeia Fechada'. Os Ira-amrãire entraram em contato amistoso com a população de seu entorno, missionários e colonizadores. Resultado: o grupo estava extinto em 70 anos.⁴⁴

⁴³ No final do séc. XIX, Os Jê eram classificados pelo etnônimo Cayapó, divididos entre Cayapó do Sul composto pelo Grupo do Rio Pardo e o Grupo entre o Tietê e o Paranapanema; o Cayapó do Norte ou Cayapó Paraense, localizados entre os rios Xingu e Araguaia. Estes, por sua vez, subdividiam-se entre: Cayapós (Pau d'Arco e Chicão), Gorotirés Purucarús e Chicris. (COUDRAU, 1896).

⁴⁴ Segundo Darcy Ribeiro, os kayapó que viviam na região do rio Pau d'Arco entraram em contato pacífico com a povoação de Santa Maria do Araguaia. Para os índios, essa foi a oportunidade de conseguirem ferramentas sem conflito. Algumas crianças foram retiradas de suas famílias para serem "educadas" num colégio em Leopoldina para menores indígenas. O missionário Frei Gil entrou em contato com outra tribo kayapó que vivia mais ao sul, criando uma missão. Utilizando de técnicas de atração, juntou toda uma população de ribeirinhos e formou um arraial cerca de dois km da missão. Separavam as crianças dos pais para que estas não contraíssem "hábitos da vida selvagem e lhes incutir, os da vida cristã" (GALLAIAS, apud RIBEIRO, 2009, p. 85). O arraial cresceu e se tornou o

Através dos relatos do padre Gil, Coudrau traçou a localização de outros grupos classificados como ‘Cayapós’. O grupo Gorotire estaria a oeste dos Cayapós, para além da Serra da Matta e nas bordas do Rio Fresco, os Purucarús a noroeste e os Chicris a nordeste. Coudrau ainda obteve a informação de que, em tempos antigos, esses quatro grupos formavam uma só aldeia falando a mesma língua. Foram as disputas internas que levaram a sua divisão.

No entanto, foi Nimuendajú (apud TURNER, 1992, p. 315) quem primeiro fez referência ao etnônimo “Mebengokre”. Em 1915, o etnógrafo encontrou e entrevistou um indígena que havia abandonado uma expedição guerreira e vivia com um seringueiro. Esse homem dizia ser um “mebengokre”, rejeitando os termos Gorotire e Kayapó, pois se referiam a outros grupos indígenas localizados a Leste do rio Xingu. Segundo o relato, sua aldeia ficava a Oeste do Curuá e perto do São Manuel, ou seja, na margem Oeste do Xingu.

1.2 O Mëbêngokrê Mëtyktire

Terence Turner (1992, p. 311) descreve que o nome Kayapó foi originalmente empregado para designar um grupo indígena que atacava expedições portuguesas no norte do estado de Mato Grosso, entre Cuiabá e a cabeceira do rio Xingu, nos séculos XVII e XVIII. Foram considerados extintos no final do século XIX. No entanto, descobriu-se que o povo Panará, “pacificados” na década de 70, são um grupo sobrevivente dos chamados kayapó meridionais. Turner explica que a etimologia do termo Kayapó, que passou a designar outros grupos indígenas, é de origem tupi: *k’aya*= “macaco”, *po*= “parecido”, “semelhante”. Mëbêngôkre significa “gente do espaço dentro da(s), ou entre a(s) água(s)” (idem). Pertencem a família linguística Jê, tronco Macro-Jê, subgrupo Jê Setentrional e, ao contrário de outras famílias linguísticas Aruak, Carib e Tupi, são encontrados somente no Brasil. Esses povos se localizam nos estados de Maranhão, Pará, Mato Grosso, Goiás, Tocantins,

município de Conceição do Araguaia e a população indígena, que somava em torno de 1500 indivíduos, desapareceu, vitimados pelas doenças e pelo descaso.

Minas Gerais, São Paulo, Paraná e Rio Grande do Sul, habitando, principalmente, o cerrado ou áreas de transição entre floresta e cerrado.

Em relação às subdivisões que resultaram na configuração atual dos grupos Mëbêngôkre, a construção etno-histórica de Verswijver (1984, p. 164-165) e relatos de informantes, estabelecem que a separação do grupo Mëkrãgnotí dos Gorotire ocorreu durante o ano de 1905, na aldeia Pukatôtí. Durante a caçada cerimonial *ontomõrõ*, ocorreu um adultério envolvendo a esposa do pai classificatório de Motere, chefe da casa dos homens a oeste⁴⁵ e que estava na caçada durante o ocorrido. Quando Motere retornou, houve uma briga coletiva que, inevitavelmente causou a cisão dos grupos. Motere e seus seguidores, entre 100 e 150 pessoas, deixaram Pukatôtí e cruzaram o Xingu rumo a oeste. Lá, entre o rio Xingu e o rio Iriri, criaram uma pequena aldeia chamada Arêrêkrê (terra mole, brejo). A aldeia possuía apenas uma casa dos homens chamada Mëkrãgnotí (*më*: coletivo; gente, *krã*: cabeça, *gno*: vermelho, *ti*: grande).

Em 1906, um outro grupo da casa oeste, liderados por Pãnhomoti, Okêt e Karãnhĩ, deixa Gorotire e cruza o rio para se juntar a Motere. Alguns anos depois, os Mëkrãgnotí mudam-se para um local conhecido como Roikôre (macaúba), hoje aldeia Kapoto. Neste período, possuíam grandes roças e dominavam a região entre o rio Iriri e o Jarina. Das incursões sobre os aldeamentos de não índios, capturaram poucas armas e cachorros.

A tensão entre os Mëkrãgnotí e os Gorotire resultou em diversos ataques e contra-ataques, separando o grupo Mëkrãgnotí em dois: um grupo composto principalmente por homens casados e suas famílias mudou-se para o alto Iriri, enquanto Motere e os jovens formaram uma pequena aldeia chamada Krôdjãmre, situada a oeste do médio Iriri. Ambos os grupos se reuniram novamente em 1920, numa área próxima a Roikôre.

Já no ano de 1921, um grupo de homens Mëkrãgnotí descobriu a presença de uma tribo desconhecida a oeste da aldeia. Eles inicialmente se referiram a esta tribo pelo nome Kôkrătíre (borduna com grande cabeça). Alguns poucos homens foram enviados para espiar a aldeia e, depois do seu retorno, os Mëkrãgnotí decidiram atacar essa tribo. Durante um massivo ataque, algumas crianças Kreen Akrore

⁴⁵ Existiam duas casas dos homens, uma a Leste e outra a Oeste, que será melhor explicado no decorrer deste texto.

(Panará) foram capturadas, entre elas um menino de aproximadamente 12 anos de idade. Como a língua dos Kreen Akrore é descrita como Jê, os Mëkrãgnotí aprenderam com o garoto o nome de suas aldeias, Mëkrâne, Mëkryre e Mëtyktire. (VERSWIJVER, 1984, p. 168-169).

Em 1925, depois de ataques e contra-ataques entre os Kreen Akrore e os Mëkrãgnotí, estes retornaram para Arêrêkrê e criaram uma grande aldeia com duas casas dos homens. Motere era o líder principal da casa leste, contendo os grupos de idade mais jovens, enquanto Pãnhmotí, Okêt e Karànhĩ eram os chefes da casa oeste, com os grupos de idade mais velhos. A casa leste foi chamada Mëtyktire e a casa oeste Mëkryre, nomes das aldeias Kreen Akrore (p. 170). O grupo permaneceu unido até 1947, quando uma tensão interna levou à separação definitiva do grupo liderado por Bep-Kamatí, que seguiu em direção ao norte. Este grupo era composto, em sua maioria, pelos membros da casa Mëkryre. Outro grupo liderado por Kremoro e composto por membros da casa Mëtyktire foi habitar em Kapôt Nhĩnore, lado leste do Xingu. Já o grupo liderado por Bebgogoti e Kretire, habitou Rotinõrõ.

Em 1948, Kromari, um jovem líder do grupo de Kremoro, encontrou uma aldeia Xavante e a atacou. Temendo uma represália, o grupo reuniu-se novamente a Kretire e Bebgogotí na aldeia Roikôre. Já em 1952, com a intenção de atacar os Suiá, Patojyx, um jovem líder, seguiu em direção ao sul. No caminho, encontrou um grupo Juruna onde hoje é Diauarum. Na ocasião, Nhogreti, que havia aprendido com seu pai Bephõ um pouco da língua Yudjá, conforme relato de Bedjai, intermediou a conversação, afirmando que não queriam brigar. Conversaram e trocaram arcos, flechas e miçangas. Os Yudjá lhes mostraram ferramentas como facas e machados doados pelos irmãos Villas Bôas e asseguraram que eram “*kubẽ metx*” (bons estrangeiros). Os Mëkrãgnotí visitaram os Juruna pelos menos três vezes para obterem mais ‘presentes’ dos *kubẽ*. No ano seguinte, uma conjunção de fatores levou a um cisma entre o grupo: Kretire e Bebgogotí permaneceram com a maior parte dos membros da comunidade enquanto Kremoro levou seu grupo e construiu uma aldeia perto da cachoeira Von Martius. Lá, os irmãos Villas Bôas entraram em contato com o grupo de Krumare, assim como, posteriormente, com o grupo de Kretire e Bebgogotí. Os sertanistas procuraram reunir os dois grupos, mas as epidemias constantes os impeliam ao deslocamento. Reuniram-se em 1955 na aldeia Roikôre, mas um incêndio e disputas internas causaram mais uma separação: Patojtx levou seu grupo para

Pi'yn-djãm, entre os rios Xixé e Curuarés. Logo depois, Kretire se juntou ao grupo, seguido de Bebgogotí, fazendo desta uma das mais importantes aldeias Mëkrãgnotí.

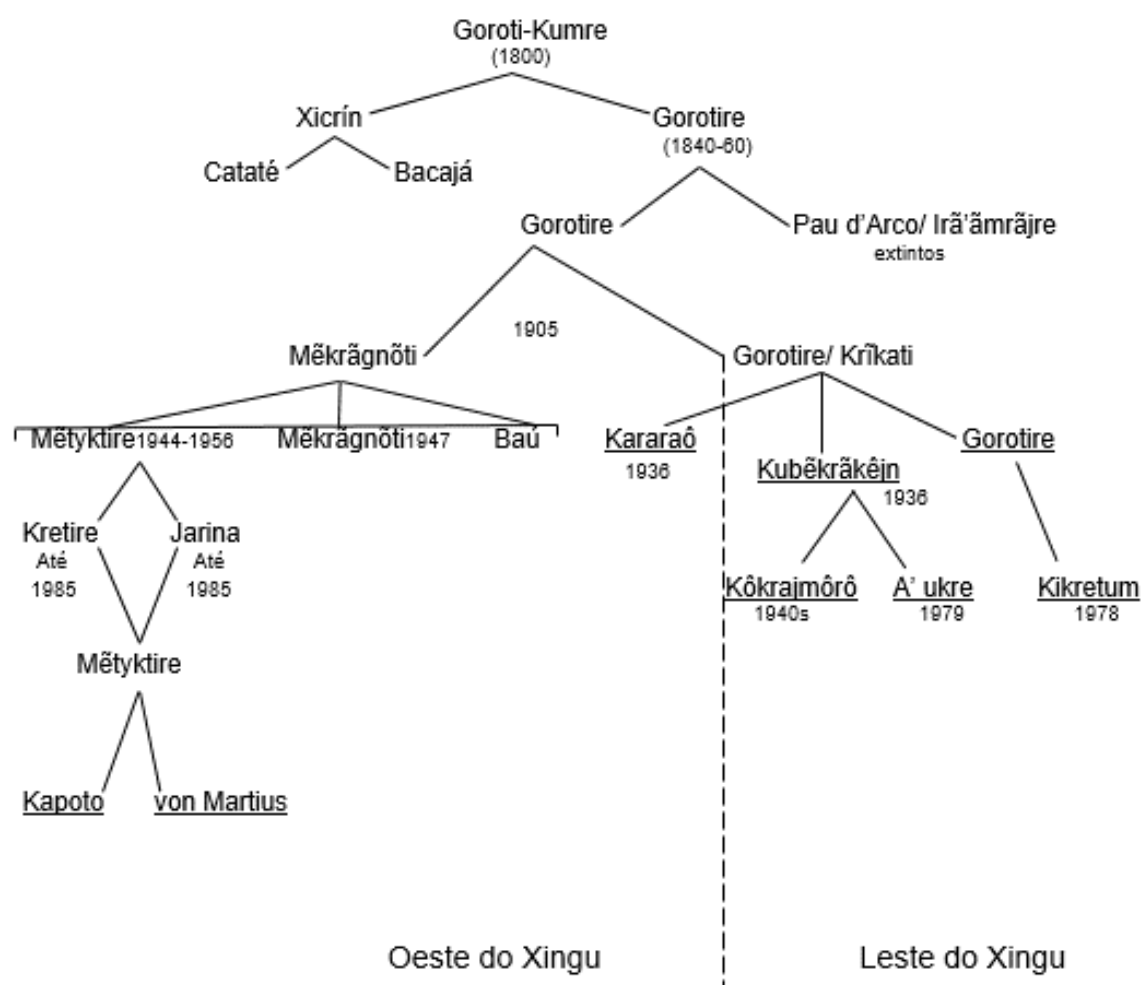
Em 1962, o grupo de Kremoro, liderado pelo jovem Rop-ni, habitava Porori, sul da foz do rio Jarina, local que possuía uma pista de pouso para fornecer aos indígenas melhor assistência devido à criação do Parque Indígena do Xingu (PIX). Além disso, Rop-ni sonhava reunir todos os Mëkrãgnotí novamente e construir uma grande aldeia, nos moldes ideais. Kretire aceitou, mas Bebgogotí não. Kretire, então, passou a tentar convencer Bebgogotí a se unir ao grupo em Porori. Com a morte deste em 1968, Bebgogotí permaneceu com seu povo em Pi'yn-djãm.

Logo depois da morte de Kretire, as coisas pioraram para os indígenas: a construção da BR-080, que inicialmente passaria acima da cachoeira Von Martius, muda o traçado e corta a porção norte do PIX, separando os, então, Mëtyktire, do resto da reserva. Isso causou profunda tensão em Porori e Kremoro e Krumare se mudaram para a o médio Jarina, outro grupo liderado por Rop-ni, mudou-se ao sul da BR-080, onde foi construído o Posto Kretire. A tensão era muito grande e diversos conflitos entre os indígenas e os colonizadores eclodiram na região. De 1974 a 1976, sob a liderança de Rop-ni, os indígenas atacaram um povoamento a leste do Xingu e ao lado da rodovia, expulsando-os do local. Este povoamento se instalou 40 km dali com o nome de São José do Xingu. Já Kremoro e Krumare atacavam com frequência a fazenda Agropexin, localizada próximo a cachoeira Von Martius e a aldeias antigas. Esses ataques fizeram com que a FUNAI demarcasse a área como a T. I. Jarina, retirando a fazenda do local. Outro ataque contra os colonizadores ocorreu em 1980 próximo de onde o povoamento havia sido expulso, no qual 11 peões morreram. No local, a FUNAI criou um posto indígena de vigilância, o PIV Piaraçú e o Estado instalou um posto policial para assegurar a tranquilidade dos que utilizavam a BR-080.

Em 1984 eclodiu outro conflito. Desta vez, os Mëtyktire apoiados por várias etnias, tomaram a balsa de travessia do rio Xingu e interromperam o tráfego pela BR-080 por mais de um mês. O conflito ficou conhecido como a “guerra no Xingu” e foi amplamente noticiado pela imprensa. As demandas indígenas incluíam a retirada do posto policial, a demarcação de 15 km na margem leste do Xingu, justamente, para impedir a aproximação de fazendeiros e garimpeiros e a demarcação da Capoto, além da exoneração do presidente da FUNAI. O Ministério do Interior atendeu todas as demandas indígenas e através dos Decretos Federais nº 89.643 e nº 89.618 foram

reconhecidas duas reservas indígenas unificadas na homologação, em 1991, como a T.I. Capoto/Jarina.

Figura 5 - Processos de cisão das aldeias Mëbêngôkre



Fonte: Lea, 2012, p. 62.

CORREDOR XINGU DE DIVERSIDADE SOCIOAMBIENTAL
28 milhões de hectares *Desmatamento até 2015*

The map shows the Xingu Corridor of Socio-Environmental Diversity, a large area of preserved forest (green) surrounded by deforestation (red). The map includes a grid and a legend. The title is 'CORREDOR XINGU DE DIVERSIDADE SOCIOAMBIENTAL' and the subtitle is '28 milhões de hectares Desmatamento até 2015'.

Legenda

Deforestação

- Deforestação até 2015
- Deforestação 2000-2015
- Deforestação 2000-2015 (área total)
- Deforestação 2000-2015 (área média)
- Deforestação 2000-2015 (área mínima)
- Deforestação 2000-2015 (área máxima)
- Deforestação 2000-2015 (área média)
- Deforestação 2000-2015 (área mínima)
- Deforestação 2000-2015 (área máxima)

Preservação

- Preservação até 2015
- Preservação 2000-2015
- Preservação 2000-2015 (área total)
- Preservação 2000-2015 (área média)
- Preservação 2000-2015 (área mínima)
- Preservação 2000-2015 (área máxima)
- Preservação 2000-2015 (área média)
- Preservação 2000-2015 (área mínima)
- Preservação 2000-2015 (área máxima)

Outros

- Área de preservação ambiental
- Área de preservação ambiental (área total)
- Área de preservação ambiental (área média)
- Área de preservação ambiental (área mínima)
- Área de preservação ambiental (área máxima)
- Área de preservação ambiental (área média)
- Área de preservação ambiental (área mínima)
- Área de preservação ambiental (área máxima)

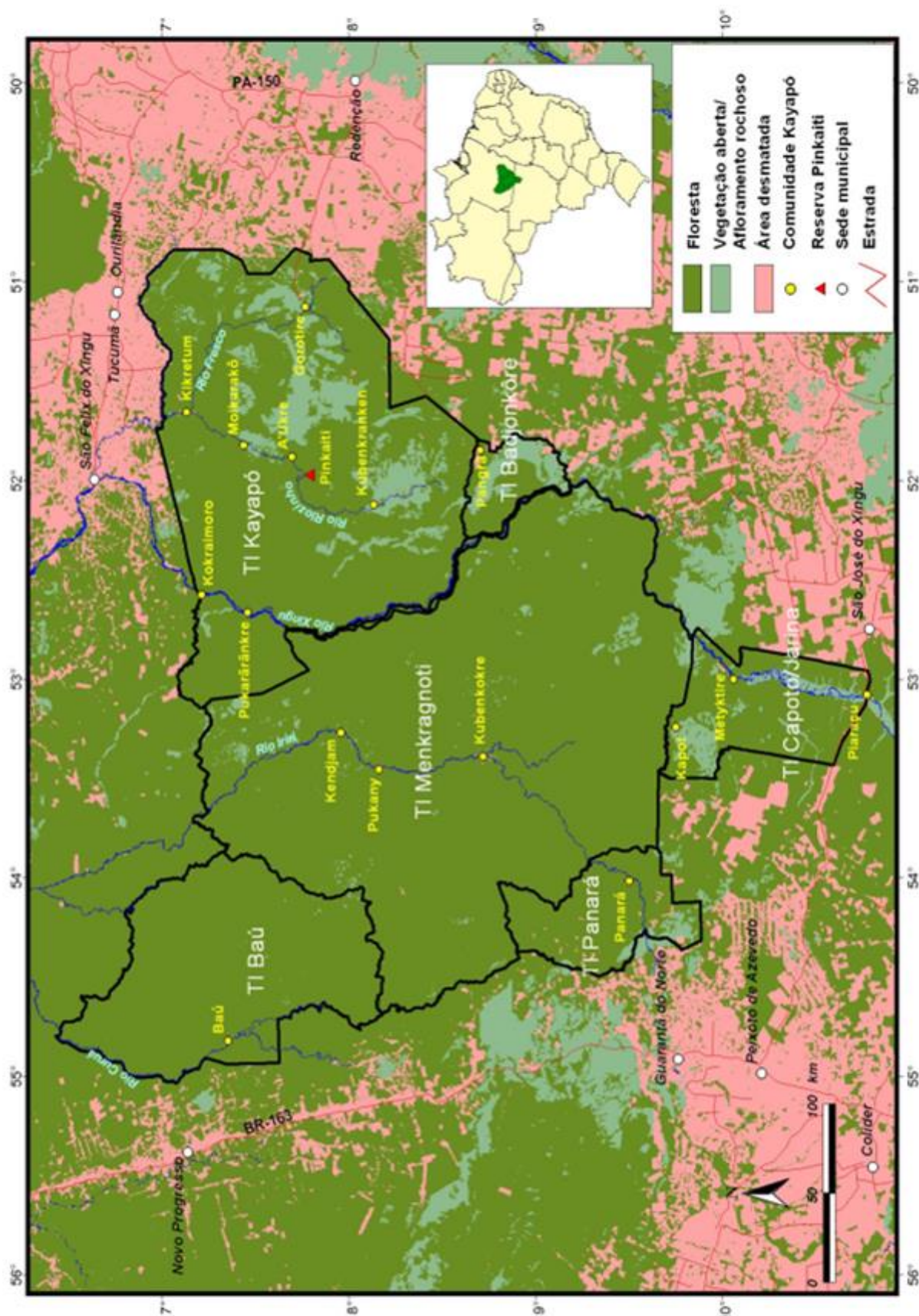
Mapa de Referência

Mapa de Referência: Mapa de Referência do Brasil, mostrando a localização do Corredor Xingu de Diversidade Socioambiental.

Fonte: Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE), Projeto de Monitoramento da Deforestação em Escala Global (PRODES).

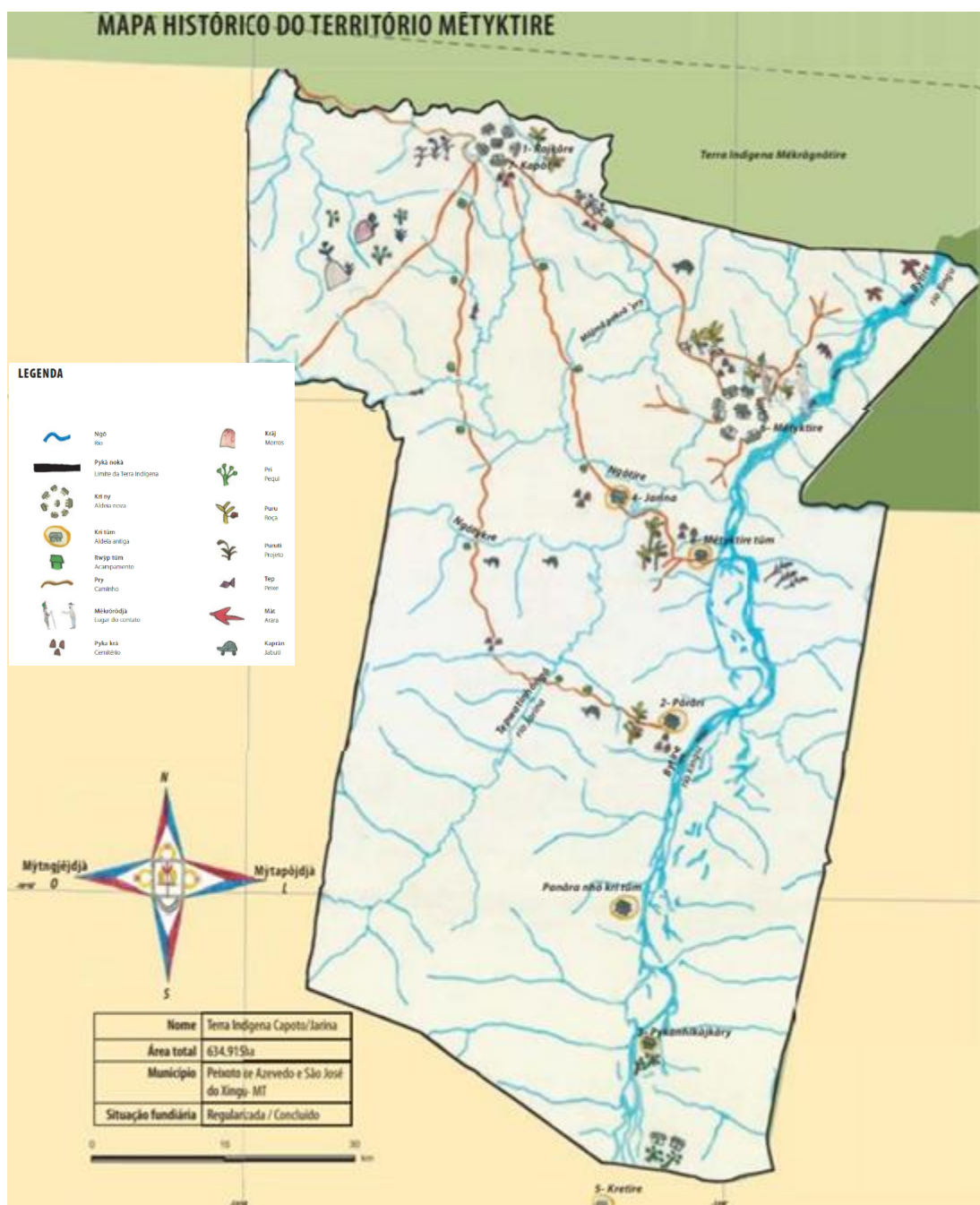
72

Figura 7 - Terras Indígenas dos Kayapó



Fonte: Fundação Nacional do Índio.

Figura 8 - Terra Indígena Capoto/Jarina



Fonte: Atlas dos territórios Mëbêngôkre, Panará e Tapajúna, 2007, p. 88-89.

A tradição indígena atribui a separação dos grupos Jê a um acontecimento mitológico, a derrubada de uma árvore de milho, na região entre os rios Araguaia e Tocantins, o “espaço entre as águas”, de acordo com Turner (1992).⁴⁶ Segundo contam, uma avó foi levar os netos tomar banho no rio quando um rato pulou em seu ombro. Ela falou para os netos pegarem um pau e matarem o rato e esse lhes falou para não o matar. Em troca disso, o rato lhes contou sobre o milho, como colhia, secava e fazia beiju. A avó fez beiju de milho e os netos comeram no meio da aldeia. Um velho viu, chamou o menino e perguntou a ele o que estava comendo e ele contou. O velho chamou a avó para explicar sobre o milho na casa dos homens, a avó foi e explicou. Todo mundo foi embaixo do pé de milho e recolhiam as espigas do chão. Os homens, então, decidiram cortar o pé de milho para pegar as espigas. Cortavam, mas durante a noite a árvore se regenerava. Decidiram cortar a noite inteira com machado de pedra. Dois meninos foram buscar mais machado de pedra e, no caminho, encontraram um rato. Mataram, assaram e comeram o rato e, devido a isso, ficaram velhos. Antes disso, o Mëbêngôkre não ficava velho. Quando voltaram com o machado de pedra contaram a história para os outros. Quando a árvore estava para cair, cada grupo escolheu um galho com milhos diferentes. Cada galho tinha um tipo de milho. Cada grupo, com seu tipo de milho, se separou e foi morar em outro lugar.

Os primeiros estudos sobre os Jê foram realizados por Curt Nimuendajú, entre 1928 e 1940, com atividades junto aos grupos jê centrais e setentrionais. Nimuendajú publicou, sob a forma de monografias, “descrições minuciosas e precisas dos vários aspectos das culturas dos grupos em que mais se demora: os Apinayé, os Ramkokamekrá e os Xerênte, todos eles da família Jê”.⁴⁷

A convite de Darcy Ribeiro, então chefe do SPI (Serviço de proteção na Índio, atual FUNAI), Simone Dreyfus publicou a primeira monografia sobre os *Mëbêngôkre* em 1963.

⁴⁶ “Relatos portugueses do século XIX falam de vários povos Jê distintos habitando a área entre o Tocantins e o Araguaia. A maior parte desses grupos pode ser identificada, por seus nomes, a grupos timbira orientais existentes e aos Apinayé, mas um grande grupo, os ‘Nhyrykwaye’, não tem nenhum cognato Timbira ou Apinayé contemporâneo. ‘Nhyrykwa’ é uma expressão kayapó para ‘casa’ que não parece ser utilizada por outros Jê setentrionais. É provável, portanto, que esses Nhyrykwaye fossem Kayapó. Há assim boas razões para aceitar as alegações da tradição kayapó de que essa área a leste do Araguaia e a oeste do Tocantins foi, de fato, o lugar onde os Kayapó surgiram como povo Jê distinto onde se diferenciaram dos grupos Jê setentrionais aparentados, como os Apinayé, Suyá e Timbira. Pode ser que a área entre o Tocantins e o Araguaia seja o ‘espaço entre as águas’ mencionado na autodesignação kayapó, ‘Mebengokre’.” (TURNER, 1992, p. 313-314).

⁴⁷ MELATTI, Julio Cesar. **Curt Nimuendajú e os Jê**. In: Série Antropologia, nº 49. Brasília: Unb, 1985.

Quando cheguei na aldeia Kayapó (kubenkankren), em 1955, ela tinha sido, como se dizia no Brasil nessa época, *pacificada*, há três anos enquanto os Gorotire estavam em contato com os brasileiros desde 1936, pelo menos, já que Nimuendajú tinha estado entre eles. Fiquei quase o ano todo com os kubenkranken. Darcy havia me dito gentilmente: “você tem sorte, porque é um contato verdadeiramente novo em folha” (risos).⁴⁸

A literatura antropológica sobre os Jê é grande e muito bem detalhada. Os trabalhos mais conhecidos sobre os Mëbêngôkre (Kayapó), além de Verswijver, são dos antropólogos Terence Turner e Vanessa Lea. O primeiro iniciou suas pesquisas junto aos kayapó na década de 60 como parte do projeto Harvard-Brasil Central (PHBC), coordenado por David Maybury-Lewis, da Universidade de Harvard e, no Brasil, por Roberto Cardoso de Oliveira. O projeto era uma parceria entre Harvard e o Museu Nacional e contou, além dos mencionados, com Roberto DaMatta, Julio Cesar Melatti, Roque Laraia, Jean Lave, Christopher Crocker, Joan Bamberg e Dolores Newton.

Turner caracteriza as sociedades kayapó como dualistas, onde as mulheres ocupam uma posição inferior na estrutura social, mais próximas da natureza, com atividades restritas ao cuidado das crianças, preparação dos alimentos e afazeres domésticos. Já os homens monopolizam a vida cerimonial e política, numa oposição do tipo natureza/cultura. Quanto à organização social, Turner enfatiza a uxorilocalidade⁴⁹ e o sistema de parentesco cognático, ou seja, os parentes matrilaterais e patrilaterais são indiferenciados quanto ao seu peso.

Vanessa Lea iniciou suas pesquisas com o grupo *Mëtyktire* em 1978 e apresenta uma ampla literatura antropológica sobre este povo. Uma vez em campo, percebeu que o sistema de parentesco era voltado para a matrilinearidade⁵⁰ e, usando o conceito de Lévi-Strauss de “sociedade de casas”,⁵¹ estabeleceu o de “matricasas”

⁴⁸ BONILLA, Oiara; CAPIBERIBE, Artionka; DREYFUS-GAMELON, Simone. **Simone Dreyfus e a antropologia:** um tropismo pela América do Sul. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v. 51, n. 1, p. 335-372, 2008, p. 343. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/41616685>>. Acesso em: 12 jan. 2014.

⁴⁹ Uxorilocalidade refere-se à regra residencial que obriga o marido a se transferir para a casa da esposa e de seus parentes ao casar. A virilocalidade, ao contrário, obriga as mulheres a se instalarem na casa de seus maridos e parentes.

⁵⁰ O termo matrilinearidade diz respeito à organização social e à filiação quando a descendência vem da mulher, patrilinear quando vem do homem ou dupla, de ambos.

⁵¹ LÉVI-STRAUSS, Claude. **Paroles Données**. Paris: Plon, 1984, p. 190. Entende-se por Casa “(...) uma pessoa moral, detentora de um domínio, que se perpetua pela transmissão de seu nome, de sua fortuna e de seus títulos em linha real ou fictícia, tida como legítima na única condição de que esta

como “pessoas morais, detentoras de um patrimônio de bens simbólicos: nomes pessoais e prerrogativas” (LEA, 1999, p. 180). Lea considera que a organização social *Mětyktire*, ao contrário de outras sociedades Jê caracterizadas por metades exogâmicas,⁵² é um complexo que sobrepõe tanto elementos matrilineares como patrilineares, invocando uma descendência dupla visto que herda dos pais os “amigos formais”,⁵³ além das “Casas”, com letra maiúscula, enquanto pessoas morais.

A “matricasa”, como modelo ideal, é composta por uma ou mais habitações físicas. Ocupam um espaço no círculo da aldeia determinado pela posição da trajetória solar leste/oeste. Pertence-se, automaticamente, à Casa da mãe.

[...] duas irmãs ou primas paralelas matrilineares (filhas de duas irmãs) podem ou não residir debaixo de um mesmo teto mas, de qualquer maneira, pelo fato de pertencerem a uma mesma linha uterina, são consideradas membros de uma única matricasa, caracterizada por seu patrimônio de bens herdáveis e referências mitológicas, e constituindo uma unidade exogâmica. (LEA, 1999, p.181).

Lea faz uma analogia ao formato da pizza para explicar a matricasa como detentora de determinado pedaço, cujo espaço não é só físico, mas também cosmológico. A organização social se baseia nos modelos das matricasas. Cada matricasa é uma unidade exogâmica que possui seu patrimônio de nomes próprios e prerrogativas herdadas, como papéis cerimoniais e enfeites que remetem à uma

continuidade pode ser expressa na linguagem de parentesco ou de aliança, e, mais frequentemente, os dois juntos”.

⁵² Exogamia refere-se à regra em que determinado indivíduo só pode se casar com um membro de grupo diferente àquele ao qual se pertence. Lukesch descreve os grupos Gorotire e Kubenkrâkein como organizados por metades exogâmicas, cada qual com o seu chefe, representando, cosmológicamente, a organização inaugurada pelos irmãos (primos) que mataram a águia gigante.

⁵³ CUNHA, Manuela Carneiro da. **De amigos formais e pessoa**; de companheiros, espelhos e identidades. In: Cunha, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*: São Paulo: Brasiliense; Editora da Universidade de São Paulo, p. 53-62, 1986. A antropóloga, em referência à etnia Jê *Krahó* escreve que pode haver uma noção de pessoa, um princípio de autonomia, de dinâmica própria, princípio tal que deve ser procurado e não postulado. Disso que trata a amizade formal. “1) a amizade formal entre os *Krahó* devia ser entendida como consistindo essencialmente em uma relação de evitação e solidariedade entre duas pessoas, *conjugada* com relações prazenteiras assimétricas de cada qual com os pais de seus parceiros: insistia, então, que essas duas relações eram ‘pensadas como um todo, e não isoladamente, e como tal deviam ser analisadas em conjunto; e implicava, além disso, que a ligação da instituição de amizade formal com os nomes próprios era secundária, ou seja; era a modalidade *Krahó* do tema jê mais amplo da amizade formal: 2) analisando os contextos em que intervêm os amigos formais, distinguia dois tipos de situações: o primeiro tipo diz respeito a danos físicos, como queimaduras, picadas de marimbondos ou de formigões, em que o amigo formal é chamado para sofrer na pele precisamente a mesma agressão física de que foi vítima seu parceiro; enquanto o outro tipo se refere aos ritos de iniciação e fim de resguardo do assassino, quando os amigos formais permitem a reintegração de um *Krahó* segregado do convívio social e, eventualmente, sua instauração em uma nova condição social.”

ancestralidade mitológica. *Nekretx* é outra categoria trabalhada por Lea, caracterizada como tudo que pode ser acumulado, incluindo tanto os bens materiais industrializados quanto os adornos que pertencem exclusivamente à Casa, cuja prerrogativa pode ser mitológica. Para a antropóloga, “os nomes pessoais e os demais bens herdáveis são categorias polissêmicas com conotações de alma ou de genes - ou seja, aquilo através do que os antepassados vêm se reciclando desde os tempos míticos”.⁵⁴ São considerados *nekretx*, 1º, para as mulheres, criar certos animais de estimação que representam um “totem” vivo da Casa; 2º, para os homens, o consumo de certas partes das caças, principalmente da anta; 3º, para ambos os gêneros, a fabricação e uso de determinados enfeites, papéis cerimoniais e o acúmulo de certos objetos. Um exemplo é o *nekretx* usado por Mëkarõ, um colar de dente de onça, *rop myti djwá*, que recebeu de seu tio Kakaro. Ele passará esse *nekretx* para seu *tabdjwý* (neto ou sobrinho), não sabendo ainda se será um dos filhos de suas filhas ou um filho de suas irmãs. Outro *nekretx* dessa Casa é um cocar de penas amarelas de rei-congo com uma faixa de penas mais curtas pretas de mutum-do-bico-vermelho, usado pelo conhecido cacique Rop-ni. Uma coifa de penas brancas de harpia é usada por outra Casa a qual pertenciam os primos gigantes que mataram o gavião antropófago.

Os nomes são uma categoria diferente do *nekretx*. A pessoa *mëbêngôkre* é construída pela herança dos nomes e *nekretx*, o que impossibilita a existência de duas pessoas iguais em vista da complexa transmissão matrilinear e patrilinear. As pessoas usufruem dos nomes e *nekretx* por toda a vida, mas somente podem transmitir os que receberam de sua matricasa, tendo que devolver a Casa de origem aqueles que não são de sua matrilinhagem. No entanto, há casos em que um *nekretx* passa a outra matricasa pela transmissão do avô ao neto que, conseqüentemente, está na matricasa de sua mãe, como o chapéu vermelho de *Kenore*. Irmão e irmã possuem laços vitalícios reforçados por sua posição na estrutura social do grupo. Eles são os nominadores de seus sobrinhos. O irmão nominará o filho da irmã e esta nominará a filha do irmão.

"Da perspectiva 'interna' mebengokre, só existem parentes, amigos formais, e amantes/cônjuges. Alguém que não cabe numa dessas categorias é ambíguo, podendo tornar-se um aliado ou inimigo" (LEA, 1995, p. 356). O termo para

⁵⁴ LEA, Vanessa. **Gênero feminino mebengokre (kayapó):** desvelando representações desgastadas. Cadernos Pagu, n.3, p. 85-115, 1994, p. 95.

parente é *õbikwã* e pode se referir aos ‘parentes verdadeiros’ (*õbikwã djwoj*) e os ‘pseudo parentes’ (*krôaj/kaàk*).⁵⁵ A estrutura de parentesco *Mětyktire* é extremamente complexa e Lea apresenta-a composta por termos de referência, genérico e impessoal, que nominam as categorias básicas e os vocativos, usados para se dirigir à determinada pessoa. Um termo de referência nunca pode ser usado como vocativo, mas esse pode ser usado como referência. Um parente deve ser chamado primeiramente pelo termo vocativo, algo como um “título honorífico”. É inaceitável dirigir-se a alguém que não é um parente próximo usando o nome pelo qual a pessoa é conhecida sem ser precedido pelo vocativo. Lea (2012, p. 177) descreve que um homem classifica os filhos da irmã como *tabdjwỳ* da mesma maneira que classifica seus netos, enquanto uma mulher classifica os filhos de seu irmão da mesma forma. Homens e mulheres classificam o irmão de sua mãe da mesma forma que classificam seus avós maternos e paternos, da mesma maneira, a irmã do pai é classificada como as avós maternas e paternas. Uma mulher classifica os filhos do irmão de seu marido como *kra*, filhos, e os filhos da irmã do marido como *tabdjwỳ*, da mesma maneira que o marido classifica os filhos da irmã de sua esposa como *kra* e os filhos do irmão da esposa de *tabdjwỳ*. As irmãs da mãe são “mães classificatórias” e os irmãos do pai são “pais classificatórios”, e os primos paralelos são “germanos classificatórios”.

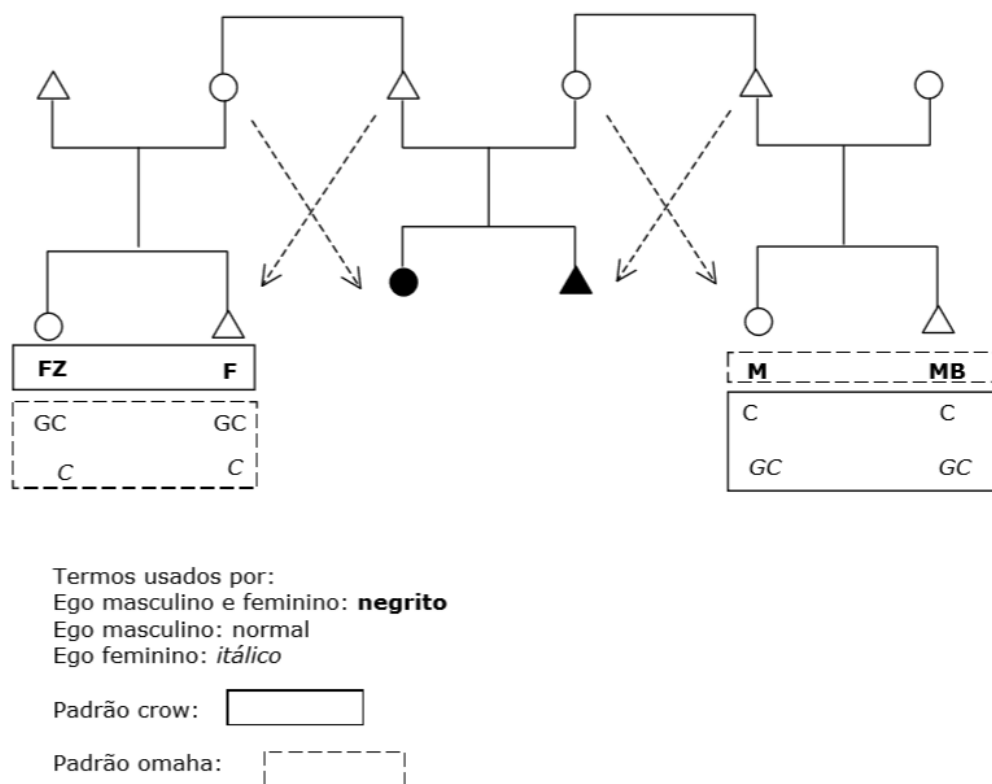
Quanto à classificação dos sistemas de parentesco kayapó, Lea (1986, p. 183-6) sugere uma interpretação Omaha, com prevalência da perspectiva de Ego feminino, da identidade onomástica FZ=BD.⁵⁶ No entanto, se a regra de transmissão cruzada (os nomes de tio/avô passando a sobrinho (*nhêget* - *tabdjwỳ*) e tia/avó a sobrinha (*kwatjỳ* - *tabdjwỳ*)) for olhada a partir da referência de nomes masculinos, acaba por produzir uma classificação crow e se tomados como referência os nomes femininos, Omaha, daí tem-se a classificação crow-omaha.⁵⁷

⁵⁵ “Nas últimas décadas, a literatura antropológica vem enfatizando cada vez mais a maneira com que as pessoas manipulam as terminologias de parentesco. Alguns até preferem falar de ‘terminologia de relacionamento’ num esforço para expurgar quaisquer nuances biológicos. Argumenta-se, com razão, que especialmente em sociedades com populações pequenas, há quase sempre um leque de possibilidades na maneira de classificar alguém [...]. No que diz respeito ao Měbêngôkre, não se pode manipular a classificação dos cognatos próximos, somente dos parentes mais distantes. A escolha da categoria é mais pertinente em relação à transformação dos ‘pseudo’ (*krôaj/kaàk*) parentes em afins.” (LEA, 2012, p. 179).

⁵⁶ Convenção dos símbolos de termos do parentesco: M = mãe; F = pai; W = esposa; H = esposo; G = germano; Z = irmã; B = irmão; S = filho; D = filha; C = filho ou filha; MB = irmão da mãe; FZ = irmã do pai e assim por diante.

⁵⁷ “Há inúmeras evidências de que a combinação ‘anômala’ de traços crow/omaha, assim como a oscilação desses padrões na classificação dos primos, se liguem efetivamente à regra onomástica e às diferentes possibilidades abertas por esta. A nomenclatura e a terminologia exibem uma mesma lógica:

Figura 9 - Terminologia Crow-Homaha



Fonte: Coelho de Souza, 2002, p. 466.

uma relação de germanidade cruzada vale uma relação de filiação cruzada; nas palavras de DaMatta, a passagem de sexo equivale à passagem de geração. A dependência da classificação terminológica em relação à identidade onomástica — que, embora ancorada na esfera cerimonial, tem uma influência determinante sobre a classificação (e os relacionamentos) de parentesco: ‘Cada indivíduo tende a usar os mesmos termos de parentesco que o indivíduo que lhe deu o nome para se referir às mesmas pessoas’ (Melatti 1976:144)³¹ — é confirmada por vários detalhes das terminologias. Nos Krahó, por exemplo, em que prevalece o perfil crow coerente com a nomenclatura masculina, casos em que a FZ nomeia sua BD acarretam equações de tipo omaha (Melatti 1970:75-6; 1979:72-3). Assim, uma mulher nomeada por uma FZ chamará os filhos desta ‘filhos’ [FZC=C], mas continuará chamando os filhos das suas outras FZ de ‘F’ e ‘FZ/GM’: ‘uma feição omaha surge apenas nos casos concretos de transmissão do nome pela mãe do pai, permanecendo a terminologia do tipo crow inalterada quanto aos descendentes das demais irmãs do pai’ (1970:175). Em outros casos, essa influência pode ocorrer mesmo quando a transferência onomástica é apenas potencial, como no uso ‘ocasional’ do termo para H (impien) para o FZH (e em BDH=H, WFZ=W). Também nos Krahó, o FMB é classificado como ‘pai’, porque poderia ser seu nominador; entre os Ramkokamekra, porém, oscilaria entre ‘pai’ quando envolvido na transmissão onomástica (isto é, quando nominador do F), e ‘tio/avô’, quando não. Mais fortes ainda são as evidências entre os Krinkati e Apinayé, onde a oscilação da terminologia para os primos parece diretamente motivada pela nomenclatura. Outro detalhe que a nomenclatura pode explicar é, como mostra Lave (1967:241-242), a classificação anômala dos primos paralelos matrilaterais (MZS=MB) registrada por Nimuendajú (1946) entre os Canela.” (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 466-467).

No primeiro caso, a identificação de Ego a seu nominador-homônimo MB faz dos filhos deste "filhos" para o primeiro, e acarreta as equivalências MBC=C [BC, para sua irmã]; a classificação dos primos patrilaterais como 'pai' e 'tia/avó' pode ser deduzida daí por reciprocidade; além disso, como o F, por sua vez, nominará o FZS, têm-se outra vez que FZS=F e FZD=FZ. No segundo caso, a identificação de Ego feminino à FZ nominadora faz dos filhos desta "C" para a primeira ["ZC", para seu irmão], e a classificação dos primos cruzados matrilaterais como "M" e "MB" segue-se por reciprocidade; além disso, como M nomeia MBD, reforçam-se as equações MBD=M, MBS=MB. (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 465).

Entre os *mëbêngôkre* (incluindo-se os Xikrin), os nominadores preferenciais são os "germanos" cruzados dos pais (LEA, 1986; VIDAL, 1977, p.114), a decisão de dar o nome parece uma condição do tipo de relacionamento entre os irmãos, conforme descreve Lea (1986, p. 191): "vários homens me falaram que só devolvem seus nomes diretamente a suas irmãs (para serem conferidos ao ZS), se as irmãs lhes dão comida". A troca de nomes parece afirmar as relações de reciprocidade: a irmã continua dando comida ao irmão e recebendo deste a caça ou, como insiste DaMatta (1976) sobre os Apinajé, a troca de nomes parece um modo de criação e/ou conservação de "parentes verdadeiros". Conforme a análise de Coelho de Souza (2002, p. 475),

Se as relações estabelecidas pela nominação constituem uma maneira de fazer parentes "verdadeiros", de aproximar aqueles que a dispersão residencial e o afastamento genealógico corre o risco de transformar paulatinamente em estranhos, elas partilham essa função com os laços criados s pelo casamento. "Irmão" e "irmã" — assim como aqueles que se relacionam através deles (os parentes do nominado, que se tornam, como foi visto, parentes dos nominados) — de um lado, e "marido" e "mulher" — assim como os seus respectivos afins —, de outro, cooperam na produção de pessoas humanas, uns dando-lhes "corpos" (e a identidade e capacidades 'físicas' que estes encerram), outros dando-lhes "nomes" (e a identidade cerimonial que se segue).

Além da relação formal entre os parentes, há regras específicas que envolvem os "amigos formais", *krà*, chamados "compadres". Essa relação tem uma origem mitológica nos irmãos que mataram o gavião gigante. Eles foram os primeiros *mëbêngôkre* a se chamarem por tal denominação e a estabelecer essa instituição social que invoca uma descendência patrilinear, uma vez que é herdada do pai. A filha de um *krà* é chamada *krabdjwý* e não repassa a amizade formal aos seus descendentes, ao contrário do filho, que tanto herda como transmite tal relação. Uma

relação entre um amigo formal e uma amiga formal é expressamente proibida, pois o que impera, independente do gênero, é uma relação de respeito, evitação e solidariedade. Ao se dirigir ao seu amigo formal, primeiramente o indivíduo deve lhe chamar pelo vocativo *krà*, no caso masculino, ou entre duas amigas formais *krongetx*, ou ainda entre um amigo formal e uma amiga formal *Kràmie* para então pronunciar o nome pelo qual a pessoa é conhecida. São os *Krà* que batizam as crianças nas festas, ou seja, são eles que resgatam o indivíduo do período marginal do rito para os introduzir em uma nova condição social. Os amigos formais também devem sofrer os mesmos danos físicos sofridos por seus parceiros. Segundo Cunha, o amigo formal é um estranho, um não parente, onde a distância parece ser a sua essência. Com os parentes do amigo formal ocorre uma relação jocosa na forma de brincadeiras e provocações, conforme me explicou muito bem Patkàre, *krà* de meu esposo: “*Eu vou brincar com você, vou dizer que você é uma kubênire que não sabe de nada e você não pode falar nada, mas é só brincadeira, tá?*”, Assenti com a cabeça ao som de gargalhadas dos que estavam presentes.

Figura 10 – Categorias etárias mēbêngôkre

Categorias Masculinas		Categorias Femininas	
<i>Mēkaràre</i>	Bebê	<i>Mēkaràre</i>	Bebê
<i>Mēprire</i>	Criança pequena	<i>Mēprire</i>	Criança pequena
<i>Mēbôktire</i>	Menino (até 7, 8 anos)	<i>Mēkurereti</i>	Menina
<i>Mēôkre</i>	Menino que começa a frequentar a casa dos homens, entre 7 e 10 anos, batizados em ritual, até 13, 14 anos	<i>Mēprintire</i>	Menina mais velha
<i>Mēnôrônyre</i>	Adolescente sem filhos	<i>Mēkurerere</i>	Adolescente sem filhos
<i>Mēkrare</i>	Jovem com filhos	<i>Mēnire</i>	Jovem com filhos
<i>Mēkrapuine</i>	Pai de mais de um filho	<i>Mēkrapynh</i>	Mãe de mais de um filho
<i>Mēkrakramti</i>	Pai de muitos filhos	<i>Mēkrakramti</i>	Mãe de muitos filhos
<i>Mēbengête</i>	Velho, avô	<i>Mēbengejte</i> ⁵⁸	Velha, avó

⁵⁸ Os mētyktire estão grafando de maneira diferente, nekretx é escrito nekrej (diferente dos Kayapó do norte, afirmam).

Cada fase etária da vida dos *měbêngôkre* recebe uma denominação. A passagem de um grupo para o outro não é automática, mas precedida por um ritual. Para entrar no período que corresponde à adolescência, jovens de ambos os gêneros passam por uma cerimônia. Os meninos *měôkre* são batizados em uma cerimônia chamada *mě'i-ĩtyk*, onde todos recebem a mesma pintura corporal e um colar de penas denominado *ôkretã*, ornamento que o identifica como iniciado em tal cerimônia, assim como a pintura corporal, toda preta, a qual utilizam por toda a vida. Essa cerimônia foi observada e descrita no capítulo II deste trabalho. As meninas *měprintire* passam também por um ritual onde tiram as faixas para engrossar a perna, *měkain* e pintam as coxas de preto. A cerimônia se chama *měkrajtyk*, as pessoas com as coxas pretas e as meninas são chamadas *měkrajtyknyre*. Segundo disseram, é um período curto, liminar, em que as moças se preparam para ser *měcurerere*.



Foto 2: Mẽkarõ-ti usando seu colar de dente de onça.
Fonte: Arquivo pessoal, 2013.

1.3 Corpo biológico / corpo social

A corporalidade é um idioma simbólico que influi diretamente na reflexão sobre a cosmologia mēbêngôkre. “Ele, o corpo, afirmado ou negado, pintado e perfumado, resguardado ou devorado, tende sempre a ocupar uma posição central na visão que as sociedades indígenas têm da natureza do ser humano” (SEEGER et. al. p.4). É também a base epistêmica para a compreensão da noção de pessoa como uma categoria nativa, bem diferente da nossa concepção ocidental de indivíduo, particular e histórica, como bem analisou Dumont (1985).⁵⁹ O que prevalece nas sociedades indígenas, de uma maneira geral, é a ideia de indivíduo tomada pelo seu lado coletivo, um instrumento de organização da experiência social que dá significado ao vivido.

Entre os Jê, “construção da pessoa e construção do parentesco são a mesma coisa” (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 534). De acordo com a concepção mēbêngôkre, o feto é formado pelo acúmulo de sêmen em diversas relações sexuais, que pode ser proveniente de mais de um doador. O homem “faz” a criança e a mulher atua como um receptáculo. Embora ela não compartilhe seu corpo orgânico (*mě’ ĩ*) com o feto, o nutre com o leite ainda no útero. Bamberguer (1967, p. 42-43) também destacou que o leite nutre o feto desde o útero, por isso as mães não amamentam durante a gravidez, para não privar o feto do alimento necessário ao seu desenvolvimento. Turner enfatizou o grau de atividade masculina na ‘fabricação’ da criança, o que escuto também, “*fabricar uma criança dá muito trabalho*”. Os Xikrin, por sua vez, afirmam que o sêmen forma aos poucos a criança, a cabeça, os ossos, a carne etc., e a mulher não faz de nada, “só fica deitada”, somente após o parto participa da formação da criança pela amamentação (VIDAL, 1977, p. 89). Esse fluxo

⁵⁹ De acordo com Dumont (1985), a noção de indivíduo tem suas origens no “renunciante”, figura “extramundana” presente no pensamento indiano, um ser que basta a si mesmo e que assim consegue olhar o mundo como desprovido de realidade até o momento em que a experiência do protestantismo insere tal personagem no mundo, ou seja, o indivíduo torna-se um “renunciante intramundano”. Esse individualismo extramundano, visto que encerra uma comunidade de “indivíduos-fora-do-mundo” que caminham sobre a terra, mas que possuem seus corações no céu, contamina a vida mundana unificando-a até que o holismo desaparece e esse indivíduo “renunciante” se converte no indivíduo moderno, um “indivíduo-no-mundo”. O marco dessa transição está representado pela doutrina calvinista baseada nas concepções de Deus como “vontade”, na predestinação e no objetivo da vontade do indivíduo expressos no cotidiano cristão.

de sangue e sêmen também é observado em outros povos. Entre os Daribi, descreve Roy Wagner (2017, p. 54-55), a própria masculinidade é considerada como efeito do fluxo seminal, transmitido pelo homem durante o coito. No útero, ele flui pelo sangue e forma as camadas externas do embrião, como pele, dentes, cabelo, olhos, o sistema linfático e a genitália masculina, o sistema linfático e as glândulas mamárias femininas. Já o sangue maternal fornecido durante a concepção da criança gera a feminilidade e forma a camada interna do embrião, como ossos, vísceras e o sistema circulatório.

Essa natureza biológica do feto dita os tabus⁶⁰ em relação à alimentação, tanto na fase de gestação, quanto nos primeiros meses da criança e isso também a acompanha, no caso de doenças, por toda a vida. Para Melatti (1976, p. 143), “as coisas se passam como se o organismo dos genitores continuasse nos organismos daqueles que geraram, de modo que, se algum fenômeno afetar o corpo do genitor, afetará também o corpo de seu filho”. Assim, tanto o indivíduo gerado como aqueles que o geraram, juntamente com outros indivíduos gerados por pelo menos um dos genitores, forma um corpo orgânico, uma “unidade biológica” (p. 143). Os indígenas abstêm-se da ingestão de carne, certas frutas (mamão, banana), tubérculos, abóboras, coisas que apodrecem muito rápido. Quando perguntados sobre o que evitam comer, falam do que é permitido: beiju e peixes pequenos, todo o resto não deve ser ingerido. Os alimentos permitidos receberam o acréscimo, nos últimos tempos, de gêneros externos, como o frango, arroz, macarrão e enlatados, alimentos moles e de fácil digestão. O frango, no entanto, deve ser muito bem cozido, preferencialmente assado, não deve conter nenhum resquício de sangue, assim como outras carnes ingeridas corriqueiramente. A substância que pode afetar a saúde de uma criança recém-nascida (o sangue de animais, por exemplo) também é transmitida pelos utensílios usados na preparação da comida ou por alguém que tocou no alimento proibido.⁶¹ Os mẽbêngôkre se previnem adquirindo utensílios novos que são

⁶⁰ Tabu, segundo Arnold van Gennep (1978) é uma posição, uma ordem de “não fazer”, de “não agir”. Corresponde à “não vontade”, em oposição à vontade. O tabu não é, portanto, autônomo. Ele existe enquanto contrapartida dos ritos positivos, “volições traduzidas em atos”, a vontade, uma maneira de querer, é ato e não negação de um ato.

⁶¹ Há estudos que apontam uma associação entre ‘sangue’ e ‘alma’. DaMatta afirma que são elementos “equacionados” pelos Apinayé (1982, p. 52), e que “*the soul, the essence of a person’s physical and social being, is located in the blood, hence any loss of blood leaves a person particularly susceptible to illness or even death*” (1982, p. 55). O sangue dos animais poderia ser, portanto, um veículo do seu *karô* e este sim teria o potencial de agredir a criança.

usados exclusivamente para a preparação de alimentos para as crianças nessa fase de suas vidas.

Os tabus alimentares em relação a uma criança duram aproximadamente um ano ou até que ela comece a andar. Além dos cuidados com o corpo, existem cuidados relacionados com seu espírito, como enfatiza Clarice Cohn (2010, p. 98) entre os Xikrin:

Quando a criança nasce, ela tem corpo (*ĩ*) e *karon*, o que às vezes é traduzido por “alma”, às vezes por “duplo”. Se a criança já nasce com o *karon*, sua pele precisa se fortalecer para mantê-lo sem perigo. O *karon* de qualquer pessoa pode se ausentar por um período de tempo, e é isso que permite que elas sonhem, por exemplo. Porém, deve sempre voltar ao corpo; se não retornar, a pessoa morre. Quando se morre, é o *karon* que permanece, e o corpo se deteriora. Assim, uma criança não pode chorar muito, ou ficar muito zangada com os pais, porque corre o risco de o *karon* sair e não mais voltar. Esse *karon*, no entanto, sendo criança, necessita ser cuidado por outros *karon* na eventualidade da morte.

Os partos são feitos, preferencialmente, na aldeia com a ajuda das mães e avós da parturiente. Há mulheres especialistas em partos que ajudam se forem solicitadas. Alguns partos são feitos no posto, com o suporte dos(as) profissionais da saúde e a parteira como também casos em que a gestante é enviada para ter o bebê em um hospital, o que confere a mãe um *status* diferenciado em relação às outras mulheres. Casos de partos complicados com necessidade de cesariana são atribuídos à quebra de tabus alimentares ou a ingestão de alimentos industrializados que dizem estar contaminados por veneno. Durante a cerimônia *Bemp*, a esposa de Waiwai (filho de Pàtkare) perdeu o bebê em um parto complicado na aldeia. Ninguém pôde prever a fatalidade, pois era sua oitava gestação e todas as anteriores transcorreram normalmente.

Quando nasce uma criança, normalmente quem cuida são os avós... estão ali, fazem o parto... Tiro a criança, lavo, corto o umbigo... No primeiro momento, não entrego para a mãe, para os parentes olharem a criança primeiro. Depois disso, entrego a criança para a mãe e é ela que vai cuidar até certa altura do crescimento. Daí quem cuida é a avó. Quando faz o parto, é a mãe e a avó. Quando a mãe e a avó não têm o conhecimento, chama alguém que tem. Têm algumas pessoas que preferem ter o parto dentro de casa, mas comem coisas que faz mal... Isso

faz demorar o parto, o nascimento da criança. Aí, em último caso, procura o posto, o pessoal da saúde que manda pra cidade. Tem muita criança que nasceu por cirurgia. Mas a maioria das vezes nasce em casa. (Kôkôpy Kayapó)

Além das restrições alimentares, outras devem ser seguidas pelo pai da gestante e pai da criança, como não caçar com arma de fogo, bater timbó ou cortar árvore. Já a gestante também não pode falar mal de ninguém, para evitar um aborto ou que a criança nasça “muito feia”. Ingerir animais grandes está associado ao tamanho do bebê e deve ser evitado, assim como a cabeça de certos animais: caititu faz com que a criança chore de noite, de macaco faz com que a criança nasça muito feia e do jabuti faz com que a criança fique babando.

O corpo social, por sua vez, é formado pelo nome e papéis sociais que essa criança portará. Os nominadores em potencial são seus germanos maternos. Assim, uma mulher é a nominadora em potencial das filhas de seu irmão e esse é o nominador dos filhos da irmã de maneira que, segundo Melatti (1976, p. 146), “é impossível ser genitor e o nominador do mesmo indivíduo”. O corpo biológico de uma criança é formado de maneira que estará sempre ligada aos seus genitores e germanos. No entanto, é o nome, em princípio, que a transforma em um ser social, pois o nome recebido carrega informações sobre o papel que ela irá desempenhar na comunidade. Melatti percebeu claramente essa complementaridade: enquanto marido e mulher (e seus respectivos afins) dão o corpo (e as capacidades físicas), irmão e irmã dão os nomes (a identidade social e cerimonial), cooperando na produção da pessoa:

Ao receber, entretanto, um nome, o indivíduo passa a formar um nó de uma vasta rede de relações sociais: com o nome ele passa a ser membro de certas metades e de certos grupos, recebe determinados papéis rituais, passa a contar com os amigos formais e tende a usar os mesmos termos de parentesco que seu nominador. (p. 145).

A pessoa *mětyktire* é construída socialmente através dos papéis que irá desempenhar por toda a vida. “Um casal produz uma criança como ser físico, mas são os germanos cruzados que transformam os respectivos filhos, uns dos outros, em pessoas, no sentido de portadores de nomes e prerrogativas herdáveis.” (LEA, 2012, p. 53). Escrevendo sobre essa característica entre os *Krahó*, Melatti afirma que seria

mais adequando utilizar a noção de personagem⁶² ao invés de pessoa.⁶³ Os nomes pessoais seriam como nomes de um personagem com papel predefinido. A sociedade indígena seria “constituída por um conjunto de personagens que, tais como no teatro, seriam eternos, fadados a repetirem sempre os mesmos atos”. (MELATTI, 1976, p. 143). Os atos de tais personagens seriam transmitidos junto com os nomes pessoais que carregam o roteiro a ser representado. O biológico e o nome formam elementos complementares, indissociáveis na estrutura social, visto que “a transmissão de nomes é como que uma forma figurada de procriação, pois sua operação permite perpetuar os personagens. Por outro lado, a existência dos organismos não teria razão de ser, se não viessem encarnar um personagem”. (p. 143).

Os nomes, papéis e prerrogativas parecem uma segunda pele que os indivíduos vestem durante sua vida, e que transmitem a seus sucessores e herdeiros, geração após geração. Carneiro da Cunha descreveu a noção Krahó de pele (*khô*) como o ‘limite’ ou ‘fronteira’ do organismo (1978, p. 107), e já foi mencionado que o cognato mēbêngôkre (*kà*) poderia ser glosado como envoltório. Em suma, os nomes e os demais componentes dos personagens ‘envolvem’ o indivíduo, mas são recuperados na hora de sua morte, porque a sociedade precisa deles para se reproduzir. (LEA, 2012, p. 400).

Mesmo que esses ‘personagens’ fossem eternos, eles estão no mundo e vivem no mundo e isso é imputado ao nome. Não é simplesmente algo intangível e imutável, apropriado e encenado e, depois disso, devolvido novamente à Casa. Cada pessoa constrói sua história e suas façanhas são incorporadas ao valor (positivo ou negativo) do nome. Cada vez que o nome circula, ele volta com um valor diferente, dizem os velhos, e, mesmo com todas as prerrogativas que carrega consigo, nunca é igual ao anterior. Inclusive, novas prerrogativas podem ser acrescentadas e é isso que torna possível seu diálogo com o tempo histórico. Essa categoria possui, portanto, uma diacronia interna, cujas relações resultam num “sistema de geração e regeneração”, conforme analisa Sahlins (2003, p. 121): “a estrutura também é um

⁶² MAUSS, Marcel. **Uma categoria do espírito humano:** a noção de pessoa, a de “eu”. In: Sociologia e Antropologia. Cosac & Naify, 2003, p. 215. Mauss afirma que, em clãs indígenas, a pessoa era atrelada aos laços de sua comunidade pelo nome que o ligaria dentro de um clã específico que configuraria um conjunto total: “o clã se considera constituído por um certo número de pessoas, na realidade de personagens e, de outro lado, o papel de todos esses personagens é realmente o de figurar, cada um na sua parte, a totalidade prefigurada do clã”.

⁶³ Melatti se refere à pessoa num sentido definido por Radcliffe-Brown como “a posição ocupada por um ser humano numa estrutura social, o complexo formado por todas as suas relações sociais uns com os outros”.

desenvolvimento produtivo das categorias e suas relações. No evento são produzidos termos novos e sintéticos e as categorias elementares mudam seus valores.”

Esses idiomas simbólicos são essenciais para a compreensão e análise de toda a concepção de mundo indígena, pois são eles que constroem os esquemas que organizam as práticas culturais. São forças complementares representadas pelo poder criador e procriador masculino e o poder de nutrir e transformar em substância social feminino. O homem tem o potencial de criar pela sua substância, o sêmen, mas também tem uma essência que não é estática, seu nome, assim como a mulher, dona da terra, do espaço, aquela que nutre, conserva e também nomina, transmite sua essência. O nome do homem deve voltar para a sua Casa na figura daquelas que o nutriram, para o filho da irmã. Seu corpo, o fluxo de sua essência, no entanto, continua nos seus descendentes e esses precisam ser nutridos tanto pelas mulheres como por ele, responsável por fornecer a proteína. Mulheres e homens trocam entre si carne: a mulher recebe do homem a proteína animal e oferece a própria carne, seu corpo, seu útero para nutrir o feto que, por sua vez, é feito pelo homem, sua própria carne. São esses fluxos que constroem os corpos, as energias internas ligadas à carne, ao sangue, ao leite materno e ao sêmen e as externas, às riquezas, nomes, prerrogativas, ornamentação, pintura. O corpo está, portanto, em constante construção.

PARTE 2

Junto aos Mětyktire



Ajtenk Kaprã Kàtyk
Pintura no rosto que representa o jabuti do cerrado
Desenho de Kenã Mëtyktire

2.1 O campo

O fogo da onça

(Narrado por Bedjai Txucarramãe)

Ninguém sabe como o fogo foi inventado pela onça, se foi pelo rà rà ou outra coisa, só a onça é quem sabe. O rapaz que ganhou o fogo também não perguntou como a onça conseguiu acender o fogo. A onça era um mēbêngôkre, um dos nossos. Ele tinha uma mulher muito ciumenta e, quando ele ia caçar e trazia a caça para casa, sua mulher não dividia com os parentes, não dava pra irmã, não dava pro irmão, pra mãe... Então, o homem falou para ela: ‘Tá bom! Nós vamos sair daqui para morar sozinhos. Eu vou caçar para você comer sozinha!’. Saiu com ela e foi morar no meio da floresta e os dois viraram onça. A língua, as palavras continuaram como as do mēbêngôkre. Construíram uma casa só para os dois e, não se sabe como, tinham o fogo em um tronco de jatobá. Só eles tinham o fogo. Os outros não tinham o fogo. Um jovem e seu cunhado foram a um ninho de arara. O cunhado, que tinha visto o ninho, chamou: ‘Cunhado, lá tem ninho de arara! Vamos lá pegar ararinha para nós, pra criar!’

Os dois foram pelo caminho e o jovem pegou uma pedra branca pequena e escondeu. O cunhado lhe fez uma escada para subir nas pedras onde estava o ninho de arara. O rapaz subiu e colocou a mão no ninho de arara e pegou a pedra e mostrou pro cunhado: 'Cunhado, olha, só tem ovo, não tem ararinha!'. O cunhado falou: 'Como é isso? A arara tá dando comida pra ararinha e agora virou ovo? Joga pra mim!'. O cunhado colocou a mão e o jovem jogou a pedra, que bateu em seus dedos. Ele fechou a mão e os olhos e ficou com muita dor. O rapaz ficou lá em cima das pedras e o cunhado falou: 'Eu falei pra você tirar arara e você me bateu com pedra? Eu vou tirar a escada e você vai ficar aí em cima!' Ele tirou a escada e o jovem ficou preso no alto, permaneceu lá por muitos dias, sem comida e bebida. Teve que comer as próprias fezes e beber sua urina para não morrer. Depois de dias, era bem cedo, apareceu uma onça carregando um porco nas costas. O jovem foi olhar e sua sombra apareceu no chão. A onça pulou e tentou agarrar a sombra, olhou nas mãos e não tinha nada. O jovem voltou para olhar e a onça pulou de novo em sua sombra e nada! A onça olhou para cima e viu o jovem: 'Sobrinho, o que foi?' O rapaz chorou e disse: 'Meu cunhado, eu bati com uma pedra na mão dele e ele tirou a escada, eu fiquei preso aqui em cima!' A onça falou: 'Onde ele jogou?' 'Ele jogou pra lá!' Disse o rapaz. A onça pegou a escada e colocou na pedra e pediu pro jovem descer para irem comer. A onça perguntou: 'Onde tá o filhote de arara?' 'Tá aqui.' 'Joga aqui!' O rapaz jogou e a onça comeu o filhote de arara, jogou o outro e ela comeu. O jovem ficou com muito medo. Desceu a escada até a metade, ficou com medo e voltou. A onça falou: 'Pode descer, vamos lá!' Carregou o porco nas costas e o moço sentou em cima e foram embora. Chegaram na casa, sua mulher perguntou: 'Você roubou o filho de alguém?' A mulher da onça não gostou. A onça falou: 'Eu trouxe um companheiro pra caçar junto. Tira comida pra ele.' A mulher tirou carne moqueada para

o jovem. O moço viu o fogo aceso e ficou lá, sendo criado pela onça. No outro dia, a onça saiu para caçar. Ela caçava todo o dia e falou para sua mulher que, quando o rapaz ficasse com fome, era para tirar comida para ele, e foi caçar. No meio da manhã, o rapaz falou que estava com fome. A mulher da onça falou que era para ele ir lá pegar. Quando ele estava se servindo, a onça falou: 'Olha pra cá!' O rapaz olhou e ela mostrou os dentes e as garras e o rapaz correu de medo. Ficou no caminho esperando a onça que havia saído para caçar. Ele voltou da caçada carregando um porco e encontrou o jovem: 'O que foi?' 'Eu falei com ela para tirar carne para mim e ela me deu medo!' Voltaram para casa, a onça carregando o moço nas costas. Chegaram e a onça perguntou para a mulher o que tinha acontecido. 'É mentira dele, ele é um mentiroso!' Disse. Outro dia aconteceu a mesma coisa. No terceiro dia, a onça não aguentou, falou: 'Agora vou parar de caçar um pouco, vou fazer arco e flecha pra gente caçar junto.' A mulher não gostou e falou para não fazer, pois seria perigoso. Ele falou que ia fazer e fez. Chamou o rapaz e foram longe. 'Amanhã, você peça carne para ela e, se ela te assustar, você pode matar, porque daqui eu não volto mais! Eu vou embora e seu caminho de volta é esse aqui!' apontando a direção para o rapaz voltar para a aldeia, e foi embora. O rapaz voltou para a casa e pediu carne para a mulher. Ela mandou ir lá tirar. Ele foi pegar um pedaço de carne, com suas flechas embaixo do braço. A onça estava fiando barbante de algodão e o rapaz estava tirando a carne. Ela falou: 'Olha pra cá!' Ele olhou e ela mostrou os dentes e as garras. O rapaz largou a carne e pegou a flecha, acertando o peito da onça duas vezes, que pedia para ele não atirar com os braços erguidos. A própria onça, quando entregou o arco e flecha para o jovem ensinou onde deveria flechar. A mulher onça morreu. O rapaz pegou uma cesta e carregou barbante e carne moqueada, arrumou tudo e pegou um pedaço de madeira com fogo e foi

embora, foi atrás do seu pessoal, chegando à tarde na aldeia. Pessoal da aldeia não lembrava onde o rapaz estava. Ele chegou e perguntou onde ficava casa da mãe e da irmã. Pessoal mostrou onde e ele descarregou o cesto com a carne e o fogo e chamou: ‘mãe!’ A mãe saiu e chorou. O pessoal perguntou o que estava acontecendo e alguém falou que o rapaz que tinha ficado preso em cima da pedra tinha chegado. A mãe acabou de chorar e falou para a filha buscar carne para o rapaz comer. Ele falou que já tinha comido carne. Falou pra mãe: ‘Vai lá buscar carne moqueada e fogo!’ ‘O que é fogo?’ perguntou a mãe. Ele mostrou o fogo e acenderam mais fogo. Todo mundo começou a falar: ‘Olha o fogo... fogo... fogo...’ À noite, todo mundo dormiu com fogo. Quando amanheceu, o pessoal fez reunião e decidiram ir lá na casa da onça buscar mais fogo. Chegaram lá e prepararam para carregar o tronco com o fogo: gente mais alta para carregar o tronco no começo. Gente um pouco menor carrega no meio e os que são mais baixos carregam lá atrás. Uns homens se transformaram em Urú (mry jakrátx) e vinham apagando o fogo que caía do tronco, até hoje ele faz isso: limpa a terra com os pés; outros se transformaram em Jaó (atóro) e vinham tampando as brasas que ficavam. Vinham apagando tudo para a onça não pegar o fogo de volta. Por isso que a onça tem medo do Urú até hoje, ele tem o fogo, quando ele canta, a onça corre. Pessoal carregou o tronco para o acampamento e nós ficamos com o fogo e a onça ficou sem o fogo. Ela ainda enterra a comida, pra dizer que é carne moqueada, mas não é.

Dia 06 de junho de 2016. Depois de três dias de viagem e mais de 2 mil quilômetros percorridos em um pequeno carro que carregava, além de mim, meu marido,⁶⁴ nossa filha e toda a nossa mudança que consistia em umas poucas peças de roupa e muitos livros, chegamos finalmente, em Colíder, Norte do estado de Mato Grosso, cidade escolhida como base para nossas incursões na aldeia Piaraçú. O clima seco do período de estiagem⁶⁵ deixa a paisagem, já devastada pelo desflorestamento, com aspecto desolador. Uma fumaça oriunda das queimadas paira no ar, deixando-o pesado para respirar. O que se anunciava, e que depois vimos se cumprir, era uma estação extremamente seca, quente, e propícia aos incêndios florestais.

O estranhamento dá lugar à empolgação quando, logo na chegada, avistamos uma família kayapó caminhando na cidade: o período de campo, finalmente, havia começado. Por outro lado, as preocupações triviais, porém,

⁶⁴ Alessandro também realizou sua pesquisa junto aos Mëtyktire no período e apresentou, junto à Universidade de Brasília, o resultado do seu trabalho sob a forma de uma dissertação de mestrado. Muitos relatos presentes em nossos trabalhos foram obtidos em conjunto, pois parecia ilógico para os mëbêngôkre gravar uma história comigo e gravá-la novamente com Alessandro. Em relação às fotografias, compartilhamos a mesma máquina fotográfica e nos revezávamos em seu uso. Assim, uma mesma imagem pode ocorrer nos dois trabalhos, visto ser única e significativa para ambos.

⁶⁵ O município de Colíder se encontra dentro do bioma amazônico, assim como a T.I. Capoto/Jarina. As estações se resumem a duas: o verão, período de chuvas entre novembro e março e o inverno, período de estiagem entre os meses de maio e setembro. Esse fenômeno é controlado por fatores como radiação solar, temperatura do ar e umidade atmosférica. Além disso, o vapor d'água do oceano Atlântico para a região contribui com três quartos da umidade que circula anualmente na região. O resto é produzida por evapotranspiração, a transpiração das plantas e a evaporação das superfícies úmidas.

elementares, tornaram-se mais evidentes: onde morar, escola para nossa filha, deslocamento até a aldeia... Parecia que todo o planejamento não fora o suficiente e estávamos tensos, pois sabíamos que qualquer erro de abordagem poderia nos custar os anos de estudos e o mais valioso para nós: a amizade e a confiança junto aos mẽbêngôkre. Encontramos uma pequena casa em um bairro mais retirado da cidade, calmo o suficiente para servir como um ponto de estudo e descanso para os meses seguintes. Para nossa surpresa, Mëkarõ e Iapí, meus principais informantes ou cooperadores, moravam a menos de 50 metros do local onde estávamos. Ele está em luto pela morte de seu neto e respeitamos seu momento, deixando a primeira aproximação por conta dele, o que não tardou em acontecer.

A mãe de Iapí é filha do grande líder Krumare e sobrinha de Kremoro. No momento, está morando na cidade, junto com sua filha, para ajudar a cuidar dos netos que estão frequentando a escola. Karidon, irmã de Iapí também está na cidade, na casa de Mëkarõ, juntamente com seus filhos, pois ela é “dona da festa” (*mëkra rere metx*), seu filho é um dos meninos que terão seu nome confirmado cerimonialmente na *Bemp*, um dos mais importantes rituais Mëbêngokrê que, nesse momento, está ocorrendo na Piarajú. As mulheres estão confeccionando as miçangas e outros ornamentos que as crianças homenageadas e outros participantes usarão durante a festa. É um momento de pausa no ritual e um esvaziamento na aldeia, pois os moradores estão ocupados com os detalhes dos ornamentos, alimentação dos convidados, o que, pelo menos agora, significa estar na cidade.

Também recebemos a notícia de que Bedjai, que me chama de filha e me deu o nome de sua mãe, Djyre, está vindo para Colíder com sua mulher, Ware e seu pequeno filho Fernando. Ela foi diagnosticada com cálculo biliar e requer tratamento cirúrgico. Também Raoni (Rop-ni) está acompanhando o tratamento de sua mulher que fraturou o fêmur e segue em tratamento no hospital regional de Colíder. O Instituto Raoni alugou uma casa para que Raoni permanecesse com sua família enquanto fosse necessário, uma vez que ele não permitiu que sua mulher fosse operada e a retirou do hospital para que recebesse, também, tratamento tradicional em casa. Já Bedjai, Ware e Fernando ficaram na CASAI (Casa de Saúde Indígena), cuja situação peculiar, para não dizer caótica, tratarei mais adiante.

Neste contexto e a pedido de Bedjai e Mëkarõ, permaneci na cidade os primeiros dias, para podermos conversar sobre toda a conjuntura da pesquisa, da

aldeia e dos desafios que se colocavam para os Mëbêngôkre de uma maneira geral e para estas lideranças, sempre nas frentes de mobilização protagonizadas pelos indígenas e, em particular, pelos Kayapó. Mëkarõ sugeriu que nos reuníssemos em nossa casa e assim o fizemos. Desta maneira, todos os dias foram preenchidos por longas conversas sobre diferentes assuntos, análise de material, apontamentos sobre as reuniões onde eu era vetada, e sempre cercados pelas crianças com suas brincadeiras espontâneas e risos contagiantes diante das minhas inabilidades, principalmente com a língua “Jê”.

Uma das vantagens destes encontros em nossa casa, um local ‘neutro’, foi, justamente, eu poder acompanhar reuniões de lideranças indígenas e poder, de fato, observar suas articulações diante de temas que serão apresentados no decorrer deste trabalho. Isso não seria possível em outros locais e até mesmo na aldeia, visto que, para eles, minha presença apresenta restrições determinadas pelo papel assumido dentro da comunidade como mulher, mãe, filha, irmã, nora etc., o que, segundo Kluckhohn (apud GIL, 2009, p. 104), é uma das desvantagens da observação participante, em que todas as relações partem do pressuposto de que eu sou filha de Bedjai e nora de Waiwai.⁶⁶

Outra experiência significativa que tive nestes primeiros dias junto aos mëbêngôkre ocorreu na construção e detalhamento de mapas sobre o seu território. Minha intenção era me aproximar do olhar indígena sobre o seu lugar, sua paisagem e assim marcar o espaço a partir dos topônimos e etnônimos encontrados no território que ocupam. Em determinado momento, fiz uso de um aplicativo no meu computador, o Google Earth, para melhor me situar e isso chamou a atenção de Mëkarõ. Percorremos rios e córregos, traçamos as rotas de deslocamento, os locais de travessia dos rios, as rotas de guerra, os locais de casas, roças, de antigas e futuras aldeias, tudo via imagens de satélite. No outro dia, recebi muitos convidados que queriam ver também o seu território pelo computador. Alguns velhos lembraram antigos caminhos e me contaram como faziam para percorrer enormes distâncias sem se perderem no meio da floresta. A distância era marcada por dia de jornada a determinado passo rápido e as direções pela posição do sol. Passavam um remédio

⁶⁶ Entre os Mëbêngokrê Mëtyktire, meus parentes e afins partem de Bedjai e Waiwai, falecido em 2013, pelo fato de suas respectivas mulheres serem da etnia Yudjá e Tapayuna. Mesmo numa herança matrilinear, os arranjos são feitos de maneira a favorecer uma herança masculina nos casos em que somente o homem é mëtyktire e isso pode ser visto em muitos casos na Piaraçú, nos casamentos interétnicos, mostrando a agência indígena na ‘fabricação’ de parentes afins.

preparado pelo xamã e/ou especialista que os fortificava, podendo correr dias sem sentir fome, sede ou fraqueza, contaram. Raoni também falou de sua experiência com esta visão do território do alto, mas não em uma tela de computador com imagens de satélite. Sua visão refere-se, segundo ele, a uma viagem xamânica na qual sobrevoou todo o lugar, vendo do alto todo o esplendor da floresta que recobre a Capoto/Jarina.

Mëkarõ, por sua vez, falou de ocasiões nas quais avistou, de avião, malocas e fogo que poderiam ser de índios isolados e quis ver se era possível localizá-los dessa maneira. Anos atrás, sua mãe fez contato com um grupo de isolados que veio procurar ajuda, pois tinham sido atacados por garimpeiros, havia feridos por arma de fogo. Um avião que prestaria assistência sobrevoou o local, afugentando o grupo. Escutei diversas vezes sobre possíveis trilhas e quis saber como tinham tanta certeza de que eram índios isolados. Bedjai me falou, em outra ocasião, que é pela maneira com que quebram os arbustos, pois se tivessem alguma ferramenta, a trilha seria diferente. Ele teme que estes ‘parentes’ pereçam por doenças diante de um encontro, como viu acontecer com outros grupos isolados, e quer montar uma equipe para contatá-los. Com sua experiência de muitos anos com os irmãos Villas Bôas, principalmente na expedição que contatou os Panará, planeja como deve ser a expedição. Disse que já deixou ferramentas nas trilhas desses índios e que, ao retornar, encontrou bananas, outras frutas e tubérculos deixados como troca.

Bedjai chegou à cidade para participar de diversas reuniões que estavam acontecendo, sendo que o tema principal era a escolha do novo presidente da FUNAI depois da exoneração de Artur Nobre Mendes.⁶⁷ Ele também acompanhava sua mulher Ware que estava sofrendo de fortes dores decorrentes dos cálculos biliares. Instalaram-se na CASAI, o que lhe gerava grande desconforto, pois dizia não estar doente para desfrutar das instalações. Bedjai continua alegre, firme e prático, como da última vez que nos vimos há três anos atrás. Logo que me viu, já cobrou as aulas

⁶⁷ A exoneração de Artur Nobre Mendes do cargo de presidente da FUNAI ocorreu quatro dias depois da publicação de uma carta de repúdio, divulgada pela Funai, por causa de uma menção feita aos povos indígenas durante o carregamento da tocha olímpica dos Jogos Paralímpicos do Rio de Janeiro. Na ocasião, uma jovem indígena da etnia Suruwahá, com paralisia cerebral, alegava que precisou fugir da aldeia para não sofrer infanticídio e que tal prática era cultural. A nota da FUNAI, por sua vez, lamentou que “a organização dos Jogos Paralímpicos Rio 2016, por meio de comunicado oficial divulgado no site do evento, promovia ofensa e desrespeito aos povos indígenas do Brasil, referindo-se a crimes como “práticas tradicionais” indígenas. “A Funai entende que tal posicionamento revela uma total incompreensão sobre a realidade indígena no País, refletindo uma visão preconceituosa e discriminatória sobre esses povos, suas culturas e seus modos de vida”, declarou a fundação. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/3932-nota-jogos-paralimpicos>>. Acesso em: 02 mar. 2018.

de costura para as mulheres da aldeia. Em 2013, três máquinas de costura foram doadas para as mulheres da Piaraçú e nós passamos um bom tempo juntas, costurando. Fui incumbida de ler os manuais e instalar as máquinas e ali recebi novo papel social: ‘professora de costura’ (a ideia de alguém bisbilhotando suas casas e fazendo perguntas não soava tão bem, já professora de costura era um papel que me aproximava, principalmente, das mulheres). Kenã traduzia tudo para as mulheres que ficaram muito felizes com os presentes, pois queriam fabricar as próprias roupas e sair do sistema que foi montado, mais um, para sua exploração: uma certa confecção fazia (faz?) uso de mão-de-obra de presidiárias da cidade de Sinop, Mato Grosso, para fabricar vestidos e atender a demanda indígena. Os dois modelos que as kayapó apreciam (ou o que lhes é imposto) são vendidos a preços que não condizem com o seu real valor na cidade de Colíder. Enfim, Bedjai havia deixado as máquinas para manutenção a fim de retomar a sua ideia de autossuficiência indumentária.

Na cidade, acompanhávamos todos os passos da *Bemp* via rádio amador, pois Moj kara, funcionário da Funai, possui uma estação em sua casa. As mulheres estavam preparando os ornamentos e contavam com uma rede de solidariedade entre elas, doando umas às outras miçangas, penas de pássaro, barbantes. A obtenção de penas de periquito e arara vermelha para a ‘dança da arara’ foi um motivo de grande tenção e articulação, pois não encontravam o produto no próprio território. Ware estava negociando com um fornecedor do Alto Xingu penas de arara vermelha a preços consideráveis, estava aflita com a escassez do material que seria usado para homenagear o neto de Bedjai na *Bemp*. Já as penas de periquito,⁶⁸ que cobrem os meninos em um ritual dentro da cerimônia, era buscado em Guarantã do Norte, mais de 145 km de Colíder. A confecção das miçangas e outros ornamentos que serão usados durante a cerimônia consome a maior parte do tempo das mulheres, que se reúnem para a feitura deste trabalho nas casas. Estar na cidade, neste caso, foi circunstancial, visto que Ware estava em tratamento médico, e outras famílias possuem parentes que moram na cidade e ajudam a fornecer o material para a confecção dos ornamentos. O fato de alguns Kayapó trabalharem em Colíder, na FUNAI, na Saúde Indígena, leva muitas famílias mēbêngôkre a morarem na cidade também. Em festas como a *Bemp*, todos se reúnem na aldeia.

⁶⁸ É comum a criação, por determinadas famílias como *nekrtex*, de araras e periquitos para que sirvam de fornecedores de penas para as cerimônias. Estes animais são cuidados com muito zelo e, caso seu dono faleça, o animal é sacrificado.



Foto 3: Bedjai, Ware e Roiti na identificação e construção da territorialidade Mëbêngôkre.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.

As miçangas usadas na confecção dos enfeites são trazidas de São Paulo a preços menos abusivos dos praticados na cidade de Colíder. Os indígenas acionam sua rede de amizade na metrópole que comprem e enviam pelos correios as cores e tamanhos desejados. Quanto menor a miçanga, mais bonita, afirmam as mulheres (e mais trabalhoso o manuseio também). Parece haver uma distinção dos tons para determinadas idades. As cores mais vivas são sempre destinadas aos mais jovens, enquanto mulheres casadas e com mais filhos preferem tons de verde e azuis, o que chamaríamos de tons pasteis. Embora cada família escolha as cores de sua preferência, sempre que se dirigiam a mim, as mulheres determinavam que cor de miçanga eu deveria usar.

Com a última fase da *Bemp* se aproximando e com os enfeites prontos, é hora de deixar a cidade e ir para a Piaraçú. Ware permaneceu na cidade com

Fernando e sua neta, enquanto Bedjai nos acompanhou até a aldeia. Como anfitrião, cuidou para que ficássemos o melhor instalados o possível, numa das casas de madeira que ele tinha mandado limpar e deixar a nossa disposição, a despeito dos nossos protestos (que depois viemos a saber que havia sido ocupada por freteiros e motoristas da saúde indígena). Pegamos carona em uma das caminhonetes de freteiros que iam para o local e partimos. A última vez que havia estado na Piaraçú foi em dezembro de 2013 e a ansiedade e emoção tomam conta das horas de viagem. Saímos de Colíder até a BR-163 e por ela até Matupá, onde pegamos a MT-322, asfaltada até a entrada da Terra Indígena, pois o trecho que a corta ainda é objeto de atenção e discussão por parte dos mēbêngôkre, se deve ou não ser pavimentado. Quando chegamos ao rio Xingu, o coração acelera, pois a aldeia Piaraçú está a pouca distância da outra margem.

Não há manual antropológico que dê conta da realidade vivenciada em campo. Por mais científica que a observação participante possa ser, o subjetivo, a experiência individual do etnólogo é preponderante sobre as escolhas e o foco do olhar sobre o que se convencionou chamar de 'objeto de pesquisa'. No caso deste trabalho, as circunstâncias nos colocaram dentro de uma cerimônia de nomeação e de iniciação masculina e, talvez, o leitor possa sentir falta do correspondente feminino que, de fato, ocorreu na sequência, embora a *Bemp* seja uma transmissão de nomes e *nekretx* dentro de uma matricasa, ou seja, num universo feminino. O meu objetivo era estar imersa nesse universo e contemplar, também, a cerimônia de nomeação feminina *mēni-biôk*. No entanto, o campo nos reservou mais uma maravilhosa surpresa: ao retornar para casa a fim de preparar a segunda etapa de pesquisa, descobri que estava grávida de seis meses (a intensidade emocional e física nos colocaram, a mim e a meu esposo, com a atenção totalmente voltada para os Kayapó, negligenciando 'detalhes' físicos em nós mesmos) e, nessas circunstâncias, não seria possível retornar tão cedo para a Piaraçú. A novidade foi comemorada tanto por nós como pelos kayapó e eu, enfim, me livraria das brincadeiras pelo fato de ter uma filha somente e teria um pouco mais de prestígio entre as mulheres na aldeia.

Com a estiagem, o leito do rio está num nível muito baixo e contamos com a perícia do condutor para manobrar a balsa e atracar no barranco de terra que se desfaz a cada ida e volta. A balsa é conduzida por um barco que faz meia volta para retornar e isso gera ondas que agridem o terreno e alguns incidentes já ocorreram,

como a queda de caminhões na água. A precária situação da embarcação e do atracador gera tensão tanto por parte dos indígenas, que não cansam de cobrar as autoridades competentes para solucionar esses problemas, como dos que a utilizam, visto que a MT-322 é uma via de escoamento da produção agrícola da região. Nas filas de caminhão que aguardam sua vez de atravessar em ambos os lados, muito lixo se acumula nas margens do rio e é notório os olhares reprovadores e palavras de ódio em direção aos indígenas. O único alento nesse cenário é protagonizado pela natureza: nuvens de borboletas amarelas tingem as margens do rio em busca de sais minerais.



Foto 4: Caminhões aguardam para atravessar o rio Xingu via balsa.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.

Cabe, aqui, o local onde tudo começou, uma consideração sobre a ‘observação participante’ enquanto método de investigação. A proximidade com meus informantes, ou companheiros de pesquisa, foi a peça fundamental para o desenvolvimento de todo o trabalho. Passávamos muito tempo debruçados sobre pequenos assuntos e eu compartilhava minhas hipóteses sobre determinado tema. Pensávamos juntos e ninguém se acanhava em me dizer: ‘não, você está errada!’, ou

mesmo a surpresa de alcançarmos uma compreensão sobre um fenômeno por um 'deve ser isso mesmo!'. O fato é que foi muito difícil manter uma 'distância de observador', por estar tão dentro e isso me remeteu ao "ser afetado" de Favret-Saada (1995, p. 157), ou seja, "se eu 'participasse', o trabalho de campo se tornaria uma aventura pessoal, isto é, o contrário de um trabalho; mas se tentasse 'observar', quer dizer, manter-me à distância, não acharia nada para 'observar'". Ao me permitir 'ser afetada', fazer parte, participar, pude não olhar sobre o ombro do 'nativo' para observar sua realidade, mas 'olhar com' ele, ser digna de guardar seus 'segredos' e fazer valer essa confiança quando algo era confidenciado a mim sob a condição de não ser escrito (e, de fato, não escrevi).

Essa 'experiência-vivida-com' (talvez é disso que se trata, pois para chegar a experiência vivida deles, tive que experienciar com eles) foi construída aos poucos, por momentos de racionalidade, de 'comunhão fática'⁶⁹, de risos com as anedotas após as refeições (uma nova a cada dia), pequenos momentos de ócio ouvindo Roberto Carlos. Bedjai carrega consigo ou pequeno rádio e um *pen drive* com músicas que o fazem recordar suas aventuras, sobretudo as vivenciadas nas expedições com os irmãos Villas Bôas. Roberto Carlos era o mais escutado, diz. Vê-lo tão absorto em suas lembranças, olhando para o nada ao som do rei, me emociona profundamente. Lembro que ainda lhe devo um presente, uma calça boca-de-sino "*igual a que Roberto Carlos usava*", uma verdadeira "*calça de homem*", diz.

"*Minha história é bonita*", disse-me certo dia e, em tempo, apresento o *benjadjwàrý*, *wajangá*, especialista e capitão Bedjai Txucarramãe. Na sua melhor forma, aos 78 anos, esbanja saúde, força e vitalidade, além de uma excelente memória, raciocínio rápido e sentidos apuradíssimos. Com visão em apenas um dos olhos, dispensa óculos e vê muito além dessa antropóloga, uma espécie de projeção

⁶⁹ Malinowski refere-se à "comunhão fática" como uma linguagem usada para manter laços sociais, "a Fala é o meio necessário de comunhão; é o instrumento indispensável para criar os vínculos do momento, sem os quais é impossível a ação social unificada" (1972, p. 307). Em situações cotidianas, como uma pescaria, as pessoas proferem sons característicos que ritmam e ritualizam a ação: "Sinais convencionais, sons ou palavras, são pronunciados. [...] os homens, enquanto trabalham, proferem ocasionalmente um som expressando entusiasmo na labuta ou impaciência com alguma dificuldade técnica, júbilo pelo êxito ou decepção no fracasso. Uma palavra de comando também é transmitida, uma expressão ou explicação técnica que serve para harmonizar o comportamento em relação aos demais homens" (Ibidem, p. 308). Para o antropólogo, a linguagem possui uma função ligada à ação social que representa simbolicamente. "Em seus usos primitivos, a linguagem funciona como um elo na atividade humana concertada, harmônica – como uma peça de comportamento humano. É um modo de ação e não um instrumento de reflexão" (p. 309). Dessa maneira, "comunhão fática" é caracterizada por "um tipo de fala em que os laços de união são criados pela mera troca de palavras" (p. 311), cujo propósito é unir o ouvinte ao locutor por laços de sentimento pessoal.

dos sentidos apurados pela sua vivência. Sabe muito de muita coisa, pois “é perguntador” e humilde diante da novidade. Dos povos indígenas da região, consegue se comunicar com vários em seus próprios idiomas, contamos dezessete. Dorme e come pouco e trabalha muito, virtudes dos tempos antigos que, para seu lamento, permaneceram com esses homens que viram seu mundo ser transformado e que, por sua luta, há uma aparente segurança que a comunidade desfruta atualmente, a qual acomoda os jovens numa situação de conforto, porém não menos conflitante.

Bedjai era um menino quando viu os barcos com os irmãos Villas Bôas e expedicionários no rio Xingu. Sua mãe correu com ele para dentro da floresta, pois achavam que o cheiro de combustível era veneno. Depois dessa impressão inicial e estabelecido o contato entre esses dois mundos em 1953 na altura da cachoeira Von Martius, lembra-se de estar com seu primo Mëkarõ a admirar os motores dos barcos. Na ocasião, questionaram-se sobre a possibilidade de um dia saberem pilotar essas embarcações. Tempos depois, além de operar e manter a balsa de travessia do rio Xingu, após a sua tomada pelos indígenas em 1984, conquistou a reputação entre os neobrasileiros da região de “o melhor mecânico da área”, conforme descreve Turner (1991, p. 75):

Mecânico experiente (aprendeu depois que os Kayapó expropriaram uma lancha a motor dos trabalhadores brasileiros que vieram trabalhar na BR-080, em 1971, no Xingu), Bedjaí não só opera e mantém a balsa motorizada, mas também faz a manutenção pesada das lanchas de Kapot. Uma delas é geralmente mantida no porto da balsa e a administração do Parque frequentemente a toma emprestada para missões em outros postos. Bedjaí também faz muito trabalho particular nos caminhões e ônibus que usam o cruzamento. Ele passou a ter, entre os brasileiros que vivem ao longo da estrada, a reputação de ser o melhor mecânico da área.

Em se tratando do seu lugar, passou a infância em Kapôt Nhĩnore, região que ficou fora da demarcação e hoje corresponde, em parte, ao Parque Estadual do Xingu, a Nordeste da Capoto/Jarina. É uma área que os mëtyktire reivindicam há muitos anos e que hoje encontra-se em processo de demarcação. Quando a T.I. Capoto/Jarina foi demarcada, a partir da tomada da balsa em 1984, a ação dos indígenas orientou-se em resolver os problemas imediatos e, como dizem, esqueceram de incluir Kapôt Nhĩnore, o final do cerrado, na área requerida. Somente em 2004 foi criada uma Portaria para a identificação da área, não avançando desde então. Em 2015 foi instituído um grupo de trabalho para finalizar esse processo, mas esbarrou na falta de segurança para garantir a integridade desses profissionais, visto

que o local está tomado por fazendeiros que ameaçam a vida dos que se atrevem a esse fim. Os indígenas relatam diversos conflitos com pescadores ilegais e madeireiros, pois não deixam de fiscalizar e denunciar todos os abusos que estão ocorrendo nessa área de ocupação tradicional dos mēbêngôkre e yudjá. Em 2012, em uma dessas fiscalizações, a caminhonete da FUNAI que os indígenas utilizavam explodiu, fato que foi investigado como um atentado.⁷⁰

É a partir das façanhas realizadas que a pessoa é lembrada, sua história é contada e (re)vivida na medida em que se atualiza num outro indivíduo, aquele que recebe o nome. Quando alguém recebe esse nome, com os *nekretx* e prerrogativas, também recebe essa história, de maneira que essas *personas* estão sempre ao alcance da memória. É nesse percurso que o indivíduo recebe o nome com seus corolários e o enriquece pelos seus próprios feitos, entregando-o novamente, num movimento cíclico espiralado, pois não se fecha em si mesmo.

Bedjai orgulha-se de deixar seu nome inscrito na história mētyktire e afirma que irá cumprir seu papel até o fim. Como ofício tradicional, escolheu o de especialista (*mari*) e aprendeu com seu *nhêget* Manti'i detalhes sobre a fauna e a flora da região, sobre as doenças que acometem as pessoas e como a própria natureza pode ser utilizada para aliviar os infortúnios. Ele não finalizou o aprendizado, pois passou a trabalhar com os irmãos Villas Bôas ainda jovem. Quando retornou para a aldeia, não foi mais possível retomar do lugar em que havia parado, mas possuía conhecimento o suficiente para ajudar o seu povo. No entanto, começou a atuar como especialista somente quando assumiu a função de vigia do PIV Piaraçú na década de 1980. Antes disso, ainda Diauarum, batizado de Posto Leonardo, atravessou o limite do mundo natural pela experiência de 'morte iniciática', comum no xamanismo sul-americano, e passou a ter uma ligação especial com o mundo sobrenatural, assumindo-se como *wajangá*, o xamã ou pajé.

Na época do contato, um grupo kayapó estava habitando a aldeia Kapoto, havia também um em Kapôt Nhĩnore, no qual estava Bedjai e o grupo do líder Krumare estava perto da cachoeira Von Martius. Esse último logo sucumbiu às doenças pós-contato e o remanescente foi para kapoto, assim como aquele da Kapôt Nhĩnore. Por volta de 1965, a pedido de Orlando Villas Bôas, os indígenas passaram a habitar em

⁷⁰ "Camionete usada por índios explode em zona de conflito em Mato Grosso". Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/110545>>. Acesso em: 29 ago. 2018.

Porori, na foz do rio Jarina, pois o traçado da BR-080 passaria logo acima da cachoeira Von Martius.

Em 1967, Bedjai foi na primeira missão para contatar os Panará. Nesse período, o traçado da BR-080 mudou seu curso e amputou a região norte do PIX, que foi loteada, deixando os indígenas numa delicada situação, pois Porori estava dentro dessa área. Cláudio e Orlando Villas Bôas começaram a alertar Rop-ni sobre a chegada da estrada, vinda de Xavantina. Eles não tinham ideia do que era e do que ela trazia consigo. Se fosse hoje, eles não permitiriam que a estrada passasse por ali, afirma categoricamente. Quando o empreendimento chegou ao quintal mēbêngôkre, foram convencidos pelos Villas Bôas a deixarem Porori rumo ao sul e dentro dos limites do PIX, criando a aldeia Kretire.

Durante esse período, Bedjai estava na expedição para contatar os Panará, um dos povos inimigos mais respeitados pelos mēbêngôkre devido à sua valentia na batalha. Orlando Ihes falou que esses parentes iriam sofrer, pois a estrada (BR-163, Cuiabá-Santarém, numa frente vinda do Sul e a BR-080 numa vinda do Leste) estava chegando perto de onde eles moravam, a região do rio Peixoto, atual município de Peixoto de Azevedo. Eles precisavam fazer contato e ‘amansar’ esse povo antes que fosse tarde demais. Para piorar a situação, descobriu-se na região grandes depósitos de ouro e outros minerais e ninguém conseguiu conter o avanço do garimpo sobre as terras indígenas.

A primeira expedição para contatar os Panará ocorreu em 1966: do Xingu ao rio Marissauá. Bedjai e Mēkarõ permaneceram nela um ano e meio, até a cabeceira do rio Peixoto. Quando já estavam acampados no local, Kretire os visitou e os acompanhou até uma aldeia Panará desabitada, pois os temidos Kreen Akrore recusavam qualquer aproximação. Kretire e seu grupo retornou em seguida para o Xingu. Em 1967 Bedjai voltou para o Xingu e ficou ajudando o seu povo até ser chamado de novo por Orlando, juntamente com seu primo Tamyk, para trabalhar na missão da BR-163. Como ainda era solteiro, não fez nenhuma objeção. Nessa ocasião, Mēkarõ que havia participado da primeira missão, estava abrindo a aldeia Kretire. Os outros membros da equipe eram das etnias Juruna (Yudjá), kayabi, Suiá, aproximadamente 40 pessoas, a maioria indígenas. Um avião búfalo os levou até a base do Cachimbo e de lá partiram para a região do rio Peixoto, onde permaneceram por aproximadamente dois anos. Um ano fazendo a picada para chegar em Peixoto e

mais um ano para fazer contato. Bedjai e Tamyk foram primeiro e depois de um ano chegou mais quatro mēbêngôkre: Mēkarō, Karopi, Mryre e konpĩ. Depois do contato, Waiwai e Mojkará foram para a frente, e Bedjai voltou para o Xingu.

Os Panará eram inimigos dos mēbêngôkre e quebravam todos os presentes que eram deixados como símbolo de amizade. Waiwai, que substituiu Bedjai e Tamyk ao lado de Mojkará, contou-me há muitos anos sobre a reação dos Kreen diante das dádivas: *“Num primeiro momento, vestiam as roupas e se deitavam nas redes. Depois ficavam bravos e rasgavam tudo”*. Facão, faca e machado eles levavam, o resto quebravam tudo, *“metiam borduna em tudo”*, disse Bedjai. Ele lembra da sua impressão ao ver de perto os tão temidos inimigos. Com admiração, relata que eram muitos os Panará, um povo forte e bonito, *“homem forte, mulher forte, altos, bonitos, moça bonita, rapaz bonito”*. Mojkará, o primeiro a ir até uma das aldeias com um enfermeiro para iniciar a imunização, relata a fartura de alimentos e a grande quantidade de crianças, além da beleza das pessoas. No entanto, a situação de isolamento sanitário saiu do controle, jornalistas e personalidades visitavam o acampamento seguidamente, levando consigo patógenos que praticamente dizimaram esse povo. Bedjai lembra que, ao retornar ao Xingu, recebeu notícias da catástrofe, e que os famosos índios gigantes haviam morrido, sobrando apenas seis da linhagem alta, dos quais lembra o nome. Quando chegaram ao Xingu (foram retirados do seu território sem saber que era definitivo), os poucos que sobreviveram, estavam doentes, de corpo e espírito, e não havia entre eles nenhuma criança.

Ainda na missão, Orlando e Cláudio fizeram uma reunião com os indígenas e perguntaram se gostariam de trabalhar junto ao seu povo ou com eles em São Paulo. *“Você quer trabalhar conosco ou com seu povo? Eu não sabia de nada, então eles falaram assim: vai lá visitar o seu povo depois vem para São Paulo, lá tem trabalho para você, trabalhar conosco.”* Cada um foi pra sua aldeia. Bedjai chegou de avião em Diauarum e depois de 15 dias recebeu notícias de Kretire, para ir ajudar o seu povo. Lá, fez uma reunião com o pessoal que havia participado da missão. Ele e Mēkarō ficaram trabalhando na FUNAI, como agente de saúde e chefe de Posto respectivamente. Visitava o posto Leonardo com frequência para ajudar seu pessoal e foi numa dessas visitas que adoeceu e recebeu os dons sobrenaturais, assumindo-se como xamã.

Em Kretire, Bedjai era o responsável pelo Posto de Saúde, aplicava injeções, dava pontos, ministrava medicamentos. Os médicos da Escola Paulista de Medicina lhe ensinaram a fazer isso, medir a temperatura, verificar febre, a dosagem dos medicamentos e horários corretos de acordo com a doença. “*Aprendi tudo com Dr. Baruzzi*”, diz. Hoje, ele ainda usa esse conhecimento para fiscalizar e acompanhar de perto o atendimento que seu povo recebe tanto na aldeia como nas cidades. Em Kretire, dedicava todo o seu tempo ao trabalho e também permanecia longos períodos em São Paulo fazendo cursos de mecânica. Numa dessas viagens, ficou seis meses sem retornar para a aldeia. Nesse tempo, ele havia casado com Ngre-Kumti, irmã de Waiwai, a quem mesmo após a separação, continuou a chamar de cunhado.⁷¹ “Aconteceram umas coisas ruins comigo, mulher não entendeu”. Magoado, ele pegou suas duas filhas pequenas, Maria e kôkô, e foi embora para São Paulo sem avisar ninguém. Passou a trabalhar na fábrica da Yamaha e todos os colegas ajudavam a cuidar das meninas, sendo que kôkô ainda não andava. Seu cunhado e companheiro Pitywarô foi com ele e o ajudou com as crianças. Hoje ele é funcionário da FUNAI.

Só retornou em 1983, assumindo a função de vigia no recém criado Posto Indígena de Vigilância Piaraçú. Não havia nada no local, montou uma barraca de lona para guardar seus pertences e foi até a aldeia para se casar com Ware Juruna, sua atual companheira. Na missão, havia trabalhado com Kawaxi Juruna, pai de Ware, e os dois cultivaram mútua admiração e respeito, cujos frutos podem ser encontrados até hoje na amizade entre os Yudjá e os Mëbêngôkre. Após a tomada da balsa do rio Xingu em 1984 e a demarcação da T.I. Capoto/Jarina, Piaraçú foi crescendo sob a liderança de Bedjai. Hoje, aposentado, é reconhecido pelo seu povo como um grande especialista e capitão, pois em tudo zela pelo bem-estar dos que ali vivem.

⁷¹ “De acordo com o termo antropológico ‘classificatório’, se poderia dizer que os Mëbêngôkre têm afins de fato, o fruto dos casamentos atuais, e afins classificatórios, provenientes dos casamentos que foram planejados, mas não se materializaram, e devido aos casamentos e casos extraconjugais que já terminaram. Os homens têm relação de evitação com seus sogros, o que poderia sugerir que, ao separar-se de suas esposas, continuam a classificar os pais das ex-esposas de afins devido a uma mistura de vergonha e respeito (*piaam*). (LEA, 2012, p. 183).

2.2 A vida cerimonial

2.21 A origem dos nomes bonitos

Os nomes, assim como os *nekretx*, são propriedades das Casas, aquisições que remetem tanto ao passado, inclusive mítico, como recente. São partes que enriquecem os estoques culturais, de maneira que a herança passada de geração em geração não permanece estática. Uma pessoa pode ter muitos nomes, trocar nomes em ocasiões especiais, como caçadas cerimoniais, e doá-los em uma linha de descendência uterina. Se a pessoa não doar seus nomes em vida, eles ficam em posse da família que pode transmiti-los em ocasiões oportunas, seguindo as prescrições.

O objetivo aqui não é expor uma extensiva análise sobre a complexa onomástica mēbēngôkre, trabalho realizado com perfeição por Lea (2012), mas introduzir o tema para a compreensão de uma das cerimônias de nomeação, a *Bemp*. Com frequência, os nomes rituais são adquiridos por xamãs em viagens sobrenaturais, doados por animais, espíritos, plantas ou refletem a própria natureza, o meio em que vivem. A referência ao universo *kubē* também aparece em alguns nomes, uma vez que obedecem a lógica de aquisição e incorporação, como parte.

O mito da origem dos nomes bonitos, narrado por Bedjai e Mēkarō, conta que um menino chamado Kràmnge se queimou e estava chorando. Seu *nhêget*⁷², também chamado Kràmnge, juntamente com seu irmão, aproximaram-se do menino. O irmão, então, instigou Kràmnge dizendo que, se fosse ele que tivesse nominado o menino, sofreria os mesmos danos e se queimaria também. Kràmnge, então, levantou a cabeça e falou que ia fazer isso mesmo, foi até um *ki* (forno de pedras) que estava com as pedras brancas de tão quentes e deitou em cima. Suas costas ficaram cheia de bolhas e ele correu e se jogou no rio. Todos ficaram olhando-o afundar na água. Os peixes se aproximaram e realizaram uma cerimônia para Kràmnge, curando sua pele com a gosma de seu corpo. Depois o levaram para um lugar onde os peixes estavam realizando o fim de uma cerimônia para ele. Já era pôr do sol e duas bicudas

⁷² FZ, MM, FM...

vieram cantando e rodando em direção opostas. Cantavam assim: “O o o o há palha de Bemp pendurada na água / o o o nome de bicuda é Bepryptire o o o”. Depois vieram duas piranhas pretas e fizeram o mesmo cantando: “O o o o há palha de Bemp pendurada na água / o o o nome de piranha é Betyktire o o o”. E assim ficaram cantando, dançando em volta de Kràmnge. Depois vieram outros peixes, cada cardume separado, não cantavam, só se esfregavam nele e iam embora. Assim veio um cardume de matrinchã, um de piau, de pirarara, de tucunaré. Muitos anos depois Kràmnge conseguiu sair da água, pois os peixes não o deixavam ir embora. Num dia de chuva caiu um relâmpago na água e espalhou os peixes e assim ele conseguiu sair e voltar para sua aldeia, onde distribuiu todos os nomes de peixe que aprendeu enquanto morou com eles, os nomes *Bemp* (masculino) e *Bekwoj* (feminino).

Os nomes cerimoniais *Bemp* (*Bep*) e *Tàkàk* são exclusivamente masculinos, enquanto *Bekwoj*, *Nhàk*, *Kôkô*, *Ngre*, *Pãjn* e *Ire* são femininos (LEA, 1992, p. 132). Vidal (1977, p. 108) acrescenta aos Xikrin o nome masculino *Katob*. *Bemp* e *Bekwoj* foram nomes adquiridos dos peixes por um xamã, assim como os outros nomes cerimoniais de origem animal. Esse fato é apontado como de grande perigo para as crianças e, por isso, elas precisam ser nominadas a partir do momento que sejam fortes o suficiente e antes de entrarem na puberdade, ou nas categorias *měôkre* e *měkurerere*. Os nomes cerimoniais são intraduzíveis, diz Lea (2012, p. 234), podem “ser usados sozinhos como epítetos, para designar alguém com nomes pertencentes a uma dessas oito categorias. E são empregados para formar tecônimos que caracterizam o pai, ou a mãe, de crianças bonitas, por exemplo, *Bemp bam* (pai de *Bemp*)”. Ao contrário de Bamberger (1974) e Verswijver (1984), Lea afirma que, rigorosamente, os nomes cerimoniais não podem ser considerados prefixos, pois podem ser utilizados sozinhos. Na maioria das vezes, no entanto, eles formam um nome composto. A antropóloga descreve que muitos indivíduos *měbêngôkre* possuem até trinta nomes que recebem separadamente dos seus nominadores durante a infância. Os nomes bonitos (*idji metx*) são os que possuem implicação cerimonial e seu significado não diz respeito à beleza, pois o nome que segue o classificador pode ser um nome comum também (*idji kakrit*). Por exemplo: “*Kabetĩ* (tagarela) é comum, e *Bep-Kabetĩ* é um nome bonito” (LEA, 2012, p. 234).

Há uma implicação entre nomes bonitos e certas carnes consumidas. Os *Mětyktire* afirmam que quem é homenageado, assim como seus pais, não podem

consumir certa categoria de animais considerados ‘não verdadeiros’ (*mry kakrit*, animal comum, sem valor), podendo ingerir apenas ‘animais verdadeiros’ (*mry metx*, animais bonitos). Mais especificamente, Lea (2012, p. 252) diz que os ‘animais bonitos’ ou verdadeiros coincidem com aqueles que pertencem a uma Casa e são incluídos em suas prerrogativas de consumo de certas partes de animais. Entre os animais cujas partes possuem donos estão a anta, queixada, caititu, espécies de jabuti e tamanduás, lista que praticamente coincide com a apontada por Mekarõ, que acrescenta o tatu-canastra. Já Vidal (1977, p. 108) coloca na lista dos *mrü-mei* (carne boa) a anta, queixada, caititu, veado e jabuti. A diferença é que os veados aparecem aqui como animais bonitos, assim como na lista apresentada por Turner (1966, p. 172), enquanto Mekarõ afirma que este animal é um *mry kakrit*. Nesta última categoria, Vidal cita a paca, cutia, piranha etc., animais que devem ser consumidos com cuidado, não podendo ser ingerido animais *punú* (ruim) como a onça ou arraia. Em relação a onça, não deve ser consumida pelas mulheres senão elas ficam loucas, afirma Lea. Já os jovens iniciados podem consumi-la em ocasiões específicas.

O pai do meu pai queria passar seus nomes para mim e para o Bedjai, mas meu pai não aceitou, pois quem for o dono da Bemp não pode comer mry kakrit, animais não verdadeiros. Veados, pacas, tatus, quatis e macacos não são animais verdadeiros para os mēbêngôkre. Os mēbêngôkre dizem que os animais verdadeiros são anta, caititu, jabuti e tatu-canastra. (Mekarô-ti)

Os mēbêngôkre dizem que um homenageado, seus germanos e pais evitam comer *mry kakrit* para não sofrerem nenhum dano material ou manchas na pele. As doenças de pele são creditadas a esta quebra de tabu que envolve as pessoas portadoras de nomes bonitos confirmados cerimonialmente (*idji me kumre*). Isso se dá pela sua concepção da pele como uma divisória entre as energias internas e externas do corpo, uma interface entre o indivíduo e a sociedade. Para Turner (1995, p. 149) a importância da higiene da pele, retirando restos de alimentos e outros elementos naturais, são um passo necessário para a socialização. Parece haver também uma associação entre o nome bonito e o tabu alimentar a ele associado.

Mëkarõ me falou que não pode comer macaco porque suas filhas foram homenageadas com nomes *kôkô* (macaco).⁷³

2.22 A cerimônia de nomeação *Bemp*

O período que permanecemos em campo, segundo semestre de 2016, coincidiu com a grande cerimônia de nomeação *Bemp*. Embora os preparativos para essa empreitada já duravam mais de um ano, o que incluiu a obtenção das licenças e autorizações de pesquisa junto à FUNAI e CEP/CONEP, só soubemos poucos meses antes que teríamos o privilégio de acompanhar tal ritual que se estende por aproximadamente seis meses. Desde a demarcação da Capoto/Jarina, foram realizadas apenas quatro *Bemp*,⁷⁴ duas na aldeia Kapoto, uma na Mëtyktire, altura da cachoeira Von Martius e a que acompanhamos na Piaraçú. A essência da cerimônia é a transmissão dos nomes pelos tios maternos ou avôs tanto paternos como maternos (*nhêget*) aos sobrinhos ou netos (*tabdjwý*). Juntamente com o nome, são transmitidos os *nekretx* e as prerrogativas rituais. Na *Bemp* realizada no ano de 2016 na aldeia Piaraçú, sete meninos receberam os nomes de seus *nhêget* e trinta e seis jovens foram iniciados na *më'i-ĩtyk*, ritual que acontece dentro dessa grande festa.⁷⁵

Uma vez na aldeia e, principalmente, durante um ritual, saber por onde andar é essencial para não incorrer em erros grosseiros como os que eu presenciei por outras pessoas que passaram pelo local. Ademais, as pessoas ali esperam que eu também cumpra meu papel e, mesmo na condição de observadora, saiba exatamente o que observar. Fui ensinada desde a primeira vez que estive na aldeia sobre os papéis sociais que eu deveria desempenhar, tanto com os meus parentes 'consanguíneos', a Casa de Bedjai e Ware Juruna, como a de meus 'afins', representada pela Casa de Waiwai, falecido em 2013, e sua esposa Nhikere

⁷³ Lea (2012, p. 253) menciona que os *mëbêngôkre* com nomes *Bemp* confirmados cerimonialmente, bem como seus germanos e pais não podem comer a carne do peixe *Bemp* (bicuda), arraia ou ainda pintado. O tucunaré (*tepihô*) também foi mencionado por alguns de seus informantes. Já os portadores de nomes *Kôkô*, além de seus pais e germanos, não podem comer macaco-prego, além de guariba e tamanduá, por causa das máscaras que representam esses animais na cerimônia *Kôkô*.

⁷⁴ Outra *Bemp* está foi realizada na Piaraçú no ano de 2018.

⁷⁵ Lea (2012), Verswijver (1985) e Turner (1966) afirmam que a *më'i-ĩtyk* é realizada também durante o ritual de nomeação *Tàkàk*. Ao indagar sobre isso aos *mëtyktire*, eles afirmaram que, entre eles, o ritual de iniciação só ocorre durante a *Bemp*.

Tapajúna. Pàtkâre, *krà* de Alessandro, meu esposo, deixou claro os limites da jocosidade dirigida a mim enquanto esposa do amigo formal logo no primeiro dia: “*eu vou brincar com você, vou dizer que você é uma kubênire que não sabe de nada. É só brincadeira e você não pode falar nada. É assim...*”. Outra *měbengejte* me disse: “*sua sogra não fala diretamente com você*” e ainda que eu deveria ser companheira da irmã do meu marido, ficar com as mulheres com filhos, não falar o nome da pessoa, primeiro o termo de parentesco, cuidar dos meus sobrinhos, aguentar quando as mulheres mais velhas rirem de mim, aguentar as brincadeiras e assim por diante.

Aqui temos um verdadeiro abismo, pois como saber se o que eu considero importante é realmente importante para os *mětyktire*? Como bem destacou Viveiros de Castro (2000),⁷⁶ uma das principais tarefas dos antropólogos é elucidar o que é “dado” e o que é “construído” para os povos que estudamos. Procurei olhar para onde os indígenas olhavam, mesmo que os significados não fossem claros. Descrevi e registrei em fotografias todo o ritual, dia a dia, pelo menos o que era permitido (o acampamento *mě'i-ĩtyk* era um local proibido). Meu olhar voltou-se também para os agenciamentos, as negociações, adaptações, enfim, os bastidores do ritual e sua dinâmica própria. Num segundo momento, esse material empírico bruto foi apresentado aos meus principais colaboradores: *Měkarō*, *Yapi*, *Bedjai*, *Ware* e *Roiti*, uma polifonia que está presente no texto, conforme descreve James Clifford (2002). A minha preocupação com pequenos detalhes gerava até certo incômodo em *Bedjai*, que pedia para que eu mostrasse logo a próxima fotografia de uma sequência sobre o ritual. Para ele, os significados são tão óbvios, símbolos públicos, que achava estranho minha curiosidade ou a ideia de algo mais profundo.

Surge, então, a questão de como analisar o ritual e a partir de que foco. O símbolo parece-me o *locus* privilegiado de observação e análise, visto que, conforme Geertz (2013), eles orientam as atividades comuns e a vida cerimonial. Além disso, a própria concepção de cultura (entendida aqui como uma categoria ocidental)

denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e

⁷⁶ “Se é verdade que ‘a antropologia procura elaborar a ciência social do observado’ (Lévi-Strauss 1958a: 379), então uma de nossas tarefas principais consiste em elucidar o que, para os povos que estudamos, faz as vezes de dado — de região do ‘inato’ a circunscrever e condicionar a agência humana —, e o que, correlativamente, é percebido como construível, isto é, como pertencendo à esfera da ação e da responsabilidade dos agentes.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2000, p. 7).

desenvolvem seus conhecimentos e suas atividades em relação à vida. (GEERTZ, 2013, p. 66).

O símbolo, para o antropólogo, “é usado para qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como veículo a uma concepção – a concepção é o ‘significado’ do símbolo” (p. 67-68). Elementos simbólicos “são formulações tangíveis de noção, abstrações da experiência fixada em formas perceptíveis, incorporações concretas de ideias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças” (p. 68). As atividades culturais são, portanto, ações nas quais o simbolismo forma o conteúdo positivo e são públicas, observáveis. Padrões culturais são sistemas ou complexos de símbolos e possuem um duplo aspecto: “eles dão significado, isto é, uma forma conceptual objetiva, à realidade social e psicológica, modelando-se em conformidade a ela e ao mesmo tempo modelando-a a eles mesmos” (p. 69).

Etimologicamente, a palavra símbolo, derivada do grego, significa juntar, evocar sua parte correspondente e remete a uma realidade de recomposição de um inteiro.⁷⁷ Platão, em *O banquete*, relata que Zeus, querendo castigar os homens sem destruí-los, partiu-os em dois e dali em diante um buscava a sua outra metade, seu correspondente, cada um é um símbolo de um homem. De acordo com Saussure (2006, p. 82), a relação entre o símbolo e o referente não é completamente arbitrária, não é vazia, pois existe um “rudimento de vínculo natural entre o significante e o significado. O símbolo da justiça, a balança, não poderia ser substituído por um objeto qualquer, um carro, por exemplo”. Como características, os símbolos recobrem o significado público, cognitivo, pois são uma convenção social (PIERCE, 1975),⁷⁸ mas

⁷⁷ “Na antiga Grécia era difundido o costume de partir na metade anéis, moedas ou quaisquer objetos, dando-se uma das metades a um amigo ou a um hóspede. Essas metades, guardadas por ambas as pessoas, de geração em geração, permitiam que os descendentes dos dois amigos se reconhecessem. Esse signo de reconhecimento chamava-se símbolo” (ABBAGNANO, 2007, p. 1069).

⁷⁸ Na semiótica pierciana, “[...] a palavra Signo será usada para denotar um Objeto perceptível, apenas imaginável ou mesmo insuscetível de ser imaginado em um determinado sentido [...]” (PIERCE, 1975, p. 95). Um Signo, ainda de acordo com o autor, ou *representamen*, “é algo que, sob certo aspecto ou de algum modo, representa alguma coisa para alguém. Dirige-se a alguém, isto é, cria na mente dessa pessoa um signo equivalente ou talvez um signo melhor desenvolvido. Ao signo, assim criado, denomino Interpretante do primeiro signo. O signo representa alguma coisa, seu Objeto. Coloca-se no lugar desse objeto, não sob todos os aspectos, mas com referência a um tipo de idéia que tenho, por vezes, denominado o fundamento do representamen” (p. 94). O Signo, portanto, não é o objeto, mas ocupa o seu lugar com a condição de afetar a mente de um intérprete, provocando-lhe uma reação de interpretação. Como resultado surge outro signo, o *interpretante*, com ação mediadora de significação entre o *representamen* (Signo) e o objeto a que ele se refere. Pierce classificou três tipos de Signos/*representamen*: **Ícone** – possui similaridade com o objeto, trabalha do sentido do ‘parecer ser’; **Índice** – apresenta uma relação direta entre o *representamen* e o objeto, uma contiguidade entre signo e aquilo que será representado, por exemplo, a fumaça é o indício de fogo; **Símbolo** – signo genuíno,

também algo metafórico, correlacionado com fatores arquetípicos e inconscientes, conforme aponta Jung (1977, p. 18):

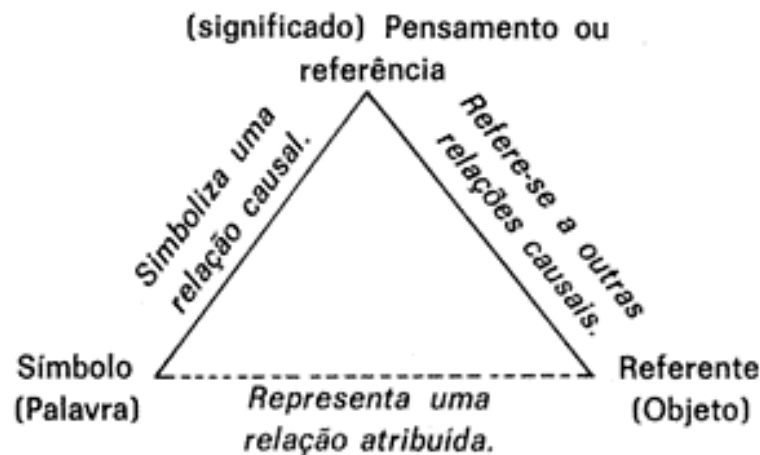
O que chamamos símbolo é um termo, um nome ou mesmo uma imagem que nos pode ser familiar na vida diária, embora possua conotações especiais além do seu significado evidente e convencional. Implica alguma coisa vaga, desconhecida ou oculta para nós. [...] Assim, uma palavra ou uma imagem é simbólica quando implica alguma coisa além do seu significado manifesto e imediato. Esta palavra ou esta imagem têm um aspecto "inconsciente" mais amplo, que nunca é precisamente definido ou de todo explicado.

Ogden e Richards (1976) afirmam que há relações de causa entre símbolo, pensamento e referente. O referente é o objeto denotado e sua objetividade não é suficiente para determinar o significado de um símbolo. O significado, por sua vez, pode variar, pois o referente possui mais de um atributo ou característica. A relação entre símbolo e significado é causal, pois o símbolo deve servir a referência que se tem em mente. Nas palavras dos autores,

quando falamos, o simbolismo que empregamos é causado, em parte, pela referência que estamos fazendo e, em parte, pelos fatores sociais e psicológicos — a finalidade da referência que estamos fazendo, o efeito proposto dos nossos símbolos sobre outras pessoas e a nossa própria atitude. Quando ouvimos o que foi dito, os símbolos fazem com que desempenhemos um ato de referência e ao mesmo tempo, com que tenhamos uma atitude que, de acordo com as circunstâncias, será mais ou menos semelhante ao ato e à atitude de quem falou. (OGDEN; RICHARDS, 1976, p. 32)

representa o objeto através de uma convenção e depende essencialmente do contexto cultural. Um Símbolo “não pode indicar uma coisa particular qualquer: ele denota uma espécie de coisa. E não apenas isso como também, em si mesmo, uma espécie e não uma coisa singular. Podemos escrever a palavra ‘estrela’, porém isso não faz, de quem a escreveu, o criador da palavra, assim como, se apagarmos a palavra, não a destruímos. A palavra vive na mente dos que a usam. Mesmo que estejam dormindo, ela existe em suas memórias. [...] Estes signos mentais são de natureza mista; denominam-se conceitos suas partes-símbolos. Se alguém cria um novo símbolo, ele o faz por meio de pensamentos que envolvem conceitos. Assim, é apenas a partir de outros símbolos que um novo símbolo pode surgir. [...] Um símbolo, uma vez existindo, espalha-se entre as pessoas. No uso e na prática, seu significado cresce” (p. 74).

Figura 11: Triângulo semiótico



Fonte: Ogden e Richards, 1976, p. 32.

Podemos, então, traçar as principais características do símbolo: é uma convecção cultural, seu significado depende do contexto do intérprete, recobre dois registros: um explícito, onde o símbolo e seu significado são públicos e outro implícito, arquetípico, metafórico, cujo significado extrapola os limites descritivos racionais, pois está relacionado com experiências subjetivas, emoções, conflitos e, dessa maneira, a percepção de um símbolo também é pessoal, visto que cada um acrescenta à interpretação valores culturais e sociais que o precederam. Disso decorre a propriedade de condensar, sintetizar em um significante vários significados (CHEVALIER, 2001, p. XXIV). De acordo com Urban (1939, p. 406): a) um símbolo nunca é completamente esclarecido, pois sempre permanece algo implícito; b) sempre deve haver um grau de semelhança na relação simbólica, mesmo que a iconicidade seja fraca.

Nos trabalhos sobre os Ndembu, Victor Turner (2005, p. 49) faz uma descrição e análise da estrutura e das propriedades dos símbolos,⁷⁹ entendidos por ele como “a menor unidade do ritual que ainda mantém as propriedades específicas do comportamento ritual” e por ritual “o comportamento formal prescrito para ocasiões

⁷⁹ “Para Turner, os símbolos interessam não como veículos de e janelas analíticas para a ‘cultura’ — o ethos integrado e a visão de mundo de uma sociedade — mas como o que pode ser chamado de operadores no processo social, coisas que, quando colocadas juntas em certos arranjos em determinados contextos (especialmente rituais), produzem transformações que são essencialmente sociais. Desse modo, símbolos nos rituais de cura, iniciação ou caça ndembu são investigados para revelar os modos pelos quais eles deslocam os atores de um status a outro, resolvem contradições sociais e ligam os atores às categorias e às normas de sua sociedade” (ORTNER, 2011, p. 425).

devotadas à rotina tecnológica, tendo como referência a crença em seres ou poderes místicos”. Os símbolos rituais estão relacionados com os processos sociais e por isso devem ser estudados em relação com outros eventos. São eles, também, fator de ação social, pois associam-se com “interesses, propósitos, fins e meios humanos, quer sejam estes explicitamente formulados, quer tenham de ser inferidos a partir do comportamento observado” (p. 50). Para o autor (1974) o rito é a interrupção da vida rotineira, a teatralização e a dramatização daquilo que é contínuo na sociedade, segundo uma vontade e uma simbologia própria. Na performance ritualística, a ordem tradicional estabelecida cede lugar a uma criatividade não regulada (contradições e divergências) potencialmente transformadora, pois foge do sentido atribuído. Por outro lado, os ritos servem para reafirmar e legitimar o comportamento social, laços e afetos da comunidade. Dessa maneira, determinado rito só pode ser entendido completamente a partir do ponto de vista do próprio sujeito, uma compreensão “microsociológica”, uma visão interior, o modo como os sujeitos “sentem seu próprio ritual e o que pensam a respeito dele”, pois, “somente quando o caminho simbólico do desconhecido para o conhecido estiver completo é que poderemos olhar para trás e compreender sua forma final” (1974, p. 36). Os símbolos sagrados, enquanto portadores dos significados, são relatados em mitos e dramatizados nos rituais, resumindo sinergicamente “tudo que se conhece sobre a forma como é o mundo, a qualidade de vida emocional que ele suporta, e a maneira como deve comportar-se quem está nele” (GEERTZ, 2013, p. 93).

As contribuições de Victor Turner (2005, p. 50) a esse trabalho se dão, principalmente, no campo metodológico, uma espécie de ‘guia’ para ajudar na compreensão do todo complexo que é a *Bemp*. Os símbolos rituais podem ser analisados a partir de três dados: “(1) forma externa e características observáveis; (2) interpretações dadas por especialistas e leigos; (3) contextos significativos amplamente elaborados pelo antropólogo.”

A forma parece muito promissora, em princípio. No entanto, a prática mostra que os meus limites são bem menores do que imaginava. Uma interpretação, nesse nível, levaria mais tempo e material empírico do que esta pesquisadora possui e, por isso, contentei-me em utilizar o ‘rigor oximorônico’,⁸⁰ a exatidão possível. Além

⁸⁰ O “rigor oximorônico” de Ginzburg (2012), trabalha com os sentidos, as pistas e os indícios. É um modelo paradigmático indiciário ou venatório, o mais antigo que se possa imaginar, caracterizado pela “capacidade de, a partir de dados aparentemente negligenciáveis, remontar a uma realidade complexa

disso, uma exegese indígena esbarra nos esquecimentos dos significados e muitos elementos são incorporações externas (talvez seja esse o real simbolismo). Em conversas com os colaboradores sobre os significados dos símbolos rituais, levamos a compreensão para um contexto mais amplo, arquetípico, e chegamos, juntos, a metáforas que nos dão a real ideia da *Bemp*: a geratividade.

Por que, então, utilizar o mito do fogo da onça como um meio para pensar o ritual *Bemp*? Com afirma Overing (1995, p. 110), “o mito é o gênero por meio do qual a cosmologia indígena se revela. É por intermédio do mito que os postulados referentes ao universo se exprimem e se explicam.” Na narrativa, encontramos elementos que nos levam a pensar sobre o papel do tutor masculino, que não é o pai biológico, na iniciação do jovem. A onça cumpre esse papel, é a figura tipo do *krà* que alimenta e ensina seu afilhado que, por sua vez, se encontra em um momento liminar. A separação de sua família biológica foi traumática e quase o levou à morte, um afastamento necessário, o desligamento do ambiente materno. Nessa espécie de acampamento, o jovem permanece recluso e é alimentado e instruído pelo seu protetor. A figura da onça fêmea também é significativa, pois, por um lado, representa o que não é considerado ideal, o egoísmo em não dividir a carne e, por outro, a valentia da mulher em defender sua casa. Quando os homens se apossam do fogo, apropriam-se do elemento distintivo de humanidade: o alimento cozido, delegando a animalidade definitiva ao maior predador da floresta, que passa a consumir a carne crua. O jovem retorna para sua aldeia transformado, ele agora conhece os segredos do fogo e compartilha com os seus, reintegrando-se com novo status social. É recebido na aldeia por sua irmã e mãe, mostrando que a ligação com sua Casa permanece através dessas relações sociais.

Conforme Bedjai me explicou, o ritual *Bemp* tem início pelo menos um ano antes da festa propriamente dita, quando o tio materno anuncia publicamente na *ngà* que passará seu nome ao sobrinho, filho de sua irmã. Antes disso, os pais da criança nominada são informados para que preparem uma roça para alimentar os convidados da festa. Em frente à casa da mãe, a criança e o nominador permanecem envoltos em uma esteira de palha e assim ocorre com todos os que receberão nome naquela

não experimentável diretamente” (p. 152). É, sobretudo, “um método interpretativo centrado sobre resíduos, sobre dados marginais, considerados reveladores” (p. 149), e ligado às práticas cotidianas, “a todas as situações em que a unicidade e o caráter insubstituível dos dados são, aos olhos das pessoas envolvidas, decisivos” (p. 179).

cerimônia, de maneira que a comunidade saiba quem vai ser homenageado. Após isso, escolhe-se aquele que vai ser o compadre (amigo formal) da criança, *kràbdjwɣ* ou *krà*, o responsável por ela, pelos enfeites, ensinar-lhe regras sociais e funções de guerreiro. Quem escolhe o *krà* não é o pai biológico, pode ser um tio ou um primo. Com nominadores e nominados em frente as casas, os membros da comunidade cantam e dançam em volta deles e retornam para a *ngà* a fim de escolherem entre os amigos formais das crianças homenageadas aqueles que dançarão, ao final da cerimônia *Bemp*, a ‘dança da arara’, conforme relato de Měkarõ:

Quando avô ou tio dos mēpire faz o primeiro ritual na frente da casa da mãe da criança, ela leva uma esteira e cobre a criança que está deitada juntamente com o seu tio ou avô. Os homens vêm cantando em volta a música que simboliza o começo da Bemp, formalizando o início da cerimônia. No mesmo dia, à noite, o pai da criança homenageada reúne seus irmãos e primos para discutirem sobre os krà. Cada presente fala sobre seu krà, seu nome. Então, cada um vai até a casa da mãe de seu respectivo krà e solicitam falar com a mulher da casa. “Eu vim até a sua casa para pedir que seu filho realize uma homenagem para meu filho”. Assim, escolhe-se aqueles que dançarão, no final da Bemp, a ‘dança da arara’.

Esta honra não pode ser recusada pelos pais do menino, ao risco de sofrerem uma série de infortúnios. Os pais das crianças homenageadas, “donos da festa” (*měkra rere metx*, já a criança homenageada, seja em qual cerimônia for, é chamada *rere metx*), iniciam o preparo de uma grande roça que alimentará os convidados da festa, que costuma reunir todas as aldeias Mětyktire. É um árduo trabalho, afirmaram, pois a falta eventual de alimento é considerada uma vergonha para a família do nominado. Além dos alimentos da roça, os patrocinadores atualmente devem dispor de condições financeiras, pois são servidos muitos alimentos industrializados, principalmente refrigerantes, bolachas e alguns enlatados. Inicia-se também o preparo dos ornamentos com miçangas e penas de arara vermelha e periquitos.

Juntamente com a *Bemp*, ocorre o ritual masculino *Mě'i-ĩtyk*:⁸¹ uma cerimônia de iniciação dos jovens, entre *měôkre* e *měñõrõnyre*. Inicia-se quando a família de uma jovem (avós, tias) escolhe seu futuro marido entre os jovens da aldeia. É uma relação de afinidade entre famílias, afirmam. Quando uma família vê que a outra trabalha bem, que tem boa amizade, realiza-se o chamado 'casamento de sangue'. É um casamento cerimonioso e os sogros exercem uma função necessária no ritual de iniciação. Eles afirmam, publicamente, que o futuro genro deve passar pela *Mě'i-ĩtyk* para casar com sua filha. Por ser um casamento simbólico, ele pode ou não se consumar quando os jovens estiverem prontos, isso vai depender da relação entre os dois. Os sogros vão até a casa do jovem e atiram para o alto, batem com o facão na porta e anunciam publicamente que aquele rapaz é o noivo escolhido, conforme o relato (obtido na Piaraçú em 2013) de um jovem:

Foi na festa. Aí, eu tava... tava na festa. Aí fui pra casa. Quando fui pra dormir... tava dormindo, aí chegaram batendo na porta da casa lá... tal. Com facão e machado e... quase queimaram a casa também. Pegaram fogo e... fuuit... passaram na porta. [Risos] Tava saindo fumaça, aí meu pai saiu e apagou. E o cara lá, meu... sogro, ele... pegou a arma e atirou pra cima. [Risos]. Eu não tava nem... não tava sabendo disso. Aí depois minha mãe contou pra mim.

O sogro, seguido do jovem, a sogra, cunhadas e a noiva, passeiam em fila na aldeia e passam em frente de suas casas e da *ngà*, onde o sogro atira para o alto para alertar qualquer um que queira 'roubar' seu genro. Escolhe-se, então, entre os amigos formais do jovem aquele que vai ser o responsável por ele durante toda a cerimônia. Não há a necessidade de o *krà* ser também um iniciado. Roiti, por exemplo, não é um iniciado e foi *krà* de seu sobrinho na *Mě'i-ĩtyk*. É dele também que recebi as informações sobre o acampamento dos iniciados, visto que as mulheres não podem nem chegar perto. Sua função é fabricar os ornamentos do jovem e cuidar da sua alimentação, acompanhando-o durante o período em que permanece recluso no acampamento, um momento liminar no qual o jovem se prepara para ser guerreiro,

⁸¹ Embora Lea (2012) e Verswijver (1985, p. 94) afirmem que a *Mě'i-ĩtyk* também é realizada na cerimônia de nomeação *Tàkàk*, os *mětyktire* só a realizam juntamente com a *Bemp*.

aprende com os mais velhos, e é, ao final, reinserido na sociedade com um novo papel social, representado pela pintura corporal que usará por toda a vida e pelo colar *okretã*, feito com penas de curica. O pai ou a mãe do *mě'i-ĩtykre* também escolhe entre os não parentes um pai substitutivo (*bam ka'àk*) cujo papel é reintroduzir o jovem na sociedade, visto que os pais biológicos estão em tabu durante a cerimônia: “*Pai de mě'i-ĩtykre não pinta, não faz barba. Só depois que a festa acaba*”.

Na cidade, recebo a informação que os *mě'i-ĩtykre* começaram a fabricar a primeira braçadeira (*mě'inhagob*), que irão usar até a segunda etapa, o que demora de vinte a trinta dias. Durante este período, à tarde, permanecem no centro da aldeia preparando os enfeites que são pendurados em estacas no acampamento pelos *krà*. Se algum deles cair, significa que um espírito está rondando o lugar e devem ter mais cuidado ainda. Somente quando cessa o movimento na aldeia é que os iniciados vão dormir na casa de suas mães. Em tempos antigos, eles dormiam todos juntos na *ngà*. O local do acampamento *Mě'i-ĩtyk* é escolhido pelos amigos formais e ninguém pode se aproximar, pois é um local interditado e cheio de restrições, somente os velhos e os ‘donos da festa’ podem visitar para se certificarem de que está tudo certo. É um período de amadurecimento em que o jovem iniciado aprende uma série de regras sociais e práticas restritas, os cantos específicos da festa e seguem um rígido código de tabus que, caso sejam quebrados, podem ocasionar doenças e até a morte. São mais de 100 regras, afirma Roiti e tudo deve ser meticulosamente seguido. Deve-se ter muito cuidado na hora de fazer os enfeites para não arrebentar um barbante ou embira. Já o aparecimento de algum animal ou alguém se machucar é sinal de que vai acontecer alguma coisa ruim. Em relação à comida, todos devem comer juntos e parar juntos. Quando o primeiro falar ‘chega’, ninguém mais toca na comida. Também não devem derrubar nenhum alimento no chão. Só o velho pode continuar comendo sem problema depois que todos param. Os jovens largam toda a comida e permanecem quietos. Não podem dormir durante o dia no acampamento ou sequer deitar, não podem ir para a casa das respectivas mães.

Já no final desta primeira etapa, começa a *mě'ĩntôba*. Em pares, um *mě'nõrõnyre* e um *mě'krare* cantam desde cedo até o amanhecer do outro dia. Dançam e retornam para a *ngà* onde os *mě'kra rere metx* lhes fornecem alimentos. Há muita provocação entre eles para saber quem vai aguentar as 24 horas. Caso algum desista, vira alvo de brincadeiras do grupo por muito tempo. Os pais dos homenageados e

iniciados não comem do alimento preparado para a cerimônia e nem dançam.⁸² Quando acaba a cerimônia, pintam-se e dançam juntos. Já os homens sem prerrogativas rituais realizam a *měbêkumkati*: formam duas filas, dos *měkrare* às categorias mais jovens, terminando com os mais velhos e dançam pela manhã e pela noite e, juntamente com o *měĩntôba*, mantém a festa ativa. Tanto um como outro são alimentados pelos *měkra rere metx*.⁸³ Com os enfeites prontos, termina a primeira fase da *Bemp*: as crianças voltam para casa e aguardam até que as comidas, enfeites gerais, o estoque de lenha (a lenha também é específica) e pedras para assar as carnes fiquem prontos.

O símbolo central dessa etapa é a primeira braçadeira *mě'inhagob*, usada somente pelos iniciados. Sua fabricação é cercada de cuidados e marca a duração da cerimônia. As danças e cantos servem para manter a aldeia ativa enquanto os *krà* dos iniciados se ocupam com a preparação da *mě'inhagob*, o que é feito publicamente. É em torno do adorno que os sinais são mais significativos para os indígenas: se um barbante da trama arrebentar ou se a braçadeira cair da estaca em que fica pendurada no acampamento significa que um espírito está por perto e pode ocasionar algum infortúnio. O adorno não pode tocar no chão e por isso fica pendurado em uma estaca, como num plano intermediário entre o céu e as divindades e a terra e homem. Talvez isso assim o seja pelo fato dela ser uma transformadora corporal e daí vem seu *status* sagrado. Os corpos dos jovens estão sendo transformados socialmente para que

⁸² “Os pais de filhos honrados (*měkra rere metx*) não dançam nem cantam; nem podem se pintar, e não devem consumir nenhum alimento que preparam para os participantes da cerimônia. Comem apenas o que recebem de seus germanos. E o pai de um filho honrado não entra na casa dos homens no decorrer da cerimônia. Os patrocinadores da cerimônia (*měkra rere metx*) estão num período de transição; para eles também é uma espécie de rito de passagem. Caso consigam completa-la com êxito então ganham prestígio duradouro. São designados, em diante, por tecnônimos, tais como ‘pai de Bemp’ (*Bemp bam*) e, assim, adquirem o direito de intervir em disputas como negociadores pela paz”. (LEA, 2012, p. 262).

⁸³ “Upon returning to the men’s house after the dance, the *mě bē kum kati* began shouting peremptorily for food. The fathers and mothers of the *měĩ-ituk* and the *Běmp* [...] hurried to the men’s house carrying manioc cakes, bananas or other food for the men. In all Cayapo ceremonies it is the responsibility of the parents of the children who are being honored in the ceremony to provide food for the dancers who celebrate the ceremony. The parents of the boys (or girls in girl’s ceremonies) are debarred from dancing or directly participation in the ceremonies for their own children, and are likewise prohibited from eating any of the food prepared for the ritual celebrants. The siblings and parents of both parents of a child assist in the preparation of food, although the parents of the child are expected to bear the brunt of the task. There is usually more than one child at a time receiving names or being initiated in a ceremony, and the parents divide up the work, taking turns providing the food on alternate days. On days when a couple is preparing food for the men, the mother is ideally not supposed to cook anything for herself or her husband, but to rely on a kinswoman, preferably her husband’s sister, to send over food for her and her husband’s personal consumption. [...] Either parent may carry the food to the men’s house. It is the right of the ritual celebrants to shout rudely to the parents to bring them food, and to make disparaging remarks about its quantity and quality.” (TURNER, 1966, p. 183-184).

assumam novo papel social, por isso permanecem em silêncio, como em gestação, aos olhares públicos de toda a comunidade. A braçadeira *mě'inhagob* é incorporada ao corpo, marcando-o, transformando-o simbolicamente. Essa é só a primeira etapa e os jovens continuam nesse processo de transformação até o final do ritual.

A segunda etapa começou dia 07 de agosto com a pesca ritual com timbó (*akrôre*), data escolhida pela proximidade da cheia das águas. Com Bedjai, Ware, Mëkarõ, Yapi, Rop-ni e as mulheres preparando os enfeites para os rituais da *Bemp* na cidade, permanecemos com eles, acompanhando de longe via rádio amador todos os pormenores da aldeia. “O rádio é das mulheres”, ria Bedjai. Elas nos repassavam cada detalhe que consideravam importante em relação ao andamento do ritual de maneira que ficávamos informados. Assim ficamos sabendo da falta do cantor para o timbó e de um especialista, o que, segundo Bedjai, ocasionou o seu quase fracasso. Na pesca ritual, os homenageados e seus *krà* puxam a fila. A pescaria começa pela tarde e vai até a madrugada do outro dia. Assim que *ngrôt* (plêiades) aparece a leste, antes do nascer do sol, o especialista em timbó (*akrôre mari*) começa a entoar cantos específicos. Ele joga sua borduna fora e seus ornamentos são retirados do seu corpo pela ‘dona dos enfeites’. Então, dirige-se para sua casa para comer carne sem osso, pois pode se engasgar. No entanto, a pescaria com timbó não seu certo, concluiu Bedjai, por justamente faltar esse especialista para conduzir o ritual. “Fizeram de qualquer jeito”, disse.

No dia seguinte, foram cortados troncos de buriti, três no total, em homenagem as crianças da *Bemp*. Com os troncos no pátio da aldeia, todos (exceto *mě'i-ĩtykre*) se deslocam para o acampamento de caça, dando início a primeira *měõntomõrõ*, uma caçada ritual que dura mais de um mês. É nesta etapa que são ‘armazenados’ jabutis que serão posteriormente empilhados em torres para a entrada solene na aldeia, na última etapa da festa.

Em 18 de agosto de 2016 ocorreu a primeira chuva depois de um longo período de estiagem. “Foi para lavar o sangue”, disse-me Ware, pois no dia anterior ocorreu um sério acidente⁸⁴ na BR-163, onde duas Kayapó morreram e outras seis pessoas ficaram gravemente feridas, incluindo crianças. No dia anterior ao acidente estávamos analisando o céu noturno para ver a posição de *ngrôt*, a constelação

⁸⁴ “Índios morrem em acidente na rodovia BR-163, na divisa entre PA e MT”. Disponível em: <<http://g1.globo.com/pa/para/jornal-liberal-1edicao/videos/v/indios-morrem-em-acidente-na-rodovia-br-163-na-divisa-entre-pa-e-mt/5244505/>>. Acesso em: 10 mar. 2018.

plêiades, pois elas marcam o início das chuvas (mais uma vez Bedjai estava correto, pois choveu no dia seguinte). Avistamos com Bedjai um grande alo lunar, *mytrwo nó ti*. A lua cheia que acabara de aparecer a leste carregava um círculo cor de fogo em sua volta. “*É sinal de morte*”, disse o *wajangá*. À noite, ele sonhou com um acidente e viu duas mulheres conhecidas mortas. Quando acordou e contou à sua mulher, recebeu a notícia do acontecido. “*Coração bate forte e o ouvido fecha, é um aviso*”, disse sobre o que sentiu ao ver o sinal, pois o círculo em volta da lua representa a beira de um buraco de sepultura. Caso o alo seja solar, significa que um grande líder vai falecer. “*Quando o pessoal vê o sinal no Sol ou na Lua, dançam para afastar a morte ou ficar valente, na espera do que está por vir*”, concluiu.

A chuva trouxe alívio geral, a poeira e a fumaça das queimadas estão castigando todos na Piaraçú. A preocupação com as queimadas é constante, o fogo ameaça as plantações de pequi, colhidos em novembro, uma importante fonte de renda para os indígenas. O Parque do Xingu queima sem parar e da estrada que o separa da T.I. Capoto/Jarina é possível avistar longas colunas de fumaça, indicando focos de incêndio no interior da reserva. Os jovens da Piaraçú estão se preparando para enfrentar este inimigo também, nos próximos dias começará o seu treinamento de combate a incêndios florestais, a brigada indígena, ou os ‘bombeiros’, como os chamam.

Os *mě’i-ĩtykre* estão agora cortando três troncos de buriti para homenagear as crianças nominadas na *Bemp*. Na última etapa da festa, um grande tronco de buriti, *ngroá kati*, homenageará os iniciados na *Mě’i-ĩtyk*. “*A buriti é nosso pai*”, diz Pajkará, filha de Bedjai e ‘dona da festa’, seu filho é um dos que receberão o nome na *Bemp*. É um símbolo de força, vitalidade e poder procriativo em que os indígenas se inspiram. “*Tem que ficar grande e forte igual o buriti*”, falou-me Rop-ni, reclamando do fato de as mulheres *měbêngôkre* terem deixado de usar o *ain*, carregador de criança, feito de palha de buriti e confeccionado pelos homens, pelo de algodão, que aprenderam a tecer com as mulheres *yudjá*.

Chegamos na aldeia logo após esta fase da *Bemp*. Havia um compromisso em honrar a presença de Bedjai em nossa casa, pois ele, com vergonha de ficar na CASAI durante o tratamento de Ware, passava os dias conosco. Logo pela manhã, ele, Ware e Fernando chegavam dispostos para mais um dia de ‘ensinamento’ que incluía histórias, modos de pensar e agir, responder as minhas questões e a língua.

Outros indígenas também se faziam presentes, além de Mëkarõ, Iapi e as crianças. A casa está sempre cheia e os dias passam rapidamente. A cada novo convidado, a curiosidade é a mesma: a minha cozinha e o meu fogão, *ki*, ou a ausência dele. Ware se recusava a comer o alimento oferecido na CASAI (e parece que é a opinião de todos os atendidos), pois reclamava que só serviam pão com café, frango gorduroso e arroz (apesar do cardápio ser variadíssimo no papel, embora não atenda a série de tabus alimentares ao qual estão sujeitos os adoentados e parentes Mëbêngokrê). Quando ela não estava conosco por conta dos exames a que era submetida antes da cirurgia, eu preparava beiju e peixe para ela e levava até a CASAI, geralmente à noite, e o pouco alimento era compartilhado por todos. O fato é que achavam o *kukren* (alimento/comer) que eu preparava *mejcumrej* (muito bom), e quando Ware falava que era feito em uma panela elétrica, a resposta quase sempre se resumia a um sonoro: “mentira!”. Precisavam ver com os próprios olhos um *ki* sem fogo. Para me deixarem mais à vontade, diziam que quando fôssemos para a aldeia, eu poderia levar o meu *ki*, pois lá tinha eletricidade.

A maior parte do tempo ajudo as mulheres na confecção dos ornamentos para a festa, discutimos temas triviais em relação aos nossos filhos e aprendo muito com elas. Este foi um período essencial para coleta de grande parte do material, pois, como a movimentação e a mobilidade na aldeia por conta da festa é intensa, dificilmente alcançaria esses objetivos com meus amigos de outra maneira.

Na aldeia, as aulas estão suspensas, respeitando o calendário de festas da comunidade. As pessoas, aos poucos, vão deixando Piaraçú em direção ao acampamento de caça. Uns poucos permanecem para a realização da *Turebĩ*, uma celebração dentro da *Bemp*. Na *ngà*, o ‘vice cacique’ Bep krô-õre alerta sobre uma invasão de madeireiros e quer realizar uma fiscalização no limite extremo oeste com o PIX, perto do ‘Corgão’. Neste mesmo dia, um avião da saúde chega com Rop-ni e sua mulher, que ainda não se recuperou da fratura no fêmur. A carregam de maneira improvisada e ela permanece deitada, com a perna imóvel e coberta com emplastros. Sua presença é de fundamental importância, pois esta celebração reúne a maior parte dos Mëtyktire, além de convidados, e ele, como líder, sempre sonhou em reunir a todos.

Dia 26 de agosto de 2016. Acordamos cedo e a aldeia já está se preparando para os rituais do dia. A *Bemp* é conduzida por Byka, da aldeia Krumare,

o mestre de cerimônia (*ngrënhōdjwýnh*), contratado pelos ‘donos da festa’. Ele conhece cada pormenor do ritual e coordena todas as atividades. As crianças nominadas foram para a *ngà* e todos começam a se pintar e a se preparar para a realização da *Turebĩ* (*ture*: queimada; *bĩ*: apagar). O “dono do fogo”, uma prerrogativa ritual, leva palha seca para o centro da aldeia. Os *Àk’re* (gavião)⁸⁵, uma ‘sociedade dos pássaros’, conforme Turner, já estão prontos e esperam na *ngà*. Como é uma prerrogativa ritual, somente os iniciados e aqueles a quem irão transmitir tal prerrogativa participam da festividade. Eles usam uma saia (*mrã* ou *mrym*) feita de embira (*kyka ka’āk*) com as pontas pintadas de preto ou vermelho. As cores não possuem uma representação, apenas os diferenciam, afirmam. A mesma observação faz Turner (1966, p. 191): “*The colors do not correspond to any dual division within the mē āk-re, and I could elicit no statements about the symbolic significance of the colors in this context*”.

Em fila, cada *àktire*, um homem mais velho seguido daqueles que estão recebendo tal prerrogativa, um ou mais *àktire nore* (filhote de gavião), dançam e cantam, com os braços dobrados na altura do peito e meio abertos, para imitar asas, dão uma semi meia volta e retornam para a fila. “*É para imitar os passos do mutum*”, diz Bedjai, o último da fila. Os mais velhos estão iniciando seus sobrinhos ou netos. Há uma *àknire* (gavião fêmea) entre os participantes. Eles dançam e passam sobre as palhas e depois vão todos a um córrego próximo para molharem suas saias com o objetivo de apagar o fogo que será colocado nas palhas. Os que possuem a prerrogativa de dançar a *turebĩ*, assim como seu pai e mãe, não podem comer carne de mutum, senão ‘descasca a cabeça’. A cerimônia também é realizada em funerais, como uma forma de homenagem para aqueles que possuem a prerrogativa de dançar a *turebĩ*. Os *āk’re* encenam o papel daqueles que carregaram o tronco de jatobá incendiado, na narrativa ‘o fogo da onça’, pisoteando e apagando o fogo que caía pelo caminho, objetivando tanto preservar sua humanidade, não deixando brasas para que a onça pudesse retomar o seu fogo, como prevenindo incêndios que, uma vez alastrados, são catastróficos para os indígenas. Até hoje, o canto do Urú é um bom

⁸⁵ Um homem matou sua mulher e o seu cunhado queria vingar a irmã. Agarrou o assassino e este, para se livrar, virou *àktire*. Mryre explica que há um gavião que apaga o fogo, o *àktire* (*Geranoaetus albicaudatus*) e outro que acompanha as queimadas para comer cobras ou outros bichos que fogem do fogo, o *āk kramretire* (*Heterospizias meridionalis*).

sinal, espanta qualquer onça nas redondezas, pois esta sabe que a ave é uma das donas do fogo.



Foto 5: Byka, mestre de cerimônia (*ngrënhōdjwýnh*) conduz a fila dos *àk're*.
Fonte: arquivo pessoal, 2016.



Foto 6: Jovem usando *àkà djê djá*, prerrogativa ritual de flechar o fogo.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.

Perto das 11 horas, dois jovens entram no pátio com a prerrogativa ritual de flechar o fogo. Quem o faz usa o enfeite *àkà djê djá*, uma espécie de cocar com penas amarelas de Rei Congo. “*Eles parecem raios*”, afirma Roiti. Os jovens ajoelham-se sobre as palhas e as flecham, assistidos por todos os *àk’re* que voltaram do córrego cantando e com as saias molhadas. Um homem coloca fogo nas palhas e, nesse momento, todos os *àk’re* avançam sobre as chamas, pisoteando-as. As mulheres presentes carregam vasilhas com água para ajudar a apagar o fogo. Depois, em duas filas paralelas, *àktire* e *àknore* de mãos dadas, vão até o centro do pátio e posicionam-se um de frente para o outro, curvando-se para frente com o rosto voltado para o chão e apoiando-se em bordunas. Encerra-se, assim, a primeira *turebĩ*, que marca formalmente o período da caçada cerimonial.

Todos os participantes dirigem-se para o acampamento, exceto Bedjai (Ware acabou ficando na cidade, pois precisava controlar sua glicemia antes da cirurgia) e os sogros de Roiti, seu filho, que moram na mesma casa.



Foto 7: *Âk're* avançam em direção ao fogo.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.



Foto 8: Frente a frente, *âk're* encerram a *turebĩ*.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.

Tureb⁸⁶

Ý, ý, ý djamã kryty kô-ô jarũmu

Na àkà àkatire jno, are tokato

Bakumã jkutxê, ê âre.

Banaba kumã ã õmry ja anhirê, ê

Banaba kumã, ã, õmry ja anhirê.

Àkàre na bô, ôtiba jbanhê mry jakanhê, ê, ê, ê.

Àkàre na bô, ôtiba jbanhê mry jakanhê, ê, ê, ê.

Àkà, àkà àpyma toibê bepere

Djà kijêre ja pytà à àkà

Àkà ja pyma ataibê bepere

Djà kijêre ja pytà.

Piaraçú está vazia, todos estão no acampamento da *mẽõntomõrõ*, inclusive Rop-ni e sua mulher. É possível ver algum movimento somente na casa de Bedjai, com ele e os sogros de Roiti e na enfermaria. O acampamento fica a uns 20 minutos de barco de popa à jusante do rio Xingu, na sua margem esquerda. Uma família kajabí chega como convidada para participar da festa, hospedando-se na casa de visitas. No entanto, permanece na aldeia, pois “a caçada é coisa de *měbêngôkre*”, afirma Bedjai. Eles pescam e buscam alimentos como arroz na casa dos donos da festa, que possui a obrigação de alimentar todos os convidados.

Nos dias seguintes, a movimentação da aldeia fica por conta do treinamento da ‘brigada indígena’. O clima muito seco é um fator de risco para o alastramento do fogo e, por isso, os brigadistas estão realizando a queima das roças de coivara. Costumeiramente, o treinamento e a mobilização ocorriam na Piaraçú, mas, por conta da *Bemp*, foi realizado na aldeia Yudjá (Juruna) Pakayá, próxima e dentro dos limites do PIX. Liderados por Tarepá, irmão de Ware, esta aldeia, seus

⁸⁶ A letra da música foi escrita em um pedaço de papel e entregue a mim por Kiabieti. Měkarõ tentou traduzir para mim, mas, segundo ele, tem palavras que ele desconhece, talvez por serem muito antigas. Por isso uma tradução seria incompleta. Independente de entenderem o significado, os indígenas a cantam para encenar o ritual.

moradores, mudaram-se para a assim batizada Arjbarú, mais adentro do PIX, uns 30 minutos de barco de popa à montante do Xingu, em sua margem esquerda, pois temiam que a proximidade com a estrada pudesse provocar algum dano as pessoas, principalmente, as crianças. No local ficou apenas a filha mais velha de Bedjai casada com um Yudjá que permaneceu ali porque trabalha como agente de saúde na Piaraçu.

Enquanto isso, aproveito uma carona de barco e faço uma visita rápida ao acampamento *měõntomõrõ*. Descendo o rio, vi três barcos com indígenas pescando tracajás (*krãtojtx*). Quando chego no local, vejo cercados onde serão depositados os animais e as pessoas dispostas em barracas, lonas, redes, de maneira circular. O correto seria a caça do jabuti (*kaprãñ*), mas isso não foi possível devido a uma série de fatores que vão desde o local até a escassez do animal devido à predação de seu habitat, o que levou a essa transformação adaptativa no ritual. Como as fazendas que fazem limite com a T.I. não respeitam a ‘zona de amortecimento’,⁸⁷ desmatando até onde podem, o capim das fazendas de gado adentra à floresta e, quando queimados, afugentam e/ou matam a caça, inclusive o jabuti.

“*Jabuti é melhor*”, disse Bedjai. Os caçadores entram solenemente na aldeia com estes animais amarrados a hastes e dispostos de maneira a formar torres de mais de dois metros de altura que são carregadas nas costas. O especialista conhece um ‘remédio’ que, se passado, atrai o jabuti para a trila, “*aí é só pegar*”. É uma proteína animal que se conserva por vários dias, ao contrário do tracajá que, uma vez fora da água, perece rapidamente. Isso pude observar in loco, os animais já adoentados eram separados e assados para alimentar os que ali estavam. Os cercados foram feitos conforme a técnica para acondicionar jabutis, uma vez que podem permanecer vários dias sem alimento. Já os tracajás precisam de outro tipo de armazenamento, com água, o que não foi possível e, conseqüentemente, levou a sua rápida deterioração.

⁸⁷ “Segundo a lei 9.985/2000, que instituiu o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (Snuc), zona de amortecimento é o entorno de uma unidade de conservação, onde as atividades humanas estão sujeitas a normas e restrições específicas, com o propósito de minimizar os impactos negativos sobre a unidade.”. Disponível em: <<http://www.mma.gov.br/informma/item/6717-conama-define-zona-de-amortecimento-de-uc-sem-plano-de-manejo>>. Acesso em: 03 abr. 2018.



Foto 9: Cercado para os tracajás na *mêõtomõrõ*.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.

Ao retornar à Piaraçú, percebo uma movimentação dos técnicos de enfermagem e agentes de saúde rumo ao acampamento e isso se repetiu por quatro dias, visto que os participantes não vinham até a aldeia. Um barqueiro Kayapó vinha buscar os profissionais e os levava até o acampamento. Ao retornar, a técnica de enfermagem me disse que está havendo um surto de diarreia e febre nas pessoas, principalmente crianças e velhos. Segundo ela, a causa é a ingestão de alimentos contaminados. O próprio tracajá acondicionado no seco, estava indigesto e seria a causa da infecção alimentar generalizada. O fato é que os animais aparentemente doentes, enfraquecidos pela circunstância, eram assados e consumidos ali mesmo.

Se, por um lado, a aldeia estava vazia, por outro a balsa estava movimentadíssima. Caminhões carregando dragas⁸⁸ iam e vinham, uma afronta direta atravessando as T.Is e desfilando em frente a aldeia. Os indígenas sabem exatamente o que essas máquinas representam e tudo o que traz consigo, todos os embates e

⁸⁸ “Sema fecha dois garimpos ilegais e apreende equipamentos”. Disponível em: <<http://www.mt.gov.br/-/3015957-sema-fecha-dois-garimpos-ilegais-e-apreende-equipamentos>>. Acesso em: 15 abr. 2018.

sofrimento que o garimpo já causou tanto em suas terras como na vida das pessoas afetadas direta e indiretamente. A proximidade relativa de Peixoto de Azevedo e o drama vivido pelos parentes Panará, assim como outras áreas intensamente mineradas na região, não permite que a memória se apague.

A balsa de travessia do Xingu é administrada e operada pelos Kayapó desde que a tomaram do Estado, em usufruto, no ano de 1984, no conflito que levou à demarcação da Capoto/Jarina. Em relação aos lucros, cada semana uma aldeia dessa T.I. fica responsável pela sua coleta e distribuição, segundo suas necessidades. Passo um tempo por ali e vejo um festival esdrúxulo às custas dos mēbêngôkre. Não é difícil ver figurões das cidades vizinhas que enriqueceram explorando os indígenas, donos de hotel, de mercearias, mercados, freteiros... É uma renda fácil para eles, pois basta esperar o dinheiro da balsa entrar e encher os bolsos. No final, sobra pouca coisa. Os velhos reclamam muito da má administração da balsa e dizem que isso não acontecia quando Bedjai era o responsável: *“os jovens não estão cuidando direito, deixamos para eles e eles não estão cuidando”* reclama um mēbengête. Além disso, a situação precária da embarcação demonstra o total desprezo do Estado com as vidas que por ali passam, pois é de sua responsabilidade a manutenção da mesma.

Fui mais duas vezes ao acampamento mēōntomōrō para me certificar da real situação em que se encontravam, pois estava preocupada com o vai e vem dos profissionais de saúde. O número de tracajás aumentava nos cercados e os mais debilitados eram separados para o consumo imediato. As crianças brincavam, outros se recuperavam da infecção alimentar em redes, as mulheres preparavam o alimento e os homens caçavam. Cada ‘dono da festa’, tanto Bemp como Mē’i-ĩtyk, fazia sua equipe de caça e de pesca de tracajá. Sua função é fornecer ao seu pessoal equipamentos de pesca, embarcação e combustível para a pescaria, assim como munição no caso de caça. A proteína armazenada nessa etapa é preparada pela família dos homenageados e iniciados.

Uma das principais dificuldades em me deslocar até o acampamento, e dos participantes também, é o alto preço do combustível para os motores dos barcos e do pouco número de embarcações (poucas operantes, pois a manutenção tanto do barco como do motor é muito cara e não contam com o apoio de nenhuma instituição). Muitos esperam a vez de sua aldeia para ver se conseguem algum dinheiro da balsa. Outros contam com sua rede de colaboradores, parentes assalariados que, na

Piaraçú, restringe-se a poucas pessoas, professores, funcionários da FUNAI e agentes de saúde, e sua rede de parentes, uma “elite tecnocrata”, segundo Turner (1991, p. 75) que, por ter dinheiro, também têm acesso aos bens externos à comunidade o que, no momento atual, representa a possibilidade de ser um ‘dono da festa’. O ‘dinheiro’, ao contrário do que muitos pensam, não passa de um salário mínimo que, distribuído em uma família extensa, representa pouca coisa.

No começo do mês de setembro, a movimentação dos freteiros foi intensa, caminhonetes com as carrocerias lotadas de indígenas da região, tanto do PIX como da Capoto/Jarina (exceto os participantes da *mêõntomõrõ*), dirigiam-se à cidade, geralmente São José do Xingu, distante 40 km dali, para retirar o benefício social “Bolsa Família”. O valor do frete, ida e volta, custa em torno de 350,00 reais para São José do Xingu e 700,00 reais para Colíder. Muitos se juntam para dividirem as despesas, o que torna a viagem muito perigosa pela superlotação, inclusive nas carrocerias das caminhonetes. Uma pergunta me intrigava e procurei investigar junto aos indígenas na sua volta: onde sacavam o auxílio, visto que em São José do Xingu não há nenhuma agência bancária, lotérica ou caixas automáticos? Indago uma senhora que retornou com duas ou três sacolas de compras contendo frango, arroz e bolachas para seus netos. Ele me disse que seu cartão ficava em um mercado na referida cidade, retido. Escutamos de uma fonte indígena uma denúncia que certo mercado possuía mais de 100 cartões retidos em seu cofre, cobrando uma taxa de 20% do valor total para sacar o benefício. Parece que há um conluio entre os freteiros e o dono do “Supermercado Xingu”. Aliás, vi este distinto senhor diversas vezes rondando a balsa, esperando o seu dinheiro fácil. Os indígenas falam que estas figuras são igual urubu, “*ficam rondando, rondando...*”

Será que a roça está sendo trocada pela cesta básica? É esse tipo de assistencialismo não pensado que está causando uma série de problemas para os indígenas de toda a região.⁸⁹ Os valores para o deslocamento até a cidade, podendo ser de dias dependendo da região, para sacar o benefício são desproporcionais ao valor recebido. Uma vez na cidade dependem de dinheiro para voltar e acabam consumindo-o por ali mesmo em despesas com alimentação e hospedagem deixando-os, inclusive, em situação de endividamento. Isso tem retirado as pessoas da aldeia e

⁸⁹ “Bolsa Família altera rotina de indígenas na região do Xingu”. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2016/09/1810078-bolsa-familia-altera-rotina-de-indigenas-na-regiao-do-xingu.shtml>>. Acesso em: 03 ago. 2018.

comprometido sua subsistência autóctone, pois as roças deixam de ser cuidadas neste período. Esta questão deveria ser melhor pensada pelos gestores, pois um benefício que seria de fundamental importância está se tornando um problema de fato.

Na CASAI, Bedjai reclama muito e orienta as pessoas a voltarem para a aldeia, pois, segundo ele, aproveitam o deslocamento de um parente adoentado e o acompanham para, principalmente, sacar o dinheiro do Bolsa Família. Ele relata que *“uma mulher veio ganhar criança e sete pessoas vieram com ela. Por que isso? Se ficasse na aldeia, ia ajudar muito mais, ia cuidar da roça pra quando ela voltar com a criança ter o que comer. O que vai comer na cidade? Aqui, ninguém dá emprego pra gente, ninguém dá emprego pra índio...”* Ele, como um dos grandes líderes mēbêngôkre, pensa sobre isso há muito tempo. Desde que eu o conheci, ele planeja algo para que os jovens tenham trabalho dentro da comunidade, sem precisarem se deslocar para a cidade. Ele idealizou a construção de uma “Casa de Farinha” na qual todos possam trabalhar e ganhar o seu dinheiro. O terreno, uma antiga área desmatada por grileiros, serviria para o plantio da mandioca, pois não quer derrubar nenhuma árvore.⁹⁰ A farinha já teria até comprador e preço por saco de 60 Kg. Ele anda com o projeto embaixo do braço e já apresentou para o seu pessoal em uma reunião. *“Se sair o dinheiro da indenização da Gol, eu vou é fazer a Casa de Farinha pra todo mundo que quiser trabalhar”*, disse, referindo-se ao processo contra a Gol por conta da queda de uma aeronave da companhia dentro da Capoto/Jarina em 2006.⁹¹

Novamente no acampamento, percebo que os doentes continuam aumentando e o Posto de Saúde, com apenas uma técnica de enfermagem, não está mais dando conta da demanda. Pela agência de Bedjai, o técnico que estava na aldeia Mētyktire e deixaria o seu turno de 15 dias, veio compor o quadro de profissionais e ajudar no controle do que se tornou uma epidemia de infecção alimentar: muita diarreia e febre acometiam os participantes e novas medidas precisavam ser tomadas

⁹⁰ Em 2013 Bedjai precisava de algumas lascas de madeira para fazer uma construção. Ele foi pedir na cidade, pois não queria derrubar nenhuma árvore para dar o exemplo. *“Se o pessoal ver a gente derrubando árvore, vão falar que é a gente que desmata, por isso eu prefiro pedir na cidade, não é o mēbêngôkre que desmata não, é kubẽ punure”*.

⁹¹ Em setembro de 2006, um avião da companhia aérea Gol caiu na T.I. Capoto/Jarina matando 144 pessoas. Desde então, os indígenas cobram da empresa responsável a retirada dos destroços do avião do local. Segundo o pensamento indígena, esse material atrai os espíritos daqueles que perderam a vida na tragédia, tornando toda a área interditada para qualquer tipo de uso, pois se tornou, nas falas de Mēkarõ, um santuário para os kubẽkarõ, *“ninguém vai mexer com eles”*, afirmou.

urgentemente. Neste período, o caos já era total, pois nem dipirona possuíam para tratar a febre dos enfermos. Nisso, Rop-ni e sua mulher retornaram para a Piaraçú, um tanto para protegê-la, visto que ela já estava com a saúde fragilizada, engrossando o coro com Bedjai para uma solução urgente do problema.

Foi somente após isso que um avião pousou na Piaraçú e um médico colocou seus pés no chão da aldeia. Dr. Miguel, um médico cubano do “Programa Mais Médicos” chegou para prestar assistência aos indígenas. O estranhamento foi total de ambos os lados. Os indígenas não entendiam nada do que ele falava, um bom ‘portunhol’, e até que as traduções fossem feitas, muita coisa se perdia. Ele, bem-intencionado, não sabia nada da cultura indígena, muito menos da cultura kayapó. Esse fato envolvendo os profissionais da saúde é recorrente, eles ignoram as particularidades da cultura indígena em relação ao corpo, a saúde e a doença e agem de maneira impositiva, colocando o ‘sistema médico tradicional’ em uma posição inferior. Lembro-me de um caso de extremo preconceito que vi em 2013, durante a pesquisa de Mestrado, quando uma funcionária da saúde se negou a apertar a mão de Bedjai em um cumprimento na CASAI de Peixoto de Azevedo, dizendo que “não pegava na mão de índio”. Bedjai se sentiu tão ofendido e ao seu povo que exigiu a sua demissão, pois se ela se negava a pegar na mão de um índio, que tipo de assistência oferecia àqueles para quem trabalhava? Também no mesmo ano conversei com técnicas de enfermagem que trocavam exames preventivos nas mulheres da Piaraçú por tapowers e outras bugigangas. Nessa ocasião, em uma briga com Ware e um dos profissionais da saúde, vi o tamanho do descaso, pois ela e suas filhas sequer sabiam do que se tratava especificamente este exame e, além disso, não tomaram conhecimento do seu resultado.

Em frente a aldeia, o desfile de ofensas aos indígenas via MT-322 continua. Agora é a vez dos caminhões carregados com bois passarem pela estrada levantando nuvens de poeira, visto que a seca está no seu auge (apesar de já ter chovido, a frequência ainda é muito pequena). A criação de gado, aliada ao garimpo, são as principais fontes de pressão sobre as terras indígenas. O gado traz primeiramente o desmatamento e, com ele, as queimadas. O garimpo, destrói tudo o que há acima do solo e ainda contamina os rios e o solo com metais pesados. Com o passar dos pesados caminhões pela estrada de terra, o ar da aldeia torna-se avermelhado e praticamente irrespirável, ainda mais com a fumaça das queimadas. Estes dois fatores

são os principais responsáveis pelo grande número de atendimentos por problemas respiratórios, particularmente em crianças e idosos.

Na aldeia, a presença de Rop-ni e sua mulher não passa despercebido, principalmente pela atenção com que este zela por sua companheira. Sem sair do seu lado, ocupa-se com a confecção de ornamentos que serão usados nas próximas fases da *Bemp*. Constantemente cruza o pátio em direção ao posto de saúde, às vezes com sua espingarda a tiracolo, para solicitar a presença desse profissional para ministrar os medicamentos, verificar se ela está com febre, reclamar de alguma dor que ela possa estar sentindo ou que ela não estava se alimentando direito. Pediu, então, que fizessem uma sopa para que ela melhorasse logo. Já Ware permaneceu na cidade com Fernando e uma de suas netas, o que deixava Bedjai muito preocupado.

Apesar de ser convidada a ficar na *mẽõntomõrõ*, achei inconveniente, pois sabia que o local era restrito aos seus. Na aldeia, a calma foi quebrada com a chegada de um tanque d'água doado pela ONG Rainforest Japan, mesma organização que custeou os principais gastos no treinamento da Brigada, como a aquisição de equipamentos: bombas costais, abafadores, machados, facões, enxadas. As figuras de Kenko, representante da ONG e Satomi,⁹² sua intérprete, também engrossavam o coro por soluções das demandas indígenas, agora por um trator para dar utilidade ao tanque. A aldeia possui um trator doado através de um projeto feito por Bedjai. Sua manutenção é de responsabilidade da FUNAI e aí aconteceu o imbróglio. Levado até Colíder para manutenção e reparos na parte hidráulica que, justamente, são as responsáveis pelo funcionamento do tanque, não retornou para a Piaracú em tempo porque não tinha quem o trouxesse. Bedjai, ansioso, solicitava diariamente via rádio que a FUNAI providenciasse o seu transporte. A urgência era a prevenção e combate de queimadas, preocupação constante de todos os moradores. As lideranças, então, tentaram um empréstimo de um trator junto à Prefeitura de São José do Xingu e fazendas adjacentes, mas não obtiveram êxito.

⁹² Satomi é jornalista e documentou todo o treinamento da Brigada para divulgação na imprensa japonesa. Já Kenko atua junto aos Kayapó há mais de trinta anos. Em uma conversa, contou-me como conheceu Raoni, na ocasião de uma de suas visitas ao Japão acompanhado do cantor Sting. Kenko percebeu que o líder Kayapó não estava se alimentando e tomou a iniciativa (a contragosto dos que o cercavam, pois ele tinha status de celebridade) de levar batata-doce assada até o hotel em que ele estava hospedado, sem saber se seriam apreciadas ou não. Por coincidência, é um dos alimentos preferidos desses indígenas. A partir de então, nasceu uma profunda amizade entre os dois. A organização sempre contribuiu de alguma maneira, como na construção do prédio antigo da escola Bepkororoti e no posto de saúde na aldeia Metuktire.

A frustração foi geral e restou apenas guardar o equipamento embaixo de uma árvore e esperar uma solução (quem sabe) para a próxima estiagem. Nesse ano atípico, um dos que mais queimou segundo dados do INPE, parece que todas as instituições estão torcendo para que tudo pegue fogo, literalmente.

No dia seguinte, a movimentação na aldeia faz-se por conta do treinamento da brigada. Yobaw, o especialista em comida/roças (*kutê djwýo mari*) auxilia no ensinamento dos jovens, aliando saberes tradicional e ocidental. Na verdade, é o conhecimento do seu meio que os faz senhores, inclusive, do fogo. Desde que ganharam dadivosamente o fogo da onça, o utilizam nas mais diversas atividades. O fogo era conseguido pela fricção de duas varetas de madeira, o *ràrà*. O ideal é trabalhar em duas pessoas, pois o rolamento da haste de madeira faz com que as mãos deslizem para baixo. Para não perder o aquecimento que está sendo gerado pela fricção, outro assume a ponta da haste e assim sucessivamente. O movimento é tão rápido que em poucos segundos forma-se brasas no local da fricção que são jogadas em palhas e assopradas e, assim, tem-se, o fogo. Só os velhos podiam fazer fogo com *ràrà* e as brasas eram compartilhadas entre as mulheres. Somente se ninguém mais tivesse brasas é que um novo fogo era acesso. Nas narrativas, foi Bepkororoti que desceu do céu e ensinou essa técnica para sua família, antes de levá-la para morar com ele no céu. O *ràrà* é feito de madeiras específicas, como o urucum, algodão (*kadjât*), embira (*kyka kaàk*), uva-do-mato (*atõre kankré*), louro (*pĩkà grẽngrere*). Já quem vai fazer o fogo deve se abster de carne de mão de macaco, ao risco de perder a pele das mãos ao manusear o instrumento.



Foto 10: Txokrân ensina fazer fogo com ràrà.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.

Com o clima extremamente seco e fortes ventos, o risco de propagação de fogo é muito grande. A preocupação de todos concentra-se nos pequizais cujos frutos estão quase maduros e prontos para a colheita. Esta é uma importante renda para muitas famílias da Piraçú. Com compradores assíduos, a polpa da fruta é separada e congelada em poucos freezers, e as sementes usadas na preparação de mudas. Nesta estiagem, a queima das roças foi realizada com a ajuda dos brigadistas, pois está em tempo de começar os preparativos para o plantio. As queimadas são realizadas com sucesso em apoio à comunidade, nas roças mais próximas à aldeia e do outro lado da estrada, dentro dos limites do PIX, pois este traçado imposto é pouco significativo para as práticas cotidianas. Apesar de todos os cuidados, a ação de um morador que insistiu em agir por conta própria resultou na perda de toda a produção de pequi em uma roça que pegou fogo. Quando este foi contido, o estrago já estava feito.



Foto 11: Brigadistas queimam as roças da comunidade.
Foto: Arquivo pessoal, 2016.

No dia 05 de setembro Bedjai recebeu um radiograma da FUNAI pedindo para que ele acompanhasse uma equipe de reportagem até o local da queda do avião da Gol, pois a tragédia completaria dez anos. Mesmo sem qualquer ajuda de custo ou diária, pegou uma carona até a entrada da fazenda Jarinã, ponto de encontro com os jornalistas. Sua preocupação era mostrar que aqueles destroços abandonados ali causavam profundo desconforto nos indígenas, tanto pela questão ambiental, contaminação do solo e águas por metais pesados da fuselagem como pela espiritual, um local interditado para os Kayapó.

Já na aldeia chegaram, finalmente, os medicamentos, pois Dr. Miguel estava sem ação diante da ausência do básico para poder trabalhar. Foram trazidos por terra acomodados em uma caminhonete juntamente com alimentos para a equipe que ali ficaria de plantão, além de outros mantimentos. O motorista pernitoou na aldeia e partiu no dia seguinte, carregando o 'lixo hospitalar' que deveria ser descartado em local adequado. Em 2013 este material era queimado dentro da aldeia em buracos

improvisados no chão. No entanto, sempre restavam frascos de vidro, agulhas e até mesmo medicamentos vencidos que acabavam nas mãos das crianças. As mães exigiram que este material fosse retirado dali para a segurança de suas crianças e isso começou a ocorrer nos anos seguintes. No entanto, o ‘tirar dali’ foi levado ao pé da letra, pois a poucos metros da aldeia o mesmo foi descartado na beira da estrada.



Foto 12: Lixo do Posto de Saúde descartado na beira da estrada.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.

Na aldeia, um grupo Kayabi chega para a festa e se aloja na casa de visitas. Passam o dia escutando músicas evangélicas, o que chama bastante a atenção. Toda a assistência desta família, enquanto aguardam a volta da comunidade da *mẽõntomõrõ* está sendo feita, mediante trocas, por uma família de não índios alojados em uma das casas de madeira. Ele, formado em teologia e evangélico, está a frente da direção da escola Bepkororoti, responsável pela educação escolar das crianças e jovens da aldeia. Dominam o sistema com mãos de ferro e proíbem, inclusive, o uso do bebedouro com água filtrada. O acesso à internet, uma das atividades que mobilizam os jovens da Piaraçú politicamente, foi também proibido. Frases como

“esses jovens só depredam”, “são um bando de preguiçosos”, “baixo desenvolvimento” entre outros absurdos são proferidas constantemente. Aproveitando a presença de Kenko e Satomi, este senhor se dirigiu a elas pedindo a construção de um muro em volta da escola, para afastar as crianças que “estavam sujando tudo”. A própria escola já destoa do restante da aldeia e a ideia de um muro em sua volta soa um tanto absurda. Os moradores ficam nessa situação pela necessidade de uma pessoa com nível superior na direção da escola. Eles querem um indígena nesta função, mas há poucos com 3ª grau e os que o possuem já ocupam outras funções.

Enquanto os brigadistas continuam em sua função, Bedjai retorna para Piaraçú no dia 07 de setembro sem conseguir encontrar o local do desastre. A própria floresta deu conta de engolir os destroços em meio às folhagens e arbustos. Por outro lado, não houve logística da equipe de reportagem que, cansada e sem recursos, decidiu retornar para solicitar junto a sua mantenedora mais tempo, alimentos e recursos para a realização da matéria jornalística. Cansado, Bedjai e seu ajudante decidiram aguardar o desfecho na aldeia, o que aconteceu dois ou três dias depois.⁹³ Fomos até a cidade em busca de alguns mantimentos e aproveitamos para consultar as coordenadas corretas da queda, pelo Google Earth, a fim de ajudar na missão. Com isso, um dos acompanhantes de Bedjai, um jovem da brigada, localizou o ponto com o uso de um GPS. Nesta semana, ele ainda acompanhou jornalistas de outra emissora de televisão que também relembaram a tragédia.

Os dias passavam rápido na aldeia, apesar de quase vazia. A situação sanitária melhorou aparentemente. A partir do dia 15/09 as mulheres e seus filhos começam a voltar para a aldeia, mostrando que eu estava enganada. Logo se formou uma fila em frente ao Posto de Saúde. Os sintomas são os mesmos: diarreia, febre e dor de cabeça. Aos poucos, a aldeia foi retomando sua forma. As mulheres ‘donas da festa’ se desdobravam para atender a demanda por alimentos. Para retomar o ritmo da festa, dois cantadores, um velho e um mais jovem, encenam seus papeis no pátio da aldeia, alimentados pelos patrocinadores. Os homens vão atrás de alimentos industrializados em São José do Xingu (arroz, feijão, macarrão, açúcar, sal, café...) e

⁹³ “Após dez anos, equipe da Record reencontra destroços do avião da Gol”. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=RH-gxUm0hQI>>. Acesso em: 10 ago. 2018.
“Equipe do Fantástico Volta ao Local do Acidente com avião da Gol 10 anos depois”. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=TUnrwzu-UVk>>. Acesso em: 10 ago. 2018.

nisso vai mais um frete para tirar dinheiro dos indígenas. O interessante neste dia deu-se pela repentina chegada de duas senhoras aparentemente evangélicas com doações de roupas usadas, cestas básicas e ‘santinhos’ (mais tarde soube que era a esposa de um dos candidatos a prefeito da cidade de São José do Xingu). Era a política se desdobrando em sua forma mais perversa: o assistencialismo barato travestindo a tentativa de compra de votos.

O dia começa agitado, pois a *Bemp* entra na sua última fase com o retorno da comunidade que estava no acampamento. A Lua está em sua fase cheia e o tempo começa a mudar, trovoadas vindas do Norte avisam que a estação chuvosa está prestes a começar. Os *kràbdjwỳ* estão reunidos na beira da estrada, além da entrada da Pakajá enquanto os *mě'i-ĩtykre* permanecem no seu acampamento preparando o último ornamento, o *mejkatì*. Os homens foram chegando ao grupo carregando os tracajás em sacos, carriolas e, a grande maioria, na caçamba de quatro caminhonetes, uma do Instituto Raoni, uma da Saúde Indígena e outras duas cedidas pelos candidatos a prefeito do município de São José do Xingu. Quando os homens foram até a cidade em busca de mantimentos para o andamento da festa, pediram apoio aos candidatos que assim o fizeram.

Com os tracajás acondicionados em sacos pendurados na cabeça por faixas de embira, os homens entram em fila (*abenary*) solenemente na aldeia e circulam a *ngà* no sentido anti-horário.⁹⁴ Cada ‘dono da festa’ e equipe dirigem-se para a sua respectiva residência sem proferir palavra e depositam os animais em caixas d’água adquiridas para a ocasião ou mesmo em cercados que seriam para os jabutis, onde os tracajás são molhados. Depois seguem para a *ngà*, o mestre de cerimônia profere algumas palavras e, assim, está encerrada esta etapa da *Bemp*.

Após essa movimentação, os *kràbdjwỳ* seguem rapidamente para o acampamento *mě'i-ĩtyk* enquanto a aldeia permanece em silêncio. Os tracajás começam a ser assados e levados até a *ngà* para alimentar os cantadores e mestre de cerimônia. O ordenamento do ritual é muito importante e cada etapa é cumprida rigorosamente para que nenhuma consequência nefasta atinja os participantes.

⁹⁴ Não dá para afirmar que o sentido dos movimentos nas danças, horário ou anti-horário tem relação com a observação empírica da Força de Coriolis. Devido à forma esférica da Terra, a Força de Coriolis agiria em sentido anti-horário no hemisfério Norte e horário no Sul, fazendo com que os movimentos em turbilhão, vento, águas, seguissem essa orientação.

“Durante a festa é importante que todo mundo fique junto, não pode sair ninguém. Todo mundo precisa esquentar junto”, disse Mejban, cujo filho é um dos homenageados na *Bemp*. Esta fala parece remeter ao que Turner (1966, p. 44) identificou como *‘tchet’* (assado, cozido), termo que caracteriza a unidade política e social composta pela aldeia e ‘sociedades masculinas’.⁹⁵ A fila de homens carregando os tracajás parece remeter ao mito do fogo, quando a onça caça e carrega a presa nas costas para alimentar seu *tabdjwý* que, tanto no mito como na *Bemp*, estão reclusos no acampamento. Ao contrário da esposa da onça megera, que se recusava a dividir o alimento (e esse comportamento antissocial a levou a animalidade), as mulheres devem ser o mais generosa o possível e alimentar todos os presentes.



Foto 13: Em fila, os homens entram solenemente na aldeia carregando os tracajás.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.

⁹⁵ “The close relationship between the men’s society and the village as a political unit is reflected in the cayapo terms for these groups. The word for “village” as a physical or geographical grouping of houses is *krin*, it also means “to sit”. The expression for men’s society as a physical grouping of individual men, is *mẽ rô ‘ã krin*, “those who sit together”. The term for both village and men’s society as social and political entities is *tchêt*, which literally means “burnt” or “cooked” (roasted).” (TURNER, 1966, p. 44).



Foto 14: Tracajás acondicionados nos cercados para jabutis.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.

Ao entardecer, a comunidade começa a ocupar o pátio para acompanhar a entrada dos iniciados *mě'ĩ-ĩtykre*. A faixa peitoral *arapekaingore* e a braceadeira *mě'ĩ-ĩkati*⁹⁶ já estão prontos, depois de uma tensa preparação cercada de uma série de cuidados. Inicialmente, esses artefatos eram confeccionados com barbante e embira de buriti e agora são feitos com miçangas. De maneira semelhante a primeira braceadeira, a *mě'ĩ-ĩkati* só pode ser usada por um iniciado, pois faz parte da sua construção corporal, um símbolo público de que aquele jovem passou por um período de reclusão e foi novamente gestado, agora socialmente. Durante sua feitura, a braceadeira permanece pendurada pelo *krà* ou um *měbengête* em pequenas estacas no chão. Se ela cair, significa que um espírito está rondando o acampamento e pode causar algum mal, inclusive a morte, conforme o relato de Bedjai: “Não pode cair! Faz, pendura e vai caçar, passa a noite. De manhã, um vai ver. Se caiu enfeite, é sinal de

⁹⁶ “The *mě'ĩ-tuks'* *kràb-djuò* and fathers were by this time beginning to finish the *mě'ĩ-tuks'* second decorative outfit. The most important items in the outfit are the large bracelets (*i'ĩ kati* or *i'ĩ tuk*), which are made by the *kràb-djuò* in the seclusion camp. The bracelets are made by inner bark, like the first set of bracelets (*i'ĩ agot*) but are painted red with urucu and are considerably larger. The *kràb-djuò* also make belts of split strips of white wood (*mě pré aka*).” (TURNER, 1966, p. 213).

perigo, não dura... Na Kapoto em 2015, a awàri caiu e morreu... morreu dono da Bemp e mais um.” Na ocasião, o ritual da *awàri*, que será descrito mais à frente, não ocorreu corretamente e três mortes foram creditadas pela comunidade a esse fato. Nesse período liminar, os jovens estão sujeitos a uma série de infortúnios causados pela ação de espíritos atraídos pela festa.⁹⁷ Assim, todos os cuidados são redobrados e os sinais analisados pelos xamãs e especialistas que vigilantemente agem sobre o ordenamento dos rituais que compõem a *Bemp*.

Aproximadamente às 17:00 horas, os *mě’i-ĩtykre* saem da casa de suas mães e cruzam a aldeia carregando o machado *‘ùkatch*⁹⁸ confeccionado pelos pais dos iniciados a partir de pedras basálticas pretas, enquanto seus *kràbdjwỳ* aguardam posicionados lado a lado e virados de frente para a *ngà*. Os *krà* também podem ficar responsáveis pela fabricação do machado cerimonial. Roiti, por exemplo, encomendou a pedra a um *měbengête* e estava apreensivo com a demora da entrega do material que, posteriormente, recebeu um cabo e foi adornado por ele. Os jovens entregam o *‘ùkatch* nas mãos dos *kràbdjwỳ* e saem em fila para fora da aldeia, retornando em fila com folhas de palmeira, neste caso de açai. Fora da *ngà*, fazem um círculo e depositam as folhas no chão, sentando-se ao centro. Neste momento, os *kràbdjwỳ* que permaneciam observando começam a cantar a canção preparada por eles durante o acampamento e sentam-se em volta dos seus afilhados. Os iniciados levantam-se e vão para a casa de suas mães para guardarem todos os ornamentos, ficando no círculo os *krà* que, por sua vez, se levantam e começam a dançar e a cantar em fila dupla em volta da *ngà* assim que os jovens retornam para o círculo. Os *mě’i-ĩtykre* levantam mais uma vez e vão até a casa de suas mães para buscarem alimentos e lenha acesa que deixam em volta do círculo, numa alusão ao ‘cozimento’

⁹⁷ “O especialista em comunicação com os mortos (*měkarō mari*; espírito/entender) desempenha um papel fundamental em todas as cerimônias porque só ele enxerga os mortos que vêm assistir as festividades. Na noite final de uma cerimônia, quando todos os membros da aldeia estão acampados na praça, longe de suas casas que foram abandonadas temporariamente aos espíritos dos mortos, as pessoas de cada habitação juntam-se em volta de seu fogo para impedir a aproximação dos espíritos. Alguém me advertiu que se alguém se afastar da praça e um espírito lhe apontar o dedo, então a pessoa morre imediatamente. Outra pessoa me disse que se alguém dança sem vigor suficiente, pode ser golpeado por um espírito, resultando numa morte lenta” (LEA, 2012, p. 313).

⁹⁸ “The most important item made by the father is the stone axe (*‘ùkatch*), a flanged celt of ground and polished hard black stone mounted with pitch in a long shaft of soft white wood. It is preferred that the father-in-law of the *mě’i-ĩtuk* make the haft of the axe, but it was only done by one of the fathers-in-law in the ceremony I witnessed. The father also makes mussel shell ear plugs, an ornate woman’s baby sling (*ayĩ*) and a feather necklace (*ôkre tã*) which corresponds to the bark necklace made by the *kràbdjuò* as part of the fist decorative outfit. These ornaments are used in the *mě’i-ĩtuk* in a prescribed routine in their daily formal return to the village from the forest reclusion camp.” (TURNER, 1966, p. 215).

mentionado por Turner. A fumaça também tem a propriedade de afastar os espíritos que rondam estes momentos liminares e a sua presença é identificada caso um dos jovens derrube a comida ou a lenha que foi buscar. Alimentam-se em silêncio antes do pôr do sol. Assim que acabam, levantam, pegam a lenha e vão para a *ngà* onde permanecem em vigília até que não haja mais nenhuma movimentação na aldeia. Só depois disso é que podem dormir e, nesse dia, acompanhados pela forte chuva que marca o início da queima e plantio, a segunda chuva.⁹⁹

O machado representa a função que o marido deve desempenhar no casamento, preparar a roça para que a mulher a cultive. O *‘ùkatch* é um machado cerimonial, não é usado na prática. Bedjai contou-me uma história em que todo um grupo *měbêngôkre* foi morto em um ataque inimigo, por um outro grupo *měbêngôkre*. Somente uma jovem e seu irmão sobreviveram e planejaram se vingar. Foram em direção ao grupo inimigo e, para não chamar a atenção, não portavam nenhuma arma, somente o seu irmão possuía um *‘ùkatch*. Quando os homens saíram da aldeia e foram encontrá-los, a jovem os distraiu desenrolando sua pulseira e passando o barbante por cada um. Quando passou por seu irmão, lhe fez um sinal e ele, com o machado, acertou a cabeça de todos os homens inimigos que ali estavam, matando-os. “*Essa é a história do ‘ùkatch*”, contou Bedjai, uma arma pequena, leve, que manuseada por um jovem, possivelmente da idade dos iniciados, cumpriu a função de vingar o seu povo.

De acordo com Leach (1974, p. 205) “o rito como um todo encaixa-se em seções, uma morte simbólica, um período de reclusão ritual, um renascimento simbólico”. O acampamento *Mě’i-ĩtyk* e o local onde sentam-se no pátio da aldeia fornecem a imagem tanto de uma sepultura como de um útero gestacional que marca a liminaridade do ritual, no qual estes jovens preparam-se para assumirem uma nova função social, a de guerreiro. Arnold van Gennep (1978) mostrou que todos os ritos de passagem, a transição de um estado social para outro, de “uma situação determinada para outra igualmente determinada” (p. 24) caracterizam-se por três fases: a) ritos de separação (preliminares): quando o sujeito do ritual se separa de suas antigas regalias e deveres para com seu meio social, como os funerais; b) ritos

⁹⁹ A segunda chuva marca o início da queima das roças para a preparação para o plantio. O ideal, no entanto, é esperar a terceira chuva, certificando-se que “as folhas estejam molhadas de verdade”, afirma Pàtkare e, assim, evitar que o fogo se alastre. A brigada antecipou a queima porque muitos dos jovens estão participando da *Mě’i-ĩtyk*.

de margem (liminares): é a transição, o momento liminar, a transformação ontológica dos indivíduos; c) ritos de agregação (pós-liminares): a incorporação a um novo estado a ser desempenhado. Os atributos da pessoa liminar são ambíguos, afirma o autor, pois ela não está nem lá nem aqui, não pertencem nem a um lado nem a outro, estão entre as posições atribuídas pela convenção social. Dessa maneira, “a liminaridade frequentemente é comparada à morte, ao estar no útero, à invisibilidade, às regiões selvagens e a um eclipse do sol ou da lua” (TURNER, 1974, p. 117). As entidades liminares, continua o autor, como nos ritos de iniciação ou de puberdade, são representadas como se nada possuíssem.

Seu comportamento é normalmente passivo e humilde. Devem, implicitamente, obedecer aos instrutores e aceitar punições arbitrárias, sem queixa. É como se fossem reduzidas ou oprimidas até a uma nova condição uniforme, para serem modeladas de novo e dotadas de outros poderes, para se capacitarem a enfrentar sua nova situação de vida. Os neófitos tendem a criar entre si uma intensa camaradagem e igualitarismo. (p. 118)

A ‘puberdade social’ (GENNEP, 1978, p. 72) é performatizada simbolicamente pelo casamento ritual, mostrando a toda comunidade que aquele indivíduo não é mais uma criança aos cuidados da mãe. O período de reclusão, então, possui tanto o significado de morte, separação do domínio feminino, como de renascimento para a condição social masculina. Gennep (1978, p. 76-77) descreve algo semelhante entre as tribos totêmicas australianas. As cerimônias de iniciação em diversos grupos consistem em uma sequência de fases. Primeiramente, os indivíduos são separados do meio anterior, domínio das mulheres e crianças. Essa separação da mãe é brusca e não pode mais ser reavida, o que faz com que ela chore pelo filho. Os separados, então, permanecem reclusos em um acampamento ou cabana no mato, longe da comunidade, onde ficam sujeitos a uma série de tabus, principalmente alimentares. Em alguns rituais, o noviço é considerado morto, enfraquece-se o suficiente para esquecer a vida anterior, infantil. A partir disso, passa a ser instruído nos códigos e costumes masculinos, grupo a que pertence então.

Assim como na gestação, a mãe (mulheres da casa) nutre o filho com o alimento cozido, preparado sob o símbolo da humanidade – o fogo, mas é o homem quem o fabrica, neste caso, socialmente. A separação social é total, são escolhidos pais substitutivos para cumprirem a função dos genitores dentro do ritual, pois estes, assim como na gestação, estão em tabu ou mesmo “luto”, conforme me falou Pajkàra.

Os jovens são metaforicamente sepultados e gestados novamente. Disso decorre todos os tabus relacionados a liminaridade e a influência dos espíritos, que visitam o acampamento para levarem consigo aqueles que estão entre a morte social e a vida renascida em uma criança que não possui a pele forte o suficiente para conter seu *karõ*, seu espírito. Talvez disso decorra a pintura no final do ritual, mostrada mais à frente, similar à de uma criança que tem seu corpo pintado com tinta de jenipapo (*mrôti*) misturada com cinzas das cascas de *wangué* (pau-d'arco) para proteger seu espírito. É nessa mesma árvore que alguns dos adornos dos jovens iniciados, feitos para a cerimônia, são pendurados por suas mães até que se desintegram naturalmente na ocasião do nascimento do primeiro filho. A mesma árvore foi utilizada por Kanhetí para voltar ao céu, no mito da 'mulher-estrela'.

Os braceletes dos iniciados eram feitos de embira e palhas de buriti e pintados de preto com jenipapo e carvão e vermelho com urucum (hoje são feitos com miçangas). Essa espécie de embrulho, assim como o próprio acampamento, a casca de jatobá em que dois jovens foram colocados e mergulhados no rio *Kokatí* para se tornarem gigantes (mito do 'gavião gigante'), a cabaça que conteve a 'mulher-estrela' até que essa fosse achada pela sogra, detalhados mais adiante, são referências a mesma situação gestacional na qual a casca de árvore, "objeto que marcadamente significa a mulher" (SAHLINS, 2003, p. 118), representa simbolicamente o invólucro uterino que retém os indivíduos e os transforma ontologicamente para que assumam a nova fase que se segue em cada um dos casos mencionados.

Se a liminaridade é uma transformação de "uma situação determinada para outra igualmente determinada" (GENNEP, 1978, p. 24), cabe aos indivíduos total disposição para essa nova etapa social, pois além de um novo saber adotado, mais importante, uma modificação ontológica será inscrita em sua trajetória. Sabendo disso, as pessoas realizam seus papéis com afincamento dentro do ritual, instruídas pelo mestre de cerimônias em qualquer eventualidade que fuja da normalidade. As prescrições são seguidas seriamente, pois além do prestígio social que os *mêkra rere metx* adquirem na comunidade, há uma tensão geral com possíveis infortúnios caso algo errado seja feito. Há uma dimensão sagrada que ronda toda a comunidade. "Toda alteração na situação de um indivíduo implica aí ações e reações entre o profano e o sagrado, ações e reações que devem ser regulamentadas e vigiadas, a fim de a sociedade geral não sofrer nenhum constrangimento ou dano." (p. 24).



Foto 15: *Mê'i-itykre* entra na aldeia segurando *'ukatch* enquanto os *krà* permanecem em fila em frente à *ngâ*. Fonte: Arquivo pessoal, 2016.



Foto 16: Os iniciados depositam palhas no chão em formato circular. Fonte: Arquivo pessoal, 2016.



Foto 17: *Mê'î-itykre* sentam-se ao centro, cercados por seus *krà*.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.



Foto 18: Depois de deixarem os ornamentos nas casas de suas mães, os iniciados sentam-se em silêncio.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.



Foto 19: A lenha acesa em volta aquece e afugenta os espíritos.

Fonte: Arquivo pessoal, 2016.

Chama a atenção a quantidade de celulares e outros equipamentos de mídia gravando as performances dos rituais. Muitos o fazem como arquivo pessoal, gravando a apresentação de um parente ou da festa como um todo. O Instituto Raoni tem agido nesse sentido, possuindo grande acervo de fotos e vídeos gravados pelos próprios mēbêngôkre, um arquivo digital da cultura indígena. Há muito tempo os indígenas se interessam por essa forma de preservar sua memória. Kiabieti Mētyktire, por exemplo, é cinegrafista há mais de 30 anos e sabe operar diversos equipamentos, voltando suas lentes para o interior da sociedade, para o que ele acha significativo. Além disso, através de associações de apoio aos indígenas, foram organizados cursos de edição que capacitaram um grupo de jovens a dominar a produção de filmes, sua edição e veiculação à mídia. Com isso, várias cerimônias, cantos e histórias foram gravadas em áudio e vídeo e, atualmente, fazem parte do acervo do Instituto Raoni.

A apropriação e o uso de mídias audiovisuais pelos Kayapó para seus próprios fins foram temas de reflexão de Turner no artigo *Defiant Images: The Kayapo appropriation of vídeo*, 1992. Recuperando a ideia de Faye Ginsburg, o antropólogo

analisa o uso do vídeo e de outras mídias pelos indígenas, o que difere dos vídeos etnográficos realizados por não índios (filmes etnográficos feitos por antropólogos e outros). Para ele, esse fenômeno ocorre, tipicamente, em movimentos de autodeterminação e resistência, nos quais os indígenas usam câmeras de vídeo como uma maneira de conservar a identidade, com foco nos conflitos, reivindicações e gravação da cultura tradicional. Nesse processo de filmagem e edição, o material midiático adquire significados particulares, com extrema importância política e social, mobilizando valores da sociedade em questão. Dessa maneira, o processo de criação e recepção é o mais significativo:

[...] an indigenous video maker operates with the same set of cultural categories, notions of representation, principles of mimesis and aesthetic values and notions of what is socially and politically important as those whose actions he or she is recording. (TURNER, 1992, p. 8)

Entre os *mětyktire*, o processo de produção de vídeos segue os mesmos parâmetros apontados por Turner: divulgação da cultura, encontros políticos, conflitos, mobilizações, ou seja, imagens e seus resultados em uma dinâmica comunitária. Há uma grande variedade de material disponível sobre a cultura *měbêngôkre* feitos pelos próprios indígenas, uma tentativa, como escutei várias vezes dos velhos, de superar o dilema de repassar o conhecimento oral a crianças e jovens que não se interessam muito pelas modalidades tradicionais.

Depois desse dia, o ritual se intensifica e novas performances aparecem. Ao amanhecer, as pessoas já estão em suas funções. A chuva parou e os *mě'ĩ-ĩtykre* com seus *krà* já estão no acampamento. Os *měkrare* (homens com filhos) estão na *ngà*. O pátio da aldeia está calmo e quase nenhum som é percebido. Esta aparente tranquilidade acaba nos limites das casas, pois, em seus fundos, há um verdadeiro turbilhão. As mulheres correm de um lado para o outro, buscam lenha, preparam alimentos para todos que participam da festa. Cada uma é auxiliada pela sua rede, avós, mães, irmãs, tias maternas, filhas. O prestígio é da Casa também. Os homens, pais em tabu, ficam incumbidos de fornecer a proteína através da caça, pesca, além da caçada ritual já realizada, e buscar na cidade elementos incorporados ao cotidiano como arroz, café, refrigerantes, açúcar, bolachas. Há uma pressão sobre eles, pois os pais das crianças homenageadas também estão em um período liminar. Não comem do alimento que produzem (alguém da família prepara para eles), não se pintam, não

cantam nem dançam e os homens não se barbeiam. A palavra que usam é a mesma para 'luto' (*mě bitch angri*), o que demonstra a total situação de marginalidade. A passividade com que recebem os insultos sem esboçar reação é similar aos iniciados, mas, como escuto de um dos convidados, *"tudo faz parte, a gente fala que não gosta da comida, que tem pouca comida, mas é assim mesmo!"* Caso passem por essa provação, adquirem novo status social.

Com o tempo ainda nublado, eventualmente um *měbengête* vai ao pátio e gesticula para o céu, como que mandando a chuva embora, depois dirige-se ao acampamento para ver se está tudo certo com os *mě'i-ĩtykre*. *"Faltou um nà mari"* (especialista em chuva), disse Bedjai, pois ele garantiria que a chuva não atrapalhasse o ritual. O lamento é ainda maior, pois seu tio e mentor, Manti'i, um dos últimos *nà mari*, havia falecido há poucos dias na aldeia Kapoto.

Já no Posto de Saúde a movimentação continua intensa. As duas técnicas de enfermagem não conseguem dar conta da demanda, a maioria dos atendimentos com os sintomas já mencionados: febre e desinteria. As profissionais continuam creditando a infecção alimentar à insalubridade dos alimentos ingeridos. Os indígenas, por sua vez, afirmam que é a própria substituição do jabuti pelo tracajá a responsável pelo mal-estar físico geral. *"Tracajá tá magro, não é bom"*, afirmam alguns velhos. Ouço, ainda, por parte das profissionais, que os indígenas não têm o hábito de se hidratar corretamente e isso também colaboraria no processo de desidratação. Há um filtro de água disponível no local e outro que permanece trancado pelo diretor (que deixou, com sua esposa, rapidamente a aldeia antes da volta da comunidade da *měõntomõrõ*) nas dependências da escola. No entanto, conforme já escutei tempos atrás de algumas indígenas, *"essa água não tem gosto de água. Água boa, com gosto, é a do córrego"*.

Na casa de visitas, os convidados kajabí permanecem alheios à movimentação da aldeia. Não participam das festividades, não entram na *ngà* e nem auxiliam em tarefas comunitárias. Percebo que, apesar de buscarem alimentos na casa de Mejban, recebem apenas os *in natura*, como arroz e farinha, eles mesmos têm que preparar, assim como a proteína, pescam peixes no rio Xingu. Quando o diretor da escola estava na comunidade, os kajabí realizavam trocas com eles. Em nenhum momento consumiram os alimentos preparados pelas mulheres, que parecem destinados somente aos *měbêngôkre*.

Perto de meio-dia, há uma nova movimentação por conta da alimentação dos *mě'i-ĩtykre*. Seguindo uma série de restrições que envolve desde a lenha até a maneira de comer, os jovens iniciados são rigorosamente instruídos nas “coisas de índio”¹⁰⁰ (*měbêngôkre moja mari*) pelos seus ‘amigos formais’. Em fila, eles saem do seu acampamento e seguem silenciosamente em direção à aldeia. Nos fundos das casas, as mulheres os esperam com os alimentos preparados. Em sentido anti-horário, os jovens passam de casa em casa e recebem de suas mães os alimentos, sem se reterem no local. Depois de circular a aldeia, seguem da mesma maneira para o acampamento, onde dividem a comida com seus respectivos *kràbdjwỳ* com o sol em zênite.

O grupo volta novamente à aldeia seguindo a mesma ritualística do dia anterior: perto das 17:00 horas, os jovens iniciados entram e a cruzam segurando o *‘ùkatch* enquanto seus *kràbdjwỳ* esperam alinhados em frente a *ngà*. Os jovens entregam o *‘ùkatch* aos seus *kràbdjwỳ* e saem em fila, retornando com folhas de palmeira, depositando-as no chão em formato de círculo e sentam-se ao centro. Neste momento, os *kràbdjwỳ* começam a cantar e dançar em duas filas paralelas, com o braço esquerdo erguido na altura da cabeça, ligeiramente abaixada, e o antebraço dobrado sobre esta. A diferença é que desta vez, os *měkrare* que permaneciam na *ngà* começam a cantar em outro grupo, numa espécie de desafio, cada grupo com sua canção e indo em direção oposta formando dois semicírculos com os jovens iniciados ao meio. Ambos têm que começar e acabar de cantar juntos, para não causar nenhum infortúnio. Ao fim da dança, os grupos retornam ao seu local inicial. Os iniciados deixam o círculo e vão buscar em suas casas a comida e a lenha acesa. Alimentam-se e, na sequência, seguem em silêncio para a *ngà* (os *měkrare* já deixaram o local) para ali passarem a noite.

No dia seguinte, as coisas se passam de maneira similar ao anterior. As mulheres preparam o alimento para os convidados e mestre de cerimônia que, por sua vez, não hesitam em reclamar da falta de comida. Isso faz parte da encenação do ritual, pois a atitude egoísta (*ombit*) em não compartilhar a carne é uma aversão a ética indígena. Há certas caças, as maiores, em que as partes já são predeterminadas,

¹⁰⁰ “Sob a designação genérica de ‘coisas de índio’ entendem a soma de sua civilização moral e material. Aliás, a palavra *moia* (coisa), pode ser tanto um valor mental, quanto físico. Isto relaciona-se inclusive ao fato de o contador de estórias nunca duvidar, em absoluto, da veracidade do mito, do ritual, por ele contado.” (LUKESCH, 1976, p. 1)

pois pertencem à matricasas específicas. No mito da onça, a mulher foi levada a animalidade, juntamente com seu marido, por se recusar a compartilhar a carne com a família e comunidade. O marido foi morar no meio da floresta para caçar somente para ela, sem precisar compartilhar com ninguém, numa atitude associal, animal.

Assim como no mito, a aparência animalesca da mulher (ambos, onça macho e fêmea, ainda transitavam entre a humanidade e animalidade), suas garras e dentes, eram evocados sempre que o menino se aproximava da carne assada para se servir. O elemento que separa definitivamente a humanidade¹⁰¹ da animalidade é, justamente, o alimento cozido. Antes os indígenas se alimentavam de “madeira podre e carne assada em pedras, no calor do sol” (LUKESCH, 1976, p. 171). O cozido parece ser o ‘justo meio termo’ entre os extremos cru e podre, elemento ético que marca vida social ideal mēbēngōkre. Os extremos são sempre descomedidos e evitados e há uma série de mitos toponímicos que expressam esse pensar, como os protagonizados pelos antepassados deíticos e pares antitéticos Ipren-re e O’oirop, Myt (Sol) e Mytwo (Lua).

A onça dadivosa doou o fogo aos indígenas, pois era do seu domínio o tronco de jatobá em brasas, uma espécie de fogo primordial, uma chama eterna que também possui seu correspondente celeste, um tronco de jatobá em brasas, cujas cinzas podemos avistar na Via Láctea. A partir desse momento, a onça assumiu a sua total animalidade quando passou a consumir a carne crua, mas, em suas lembranças remanescentes, sabe o que perdeu, pois ainda enterra a carne e “*pensa que a está moqueando*”. Os homens também se certificaram que essa separação fosse definitiva, anulando qualquer possibilidade de o animal reaver o fogo pelas brasas que caíam pelo caminho. Disso, ficou o medo que a onça possui do canto do urul/jaó (*mry jakrat*), uma das aves que trouxeram o tronco em brasas para a aldeia, pois o predador sabe que o pequeno pássaro, agora, é um dos donos do fogo.

É o terceiro dia em que os *mē’i-ĩtykre* entram solenemente na aldeia e isso se dá, sempre, perto das 17:00 horas, no entardecer. Antes disso, a garoa foi ‘mandada embora’ pelos *mēbēngēte* que, do pátio, gesticulavam para que Bepkororoti não atrapalhasse o ritual. Descomedido e movido pela ira, o demiurgo que se

¹⁰¹ Para Tim Ingold (1995, p. 39) “as noções de humanidade e de ser humano determinaram, e foram, por sua vez, determinadas, pelas idéias acerca dos animais”. O autor considera fundamental a distinção de humano como espécie e como condição, sendo que a segunda é uma concepção cultural do que é ser humano. É diferente perguntar o que é ser humano e o que significa ser humano (para quem?)..

transformou em chuva, teima em se fazer presente, mas é convencido pelos velhos a não incomodar. A chuva apagaria o fogo (*kwã*), molharia os enfeites e estragaria as pinturas. Por isso o período da estiagem é o ideal para a realização da *Bemp*, com o seu fim coincidindo com o início das chuvas na região e, conseqüentemente, o plantio das roças, uma situação que os velhos tentam controlar. É impossível não ficar apreensiva também em relação aos pormenores da festa, visto a tensão dos seus donos. Para não atrapalhar, não transitamos, eu e Alessandro, pelas periferias das casas, apenas se solicitados, de maneira que minha situação também é marginal, nem totalmente fora e nem dentro, apenas observando...

O dia seguinte (20/09/2016) começa com uma certa tensão geral, pois no dia anterior uma criança morreu no parto, o filho de Waiwai, professor da aldeia. Txocran falou que havia sonhado que algo estava errado e alertou a todos sobre os sinais que, segundo ele, precederam a fatalidade. Além disso, no acampamento *Mě'ĩ-ĩtyk* um cachorro apareceu morto e uma cobra grande entrou pelo mesmo caminho. Todo o cuidado necessário foi exigido da comunidade, pois os homens estavam se preparando para entrar na floresta em busca do grande tronco de buriti (*ngrwá kati*), que homenageará os iniciados, assim como os troncos de buriti menores que já estão na aldeia são em homenagem aos nominados *Bemp*. "*Ngrwá kati – This single log is said to be 'for' the mẽ'ĩ-tuk as a group in the same way that the previous log were 'for' individual boys receiving Bẽmp names*". (TURNER, 1966, p. 219-220).

Sol em zênite, dois homens entram no pátio da aldeia carregando consigo dois machados (*kraj krã koj*) de ferro. Ambos usam uma folha de palmeira trançada pendurada na cabeça e chocalhos em um dos tornozelos para marcar o ritmo dos passos que irão manter até o amanhecer do próximo dia. Chamam essa dança de *bôdjare*. A comunidade masculina, exceto os *mẽ'ĩ-ĩtykre*, então, pega os dois machados e entra da floresta que fica aos fundos da aldeia, região Sul, para cortar o *ngrwá kati*, previamente escolhido para o ritual. O grande tronco de buriti exerce, nessa fase do ritual, a função de "símbolo dominante", pois não é meramente um meio para um determinado fim, "mas também e com maior importância, se referem a valores que são considerados fins em si mesmos" (TURNER, 2005, p. 50). O buriti é um símbolo presente em todo imaginário indígena. Quando um tatu perfurou a abóbada celeste, o homem avistou pela primeira vez a terra e viu, justamente, uma floresta de buritis, provavelmente uma floresta de galeria, local considerado ideal pelos

indígenas. Quando Myt (Sol) e Mytrwo (Lua) disputavam para ver quem tinha o excremento mais bonito, foi a ingestão do fruto de buriti que proporcionou ao grande demiurgo Sol a cor avermelhada tão desejada pelo seu invejoso companheiro, ao ponto de Myt transformar metade desses frutos em pedras vermelhas (arenito), outra marcação do território. Com seu enorme tronco e sua grande capacidade procriativa, o buriti é o “grande pai” *měbêngôkre*, fornecendo seu material (as palhas) para a confecção de grande número de objetos. Estes carregam em si não somente a função meio/fim, utilitarista, mas a essência da ‘árvore pai’: força, imponência, geratividade. Essas qualidades são transmitidas pela magia simpática a tudo o que tocam: o alimento deve ser transportado dentro de cestos feitos com palhas de buriti, ao contrário, tornam-se fracos, não sustentam quem os ingere; uma criança deve ser carregada em *ain* (carregador de criança) feito também com palhas de buriti, para assim crescer alto e forte como o ‘pai’. Cortar o tronco de buriti e trazê-lo para a aldeia solenemente, em homenagem aos iniciados, é uma forma de apropriação dos seus poderes, delegando-os para os homens, no caso, para os *mě’i-ĩtykre*. Publicamente, o homem domina o grande tronco, toma-o para si e mostra sua superioridade, sendo ele, a partir de então, o senhor da floresta.

A árvore escolhida era o maior buriti da vizinhança, mas seu tronco já estava condenado pela ação de cupins, o que lhe retirou mais de dois metros do seu tamanho final. O caminho (*pry*) foi limpo até o local (*ngrwá kati ò katoro djã*) e preparado com pequenos galhos para que o tronco pudesse deslizar sobre eles, facilitando seu deslocamento. Um cipó foi fixado na parte frontal do tronco, de maneira que era puxado e empurrado na parte traseira. Turube e outros homens confirmaram a relação dessa parte do ritual com o tronco de jatobá em brasas que foi trazido para a aldeia, na aquisição do fogo pelos homens. A diferença em relação a outros povos que praticam a ‘corrida de toras’, é que no mito em questão o fogo é doado e não roubado. Por isso, “*měbêngôkre não corre com buriti como outros parentes, ele vai buscar o fogo na casa da onça*”, disse Turube.

O esforço de todos em trazer o pesado tronco era feito com alegria e entusiasmo, comemorado cada avanço em meio à floresta. A ajuda veio do especialista Porekro, um *měbengête* que ficou incumbido de passar uma espécie de remédio no tronco para que ele ficasse mais leve. Em troca, era alimentado pelos donos da festa. Seu trabalho deu certo, afirmaram os mais velhos, pois a tarefa foi

cumprida com afinco. Quando os homens chegaram na linha de casas, suspenderam o tronco até a altura do peito, apoiando-o em pedaços de madeira perpendiculares. Assim, com o tronco suspenso, os homens entraram solenemente na aldeia. Nessa hora, os *mě'i-ĩtykre* já haviam entrado e estavam sentados nas palhas, conforme o ritual. Com o Sol em suas costas, os homens encenam a entrada do fogo da onça, quando carregam o tronco em brasas para a aldeia, trazem o *ngrwá kati* e o depositam a Leste, o que coincidiu com a casa de Pajkará e Mejban.

Com o *ngrwá kati* no seu lugar, os *měkrare* vão até a *ngà* para de lá sair para dançar e cantar, em desafio aos *kràbdjwỳ*. Dançam e retornam para o local. Os *kràbdjwỳ* que permaneciam sentados em volta do círculo com os iniciados ao meio se levantam e começam a dançar e fila dupla, com o braço esquerdo estendido sobre a cabeça, posição habitual. Há uma oposição simbólica entre os homens com filhos e os jovens sem filhos, cada grupo marcando seu espaço social. Os iniciados são representados nessa espécie de desafio pelos seus amigos formais. São eles que dançam e cantam enquanto os meninos estão no período liminar, na transição para o domínio masculino, simbolizado espacialmente pela *ngà*. Daí sentarem-se a seu lado e usufruírem do espaço para dormir apenas quando os outros membros já não estão mais ali. Depois, ocuparão um lugar específico na *ngà*, destinado somente a quem passou pela *Mě'i-ĩtyk*.

Antigamente, os meninos passavam a habitar a *ngà* por volta dos 8 anos, quando se tornavam *měôkre* e aprendiam com os homens suas funções e papéis sociais. Nos dias atuais, no entanto, a reprodução sistêmica que envolve esses domínios se dá mais no nível simbólico do que no prático. Pode-se, inclusive, inferir uma transformação no plano da ação a partir do momento em que os meninos, apesar de pertencerem ao domínio masculino, deixam de habitar a *ngà* e passam a habitar na casa de suas mães, ficando de certa maneira sob o domínio feminino, doméstico. Disso decorre a interferência maior das mães nas ações dos filhos jovens. Escuto os homens reclamando que as mulheres não deixam os filhos saírem em incursões na mata, em caçadas, pois elas temem pelas suas vidas. “Homem tem que aprender a ser homem, senão fica igual mulher e, quando tiver perigo, corre na frente delas...” disse Bedjai.



Foto 20: *Bôdjâre*, homens carregam os machados que irão cortar o *ngrwá kati*.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.



Foto 21: *Mêkrare* cortando o *ngrwá kati*.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.



Foto 22: Caminho preparado com galhos.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.



Foto 23: *Mêkrare* puxam o tronco por um cipó preso em sua extremidade.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.



Foto 24: O tronco é empurrado na outra extremidade.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.



Foto 25: *Ngrwá kati* é suspenso para entrar carregado na aldeia.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.



Foto 26: *Ngrwá kati* entra solenemente na aldeia e é depositado a Leste.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.



Foto 27: *Mêkrare* dançam enquanto *Mê'i-itykre* permanecem em silêncio.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.



Foto 28: *Kràbdjwý* dançam e cantam após *Měkrare*.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.

O dia seguinte (21/09/2016) amanheceu chovendo e em silêncio, quebrado apenas pelos dois cantadores que estavam ativos desde o dia anterior, os mesmos que entraram com os machados para cortar o *ngrwá kati*. No final, pelas 6 da manhã, encerraram sua participação felizes por terem conseguido cumprir o feito e foram direto para a casa de um dos donos da festa para se alimentarem, completamente exaustos. Já perto das 11 horas, os jovens iniciados vêm em busca do alimento e seguem conforme os outros dias, passando por trás da linha de casas no sentido anti-horário, sem se deterem para conversar.

À tarde, 16:00 horas, começa a participação dos *Ák're*, os mesmos que realizaram o ritual *Turebĩ*, sempre um mais velho à frente seguido dos iniciados, aqueles que herdarão esta prerrogativa ritual. Com suas saias de embira com as bordas pintadas de preto ou vermelho, seguem marcando o passo com os braços semiestendidos e dobrados, dando meia voltas, para imitar o pássaro mutum, dizem. Segundo Pajkàra, eles dançam em homenagem ao *ngrwá kati*, são os pássaros que carregaram o fogo para a aldeia, o que foi confirmado por Bepkaroti e outros homens.

Depois da dança dos pássaros, é a vez dos *mě'i-ĩtykre* entrarem na aldeia carregando o *ùkatch*, e o fazem juntamente com seus *krà*. Saem e retornam com as

folhas de palmeira, sempre recém cortadas. Os *krà* permanecem sentados enquanto os iniciados saem novamente para deixar os ornamentos na casa de suas respectivas mães. Enquanto isso, os *měkrare* começam a se apresentar, voltando para a *ngà* em seguida. Depois é a vez dos *krà* que, uma vez realizada a apresentação, voltam e se sentam nas palhas, esperando que os iniciados retornem com a lenha acesa e a comida. Durante essa fase da apresentação, Rop-ni permaneceu na *ngà* falando aos presentes sobre a importância dessa celebração para a cultura mēbêngôkre.

No entardecer desse dia, Dr. Miguel, o médico cubano, retornou para a aldeia. Ele havia deixado o local há poucos dias, depois que a saúde dos participantes melhorou e a epidemia de infecção alimentar aparentemente se estabilizou. Ele está preocupado com a hipermedicamentação que observou no pouco tempo de contato com os indígenas e pensa em estabelecer um diálogo com a medicina tradicional. Ele ficou muito tocado, disse, com a preocupação e zelo que as mães têm pelas crianças, e não por menos, a primeira palavra em Jê que aprendeu foi *kangrô* (quente/febre). No outro extremo, quatro caminhonetes da 'Saúde' pernoveram na aldeia para partir no outro dia carregadas de mantimentos: pequi, peixes e carne de caça. Os motoristas vieram preparados, pois traziam caixas de isopor para acondicionar as carnes e, inclusive, espingardas para caçar. Com as carrocerias cheias, não havia espaço para cumprir sua função e levar, na volta, o lixo do Posto de Saúde que se acumulava em sacos plásticos num canto, expondo as crianças a remédios vencidos, material biológico, frascos de vidro, luvas e agulhas usadas. Nas vezes que o fizeram, deixaram a poucos metros dali, espalhados na beira da estrada.

É difícil dormir, pois absorvemos as preocupações, as tensões e as alegrias dos mēbêngôkre. O cansaço também toma conta do corpo e fechar os olhos é um alívio, embora a mente não se desligue do ambiente. A noite é silenciosa e o dia começa da mesma maneira, a praça calma e a periferia das casas em turbilhão. Os *měkrare* estão ensaiando a nova canção que compuseram para o ritual da *awàri* que ocorrerá nos próximos dias. O canto nunca é o mesmo e deve ser ensaiado à perfeição para que ninguém erre ou esqueça a letra. Os *mě'i-ĩtykre* também apresentarão um canto novo para a ocasião e, nesse momento, estão no acampamento preparando o bracelete *mě'i-ĩkati* que usarão somente no encerramento da cerimônia. Esses enfeites serão usados pelos jovens em todas as cerimônias até que eles tenham seu primeiro filho. Depois disso, as mães penduram esses enfeites,

os braceletes e o peitoral, em uma *wangué* (pau d'arco), “*uma árvore que não morre*” até que se deterioreem sozinhos. É dessa árvore que as mães retiram pedaços da casca e torram para misturar com a pintura de carvão e jenipapo que os jovens e seus *krá* usarão para o final da festa. Dela também são feitos chás e banhos, todos com a finalidade de fortalecer o corpo numa apropriação das propriedades da árvore.

A rotina é quebrada quando chega, via rádio, a notícia da morte de um menino de 7 anos na aldeia Kapoto. Kwdjore havia sonhado com seu falecido tio que vinha lhe chamar. Mesmo em sonho, o chamado de um espírito é considerado mortal. Quando acordou contou a todos e, aos gritos, dizia que sentia que estava sendo furado. Na noite anterior, toda a aldeia ouviu um pássaro de mau auguro cantar. Não houve tempo para socorro e o menino faleceu logo depois. Além da perda, as pessoas estavam sentidas e apreensivas com os sinais que estavam aparecendo e ninguém queria errar (inclusive eu) para não suscitar mais uma tragédia.

À tarde, os rituais se repetem: 16:00 horas os *Ák're* se apresentam, seguidos dos *mě'i-ĩtykre*, cumprindo exatamente as etapas dos dias anteriores: 1ª entrada – iniciados entram com *úkatch* e entregam para os *krà* que permanecem em fila, lado a lado, em frente a *ngà*; 2ª entrada – jovens entram com as palhas, depositam-nas em forma de círculo ao lado da *ngà* e saem para deixar os ornamentos na casa de suas mães, retornando em seguida e sentando ao centro das palhas. *Krà* começam a cantar e dançar em volta da *ngà*, seguidos dos *měkrare*. Quando voltam para seus afilhados, dançam ao redor de maneira espiral até que a fila se integre aos que permanecem sentados; 3ª entrada – jovens trazem lenha acesa e comida, alimentam-se em silêncio e, quando todos se recolhem, vão para a *ngà*, onde passam a noite.

O dia seguinte segue os mesmos moldes rituais do dia anterior. Os jovens iniciados deixam a *ngà* antes do nascer do Sol em silêncio e vão para seu acampamento. As mulheres desdobram-se para darem conta da demanda por alimentos e o fazem com afinco. Logo cedo percebo uma movimentação incomum no Posto de Saúde, uma jovem yudjá sofreu um aborto e estava em grave estado. Sua família a trouxe da aldeia Tubatuba em busca de melhores recursos, chegando de madrugada na Piaraçú. O estado da moça era crítico e ela entrou em choque, foi transportada para o hospital de Peixoto de Azevedo de avião, pois não haveria tempo

o suficiente caso o fizessem por terra. Não soube do seu estado de saúde depois disso.

À tarde, os *Àk're* se apresentam seguidos dos *mě'i-ĩtykre*, com seus atos costumeiros: entram com *ũkatch*, palha, *měkrare* e *krà* dançam, entram novamente com a comida e lenha acesa e dirigem-se para a *ngà* para ali pernoitarem. Como é um local interditado, as informações sobre alguma eventualidade chegam através de terceiros. Nessa noite escutei gritos de algum imprudente que circulava pelo pátio da aldeia, atitude que foi reprimida a pedradas vindas da direção da *ngà*. Esse clima austero pode ser percebido na própria atitude dos iniciados, que foi das brincadeiras e risos iniciais até a tensão em que se encontram agora, passando a noite em vigília. A cobrança sobre eles não é só por parte da família e amigos formais, mas de toda a comunidade, pois a cada situação atípica, como o caso da jovem yudjá, busca-se uma quebra de tabu como causa, numa atribuição comunitária aos infortúnios.

Sábado, dia 24/09, reproduz de modo perfeito todos os pormenores dos rituais encenados. É impossível não absorver a tensão em todos os afazeres do dia, tudo feito com muito cuidado, sem elevar o tom de voz, sem derrubar nada no chão, comer em excesso, circular pelos locais interditados ou mesmo manter o pátio limpo. Já o *ngrwá kati* permanece coberto por uma lona, protegido dos olhos da comunidade desde que chegou na aldeia. Na *ngà*, o mestre de cerimônia e os *měbengête* permanecem conversando sobre o andamento da festa e outras questões de interesse geral e ali recebem comida preparada pelas mulheres das casas patrocinadoras. São eles que decidem o andamento de cada parte do complexo de rituais que compõem a *Bemp*. Sem o seu conhecimento, seria impossível a realização dessas festividades, visto todos os tabus envolvidos, como é o caso da festa de nominação feminina *Bekwoj* e a festa masculina *Benprekrankry* que, de acordo com Bedjai, não ocorrem mais pelo fato de não haver entre os *Mětyktire* um mestre de cerimônias (*ngrenhojdjwj*) especialista nas respectivas celebrações.

Nessa mesma noite chegou um ônibus com mais de 50 pessoas e uma camionete com funcionários da regional da Funai em Colíder, na qual Patxon Metyktire é o coordenador. Todos estavam ali para a festa e, silenciosamente, dirigiram-se para a casa de parentes. Quando amanheceu, a *ngà* já estava cheia com a chegada de mais esses convidados e as mulheres atarefadíssimas para darem conta de preparar mais alimento, elas sequer deixam o local. A cobrança por comida também aumenta

proporcionalmente ao número de convidados e escuto aos gritos frases como “*se a dona da festa não nos der comida vamos embora*”.

Os *mě'i-ĩtykre* estão no acampamento preparando o *mě'i-ĩkati*. De acordo com as informações de Txokran, os braceletes ficam pendurados durante sua feitura e, durante a noite, são guardados em um buraco individual enrolados em um pedaço de madeira, de modo que todos os buracos compõem uma fileira no centro do acampamento. Conforme os dias anteriores, os iniciados entram na aldeia seguindo a mesma ritualística logo depois da apresentação dos *Àk're*. À noite, o silêncio e a escuridão (todos desligavam as luzes) eram quebrados por risadas altas vindas do Posto de Saúde. A mesma construção serve como alojamento para as técnicas de enfermagem e na varanda dos fundos, elas, motoristas da SESAI e freteiros que ali pernoitavam faziam uma verdadeira algazarra, destoando da postura da comunidade. O barulho estava incomodando a todos fazia alguns dias, tanto é que um representante do conselho de saúde que por ali estava se dirigiu até o local para oficializar a reclamação. Mejban, o ‘chefe’ da Piaraçú, também levou seu desgosto ao conhecimento dos arruaceiros, chamando a atenção para que essa situação não se repetisse mais no decorrer da festa.

Apesar de apresentar temas centrais, o ritual *Bemp* possui um ritmo próprio marcado por repetições, pausas, movimentos cadenciados e ápices de atividades. A descrição desse ritmo também é importante para sua compreensão e para situar o leitor no contexto de ação. Tudo se passa como uma construção performática, onde cada ato repetitivo serve para confirmar sua posição. Assim, começamos mais um dia. Txokran diz que está na hora de começar a plantar e, por isso, a *Bemp* tem que acabar logo. Já no outro lado da aldeia, especialistas em canto seguem em direção ao acampamento para ensinar aos iniciados cantos rituais e verificar como está a nova canção preparada para a *awàri*. Na aldeia, os *měkrare* também ensaiam seu novo canto. As 10 horas, começa a *oinoré*: dois cantadores entram na aldeia para cumprirem sua prerrogativa e só deixarão a praça no outro dia. Usam na cabeça retrizes de garça (*kanbriará*) e são acompanhados, em princípio, por três mulheres que possuem essa prerrogativa. Depois de se apresentarem por mais de uma hora, os *měkrãrarare* (pais de um filho pequeno) vão se juntando ao par para dançarem juntos, seguidos de quem quiser se unir ao grupo. É a festa dos *měkrãrarare*, dizem.

Pela tarde, *àk're* e *mě'i-itykre* se apresentam, seguindo os mesmos atos dos dias anteriores.

Na manhã do dia seguinte (27/09/2016), os iniciados, seus *krà* e os *měkrare* partem para uma segunda *měõntomõrõ*, com duração de três dias. A saída do grupo demorou mais do que o previsto por causa do atraso na distribuição de combustível para as camionetes (freteiros, veículos da Saúde) pelos donos da festa. Os indígenas haviam solicitado à FUNAI apoio, na forma de combustível, para a realização das *měõntomõrõ*, mas a burocracia emperrou o pedido. O jeito foi contar com financiamento próprio dos donos da festa e o alto preço do combustível somado ao seu transporte até a aldeia fez com que chegasse somente pela manhã. Esse fato rendeu aos donos da festa severas críticas, pois os caçadores deveriam deixar a aldeia antes do nascer do Sol e, neste dia, isso só aconteceu por volta das oito horas da manhã.



Foto 29: *Oinoré*, a festa dos *měkrakará*.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.

Ao contrário da primeira caçada cerimonial em que os jovens estavam afastados socialmente, nesta eles acompanham seus *krà* na tarefa exclusivamente

masculina, pois estão sendo inseridos no mundo dos homens. O lugar do acampamento foi escolhido por Rop-ni depois de ele ter sonhado com uma grande vara de caititus. Situada às margens da MT-322 na direção de São José do Xingu, o local foi palco de um antigo conflito com não índios que estavam desmatando a mando de fazendeiros.¹⁰² Para recompor o lugar, Bedjai fez uma plantação de pequis e agora chama o espaço de 'fazenda', em referência ao ocorrido.

Na aldeia, as mulheres se organizam para buscar folhas de bananeira-brava que servirão para o preparo de *berarubu*, uma espécie de bolo feito de massa de mandioca recheada com carne, envolto em folhas de bananeira e assado sob pedras quentes, o fogão/forno mēbêngôkre, *ki*.¹⁰³ As pedras de arenito vermelho já haviam sido estocadas para esse fim, assim como a lenha. As folhas são buscadas em um local a cerca de 10 km da aldeia. As mulheres, juntas, fazem o percurso a pé, visto que as camionetes ficaram à disposição dos homens na caçada. Elas trazem nas costas enormes maços de folhas que servirão para o preparo de *berarubu* até o final da festa.

¹⁰² O local é o mesmo onde, em 1980, os Mētyktire atacaram e mataram 11 peões que estavam desmatando para abrir uma fazenda, antes da demarcação da T.I. Capoto/Jarina.

¹⁰³ Cada mulher, assim que se casa, passa a ter seu próprio *ki*, onde prepara o alimento para sua família. Daí resulta o nome da habitação *kikre*, o buraco/toca do forno.



Foto 30: Kenã prepara *berarubu* com frango, antes da caçada. Ao fundo, as pedras são aquecidas.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.



Foto 31: Estoque de lenha e pedras para o preparo de alimento.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.

A caçada está indo muito bem, dizem. Os animais começam a chegar, trazidos pelos veículos que ficaram dando apoio aos homens. Ao todo, sete caititus e duas antas foram abatidas, o suficiente para suprir de proteína os convidados da *Bemp*. Assim que um animal abatido chega na aldeia, é levado até a casa de um dos donos da festa, onde a irmã dos donos de carne, visto que esses são animais cujas partes são *nekretx*, apanha a parte que lhes cabe e leva para cozinhar. Segundo Lea (2012, p. 348), “Os Mětyktire são categóricos ao enfatizarem que os donos de carne nunca apanham suas porções pessoalmente, sendo esse o papel de suas irmãs, o que ilustra a manutenção de laços, pelos homens, com sua Casa natal”. As carnes assadas são rapidamente consumidas, pois a demanda nunca cessa, sempre há pedidos por mais comida e, se há disponibilidade de alimentos, são atendidos com rapidez. Fardos de refrigerantes e pacotes de bolachas são distribuídos entre os participantes e as mulheres começam a preparar o terreno para os grandes *berarubu*, com metros de comprimento. São dias de fartura, muita carne de caça e peixes assados, acompanhados por beijos, arroz e farinha. Todos ficam satisfeitos.

No terceiro dia da caçada, conforme haviam combinado, os homens retornam e são recebidos pela comunidade. Os jovens iniciados seguem direto para seu acampamento, de onde voltarão à tarde para fazer a entrada ritual, conforme os dias anteriores. Perto do meio-dia, os cantadores (começaram no dia anterior) são acompanhados pelos *měkrakarà* e *měkrakramti*, conforme a primeira *oinoré* realizada dias atrás. Com todos presentes novamente, os *mě'i-itykre* retornam às 17:00 h, realizando os mesmos movimentos até se recolherem na *ngà*. Dessa vez, trajavam bermudas de cores padronizadas, adquiridas pelo Instituto Raoni com recursos provenientes da balsa. *Měkrakarà*, *krà* e *mě'i-ityk* vestem amarelo e *měkrakramti* branco.

Amanhece e os *měkrare* estão em toda atividade, buscando folhas de palmeira, açai ou inajá, para fecharem as laterais da *ngà*, onde ocorrerá a *opotirekô* (folhas largas, grandes, muito), uma celebração alegre entre mulheres e homens não interditados. Estas estão se pintando e se arrumando desde cedo, jovens e velhas, inclusive crianças. Perto do meio-dia, todos se reúnem dentro da *ngà*, fechada aos olhos dos curiosos, cantam e dançam juntos vigorosamente de maneira que os homens permanecem ao centro e as mulheres em volta. Depois de um curto período de euforia, todos migram para o lado de fora e continuam a cantar. As mulheres, de

mãos dadas, formam um círculo que se expande e se contrai alternadamente, com os homens ao centro. Em tempos remotos, o ritual envolvia intercuro sexual entre homem com filhos e mulher sem filhos e homem sem filhos e mulher com filhos (LEA, 2012, p. 311). ¹⁰⁴ Turner (1966, p. 234-235), ao descrever a *Bemp*, afirma que os intercursos sexuais que acontecem ritualmente são para fazer seus participantes “felizes” (*kinh*). No entanto, adverte que o significado do termo está para o bem-estar físico e moral:

kinh in this context connotes not only happiness but generalized moral and physical well-being. The same sexual rites occur with the kwa-tuys of boys receiving in most naming ceremonies. The reason always given is that it makes the tab-djuò 'kinh.' Citing the women's hair in the maize ceremony is said to make the maize 'kinh', with connotes physical well-being and full development as well as 'happiness'.

É Fraser quem oferece uma melhor explicação sobre a simbologia dos ritos que envolvem intercuro sexual. Segundo ele, são celebrações da vida e da fertilidade, sempre relacionadas com o plantio, o que me leva a fala de Txokran “*está na hora de começar a plantar*”. A partir da análise de rituais semelhantes em diversos povos, ele afirma que, pela magia simpática, a fertilização dos corpos implica na fertilização do solo.

[...] os pipiles da América Central abstinham-se de relações com suas mulheres, ‘para que, na noite antes do plantio, pudessem ser amantes ardentes; afirma-se mesmo que certas pessoas eram indicadas para praticar o ato sexual no momento exato em que as primeiras sementes eram lançadas ao solo’. Manter relações íntimas com as mulheres, naquele momento, era recomendado pelos sacerdotes como um dever religioso, que, se não fosse cumprido, tornava ilegítima a sementeira. A única explicação possível para esse costume parece ser a de que os índios confundiam o processo de reprodução dos seres humanos com o processo pelo qual as plantas realizam a mesma função, e imaginavam que, recorrendo ao primeiro, estimulavam ao mesmo tempo o segundo. (FRASER, 1982, p. 160).

¹⁰⁴ Lea afirma que a ‘troca de parceiros sexuais’ (longe dos olhos do *kubě*) ocorre também em outras cerimônias de nomeação, “há a expectativa de que as *kwatýj* das crianças sendo honradas tenham intercuro sexual com os homens. Durante a dança, os homens as levam até a área entre a aldeia e a floresta para terem sexo. Os Mětyktire explicaram que pararam de ter relações sexuais na casa dos homens porque levava a brigas, especialmente em uma aldeia pequena. Afirmaram que nas aldeias grandes os homens não descobriram quem teve intercuro com sua irmã ou esposa, portanto não havia problemas. Uma mulher disse que, no decorrer de uma das cerimônias do milho que presenciei, os adolescentes levaram algumas moças embora para terem sexo. Suponho que a prática continua, embora seja sempre escondida do *kubě* e é cada vez mais criticada pelos próprios Měbêngokrê, devido à influência dos primeiros” (LEA, 2012, p. 311). Esse olhar reprovador vi em Bedjai, que se recusou, inclusive, a dirigir os olhos para as fotografias que eu havia tirado e estava mostrando a ele. “*Isso não presta*”, disse, e mais nada a respeito da cerimônia.



Foto 32: *Opotirekô*, dentro da *ngà*.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.



Foto 33: *Opotirekô*, fora da *ngà*.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.

Em seguida, dois cantadores começam a se apresentar. Yabuti é *krà* da mãe de Koti e os dois disputam para ver quem aguenta dançar e cantar até a manhã do próximo dia. Enquanto isso, os *měkrakramti* preparam duas estruturas que sustentarão as *awàri*, uma a Leste e outra a Oeste da casa dos homens. Também cavam um buraco no chão para que o tronco fique firme, encaixado no lugar. No entardecer, os *mě'i-ĩtyk* se apresentam normalmente, seguindo os mesmos atos performáticos, e seguem para a *ngà*, onde passam a noite.

Na madrugada do dia 01 de outubro, *měñõrõnyre* e *měkrare* saem para cortar as duas *awàri*, conhecida como mandioqueira (*Schefflera morototoni*), previamente selecionadas pelos *mě'i-ĩtyk* e *měkrakarà* (TURNER, 1966, p. 224). Assim que cortada, seu tronco é suspenso para que não toque no chão, suas raízes retiradas e seus galhos amarrados com embira de modo que formam uma forquilha. A amarração deve ser perfeita para que não se solte durante o ritual. As duas frondosas árvores, com tronco retilíneo semelhante a um mastro com mais de quatro metros de altura, são trazidas até a borda da floresta, perto da aldeia, onde permanecem suspensas do chão por forquilhas e escondidas dos olhos de todos. Já na aldeia, começa *awàri ngrêrôba*: dois cantadores caminham de mãos dadas, um *benjadjwàry* e um jovem iniciado nessa prerrogativa, e cantam a música da *awàri*. Conforme me disseram, eles deveriam usar o capacete de cera (*kutop*) com três penas de arara vermelha, como observou Turner (1966, p. 235): “*They wear wax helmets mounted with three red parrot plumes and arm bands decorated with long bark streamers*”. Nessa apresentação está faltando o *kutop* pela dificuldade em se obter o material. Bedjai passou bom tempo procurando essa cera, consultou via rádio os parentes do Norte, inclusive indígenas de outras etnias, mas não conseguiu. Parece que essas abelhas estão cada vez mais escassas no território indígena e não por causa da ação dos que ali habitam, mas das mudanças climáticas, incêndios e até agrotóxicos das fazendas do entorno. À tarde, os *mě'i-ĩtyk* fazem sua entrada e, assim que se recolhem na *ngà*, os *měkrare* fazem sua apresentação. Depois disso, silêncio total na aldeia.



Foto 34: Awàri ngrêrôba.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.

Na madrugada do dia seguinte, toda a comunidade estava à espera das árvores. No local onde elas estão antes de entrar na aldeia, os homens batem com pedaços de madeira em seu tronco com muito cuidado para retirar a casca, deixando sua base limpa e expondo a madeira clara que será, posteriormente, pintada com urucum por uma mulher com tal prerrogativa (*py ã kuno djwj*). Após isso e antes do Sol nascer, formam-se dois grupos de homens, *mêkrare* e *mẽnõrõnyre* (*mêkrareny* – pai de um filho - e *mẽn'i-ĩtyk*), cada qual carrega uma *awàri* para a aldeia e disputam quem a coloca primeiro no buraco. Entram correndo carregando as árvores e a encaixam no respectivo buraco, *mêkrare* a Leste e *mẽnõrõnyre* a Oeste da *ngà*, para posterior amarração. Dessa vez, os *mẽnõrõnyre* venceram. Então, todos comemoraram cantando a música da *awàri* (*awàri ã ben*), pois as coisas se passaram sem nenhum imprevisto. Lea (2012, p. 324) diz que *awàri* poderia ser glosada como os “instrumentos da felicidade ou da tristeza”, pois se nenhuma coisa acontecer, se o tronco não se quebrar, significa felicidade e o seu contrário significa que um parente vai morrer. Na *Bemp* anterior realizada na Kapoto, nessa etapa, a embira que

segurava os galhos amarrados se soltou e um deles caiu e bateu na cabeça de um dos *mẽnõrõnyre*. A irmã desse jovem foi uma das vítimas fatais do acidente com uma camionete que ocorreu dias atrás e, dessa equipe, mais dois morreram, segundo a comunidade, em consequência da nefasta falha no desenrolar do ritual.

Quando amanheceu, as duas frondosas árvores estavam em seus lugares, um símbolo público da vida, conforme escuto de uma *měbengejte*: “*a awàri é vida, assim que morre tem outra em seu lugar*”. A *awàri* também é um ‘símbolo dominante’, pois ela é um foco não só de ação, mas de interação social. Como principais propriedades do “símbolo dominante”, Victor Turner (2005, p. 58-60) elenca a *condensação*, na qual muitas ações são representadas por uma formação apenas; a *unificação de significados díspares*; a *polarização do significado*. Essa última propriedade distingue claramente os significados, sendo que um dos polos se refere aos componentes de ordem moral e social, “polo ideológico”, e, no outro, processos naturais e fisiológicos, “polo sensorial”. No polo sensorial o conteúdo significativo associa-se a forma externa do símbolo que, em seu polo ideológico de sentido, “representa a unidade e a continuidade dos grupos sociais, primários e associativos, domésticos e públicos” (p.60).

Pelo grande número de sementes, a árvore se multiplica abundantemente e é rodeada por brotos no interior da floresta. Esse ciclo de renovação é um ideal indígena que o ritual representa: os jovens iniciados são pais em potencial, são eles que darão continuidade na fabricação de crianças quando os *měkrare* não estiverem mais aqui. Os nominados, por sua vez, renovam a vida social, assumindo os nomes e prerrogativas dos seus *nhêget*, que também passarão aos seus *tabdjwỳ* oportunamente, atualizando o vivido, os modos de ser, continuamente nesse movimento cíclico, uma espécie de espiral complexa que não nega as agências individuais e não é fechada ao ponto de cair em entropia.

Segundo Roiti, a árvore *awàri*, também chamada *bep nhõ kangõ*, é a noiva do peixe bicuda, o *bemp*. Sendo assim, sua função no ritual é representar justamente o lado feminino na procriação, embora também possa representar o lado masculino, o falo, enquanto o círculo de folhas a seus pés representa o útero. Se a essência da cerimônia é transmitir os nomes *Bemp*, colocando-os em circulação, a *awàri*, como um totem, encara os poderes de gerar a nova vida, novamente uma metáfora gestacional. *Mě’i-ĩtykre* e *měkrakarà* sentam-se na sua base, a grande mãe, em

círculos de folhas de palmeiras, em absoluto silêncio. Os primeiros ficam com a árvore a Leste, o nascer do Sol, o princípio da vida, do ciclo do dia, do tempo. São eles que ‘fabricarão’ novas vidas que, por sua vez, receberão os nomes e prerrogativas, reproduzindo a sociedade biológica e socialmente. Os *mẽkrakarà* a Oeste são a continuidade do ciclo, pois seus filhos ainda criança serão os próximos na linha de geração e, dessa maneira, o sistema não se fecha, permanece em espiral.

Em meio aos festejos desse importante dia, era o circo armado pelo *kubẽ* que chamava a atenção: 02 de outubro, dia de eleição para prefeitos, vereadores e deputados. Essa interferência impositiva parecia tão esdrúxula diante da sacralidade que vivenciávamos que não pude deixar de me ater a sua dinâmica. Aos olhos atônitos daqueles que regulavam o desenrolar da festa, o espaço marcado por tabus foi invadido por militares do exército e policiais federais que estavam ali, ao que me pareceu, não para proteger os indígenas de possíveis cooptações de votos, mas as preciosas urnas eletrônicas, só uma na verdade, da ‘feracidade’ indígena. Não vejo outra explicação para o aparato de segurança montado na aldeia, pois se fosse para garantir o pleito eleitoral conforme a Lei, teriam coibido os cabos eleitorais que circulavam livremente fazendo boca de urna nas filas que se formavam para a votação, entre eles, aquele que detém os cartões do Bolsa Família em São José do Xingu.

Na sexta-feira passada, uma comitiva composta pelo então deputado estadual Pedro Satélite (PSD), o candidato a prefeito do município de Peixoto de Azevedo Rivaldo Rosa da Silva e o Careca da Van (PMDB) e um cinegrafista apareceram na Piaraçú para fazer campanha eleitoral. Os indígenas não gostaram da interferência no ritual e se incomodaram com a presença dos políticos. Rop-ni, ao saber do que se tratava, pediu para que o deputado o acompanhasse até a balsa para mostrar a sua precária situação, pois, se era uma campanha política, os políticos deveriam saber das necessidades locais. Como é do seu costume, pegou o deputado pelo braço e o conduziu até a balsa. No entanto, em seu discurso na Assembleia Legislativa logo depois, Pedro Satélite afirmou que foi abordado pelos indígenas assim que seu avião pousou em São José do Xingu e ficou “refém”¹⁰⁵ do grupo que “exigia” a reforma da balsa. A versão do político foi divulgada na imprensa sem qualquer

¹⁰⁵ Disponível em: <<http://www.rdnnews.com.br/legislativo/indigenas-fazem-deputado-refem-e-obtem-r-1-mi-para-reforma-de-balsa/76332>>. Acesso em: 23 set. 2018.

averiguação dos fatos. Não houve qualquer ação coercitiva por parte dos indígenas, inclusive Rop-ni convidou amistosamente o governador para assistir a *Bemp* e conhecer um pouco da cultura indígena, o que pode ser comprovado pelo próprio vídeo que a comitiva disponibilizou sobre o “sequestro”. Muito ao contrário, os políticos chegaram em uma camionete fazendo barulho e circulando sem qualquer pudor em espaços restritos, atrapalhando o andamento dos rituais que ocorreram no dia.

A despeito das interferências, os rituais continuaram e perto das 11 horas começou a segunda *Turebĩ*. *Àk're* usando saias de embira entram no pátio com seus *tabdjwý*, imitando o andar do mutum, com suas meias-voltas. Palhas secas são depositadas em um monte e os jovens com a prerrogativa de flechar o fogo encenam seu ato, usando o grande cocar amarelo de Rei Congo *àkà djê djá*. Os *àk're* vão até o córrego molhar as suas saias e, quando voltam, o fogo é aceso. Todos, na maior algazarra, correm para apagar o fogo com a ajuda das mulheres que carregam vasilhas com água. No começo da tarde, a comunidade realizou uma segunda *Opotirekô*, dançando dentro e fora da *ngà*, com homens ao centro e as mulheres em um círculo externo a eles, de mãos dadas, em movimentos de contração e expansão.

A *Bem* se aproxima do final e as pessoas da comunidade começam a deixar as suas casas e se dirigem para o pátio da aldeia, levando alimento, água e lenha acesa. A lenha é depositada em torno da *ngà* formando um grande círculo, dentro do qual os próximos atos serão encenados. *Měkrakarà* e *mě'i-ĩtyk* com seus amigos formais entram em fila nesse centro cerimonial carregando folhas de palmeira e as depositam aos pés das duas *awàri*, estes a Leste e aqueles a Oeste. Em seguida, sentam-se em silêncio, observados pela comunidade que permanece fora do círculo feito pelas lenhas acesas. Repentinamente, os *měkrakarà* se levantam e começam a cantar a música preparada para essa ocasião. No mesmo instante, o outro grupo, *mě'i-ĩtykre* e *krà*, também se levanta e começa a cantar a sua música preparada durante o período de acampamento. Quando o primeiro grupo para, todos devem parar e o sincronismo entre os dois deve ser perfeito. Os períodos de pausa são poucos, apenas para alimentação, e assim permanecem a noite toda até antes do amanhecer. Lea (2012, p. 165) afirma que os *měñõrõnyre* se distinguem dos *měôkre*, justamente, pela capacidade de dançar vigorosamente a noite inteira, pois são *týjtx* (duro). As famílias dos iniciados ficam em vigília, cuidando para que fogo não apague.

Os cantos, traduzidos por Měkarõ, são:

Měkrakarà canta:

Recém-casado, vem olhar a *awàri*,

Měkrakarà, venha ver o jabuti sentado na ponta da *awàri*,

Měkrakarà, venha ver o macaco da noite sentado na ponta da *awàri*,

Měkrakarà, venha ver a capivara sentado na ponta da *awàri*,

Arara arranca galho da *awàri*,

Caititu está empurrando a *awàri* com focinho,

Cará enrola na *awàri*,

Jaburu está na ponta da *awàri*,

Nhambu limpa embaixo da *awàri*,

Piau come a flor da *awàri*.

Měkrakarà vai olhar a *awàri*,

Jabuti está em cima da *awàri*,

Um animal vai deitar em cima da *awàri*,

Macaco da noite arranha a *awàri*.

Měkrakarà, vai olhar a *awàri*,

Capivara, vai olhar a *awàri*,

Belisca meu marido,

Piau come a flor da *awàri*.

Měkrakarà vai olhar a *awàri*,

Ele pega varinha e vem perto de mim,

Arara quebra galho da *awàri*.

Měkrakarà, vai olhar,

Porcão empurra *awàri* com focinho,

Caititu deita perto da *awàri*,

Abelha pica em mim.

Měkrakarà, vai olhar,

Ramo de cará gruda na *awàri*

Batata sobe na *awàri*.

Mêkrakarà, vai olhar,
Jaburu fica na ponta da *awàri*,
Caititu empurra a *awàri*,
Nhambu limpa em volta da *awàri*,
Jabuti está na terra e pega varinha e vem junto comigo,
Mêkrakarà, vem olhar jabuti na ponta da *awàri*.

Mê'i-ĩtykre canta:
Awàri está na terra que gruda,
Awàri está do outro lado do rio.
Mêprire flecha *awàri*,
Sua tia está batendo em *awàri*, tirando a casca...



Foto 35: Amanhece o dia com as duas *awàri*, a Leste (esquerda) dos *mê'i-ĩtyk* e a Oeste (direita) dos *mêkrakarà*.

Fonte: Arquivo pessoal, 2016.



Foto 36: Segunda *Turebĩ*.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.



Foto 37: Segunda *Opotirekô*.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.



Foto 38: *Mëkrakarà* sentam-se na *awàri* Oeste (direita) e *mě'i-ĩtyk* a Leste (esquerda).
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.

Nesse final do ritual, toda a comunidade permanece em vigília. Dormir é um sinal de fraqueza, pois os participantes devem zelar pelo bem comum e isso significa afastar toda a interferência de espíritos que estão em sua máxima atividade. “*Temos que ficar acordados para afastar os espíritos*”, disse-me Txocran. Assim que amanhece, começa a *měkukatyk*: os *mě'i-ĩtykre* acompanhados de seus amigos formais entram na aldeia, agora usando todos os enfeites, o colar *õkretã* de penas de curica e o grande bracelete *mě'i-ĩkati*. Cada jovem é seguido de seus *nhêget* e suas *kwaytj*, formando duas filas paralelas e todos carregam uma fina vara de buriti (*kwyky*) próxima a cabeça. Segundo Bedjai, na ponta da varinha deveriam colocar um dente de peixe-cachorro ou de macaco e, caso não houvesse tal material, uma pena de arara, o que não aconteceu devido à falta desses itens. Os grupos se juntam num grande círculo, dançam pela praça apresentando o iniciado e retornam para suas casas, onde aguardam e se preparam para a noite principal da cerimônia. Na linha das habitações, enormes *berarubu* são assados pelas Casas dos homenageados e iniciados, comida que sustentará a festa até o seu final. Nesse tempo, o *ngrwá kati* foi descoberto e rolado para a beirada da praça, ficando aos cuidados de dois *měbengête* que entoam um cântico para o buriti, enquanto Porekrô, que sabe remédio para deixar

o buriti mais leve, bate em seu tronco. Junto ao grupo, também ficam os meninos *mëbengàdjyre* (categoria etária antes do *mëñõrõnyre*, quando os jovens recebiam o estojo peniano) e os que não são *nhêget* dos iniciados.

Perto das 17:00 horas, tem início a festa das araras e a *ngà kej kã mëtoro*, liderada pela Casa responsável pela festa das araras. Ao lado da *ngà*, os homens construíram uma espécie de tenda com folhas de palmeira (*bà mjàrà*), local onde as crianças nominadas e suas famílias assistirão a festa em sua homenagem. No início da *Bemp*, são escolhidos entre os amigos formais dessas crianças aqueles que irão dançar na festa das araras. Esse grupo formou um círculo com sete segmentos compostos pelos amigos formais das respectivas sete crianças que receberam o nome *Bemp*. Com ornamentos de penas de arara vermelha, o corpo coberto de penugem de periquito e com os braços levantados semelhante a asas, cantam: “kra, kra, kra”. Mëkarõ falou que eles imitam a arara nos ornamentos, no canto e nos seus “passinhos curtos”. De fato, o grupo se movimenta a pequenos passos. Há um espaço aberto no círculo e o primeiro segmento após esse espaço se movimenta até o final do círculo e assim sucessivamente, de maneira que somente um grupo dança por vez.

Outro círculo (*ngà kej kã mëtoro*) é formado em volta das araras pelos iniciados, seus amigos formais, *nhêget* e *kwatỳj*. Esse grupo, liderado por um *më'i-ĩtykre mari* e seu iniciado, permanece em sincronia com as araras por um tempo e depois abre o círculo de dança, percorrendo toda a praça em volta da *ngà*. A cada pouco tempo, um *më'i-ĩtyk* de mãos dadas com seu amigo formal corre até o *ngrwá kati* e pergunta ao guardião se estava tudo bem: “Tio/avô, está tudo bem com o *ngrwá kati*?” “Sim, está tudo bem com ele!” “Verdade!”¹⁰⁶ Algumas vezes, o par é acompanhado por suas *kwatỳj* para “assegurar que não fossem derrubados pelos espíritos dos mortos” (LEA, 2012, p. 325). Assim permanecem até o amanhecer do próximo dia.

Quando o Sol aparece, os dois grupos de dança se fundem em um grande círculo que vai se espiralando em movimento anti-horário até se fechar e, quando o fazem, começam outro movimento, abrindo e fechando o círculo até o ponto de

¹⁰⁶ “Upon reaching the log, the procession halted and the leading *kràb-djuò* walked on ahead then or fifteen paces and assumed a ritual stance before the seated *më bê kum kati*. In the ritual speaking style he asked then, ‘Is the log properly aligned?’ to which one of the older *mëkrare* replied, ‘yes, the log is properly aligned’. * The *kràb-djuò* thereupon walked back to the rest of the *më ĩ-tuk* procession, where another *kràb-djuò* questioned him, and he replied in the same manner. * The Cayapo expression are ‘*djàm ngrôa-re amay kutã?*’ (*djàm*= interrogative indicator, *amay kutã*= ‘properly aligned’, ‘in order’), to which to reply is ‘*tam, ngrôa-re amay kutã*’ (*tam*= affirmative assent)” (TURNER, 1966, p. 233-234).

ficarem todos juntos com as mãos para cima. Enquanto desempenham essa parte final da dança, o *ngrwá kati* é trazido até o centro pelos *měkrare* que não desempenham nenhum papel cerimonial, inclusive, eles não usam nenhum ornamento para a ocasião. A cada pouco tempo, um pequeno grupo, *mě'i-ĩtykre*, seus amigos formais e os que os acompanham na dança, deixam o círculo e correm até o tronco, retornando à formação em seguida. Quando o *ngrwá kati* é depositado no centro da praça, todos os participantes se juntam em formação de dança, agrupando-se em um grande círculo. Nesse momento, está encerrada a *Bemp*.¹⁰⁷

Com a praça da aldeia vazia após o encerramento da *Bemp*, tem início o rito *pute* para homenagear o primeiro filho de uma mulher. Os genitores e seus irmãos classificatórios dançam com uma vara de buriti posicionada próxima a cabeça, assistidos pelas mães com seus bebês no colo. Lea (2012, p. 326) descreve o ritual de maneira diferente. Nele, o grupo composto pelos genitores e irmãos classificatórios sentam-se do lado de fora da *ngà* cada qual segurando um comprido pau no colo, mesmo usado na festa *Tàkàk*, segundo Měkarõ. As mães e suas irmãs mais novas são pintadas com urucum da cabeça aos pés e banham-se após a cerimônia. Bedjai estava bravo pelo fato do *pute* não ter sido realizado conforme aponta Lea. Os homens, inclusive, usaram as mesmas varinhas do dia anterior que estavam guardadas pelo 'dono das varinhas', prerrogativa que está na Casa de Rop-ni. As jovens mães também não foram pintadas com urucum, um símbolo de vitalidade.

Mesmo com o fim da *Bemp*, todos permanecem na aldeia para aguardar o final da *Mě'i-ĩtyk*. No entardecer, os jovens iniciados vão até a casa de suas noivas cerimoniais onde passam a noite, acompanhados de suas avós, retornando assim que amanhece para a casa da mãe. Nas habitações, os pais dos jovens iniciados e das crianças homenageadas se pintam de jenipapo e fazem a tonsura no cabelo, terminando assim o resguardo, ou o "luto", conforme Pajkàrà. Os jovens, então, se dirigem para o seu acampamento acompanhados de seus amigos formais onde se pintam pela primeira vez com o padrão *Mě'i-ĩtyk*, uma espécie de macacão que cobre

¹⁰⁷ "The *bam ngrêrê* is the last rite in the *Běmp* portion of the ceremony. With its completion, the *Běmp* name or names are considered completely and finally bestowed upon the boys. The act of saying the names to the boys themselves is not a formal part of the ceremony. The *ĩ-ngêt* may walk to the boy's maternal house and declaim the names he is giving to him, or the boy's mother may "say them to him" herself as they sit in the house after the dance (women after bestow the names of they dead brothers or fathers on the child in this way). A living *ĩ-ngêt* is presented after the ceremony with a meat pie by the boy's mother. After the ceremony, the bodies of the boys who have received *Běmp* names are painted black and their faces painted red." (TURNER, 1966, 241-242).

o corpo de preto, até o antebraço e canela. Os jovens usarão essa pintura por toda a sua vida em todas as cerimônias, pois é o sinal de que passaram pelo ritual de iniciação. No rosto, usam uma pintura que imita os dentes de onça, *rop djoá kratx*. Em analogia ao mito do fogo, a onça, enquanto um amigo formal, ensina seu afilhado fabricar armas e a caçar, semelhante a função que os *krà* exercem com seus afilhados/iniciados. Com a missão cumprida, o grupo retorna para a aldeia em fila, não portando nenhum ornamento, apenas a pintura característica. Posicionam-se lado a lado em frente a *ngà*, os amigos formais portando bordunas e seus afilhados. Da *ngà*, o pai substituto (*bam kaàk*) dos jovens vai até a fila e puxa o seu filho pela mão, o conduzindo até a casa dos homens, reintegrando-o à sociedade, visto que estava em liminaridade, onde assume um novo papel social. Após todos os jovens serem integrados, os amigos formais também se juntam ao grupo na *ngà* encerrando, assim, a *Mě'i-ĩtyk*.

Como forma de celebrar a amizade entre as Casas dos 'noivos', as mães das noivas cerimoniais levam comida para a mãe do jovem iniciado, *berarubu*, carne assada e refrigerantes. Formam uma fila que desfila aos olhos dos homens que estão na *ngà* e o primeiro alimento, geralmente massa de mandioca, deve ser derrubado. No entanto, uma confusão se instalou, pois os homens começaram uma brincadeira de 'roubar' o alimento e levar para eles, o que não agradou os mais velhos, que reiteraram sobre a seriedade da ocasião. A jocosidade com a sogra é permitida dentro dos limites previamente estabelecidos, somente o primeiro alimento pode ser derrubado. Essa é a última ocasião em que os jovens terão essa liberdade, pois a relação entre eles é baseada em *piaam*, traduzido como vergonha ou respeito. O homem sequer dirige a palavra diretamente aos sogros, o faz pela mulher ou filhos. Daí a indignação dos *měbengête*.

Finalizado todos os rituais, a comunidade vai retornando a sua normalidade lentamente. Na praça da aldeia, restos de folhas de buriti do acampamento, um círculo marcado na terra vermelha pela dança das araras, o grande buriti e as duas *awàri*, que assim permanecerão até a sua parcial decomposição, assim como o grande tronco de buriti. Aos poucos, os convidados vão deixando a aldeia em fretes pagos. Alguns moradores também deixam o local rumo à cidade, de maneira que a Piaraçú ficou parcialmente vazia. As mulheres, por outro lado, permanecem animadas e

mobilizadas, pois já planejam os ornamentos para a próxima festa em sua homenagem: *meni biôk*, a festa das mulheres.



Foto 39: Jovem iniciado, já usando o *mê'i-ĩkati*, ladeado por seu *krà*, se apresenta seguido por seus *nhêget* e *kwatỳj*.

Fonte: Arquivo pessoal, 2016.



Foto 40: Dança das araras. Cada segmento é composto pelos amigos formais de um dos nominados.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.



Foto 41: No círculo externo, dançam os *mẽ'i-ĩtyk* e, no interno, as araras.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.

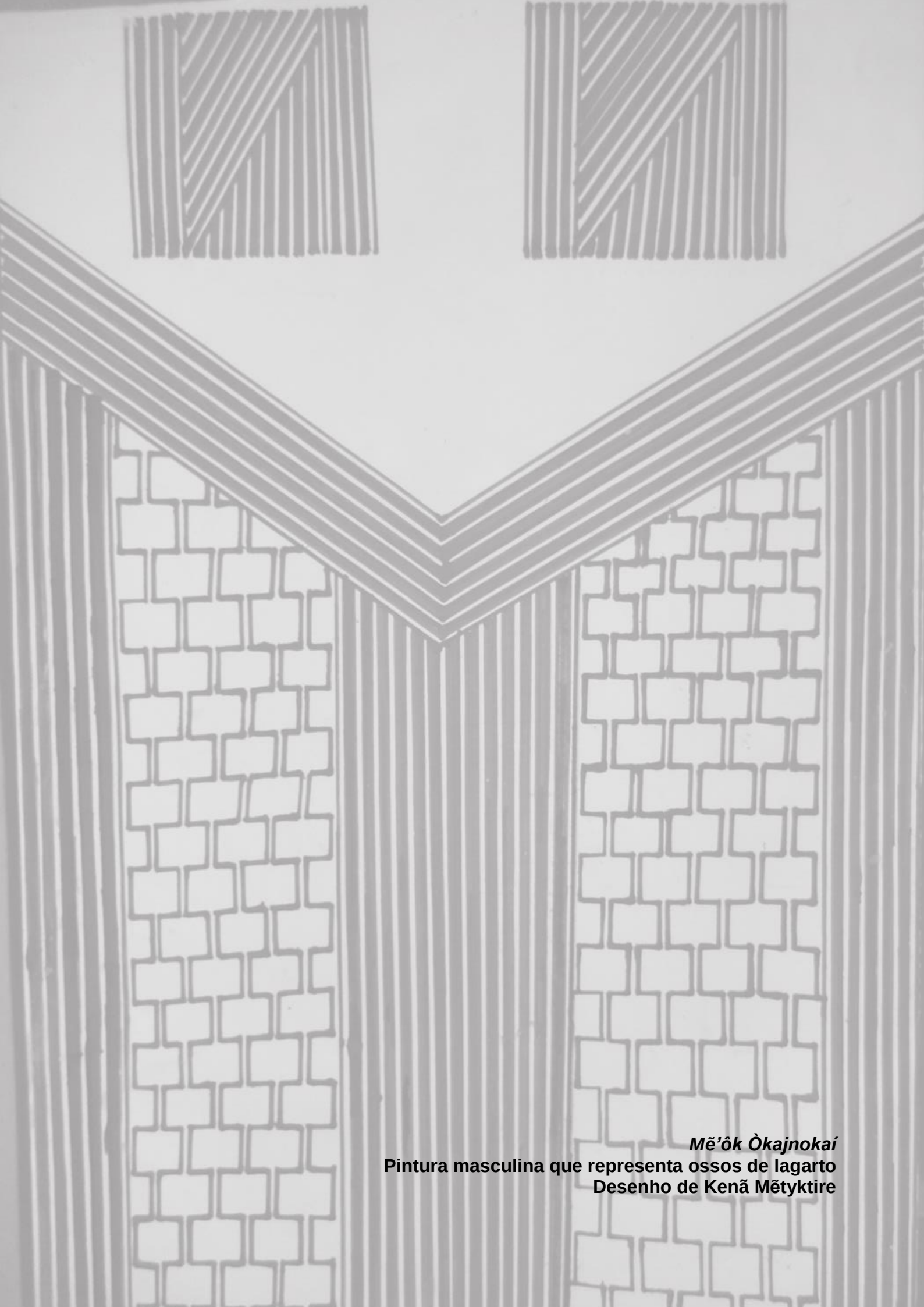


Foto 42: Ao amanhecer, todos se juntam para encerrar a *Bemp*.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.

PARTE 3

*Měbêngokrê nhõ pyka*¹⁰⁸

¹⁰⁸ Nossa terra.



Mẽ'ók Òkajnokaí
Pintura masculina que representa ossos de lagarto
Desenho de Kenã Mětyktire

3.1 O 'éden' Mëbêngokrê

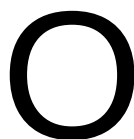
O buraco no céu

(narrado por Bedjai Txucarramãe)

Antigamente, todo o povo morava no céu e era como é hoje. Um homem encontrou um buraco de tatu e foi cavoucando atrás dele. Cavoucou por três dias até que abriu o buraco. Ele olhou pra baixo e chorou. O vento levantou seu cabelo e ele segurou na beirada do buraco para olhar tudo para baixo. Ele voltou chorando e sua mulher perguntou: O que foi? Esperamos três dias e você não voltou! Não, disse ele. Eu furei uma terra para baixo e quase caí.

O pessoal o chamou na casa dos homens para contar. Ele foi na casa dos homens e contou para todos. Então, o pessoal foi lá no buraco para ver. Viram um lugar bom para eles. Combinaram entre eles de descer pelo buraco para morar naquele lugar. Abriram mais o buraco e olharam tudo: tinha pé de buriti, tinha campo bom, tudo cerrado. Começaram a estudar como descer. Pegaram barbante dos enfeites de usar na cintura e foram amarando. Pegaram de cada casa para fazer uma corda para descer. Juntaram o barbante e fizeram uma corda, mas não alcançou. Pegaram mais barbante e emendaram e alcançou.

Começaram a se preparar para descer. Um velho falou pro pessoal: Eu vou descer primeiro, e se acontecer alguma coisa, vocês contam a minha história. Carregou seu arco nas costas e desceu. Desceu, pisou no chão e viu que estava bom, firme. Pegou a corda e amarrou em um tronco e pediu pro pessoal descer. Foram descendo: mulher com criança, mãe, pai, todo mundo... Tinha descido quase a metade do povo e, então, um menino, uma criança de criação, adotada de outros índios foi lá e cortou a corda. A corda caiu e aqueles que desceram ficaram lá embaixo. Aqueles que não desceram ficaram morando lá em cima no céu. Assim que o povo veio morar no Brasil e aqueles que ficaram, ninguém sabe o que aconteceu depois.



sagrado está inextrincavelmente ligado à vida em comunidade, na sua cosmologia e concepção de mundo, e manifesta-se, de acordo com Eliade (1992, p. 12), “sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades ‘naturais’”. É uma realidade diferente daquela que pertence ao mundo natural, profano. Viver nesse “*Cosmos* sacralizado” significa compartilhar a mesma experiência do “*homo religiosus*”, para quem o espaço não é homogêneo, mas contém rupturas. “Há, portanto, um espaço sagrado, e por consequência ‘forte’, significativo, e há outros espaços não sagrados, e por consequência sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos” (p. 17). O espaço sagrado é “o único que é real, que existe realmente” a despeito do resto que o cerca. Essa forma de ser religiosa constitui uma das experiências fundamentais do homem, a que corresponde à fundação do mundo como o centro, um ponto fixo.

No mundo indígena, o simbólico está impresso no espaço, nos topônimos míticos presentes nas narrativas e seus correspondentes físicos, nos cronótopos que marcam sua presença histórica no território e no seu modo de ser, no seu *kukràdjà*, no comer, andar, ornar, guerrear, pensar. O espaço vivido é mais que útil, é sagrado, único, insubstituível, onde o ser é estar e estar é viver. Vive-se num tempo e espaço não somente como coisas palpáveis, mensuráveis, mas como coisas sentidas.

O tempo é sentido, inevitavelmente, na repetição dos fenômenos, como o nascer e pôr do sol, as estações, os ciclos da natureza e na própria entropia que atinge

tudo que é vivo. É, portanto, da ordem do vivido e não uma categoria *a priori* do pensamento humano, daí resulta sua universalidade enquanto experiência humana. A ideia de tempo remete a movimento, seja linear, cíclico, espiralado. Nesse processo, ser é estar em um espaço e tempo, sendo que o segundo nos coloca sempre em uma posição entre um passado determinado e um futuro inesgotável. Estamos constantemente nos atualizando, ou seja, tornando em ato tudo que é potência. Uma vez que o ato é vivido, passa a constituir nossos estoques mnemônicos de experiências que determinam como vamos agir em situações futuras. O tempo mítico, nesse sentido, faz parte do viver, pois é pensado e revisitado sempre que evocado em narrativas, nas histórias contadas à beira do fogo por um *nhêget* ou *kwatýj* a seu/sua *tabdjwý* no calar da noite. O tempo dos heróis demiurgos faz parte do imaginário indígena, constitui sua identidade e juntamente com o tempo enquanto sucessão, são ambos experimentados, conforme aponta Leach (1974), de maneira que a própria regularidade é uma noção fabricada pelo homem segundo seus próprios interesses – projeta-se o tempo no ambiente, no espaço.

Antigamente, o povo vivia no céu e lá, nesse espaço, tudo era como aqui. Um *mêbengête* foi caçar tatu e viu um tatu gigante cavando um buraco. Por três dias o homem cavou a toca do animal para o pegar até que o bicho furou o teto do céu e despençou no abismo. O homem olhou pelo buraco por onde o vento assoprava de maneira que levantou seus cabelos. Aquela sensação e visão, buritis e o campo bom, o cerrado, o fizeram chorar de saudades por algo que, à primeira vista, o tocou profundamente, numa espécie de reminiscência da alma platônica. O homem *mêbêngôkre* chora profundamente de saudades, quando encontra um parente, amigo que a tempos não vê. É um choro sentido e retido ao mesmo tempo, não é tão expressivo como o choro das mulheres. Foi assim que o homem chorou de saudades quando avistou aquela paisagem, a mesma que faz parte do imaginário Kayapó e é tida como a mais bonita: o campo de cerrado. O homem, então, voltou para a aldeia e contou para todos na casa dos homens o que tinha visto. Depois de todos se certificarem da existência desse espaço edênico, voltaram e decidiram descer até a terra para ver se era realmente tão bom quanto parecia. Fizeram uma corda com todo o barbante que tinham, mas a corda não era comprida o suficiente. Fizeram mais um pouco da corda, soltaram e ainda não tinha chegado ao chão. Fizeram mais um pedaço e aí sim a corda chegou ao chão. O povo começou a descer pela corda e,

quando metade da aldeia tinha chegado a terra, um menino estranho, um menino adotado pela tribo, cortou a corda e falou: “agora vocês vão ficar aí em cima”.¹⁰⁹

O espaço é constituído por sucessão de mundos, nos quais o chão do superior é o teto do mundo inferior e assim por diante (LUKESCH, 1976). Ao contrário de outras mitologias em que o homem usa de instrumentos para chegar ao céu, o *mëbêngôkre* fez o processo inverso, ele desceu do céu para habitar a terra, *pyka*. A ligação entre os dois mundos, de cima e de baixo, se deu por uma corda de barbantes, uma espécie de cordão umbilical que, uma vez cortado, separou-os para sempre. Esse é o mundo sagrado, escolhido para o bem viver. Embora ideal, não era como o conhecemos hoje: plantas e animais, rios e relevos foram formados e transformados nos tempos dos grandes feitos pela agência dos próprios indígenas. Cada ser criado é um topônimo carregado de força moral, uma ética deontológica na ordem do dever ser que não somente constitui a paisagem, mas sua própria socialidade.

Os primeiros pesquisadores que estudaram os Jê não se detiveram nessa dimensão imaginária, mas na discrepância entre suas técnicas de subsistência relativamente pobres e a complexidade de sua organização social. Esse aparente paradoxo levou pesquisadores a pensar que sua estrutura social se organizou em áreas diferentes das que habitam atualmente (LÉVI-STRAUSS, 1958; LOWIE, 1946; STEWARD, 1959). Essa tese parte da comparação com as técnicas desenvolvidas por povos que habitam regiões de floresta. Nessa comparação, o Jê, por não possuir cerâmica, rede e canoa, teria sofrido uma ‘regressão tecnológica’, além de uma agrícola (LOWIE, 1946; GALVÃO, 1963), segundo a qual teria inserido recentemente o cultivo da mandioca.

A tese de que o kayapó é um imigrante das savanas secas do Sul por não possuir a canoa em suas técnicas pré-contato é facilmente contestada, afirma Bamberger (1967, p. 374). A canoa não atrai a atenção porque não possui a mesma utilidade dada por outros povos, pois como as expedições são realizadas durante a estiagem, os rios estão baixos o suficiente para serem cruzados a pé e, se necessário, relata Bedjai, o cruzavam a nado e/ou em balsas improvisadas só para a ocasião, nas quais transportavam mantimentos e crianças. Além disso, possuem técnicas de pesca

¹⁰⁹ Ware contou-me que ouviu de sua mãe o relato de quando ela, uma Yudjá, viu o céu aberto. Na ocasião, ela era uma moça e morava na aldeia Diauarum. Ela começou a gritar e apontar para o céu aberto e todos viram os que moravam lá. “Havia animais e muita gente no céu. Todos em Diauarum começaram a dançar e tocar taquara, chamando os que moravam no céu. Ficaram ali até que o céu se fechou”, disse.

com timbó e flechas específicas para a atividade individual. Já a cerâmica, conforme aponta a antropóloga, seria uma espécie de estorvo durante as expedições, sendo que o Kayapó desenvolveu a cestaria para carregar seus mantimentos, mais leve e prática. Além disso, preferem alimentos assados ao invés de cozidos. As redes são preteridas por esteiras, pois assim a família pode dormir junta (p. 376).

Os grupos com quem Bamberger manteve contato (Gorotire, Kubẽkrãkejn e Porori) habitavam zonas de floresta de transição. Para eles, o local ideal para uma aldeia era (é) as margens de um rio próximo tanto do cerrado como da floresta. De fato, as aldeias mencionadas estavam próximas de florestas de galeria que seguem o rio Xingu. Tais nichos possuem áreas férteis para a agricultura, assim como são abundantes em caça e coleta, com diversas espécies endêmicas tanto de plantas como de animais. Desses locais, partiam as expedições de caça e coleta, explorando o ambiente principalmente nas estações secas, além das expedições de guerra, fazendo os Kayapó percorrerem imensas áreas durante longos períodos, o que lhes rendeu a reputação de seminômades ou *trekking*. O mais importante, destaca a antropóloga, é a forma com que o Kayapó faz uso dos recursos naturais que, por sua vez, representam uma intrincada articulação entre o mundo natural e o social.

3.11 Espaço cosmológico

Nhybrwã, a mulher que buscou a noite
(narrado por Bedjai Txucarramãe)

Nhybrwã era filha de branco e cresceu na aldeia. O nosso pessoal a pegou e criou desde pequeninha. Nesse tempo, o índio não tinha noite, era só dia. Somente o branco tinha a noite para dormir. Ela estava grávida e estava com vontade de comer peixe assado. Tinha dois homens batendo timbó e ela mandou uma criança pedir a eles peixe para assar. Os homens falaram que não iam dar o peixe, pois não foram eles que engravidaram Nhybrwã. Ela, então, preparou tinta com jenipapo, pegou um

galho de palha e chamou os homens para pintar. Ela pintou os homens de preto e colocou o galho na boca deles e falou: “Vira krôkrô [coró-coró / Mesembrinibis cayennensis] e agora só vão comer caramujo!” Nhybrwã casou e teve filhos na aldeia, ela tinha vergonha de dormir durante o dia e resolveu mandar cinco homens buscar a noite com seu pai e assim todos poderiam dormir. Nesse tempo, todos os homens falavam a mesma língua e os homens foram indo na direção que Nhybrwã tinha apontado. Em cada aldeia que encontravam no caminho, pediam comida e a direção que deveriam seguir para encontrar o pai da ‘filha da noite’. E assim foram até encontrar a casa do pai dela. Quando o pai de Nhybrwã viu o nosso pessoal, começou a chorar. “Vocês que levaram minha filha, eu estou aqui sozinho e vocês estão com ela!” Depois que parou de chorar, comeram e ele falou: “Vou soltar um pouco da noite pra gente dormir!” Só ele sabia como e soltou um pouco da noite, ficou escuro só dentro da casa e todo mundo dormiu. No outro dia, os homens falaram que iam voltar para a aldeia e o pai foi preparar um pouco da noite para eles levarem. Preparou e colocou tudo dentro de uma cabaça e tampou bem, amarrou tudo com cipó e colocou escorpião, aranha dentro para ninguém mexer. Só a sua filha poderia mexer. Ele avisou o pessoal: “Não mexe no caminho, só minha filha pode mexer e soltar a noite!” Os homens voltaram para a aldeia e um dia antes de chegar, quase lá, um deles falou: “Vou tirar um pouquinho da noite pra gente dormir e amanhã chegamos na aldeia.” Os outros alertaram para não fazer isso, mas ele não escutou e começou a desamarrar a cabaça. Quando estava quase abrindo, o escorpião picou o seu dedo. Ele deu um grito e soltou a cabaça. A noite escapou de uma vez, “bum”, e tudo ficou escuro. O homem virou coruja e saiu gritando, os outros homens também viraram bichos da noite. A escuridão se espalhou pelo mundo e todos começaram a morrer, não viam nada, não conseguiam buscar comida, água. Nhybrwã

pediu para seu pai que a criou se ele tinha pena de arara para cortar a noite. Ela pegou a pena de arara e começou a cortar a noite onde o sol sai [Bedjai mostrou com as mãos como se fossem os raios solares do amanhecer]. Começou a clarear, clarear... Ela cortou a noite na medida certa, assim tem o mesmo tempo que o dia. (Bedjai Txucarramãe)

As aldeias (*krĩ*) são a manifestação social/empírica da concepção cosmológica *mëbêngôkre*, compreendida, de acordo com Verswijver (1985, p. 77), a partir da imagem simbólica de círculos concêntricos. O círculo, diz o antropólogo, é o símbolo primordial, a forma dos astros Sol e Lua, de adornos como braceletes e colares. Mais que isso, o círculo é a metáfora do vivido, início e fim, nascimento e morte, dia e noite, o desenho da aldeia, das danças rituais, das roças, um ciclo que não se fecha em entropia pois, justamente, é performatizado por seres humanos e não humanos. De acordo com Bachelard (1993), o redondo é a própria imagem do ser, uma imagem “metapsicológica” que evoca o máximo de unidade, não uma forma pensada racionalmente, mas vivida e sentida. É a metáfora do ninho, da casa, do que nos conforta, nos acolhe... Sentimos a vida, o mundo marcado pela redondeza do firmamento e dos astros, dos eventos que se sucedem, um tempo também redondo, cíclico, porém não ausente da agência humana. É pela mão de *Nhybrwã* que a vida, simbolizada pelos raios solares e o amanhecer, retorna a cada dia e tem seu ritmo marcado.

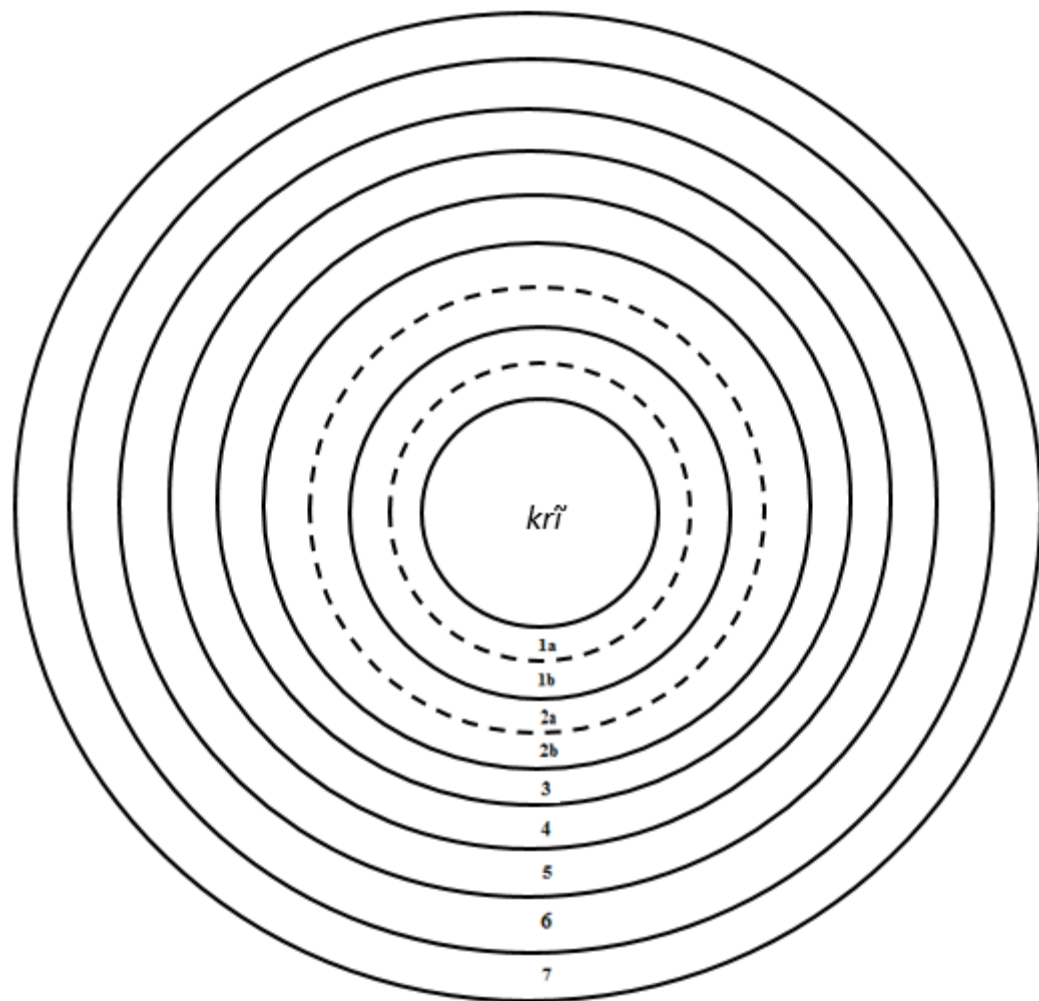
A noite carrega seus males, animais peçonhentos, medo, mas também o prazer de dormir e amar ocultamente aos olhos alheios. É na noite que os espíritos vagam e são ativos, levam a vida como a dos vivos, caçam, comem, dançam... *Tyk* é uma palavra que designa termos diferentes, mas que se aproximam, o escuro, o preto, a morte. Como a história da ‘filha da noite’ adverte, só os descomedidos não a respeitam e sofrem as consequências. Ninguém vaga pela floresta ou mesmo pelas redondezas da aldeia durante a noite. Existem perigos reais, como o ataque de animais, que devem ser prevenidos. Hoje, com o uso de lanternas, as pessoas ousam um pouco mais, a própria eletricidade trouxe o hábito dos jovens ficarem conversando na praça da aldeia durante a noite, sob o olhar vigilante dos adultos.

A aldeia, nessa concepção, é o centro cosmológico e é constituída por três áreas principais: o centro que corresponde ao zênite solar, onde fica a *ngà*, a casa dos homens, o círculo das casas e a área que circula a aldeia, entre as casas e a floresta. Assim como o mito da mulher que trouxe a noite, a floresta traz perigos e sua escuridão simbólica, o desconhecido, é temida pelos indígenas. Quando mais uma área for afastada do centro, mais associal é.

A área atrás do círculo das casas, *kikre bŭm*, é a transição entre a aldeia e a floresta, local em que estão os fornos de pedras (*ki*) das mulheres e onde elas se reúnem para suas atividades coletivas, como a pintura corporal. É um local limpo para proteger as casas de animais peçonhentos e é também onde as pessoas cultivam seus jardins medicinais. *Atykmã (preto)*, é a transição entre a área mais social e a menos social, onde os mortos são enterrados, o ritual de incorporação do guerreiro após uma guerra é performatizado, os caçadores e guerreiros cantam e informam a todos sobre o resultado das expedições. Cantar após uma caçada tem um propósito prático: informar a comunidade que aquele que está chegando não é um inimigo e isso é feito até os dias de hoje.

Esse complexo espacial está sempre próximo de rios e montanhas, pelo menos é o desejável. As montanhas são misteriosas e geralmente contêm as aldeias dos mortos. Perto da aldeia Kapoto, os indígenas identificam três delas que ficam, justamente, nas elevações próximas. As pessoas não se atrevem a chegar muito perto por medo dos espíritos. Já os rios possuem fundamental importância para a aldeia. Na T.I. Capoto/Jarina, com exceção da aldeia Kapoto, todas as outras ficam próximas do rio Xingu. No entanto, para a atividade cotidiana, as pessoas preferem seus afluentes menores, por questão de segurança. As fontes de água potável e de diversão se conectam à aldeia por uma intrincada rede de trilhas (*pry*). As roças estariam além desses lugares, distantes alguns quilômetros. No P. I. Mëkrãnotí, as roças mais distantes ficavam a aproximadamente 15 km da aldeia (VERSWIJVER, 1985, p. 81). As roças na Piaraçu ficam mais próximas da aldeia. Também há as mais distantes, como um bananal cultivado por Bedjai a uns 5 km ou ainda um pequizal distante uns 30 km onde os indígenas fazem caçadas coletivas. As roças distantes, inclusive as abandonadas, têm essa função, atraem a caça em busca de alimento que, por sua vez, atrai os indígenas em busca da proteína.

Figura 12: Modelo de espaço circular concêntrico



Fonte: Verswijver, 1985, p. 78.

- 1a. *kikre būm*
- 1b. *Atykmã*
- 2a. *Ngô* (rio) e *krãnh* (montanhas)
- 2b. *Puru* (roças)
- 3. *Kut atětx djà*
- 4. *Mě bà nhõ pyka*
- 5. *Měbêngôkre nhõ pyka*
- 6. *Bà kakrĩt*
- 7. *Krĩ ratx e ngô ratx*

Conhecer o território, andar nele, saber se há inimigos e onde eles estão, áreas de caça, coleta, busca de materiais para ornamentos como as penas de determinado pássaro, conchas, palhas e madeira para arcos fazem com que os indígenas dominem e se apropriem física e simbolicamente do espaço, culturalizando-

o. Os indígenas distinguem três zonas ecológicas: a grande área de floresta (*bà*), o cerrado (*kapôt*) e as montanhas, áreas conhecida e utilizada pelos indígenas em toda a sua extensão. As excursões seguem caminhos (*pry*) precisos, os rios são cruzados também em locais conhecidos, evitando-se qualquer surpresa, como uma correnteza. Os rios recebem nomes toponímicos que revelam desde seus aspectos físicos, como *Bytire* (rio grande), o rio Xingu, ou seus afluentes *Ngô tykre* (água preta/escura) e *Ngô tire* (água grande), ou por um aspecto peculiar como o *Tepwatinhôngô* (rio Jarina), por conter grande quantidade de peixe-cachorro. Outro córrego, perto do rio Fontoura (*Bàti kangri*) é chamado de *Myt kwyindjà*, onde um homem caiu e quebrou o pescoço, sendo enterrado ali mesmo. Os caminhos antigos (*pry tum*) pela floresta são lembrados pelos velhos que marcavam o tempo pelos dias de caminhada e a direção pelo Sol. Sempre chegavam ao lugar certo, dizem.

3.12 *Mě ujarěj*: histórias toponímicas mẽbêngôkre

Se alguém quer saber história, pergunta para um mẽbêngête. Ele vai ficar olhando, encarando, uma meia hora, pensando. Só depois ele responde. Tem que ir à noite e levar comida, ele pergunta o que você sabe e vai contando. Se alguém brigar perto, ele não conta mais. Se for caçar, acompanha. Ele vai ensinando remédio, para que serve. Depois que ensina tudo, o jovem pode ir para casa, tem que fazer seu trabalho... (Bedjai, 2016)

Myt (Sol) e *Mytrwo* (Lua)

Sol (Myt) e Lua (Mytrwo) eram nossos parentes. Eles viviam juntos aqui na Terra e se transformaram em Sol e Lua. Os dois eram homens. Sol ficou do nosso lado e Lua ficou contra nós. Se fossem parentes, iam combinar, mas não eram. Um dia o Sol matou uma anta e tirou um pedaço para ele. Ele mandou Lua buscar seu pedaço; se fossem parentes, Sol ia trazer um pedaço

para Lua, mas não trouxe, mandou ele buscar o seu pedaço. Cada um moqueava o seu pedaço. Sol moqueava o seu pedaço de carne e Lua moqueava o seu pedaço. O pedaço do Sol era bom, tinha muita gordura e o pedaço do Lua não tinha gordura. Lua começou a reclamar com o Sol: 'só tua carne tem gordura, a minha não tem [exclamou].' Ficou reclamando, reclamando até que Sol pegou um pedaço de gordura quente e jogou na barriga do Lua. 'Ai, ai, ai...' gritava Lua. Sol mandou ele ir ao córrego. Quando ele chegou, Sol mandou secar o córrego e o córrego secou. Ficou só barro na barriga do Lua. Sol mandou a tartaruguinha (kaprã krare) arranhar a barriga dele. A tartaruguinha arranhou toda a barriga do Lua, onde estava queimado. Por isso é que ele tem sinal até hoje. Depois disso, eles foram passear com seus bichos de criação. O Sol levou a concha e Lua levou o caracol. Eles fizeram uma fila para passear. Lua ia na frente, depois a concha, depois o caracol e depois o Sol. Mas o Sol pisou no trabalhador do Lua e acabou matando-o. Lua ficou muito triste. Ele então falou para o Sol: 'vamos cantar para ele viver de novo'. Sol e Lua começaram a cantar e o caracol viveu de novo. Subiram até o Céu e lá continuam passeando. De vez em quando, os dois brigam lá em cima, mas depois tudo volta ao normal.'"

Myt é o grande *benjadjwàrý* mēbêngôkre. Seu ideal de força é exemplo para todos os indígenas, mesmo agindo de má-fé. O par antitético que resume o desejável aqui é forte/fraco, no qual o Sol representa a brutalidade e até a crueldade, força e astúcia e a Lua, como seu oposto, a fraqueza, inveja e ingratidão. Nimuendajú (1939, p. 135), descreve um mito Apinayé em que o Sol se torna uma espécie de divindade, considerado como “nosso pai”. “Myt é amigo do mēbêngôkre”, disse-me um velho. Quando os indígenas morriam, o astro dançava e os faziam reviver. Foi a Lua invejosa que pisoteou a sepultura de uma criança recém-falecida e determinou a morte eterna como destino da humanidade. Evita-se, inclusive, olhar para esse astro,

para não ser contaminado com sua fraqueza. LUKESCH (1976) afirma que certos rituais são evitados em períodos de Lua cheia, justamente, para escaparem de sua influência *punure* (ruim). São os dois, no entanto, que determinam o tempo, ao passearem no céu com seus animais e, conseqüentemente, o ciclo da vida. São eles também que marcam a territorialidade numa disputa para ver quem tinha os excrementos mais bonitos. A Lua, invejosa, queria ter seus excrementos bonitos e avermelhados como os do Sol. Ela, então, pergunta ao astro qual a sua dieta e ele indica os frutos do pau d'arco (*Tabebuia caraiba*). Para seu espanto, os excrementos da Lua ficaram mais pretos ainda, semelhante ao alimento que ingeriu. Para atingir seu objetivo, *Mytrwo* espiona *Myt* e o flagra ingerindo os frutos do buriti (a mesma árvore avistada do céu e ideal indígena). Quando o astro fraco foi fazer o mesmo, Sol agiu para que isso não acontecesse, transformando em pedras "quase a metade dessas frutas, para que o homem-Lua não possa aproveitá-las" (NIMUENDAJÚ, 1959, p. 61). De fato, as pedras avermelhadas de arenito são encontradas em praticamente toda a região de planalto em que os Jê habitam, assim como o buriti que se espalha em florestas de galeria, as mesmas apontadas por Bamberger (1967) como nicho ideal para os mēbêngôkre por conter caça, pesca e terras férteis para o cultivo das roças.

Há diversas versões das façanhas do homem-Sol entre os Jê, que consegue o que quer pelas suas habilidades, ao mesmo tempo que desprezam as atitudes egoístas (*ombit*) do homem-Lua. "O pensamento ameríndio dá assim à simetria um valor negativo, maléfico até" (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 208). Os companheiros, *Myt* e *Mytrwo*, são desigualmente dotados física e moralmente e vivem as mesmas aventuras, cooperando entre si. A impaciência de Sol para Lua deve-se ao fato de não serem parentes, afirma Bedjai, ao contrário de outras versões do mito. "Se fossem parentes, o Sol pegava a carne para a Lua, não mandava ela ir buscar".

Ipren-re e O'oirop

Ipren-re realizou grandes façanhas para os indígenas e seu poder criador moldou todo o relevo conhecido do território indígena, inclusive os rios. Seu companheiro é O'oirop, seu cunhado, casado com sua irmã. Este, ao contrário do

primeiro, é descomedido, falador e intempestivo. Seu agir por impulso é tratado com ironia nas conversas rotineiras, algo que sempre deve ser evitado. Foi Ipren-re que construiu a primeira arma de fogo e o machado de ferro. Ele aprendeu a fabricar a arma com a cobra e a fez com pó de pedra, assim como a munição. Experimentou a arma na sogra, entoou palavras mágicas e ela levantou. O'oirop pediu ao filho de Ipren-re para ele lhe acertar um tiro no peito, pois queria testar a arma também e provocar o irmão de sua esposa. Feito isso, Ipren-re entoou seu canto mágico e o cunhado reviveu. A intervenção de O'oirop fez com que a arma de fogo fosse doada para o homem branco, assinalando a diferença material entre as duas culturas.

São eles e suas disputas que provocam o crescimento descomunal da castanheira, a criação das queixadas (e as montanhas e rios para conter seu avanço que destruía as roças), e o recomeço da humanidade por duas vezes, a primeira após um dilúvio e outra quando todas as mulheres se transformaram em peixe para se vingarem da morte de seu amante Birá. Birá era um homem yudjá muito bonito e vivia próximo à aldeia, onde construiu sua casa. Passava o dia na rede, todo arrumado com seus enfeites. Todas as mulheres da aldeia queriam namorar com ele e passaram a descuidar de suas atividades, não cuidavam mais das crianças e não preparavam mais beiju para seus irmãos e maridos. Os homens se reuniram na *ngà* para conversar com os mais velhos, pois queriam uma solução para terem suas mulheres de volta. Então, como um plano, levaram Birá para uma caçada. Quando estavam na floresta, o *wajangá* entoou um canto mágico e Birá se transformou em uma anta, que foi caçada e assada pelos maridos ciumentosos. Como as mulheres gostam muito de carne de anta, mandaram um de seus filhos entregar a carne para as mulheres que comeram com muito gosto. Depois, o menino lhes falou que elas haviam comido seu amante. As mulheres, revoltadas e unidas, resolveram se vingar dos homens. Foram à beira do rio e cada uma falava o nome de um peixe e se jogava na água, transformando-se no peixe que ela havia falado. Todas as mulheres viraram peixe: velha virou pirarara e outra velha o peixe-elétrico. Um velho estava fazendo flecha na beira do rio e virou arraia. Quando os homens voltaram, não havia mais mulheres, todas tinham virado peixe. As crianças começaram a chorar chamando por suas mães e, então, Ipren-re teve a ideia de amarrar uma fruta de ingá, que sua mulher gostava muito, na ponta de um barbante (inventou a pesca com barbante). Assim que ela mordeu, ele puxou com força para fora da água e ela voltou a ser mulher. Quando O'oirop soube como seu

cunhado recuperou a esposa, saiu correndo e pegou um enorme galho de ingá, o que não deu muito certo. Puxou um *parititi* (peixe japão) que não se transformou em mulher. Mesmo assim, ele queria “namorar o peixe pela boca”, que voltou para a água ligeiro. Até hoje, quando os homens vão pescar, no primeiro peixe exclamam: “Oh, peguei o *parititi*!”, o que rende muitos risos.

O’oirop continuou a fazer coisas ruins contra seu cunhado até que, em uma caçada, o demiurgo perdeu a paciência e se livrou do descomedido. Ao avistarem um tatu-canastra cavando um buraco, O’oirop contrariou as ordens do cunhado para não puxar o animal para fora com força e agarrou em seu rabo, sendo puxado para dentro da terra e, desde então, nunca mais foi visto. “Às vezes, a gente escuta ele cantando lá no fundo da terra”, disse-me um velho. Nesse par, marcado pela assimetria ética e pela oposição entre cunhados, o mais inteligente conserta os erros do outro e chega até a ressuscitá-lo, como parte de sua própria generosidade que, conforme a ética indígena, tem um limite considerado aceitável.

Akrôre, o homem que virou timbó

Bepkrâkamarakrô era um mēbêngôkre com longos cabelos. Ele ia no rio e chacoalhava seu cabelo na água, começava a sair uma espuma que matava os peixes. Seu irmão ficava admirado com tantos peixes e pediu a Bepkrâkamarakrô como ele fazia aquilo. “Amanhã eu vou matar peixe”, foi só o que ele falou. Seu irmão foi escondido para ver como ele fazia para matar tantos peixes. Quando Bepkrâkamarakrô estava batendo seus cabelos na água, seu irmão o chamou, ele se assustou e subiu em uma árvore. Conforme subia, seus cabelos foram se enrolando nela e ele acabou virando um cipó. Seu irmão chorou e limpou em volta, cuidando-o. Agora, somente os mēbêngôkre utilizam esse cipó para bater timbó.

O gavião gigante

Os indígenas contam em prosa a história do seu território. No princípio, o povo Mēbêngôkre era fraco, pequeno e indefeso e era constantemente atormentado por um terrível monstro, o gavião gigante devorador de carne humana. Uma avó levou

os primos (irmãos) Kukrytuire e Ngôkongrí para tirar macaúba embaixo do ninho do gavião. Eles estavam brincando de imitar tatú quando o gavião pegou sua avó.¹¹⁰ Os irmãos voltaram para a aldeia e contaram para seu pai chorando. Motivado por vingança, o pai teve a ideia de criar os filhos dentro da água do rio *Kokati* (Tocantins?), fazendo-os crescer em tamanho, força e valentia. Para isso, confeccionou uma casa com cascas de troncos de jatobá calafetados com resina, amarrada com cipó com o qual o pai puxava a casa para fora da água. Os primos, ainda crianças quando colocados na água, tornaram-se adultos com os cabelos compridos, extremamente grandes e fortes, exatamente da largura do *Kokati* e retornaram para a comunidade. Os pais lhes construíram uma casa no centro aldeia, a *ngà*, local em que eles fabricaram artefatos como a primeira lança com ponta de osso, o machado e o grande arco *Měbêngôkre*. Os primos, agora gigantes, partiram em busca da águia para vingar a morte da avó. Pintaram o rosto de preto, como é feito até hoje e com isso melhoraram a sua visão. Antes, os olhos dos indígenas eram brancos, foram os primos que pintaram a íris. Fizeram uma casa embaixo do ninho do gavião e um apito que imitava seu canto. Assim, quando apitavam, o gavião vinha. Foram os primeiros a se chamarem de *Krà*, “compadre” (amigo formal). Os primos mataram o terrível animal, flagelo da humanidade. Ao saber do feito, toda a aldeia foi ver e, com budunas, os *měbêngôkre* quebraram toda a ave morta. Suas penas foram assopradas e cada uma deu origem a uma espécie de ave. Antes disso, não existiam as aves na quantidade de hoje. Os primos inauguraram a ordem social masculina atual, representada pela ‘casa dos homens’ e seus dois *benjadjwàry*. Seus descendentes usam uma coifa branca de penas de gavião-real, o *rori-rori*, mas segundo *Měkarõ* que narrou essa história, “não cresceram muito não”. Nessa última história, o par apresenta total cooperação e não há diferença de virtude entre eles. Os primos filhos de mães irmãs são considerados irmãos classificatórios e representam o máximo de harmonia e companheirismo, tendo em seu oposto aquele entre não parentes, a exemplo de Sol e Lua. Já com parentes afins, o companheirismo é cooperativo, embora assimétrico e sempre tenso.

¹¹⁰ LUKESCH, Anton. **Mito e vida dos índios caiapós**. São Paulo: USP, 1976, p. 55-57. Na versão contada pelos subgrupos *Gorotire* e *Kuběkrãkejn*, obtidas entre os anos de 1954 e 1958, foi a tia, irmã do pai dos meninos, quem foi a vítima do gavião gigante. Nesta versão eles são irmãos. O termo *tabdjwý* pode ser neto ou sobrinho.

3.2 PIV Piaraçú

O senso de lugar não é individual, mas cultural (DOVE; CARPENTER, 2008, p. 53). Conforme já exposto, Casey afirma que espaço e tempo são o princípio da experiência humana e a transformação de um espaço com significado neutro se dá pela culturalização, ou seja, o homem projeta o simbólico nesse espaço transformando-o em lugar. Assim, lugares não são apenas maneiras de reviver tempos antigos, mas de revisá-los, “um meio de explorar não apenas como as coisas poderiam ter sido, mas também a forma como, possivelmente, apenas, que poderia ter sido diferente do que os outros têm suposto” (BASSO, 1996, p. 3). Os lugares são construídos e partilhados e, sempre que são aceitos por outras pessoas como algo crível, enriquecem estoques comuns sobre o qual essas pessoas ou grupos podem refletir sobre os acontecimentos passados, interpretá-los e imaginá-los novamente. Os sentidos de lugar participam das culturas, pessoas e comunidades inteiras dotam seus lugares significativos de importância social. Esses lugares, segundo Basso (1996, p. 62), são “cronótopos”, pois tempo e espaço se cruzam, transformando-os em estacas mnemônicas sobre os quais fundam-se ensinamentos morais da história da comunidade. O lugar é único e insubstituível, construído em interações sociais entre as pessoas e entre essas e o meio.



Foto 43 – Aldeia Piaraçu.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.

A criação do PIV Piaraçu (de espaço a lugar) em 1983 foi uma vitória contra a instalação da cidade de São José do Xingu dentro desse território. A cidade tinha, e ainda tem segundo os indígenas, o apelido de “Bang-Bang”, em referência ao grande número de assassinatos nas frentes que abriam fazendas na região. São José do Xingu foi instalada numa área fora desse território. A tomada da balsa de travessia do Xingu em 1984 foi outra, conflito que resultou, nesse mesmo ano, na declaração da área como de ocupação tradicional (Decreto Federal nº 89.643), a Terra Indígena Capoto, contígua ao Parque Indígena do Xingu. O Decreto Federal nº 89.618 criou a Reserva Indígena Jarina, sendo unificadas, em 1991, na homologação como a T.I. Capoto/Jarina. A partir disso, com uma intensa mobilização midiática liderada pelo cacique Raoni e pelo cantor Sting, a Terra Indígena Mẽkragnoti, estado do Pará, foi reconhecida como contígua à T. I. Capoto/Jarina.

Hoje, a aldeia Piaraçu convive com a MT-322 passando ao lado. A energia elétrica chegou ao local em março de 2013, juntamente com seus corolários: televisões, geladeiras, freezers, computadores etc. Isso trouxe novos hábitos, como

assistir a novelas ou a jogos de futebol. A comunicação entre as aldeias e a cidade é feita basicamente por radiogramas. Havia na FUNAI uma central com a qual as diversas aldeias podiam manter contato diretamente. A central de rádio na sede do órgão indigenista foi desativada e substituídas pelos telefones públicos que nunca funcionam. Em 2010 foi instalado na Piaraçú pelo SIPAM (Sistema de Proteção da Amazônia) um terminal VSAT (*very small aperture terminal*), um sistema de comunicações por satélite composto por placa solar, visto que ainda não havia linhas de transmissão, apenas motor e gerador para atender ao posto de saúde e escola, e computador com acesso à internet. O objetivo era acesso, via satélite, às imagens de desmatamentos e focos de calor da área que corresponde à T.I. Capoto/Jarina. O projeto acabou um ano e meio depois por falta de convênio com a FUNAI para manutenção do terminal. Em 2012 a SEDUC (Secretaria de Educação) instalou na Escola Bepkororoti computadores com acesso à internet. No entanto, a sala de informática permanecia fechada pelo diretor da escola no período em que estive na aldeia.

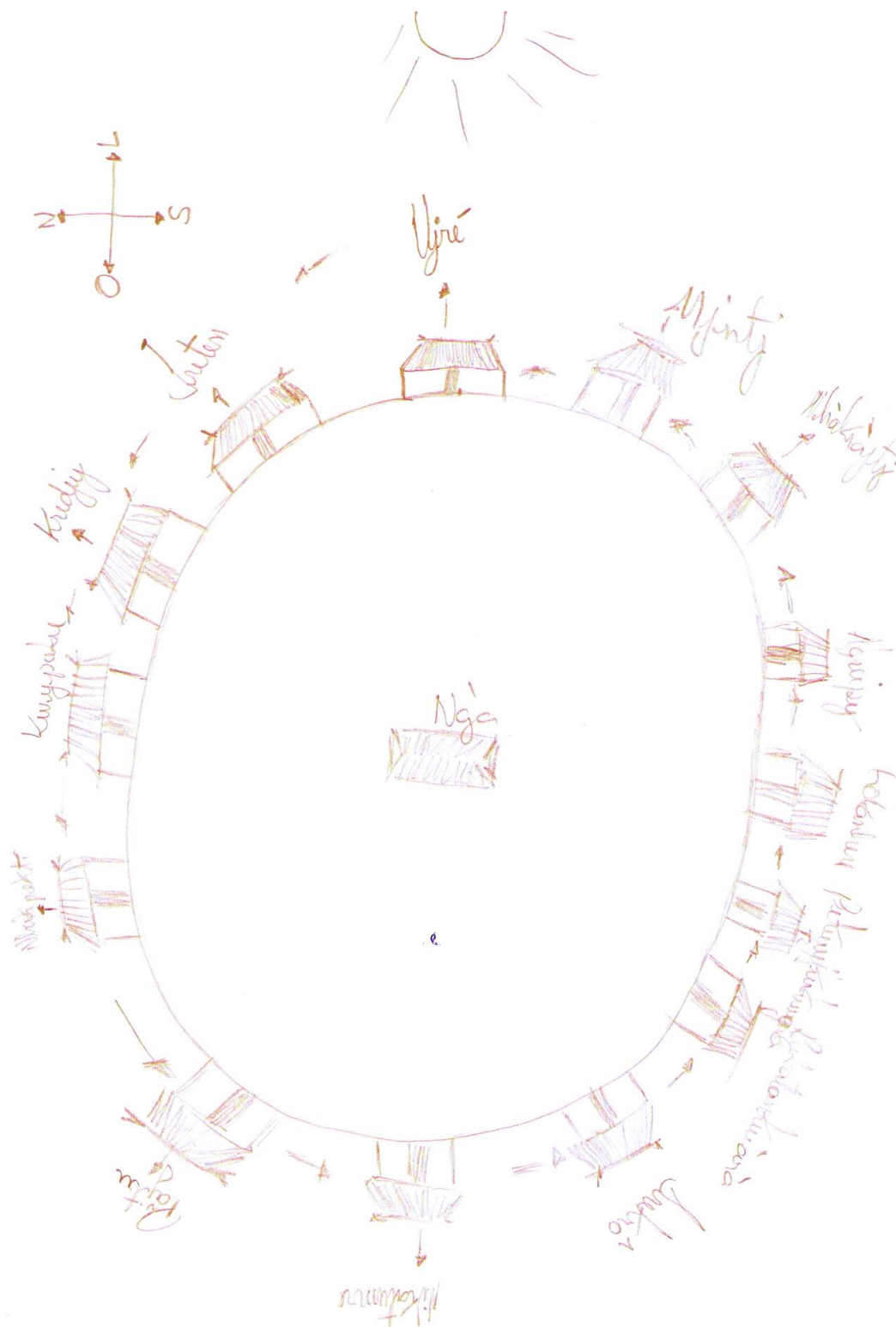
As habitações (*kikré*) não seguem a disposição considerada ideal, em formato circular de Leste a Oeste, pois as construções foram feitas segundo a demanda em um terreno irregular, com plantações de pequi em volta. Bedjai falou como “deveria ser” a organização espacial da aldeia. Em forma circular, com a casa dos homens no meio. Os mais velhos marcariam a posição de cada casa, representada pela mulher mais velha da família. Suas filhas morariam junto ou ao lado da casa da mãe. O homem passa a morar com a esposa e os sogros após o casamento, um sistema uxorilocal. Se há separação, retorna para a de sua mãe até um novo matrimônio. Quando os homens habitavam na *ngà*, num período anterior ao contato, saiam de lá e permaneciam pouco tempo na casa de suas esposas, retornavam para pernoitar com seus companheiros e para lá retornavam em casos de separação. Ficar a noite inteira na companhia da mulher denotava ciúme, dizem os velhos, algo que não era bem visto diante da comunidade.

Antigamente, as mulheres construíam as habitações dos acampamentos de caça com folhas de bananeira-brava. Nos acampamentos fixos ou aldeias, *krĩ*, elas tinham a ajuda dos homens nessa tarefa. Nessa versão, a casa era cercada e coberta de folhas e a frente permanecia aberta para o centro da aldeia. Hoje, o modelo considerado tradicional é uma mestiçagem das habitações de seringueiros e outros

grupos indígenas. A aldeia Piaraçú possui casas tradicionais, cobertas de palha de inajá e cercadas de tábuas de madeira e casas de madeira cobertas de zinco construídas pelo governo de Mato Grosso, modelo implantado em diversas aldeias da região sem consulta aos indígenas quanto ao formato ou o material. As telhas estão contorcidas pelo calor e qualidade do material e isso assusta os indígenas que desconfiam da procedência do material, dizem que está envenenado. Aqueles que possuem condições financeiras estão trocando o telhado destas casas.

Os mēbêngôkre referem-se ao espaço cosmológico em uma correspondência ao corpo, onde o umbigo, o centro, corresponde ao zênite solar, as pernas (*te*) são o Leste, a base do céu, o lugar onde o Sol se levanta (*myt apoy djà*) e a cabeça (*krã*) é o lugar onde o Sol se põe (*myt ngiê djà*). É comum apontarem o lugar onde o “Sol saiu” (*ary ne myt katà*) e onde “Sol entrou, escondeu” (*ary ne myt wa djà*). As direções setentrionais e meridionais são descritas como os lados da barriga (*tik jai nhikiê*). A organização social, por sua vez, corresponde a esse ordenamento, onde a casa dos homens (*ngà*) ocupa o centro da aldeia e as habitações ocupam espaços predeterminados em forma de círculo, numa orientação de Leste a Oeste.

Figura 13 - Modelo socioespacial ideal contendo as Casas atuais



Fonte: Desenho de Roiti com informações de Kôkônhere

No centro da aldeia, fica a casa dos homens, *ngà*, lugar exclusivamente masculino. Nos tempos antigos, os homens habitavam na *ngà*, centro político da aldeia criado pelos primos que mataram o gavião gigante. Lá eram educados pelos mais velhos desde criança, *měôkre*. Aprendiam sobre sua história, confeccionar artefatos, regras de convivência. Ficavam de vigília para reagirem a um ataque surpresa do inimigo. O terreno limpo em volta permitia ampla visão. Ninguém podia atravessar a aldeia passando pelo centro. Se quisessem chegar ao outro lado, tinham que circular. Os homens permaneciam na casa de suas mulheres somente até determinado horário da noite, depois tinham que ir à *ngà* e ficar com seus companheiros. Hoje, não há mais conflitos nos moldes antigos. Não há necessidade de permanecer em vigília. A *ngà* é usada para reuniões masculinas e cumpre assim sua finalidade. Para Lea (1994, p. 96), a “a casa dos homens, situada no centro, direciona o olhar para além da aldeia, e os homens são os responsáveis por aquilo que diz respeito ao mundo exterior”. É uma representação cosmológica sobre a estrutura social *Mětyktire*.

Se a *ngà* é o centro masculino, as casas são femininas. Sempre abertas para o centro, as habitações representam a Casa que, cosmológicamente, encenam o papel das mulheres na sociedade, ou seja, “se ocupam com coisas que dizem respeito ao interior da sociedade” (LEA, 1994, p. 96), sua reprodução física e simbólica. A habitação pertence sempre à mulher mais velha e as filhas permanecem com ela. Já os filhos, quando se casam, mudam para a casa da esposa, a uxorilocalidade. Conforme a família aumenta, as filhas podem dispor de outras habitações geralmente atrás da casa da mãe. Os lugares na aldeia circular são predeterminados, conforme a família.

Cada família tem seu lugar de casa, né? Na aldeia redonda, aí a família tem cada lugar de casa. Quem é dona é mulher, né? Mulher que é dona do lugar... Homem, quando casa, muda pra outra casa, vai pra casa da esposa, pra casa da sogra, né? Não fica na casa da família, da mãe... Os homens são assim... As mulheres são sempre as donas do lugar, daquele pedaço de terra dentro da aldeia. Elas que dominam, não é o homem. Homem, se tiver problema, é expulso [risos]. (Měkarõ)

As casas cobertas de palha são uma versão copiada dos seringueiros e de outros povos indígenas, conforme relataram. Os indígenas faziam excursões de guerra contra os seringueiros para capturarem armas, munições e ferramentas. Deles também trouxeram o modelo de casa atual, cercada de madeira e coberta de palha. No princípio, cortavam troncos para cercar a casa. Atualmente, utilizam tábuas. A casa hoje considerada tradicional é uma mestiçagem, uma prática externa incorporada à comunidade e ressignificada. Outro hábito incorporado é o uso de redes e colchões. Os mēbêngôkre dormiam em esteiras no chão.

Antigamente, nossa casa era comprida, né? Família grande, casa comprida, dormia em esteira... era a casa normal mēbêngôkre. Depois que nós conhecemos outra casa do índio, do seringueiro, aí faz esse tipo aqui. Isso aqui não é casa tradicional, não! Isso é casa de seringueiro que o povo aprendeu a fazer. A casa do mēbêngôkre era feita de folha de banana-brava, fechada em cima e atrás... (Mêkarõ)

As casas cobertas de palha dão divididas por paredes de tábuas em três espaços. Nas extremidades são fixadas as redes, são espaços mais íntimos. O centro com a abertura para a aldeia é um local social, onde os membros da família se reúnem para conversar e, em alguns casos, assistir televisão. Nas paredes, roupas penduradas e objetos de adornos, cocares, miçangas. Também observo muitas malas e mochilas que servem para guardar roupas e objetos de maior valor, colchões acomodados em cima de troncos e algumas camas.

Nas habitações construídas pelo Estado, devido ao seu tamanho, não há essa divisão dos espaços. As redes e colchões ocupam praticamente todo o espaço durante à noite e são recolhidos ao dia. São quentes e pouco ventiladas. Em algumas casas, observo ventiladores. Cada casa possui um medidor de energia próprio e cada um é responsável pelo seu consumo, o que tem causado muito descontentamento, pois o valor cobrado pelo serviço é considerado abusivo e a grande maioria dos moradores não possui condições para arcar com mais essa despesa. Na prática, a maioria das habitações permanece sem eletricidade.

Bedjai e sua esposa Ware foram os primeiros moradores em 1983, ano em que o PIV foi criado e ele foi convidado para ser o vigia. O lugar foi sendo formado por ele, apesar de sua ocupação ser muito antiga. Quando cavada em raso, a terra preta, característica de ocupação indígena (a chamada terra preta de índio) aparece repleta de cacos de cerâmica. Entre os primeiros moradores estão: Imõrõ, primo de Bedjai, mudou-se para a Piaraçú logo após Bedjai, mas foi embora para a aldeia Metuktire; Mejban, casou-se com Pajnkara, filha de Bedjai, e hoje é o ‘cacique’ da aldeia, escolhido em assembleia pelos moradores; Ykakoro Juruna, irmão de Ware, foi embora logo depois para se casar; Waiwaia, irmão de Ware, habita a Piaraçú desde então, trabalha na escola como zelador (casa 19 do mapa); Kabêti (irmã de Bedjai) com seu marido Pakà; Irê ngà, filha de Krumare e Ywit Kayabi com sua família (foi embora da Piaraçú).

A partir daí, o local foi adquirindo novos moradores. Hoje a aldeia conta com Posto de Saúde, escola de alvenaria, água de poço artesiano e uma intensa movimentação, devido à sua localização. Em 2010, uma das matricasas construiu sua própria aldeia ao lado da Piaraçú, o que não foi do agrado de todos, pois a intenção de Bedjai sempre foi afastar as habitações da estrada, levando-as mais para o interior. No local, ficariam apenas as instalações públicas, como o posto de saúde e a escola.

Há duas construções de alvenaria que são resquícios da frustrada instalação da cidade de São José do Xingu. Mesmo após a instalação no local do PIV Piaraçú, um posto policial se fazia presente. Foi retirado do local em 1984 como uma das condições do protesto que resultou na tomada da balsa de travessia do rio Xingu. Hoje, a antiga delegacia é usada como depósito pela comunidade. A outra construção é uma casa que atualmente é ocupada por uma família local. Embora distribuídas de maneira aleatória, conservam a particularidade de todas as portas se voltarem para o centro. Cada casa possui um banheiro de alvenaria, uma caixa d’água que recebe por gravidade água retirada de um poço artesiano construído pela FUNASA (Fundação Nacional de Saúde). Isso diminuiu, segundo um dos profissionais da saúde, o número de atendimentos por desidratação e infecções intestinais. Também possui um posto médico, equipado com medicamentos, com profissionais que fazem turnos de aproximadamente 20 dias, além de agentes de saúde indígenas. “*Como alguém vive sem remédio?*” Foi essa preocupação que levou Bedjai a angariar recursos para a

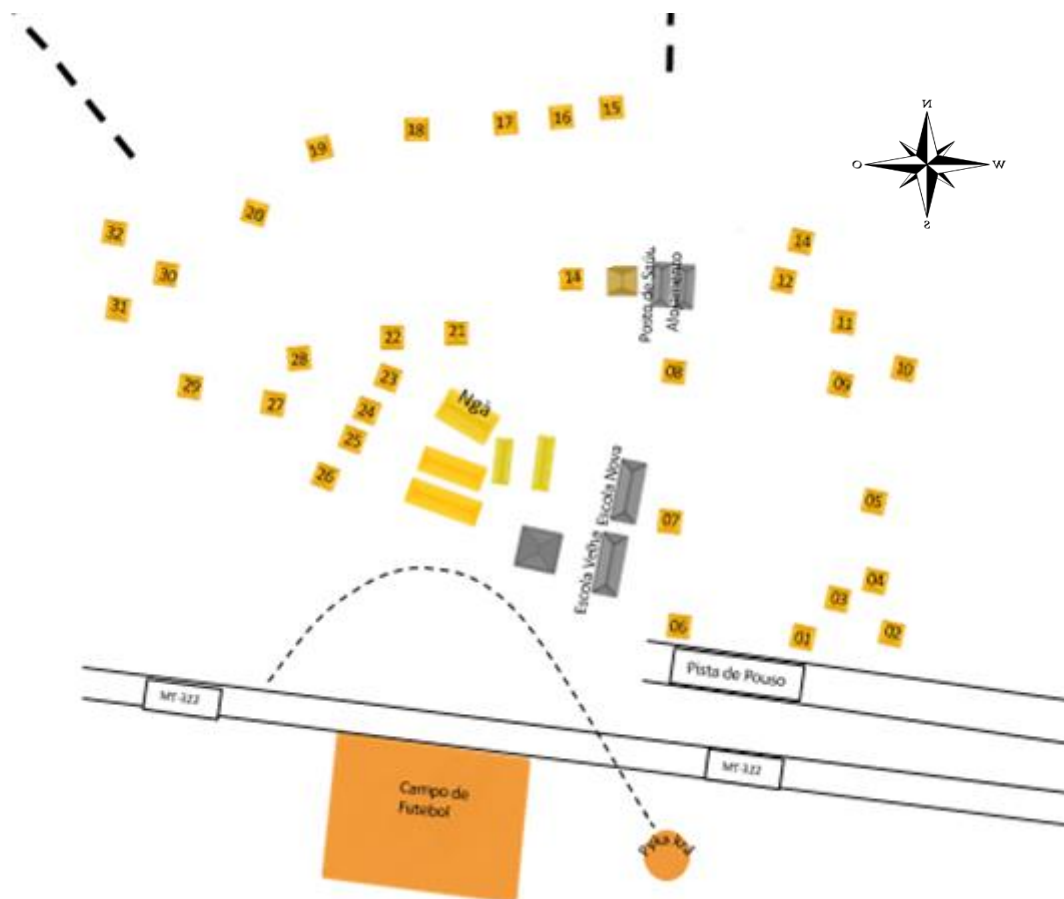
construção do posto de saúde, a pedido do Dr. Douglas do Projeto Xingu,¹¹¹ da Escola Paulista de Medicina (EPM/Unifesp). Foi com Dr. Baruzzi, idealizador do Projeto Xingu, que Bedjai aprendeu como diagnosticar algumas doenças e aplicar a medicação correta, aplicar injeção, dar pontos... *“Eu sou perguntador”* e foi essa curiosidade que o levou a conhecer tanto a medicina tradicional como a ocidental.



Foto 44: Unidade de Saúde Piaraçu.
Fonte: Arquivo pessoal, 2013.

¹¹¹ Projeto Xingu. Disponível em: < <https://www.unifesp.br/reitoria/dci/apresentacao/item/1913-ha-50-anos-cuidando-da-saude-dos-povos-indigenas>>. Acesso em: 03 jul. 2018.

Figura 14 - Aldeia Piaraçú, habitações e construções públicas



Casa 1 - Kretire Metuktire¹¹² (Dono da Casa), homem mais velho viúvo, moradores Taibi Metuktire e Nhakwy Metuktire. Kretire mudou-se em meados de 2004 para se tratar com Bedjai e permaneceu morando junto com as filhas das Casas 2 e 3.

Casa 2 – Mingau (Dona da Casa), viúva, Nhokro Metuktire (filha) e Patkàre (marido), Iretxorã e Bepoi Metuktire (marido), Ireprare Metuktire.

¹¹² A grafia dos nomes difere pelo fato de assim terem sido grafadas nos documentos pessoais.

Casa 3 - Painkum Metukire (mulher mais velha e Dona da Casa) e Ame-ei Metuktire (marido). Nakakok Metuktire e seu marido Papre Metyktire, Ireky Metuktire e seu marido Yarika Juruna Suya, Paimbo Metyktire, Bepakati Metuktire.

Casa 4 - Casa de visitas.

Casa 5 - Nhikere Metuktire Tapayuna (mulher mais velha e viúva de Waiwai Txucarramãe), Bekwojnhere Metuktire, Paimé Metuktire. Nhikere mudou-se para a Piaraçú em 2012 após a morte de seu marido Waiwai, abandonando a aldeia Kenpó. Mudou-se a pedido da irmã Ngreikrô. Moradores das Casas 10 a 13 e Casa 16 são parentes de Waiwai.

Casa 6 – Nhamynikỹ Metuktire (Dona da Casa) e Pintukre Metuktire (marido), Kokobuy Metuktire. Nhamyniky mudou-se para a Piaraçú em 2006 para tratamento com Bedjai, permanecendo como moradora.

Casa 7 – Magri Metuktire (Mulher mais velha e Dona da Casa, viúva), Ngrei-ri Metuktire, Pukaro Metuktire, Mrynhone Metuktire.

Casa 8 - Casa de visitas.

Casa 9 - Pajnkara Metuktire (Maria) (Dona da Casa) e Mejban Metuktire (marido), Txibi Metuktire, Yapi Metuktire, kokomaten Metuktire, Kenopre Metyktire. Painkaro e Meiban são uns dos primeiros moradores da Piaraçú. Filha de Bedjai Txucarramãe (do seu primeiro casamento com Ngre-Kumti), assim como as filhas Bekwoymó e Bekwoymoroty, Roiti e Papre, Filhos de Bedjai e Ware. Bekwoymó (Casa 17), Bekwoymoroty (Casa 18), Roiti (Casa 33, sua sogra é a Dona da Casa), Papre casou-se com Nakakok Metuktire e mora na Casa 3, uma de suas netas é casada com Beprantire e moradora da Casa 15.

Casa 10 - Bekwoy – ty Metuktire e Takako Metuktire.

Casa 11 - Nhomaron Metuktire (Falecido, a casa foi derrubada)

Casa 12 – Ngreynhotu Metuktire, Kaeri Mekragnotire (marido), Ireobiere Metuktire, Bekwmeti Metuktire Irero Metuktire.

Casa 13 – Ngreikrõ Metuktire (mulher mais velha, Dona da Casa) Moynhagrin Metuktire, Beprytire Metuktire (marido) Tiko Metyktire, Ngruako Metyktire (marido).

Casa 14 - Ware Juruna (mulher mais velha) Bedjai Txucarramãe (marido), Fernando (filho). Primeiros moradores da Piaraçú.

Casa 15 - Kredjô Metuktire (Dona da Casa) Beprantire Kayapó (marido) e filhos.

Casa 16 – Ngreykaeti Metuktire (Dona da Casa), Bepkaroti Metuktire (irmão Yapi). Moradores: Kokonhanti Metuktire e Tokokwy Metyktire (marido). Filhos: Nhokrô Metuktire, Nhô-y Metuktire, Ngreitere Metuktire, Beta Metyktire, Bepkangoti Metuktire, Prontun-re Metuktire, Korapere Metuktire, Kubendjangrore Metuktire, Kubjni Metuktire, Kumpi-ri Metyktire.

Casa 17 - Bekwoymó Metuktire (Dona da Casa), Manti'i Tapayuna (marido). Filhos: Irekre Metuktire, Pedro Metyktire, Tuire Metyktire, Bekwybjriti Metuktire, Ngrejô Metuktire.

Casa 18 – Bekwoymoroti Metuktire (Dona da Casa), Bemako (marido). Filhos: Paimbary Metuktire, Nhaknhô Metuktire, Kangô Metuktire.

Casa 19 - Gaisonty Juruna Suyá (Dona da Casa e mulher mais velha) Parim Juruna Kayabi (marido, conhecido como Waiaia). Filhos: Mokaia Juruna e mais 2 filhos. Waiaia é irmão de Ware, veio junto com ela na década de 80. Filho do casal, Wararú mora na Casa 20 com a mulher Kayapó e Rayu mora na Casa da sogra Kenã, (Casa 21) irmã de Mëkarõ, filhos de Kôkônhere.

Casa 20 – Kokadjare Kayapó (Dona da Casa) Wararú Juruna Suyá (marido), três filhos pequenos. Kokadjare insistia para irem morar com sua mãe na T.I. Kayapó, pois não aceitava morar com a mãe do esposo. A solução foi construir uma residência para ela.

Casa 21 – Kenã Metuktire (mulher mais velha, dona da Casa e viúva). Moradores: Irekre Metuktire e Bepio Metuktire (marido) e seus filhos Ireati Metuktire, Bekwy Nhoit Metuktire, Ngoikrô Metuktire e filho. Rayu Suiá Juruna e Kokonhanti Metuktire (marido) e filho. Kenã e seu falecido marido Kokty vieram para fortalecer a aldeia Piaraçú em 2005, junto com a filha Kokodjã (Dona da Casa 22)

Casa 22 – Kokodjã Metuktire (Dona da Casa) e Txokran (marido). Filhos: Bekwytyti Metuktire, Chadá Metuktire, Wayo Metuktire e Nhokti Metuktire.

Casas 23, 24 e 25 - Casas de visitas.

Casa 26 – Ngreybaty Metuktire (Dona da Casa) Braire Metuktire (marido). Filhos: Kokaiti Metuktire e Takakudjo Metuktire. Braire e sua esposa vieram em 2015 para trabalhar como Barqueiro da Balsa.

Casa 27 - Ngreiny Metuktire e Tabata Metuktire (marido). Filhos: Beby Metuktire e Bebury Metuktire, Beme Metuktire e Bekim-re Metuktire, Kujo Metuktire. Tabata veio para ficar perto da Mãe Panho Metuktire, fundadora da aldeia Mejkàre.

Casa 28 – Iredjudjê Metuktire e Bepkra-ô Metuktire (marido), Ireakati Metuktire e Wera Tapayuna (marido) e filhos: Painkangra Metuktire Tapayuna. Ngrei-oky e Bekway Metuktire e filhos Ngreiko-Koti Metuktire, Bepdjô Metuktire e Bepnhibeti Metuktire Panará e seus 5 filhos. Bepkra-ô veio da aldeia Metuktire em 2015, pois lá não queria mais ficar.

Casa 29 – Nhokti Kayapó e Noy-re Kayapó (marido) e filhos: Ngrei-wo Kayapó, Bepnhureti Kayapó, Bepkru Kayapó, Bekroti Kayapó, Nhokwdjore Kayapó, Bepkraipo Kayapó, Takak Beri Kayapó. Noy-re Kayapó veio em 2010 para trabalhar na balsa e junto veio sua família.

Casa 30 e 31 – Kôkôpy Kayapó (Dona da Casa, mulher mais velha, viúva) e filho Kakakro Kayapó. Kôkôpy veio junto com o filho e filha Ngreimoto (Casa 32) para a aldeia Metuktire. Porém, após o casamento do seu filho Beprantire com Kredjô (Casa 15), neta de Bedjai, mudou-se definitivamente para a Piaraçú em 2010.

Casa 32 – Ngreimoto Kayapó e Nokere Metuktire (marido). Filha Painhoka Metuktire e Bep-e Metuktire.

Casa 33 – Nhokire Metuktire e Txonti Metuktire (marido), Ngrenomej Metuktire e Roiti Metuktire e seus 2 filhos. Mudaram-se em 2014 após o casamento da filha com Roiti, filho de Bedjai, em 2014.

Casa 34 - Bekwoytoro Metuktire, Rareka-e Metuktire e Akamak Metuktire (marido). Filhos: Painko Metuktire, Bepny Metuktire, Bayakre Metuktire e Pituayaro Metuktire. Moradora e Dona da Casa vieram para ficar perto da irmã, Nhamynikỹ (Casa 6).

Casa 35 – Bekwoy Koty e Txokran mudaram-se em 2015 devido a morte da mãe de Bekwoy Koti na aldeia Metuktire e, como não conseguiram permanecer nessa aldeia, mudaram-se para Piaraçú.

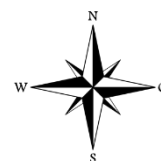
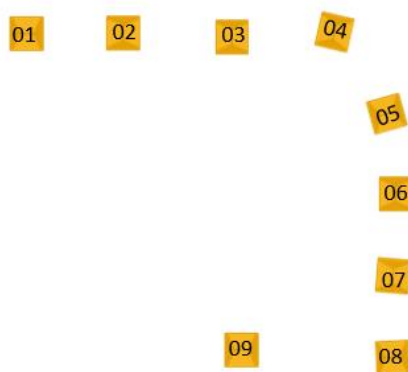
Aldeia Mejkàre

Situada ao lado da Piaraçú, foi fundada entre 2010 e 2011 por Panhõ Metuktire e Nhakrayty Metuktire. Todos são filhos, filhas e uma prima da Casa 3, junto com o filho Bepkaroti da Casa 16 que habita na Piaraçú. Esta aldeia contém uma só matricasa distribuída entre suas várias habitações. Os moradores utilizam a infraestrutura da Piaraçú devido à proximidade. A razão da família deixar a Piaraçú não ficou clara, escutei pessoas falando sobre desentendimentos entre os moradores, mas não sei precisar o porquê.



Foto 45: Ao lado esquerdo da Piraçú, a aldeia Mejkàre.
 Fonte: Arquivo pessoal, 2016.

Figura 15 – Aldeia Mejkàre



Casa 1 – Panhõ Kajabi Metuktire (Dona da Casa) Nhokry Metuktire (sogra e mulher mais velha). *Nekretx: Krãdje kamrex* (chapéu vermelho)

Casa 2 – Nhokmeiti Metuktire e Pawati Metuktire (marido), mudou-xe aproximadamente em 2005.

Casa 3 – Nhotomre Metuktire (mulher mais velha e viúva).

Casa 4 – Ngreinomá Metuktire (Dona da Casa), Kubentanhok Metuktire (marido), moradores Ngreimejti Metuktire, Bepyre Metuktire, Kotoktire Metuktire.

Casa 5 – Irenó Metuktire (Dona da Casa), Meibun Metuktire (marido), moradores Bekwkrit Metuktire, Nhapry Metuktire, Nhoeiny Metuktire.

Casa 6 – Karidon Metuktire (Dona da Casa) Moikâ Metuktire (marido), Kokokre Metuktire, Kokodjârej Metuktire, Ireni-ei Metuktire.

Casa 7 – Nhokreiti Metuktire (Dona da Casa, mulher mais velha e viúva), Nhaydjâry Metuktire e Banhakre Metuktire.

Casa 8 – Yaka Metuktire (Dona da Casa) Beko Metuktire (marido), Irekabire, Irebô, Kokoati Metuktire.

Casa 9 – Parim Metuktire (Dona da Casa), Beptokran Metuktire (marido), Nhokmeiti Metuktire, Kokopry Metuktire.

Da Casa 2 até a 8: *Nekretx Penhatynhamy* (Pena de Rei Congo)

Casa 10 – Tepy-amy (Dona da Casa) e Kaykware Metuktire (marido), veio trabalhar na escola Bepkororoti em meados de 2017.

3.21 A Escola Estadual Indígena Bepkororoti

As escolas indígenas são “espaços de fronteira, entendidos como espaços de trânsito, articulação e troca de conhecimentos, assim como espaços de incompreensões e de redefinições identitárias dos grupos envolvidos nesse processo, índios e não-índios” (TASSINARI, 2001). É nesse sentido que muitos velhos veem a escola: a necessidade de oferecer as crianças um instrumento de defesa e manutenção de direitos, a escrita, e a competição que a educação escolar indígena promove com a educação indígena,¹¹³ suprimindo-a, inclusive.

As “Diretrizes curriculares nacionais da educação escolar indígena”¹¹⁴ foram aprovadas pelo Parecer CNE nº 14/99 – CEB, aprovado em 14 de setembro de 1999, mais de 10 anos depois do texto constitucional. O texto visa “contribuir para que os povos indígenas tenham assegurado o direito a uma educação de qualidade, que respeite e valorize seus conhecimentos e saberes tradicionais e permita que tenham acesso a conhecimentos universais, de forma a participarem ativamente como cidadãos plenos do país”. O parecer enfoca em seu conteúdo os seguintes critérios para a concepção da categoria “Escola Indígena”:

- Decreto nº 26/91 retirou a incumbência exclusiva do órgão indigenista - FUNAI - em conduzir processos de educação escolar junto às sociedades indígenas, atribuindo ao MEC a coordenação das ações, e sua execução aos Estados e Municípios.

- Portaria Interministerial nº 559/91, mudança de paradigma na concepção da educação escolar destinada às comunidades indígenas, quando a educação deixa de ter o caráter integracionista preconizado pelo Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/73),

¹¹³ “**Educação Indígena** é intrassocial e acontece no contexto social em que se vive, dispensando o acesso à escrita e aos conhecimentos universais, pois cada povo indígena tem suas formas próprias e tradicionais de educação caracterizadas pela transmissão oral do saber socialmente valorizado. **Educação Escolar Indígena** é uma forma sistemática e específica de implementar a escola entre as comunidades indígenas de tal forma que a partir das formas de construção do conhecimento propriamente indígena possa ter acesso aos conhecimentos universais sistematizados pela escola nos conteúdos curriculares que por sua vez pressupõe o uso da escrita e articulá-los de maneira reflexiva ao contexto sociocultural indígena. Não é uma questão nem de adaptação por parte dos indígenas aos conhecimentos da sociedade não indígena e nem de adaptação dos conhecimentos da sociedade não indígena ao contexto sociocultural indígena, mas sim de construção conjunta de um saber intercultural.” Disponível em: <<http://escolas.educacao.ba.gov.br/educacaoindigena/educacaoescolarindigena>>. Acesso em: 09 set. 2018.

¹¹⁴ Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Escolar Indígena. Disponível em: <http://docsfiles.com/pdf_parecer_14_99.html>. Acesso em: 08 ago. 2018.

assumindo o princípio do reconhecimento da diversidade sociocultural e linguística do país e do direito à sua manutenção.

- Portaria Interministerial nº 559/91 estabelece a criação dos Núcleos de Educação Escolar Indígena - NEIs - nas Secretarias Estaduais de Educação, com representações de entidades indígenas e atuação na educação escolar indígena. Define como prioridade a formação permanente de professores índios e de pessoal técnico das instituições para a prática pedagógica, indicando que os professores índios devem receber a mesma remuneração dos demais professores. Além disso, são estabelecidas as condições para a regulamentação das "Escolas Indígenas" no que se refere ao calendário escolar, metodologia, avaliação de materiais didáticos adequados à realidade sociocultural de cada sociedade indígena.

- Em 1993 o MEC publicou as "Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar Indígena", como necessidade de reconhecimento de parâmetros para a atuação das diversas agências governamentais. Recentemente, lançou o Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas (RCNEI), que objetiva subsidiar a elaboração de projetos pedagógicos para as escolas indígenas.

Como é concebida a escola indígena no Brasil? A ênfase dada pelos órgãos competentes à questão, referente ao respeito, valorização e manutenção da sociodiversidade indígena “toma por referência os princípios e conceitos utilizados nos projetos societários e identitários construídos autonomamente por cada povo indígena para a condução de seus destinos e definição de seu modelo de desenvolvimento” (Secad/MEC, 2007, p. 17). O segundo ponto é a relação entre escola e sustentabilidade.

É imprescindível que a ação educacional se volte para contribuir com subsídios e reflexões para a sustentabilidade socioambiental das comunidades indígenas. A pressão para a exploração econômica dos recursos naturais existentes em seus territórios e a presença de grandes projetos do agronegócio no entorno têm como consequências a degradação da vida social e o esgotamento dos recursos naturais com reflexos na qualidade da vida das comunidades indígenas. (Secad/MEC, 2007, p. 18).

A terceira ideia para conceituar a educação escolar indígena é sobre a autodeterminação dos povos. Vejamos:

Os povos indígenas em todo o mundo, no contexto atual de inserção nos estados nacionais, têm contato com valores, instituições e procedimentos distintos dos que lhes são próprios. Eles têm o direito de decidir seu destino, fazendo suas escolhas, elaborando e administrando autonomamente seus projetos de futuro. Desse modo, a escola indígena faz parte desse projeto de construção autônoma do projeto societário. Para isso, a comunidade deve participar da definição do projeto político-pedagógico da escola, das decisões pedagógicas e curriculares e da organização e gestão escolares (Secad/MEC, 2007, p.20).

A partir dos fundamentos expostos, cada escola com suas particularidades torna-se um modelo único e autêntico, visto que trabalha, principalmente, com realidades linguísticas distintas, é específica e diferenciada, pois é planejada (em teoria) de acordo com as aspirações particulares de cada povo indígena em questão. A escola indígena, na concepção da SEDUC – MT, deve reconhecer e manter a diversidade cultural e linguística e é, necessariamente, bilíngue, valorizando a cultura simbólica local.

Levar em conta os direitos linguísticos das crianças nas escolas indígenas significa, então, conhecer a realidade sociolinguística da comunidade e discuti-la na escola, fortalecendo e valorizando a língua indígena em seu uso como língua de instrução, de comunicação, dos materiais didáticos e como objeto de análise e estudo. Para isso, os professores indígenas devem participar de cursos de formação continuada que possam possibilitar a construção de conhecimento e reflexão sobre a realidade da sua língua, do bilinguismo ou multilinguismo praticado na comunidade, e formular estratégias no âmbito da escola para fortalecer e ampliar o uso da própria língua. (Secad/MEC, 2007, p. 21).

Em síntese, pode-se afirmar que os principais objetivos que fundamentam a educação escolar indígena são a “valorização das culturas dos povos indígenas e a afirmação e manutenção de sua diversidade étnica”, o “fortalecimento das práticas socioculturais e da língua materna de cada comunidade indígena”, a “formulação e manutenção de programas de formação de pessoal especializado, destinados à educação escolar nas comunidades indígenas”, o “desenvolvimento de currículos e programas específicos, neles incluindo os conteúdos culturais correspondentes às respectivas comunidades”, a “elaboração e publicação sistemática de material didático específico e diferenciado” e a “afirmação das identidades étnicas e consideração dos projetos societários definidos de forma autônoma por cada povo indígena”.



Foto 46: Escola Estadual Indígena Bepkororoti
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.

A Escola Estadual Indígena Bepkororoti, situada na aldeia Piaraçú, leva o nome do grande demiurgo mēbêngôkre que se transformou em tempestade, a potência indígena que controla os ciclos anuais de seca e chuva. Como instituição, passou a funcionar em 2007 e, em princípio, ficava no atual prédio do Posto de Saúde. Através de uma doação da ONG *Rainforest Japan*, um segundo prédio foi construído e preterido logo depois por uma construção da SEDUC, o mesmo projeto arquitetônico implantado em várias aldeias da região. A construção antiga é utilizada como dormitório para visitantes e eventuais cursos ministrados na aldeia. A escola atende alunos em seis turmas divididas em ensino regular e EJA, distribuídas nos turnos matutino, vespertino e noturno. Os estudantes pertencem a várias etnias, como Tapajuna, Yudjá, Suiá, com maioria Mēbêngôkre. O calendário escolar é diferenciado, conforme o cotidiano da comunidade, no qual as férias coincidem com os períodos de plantio e colheita e recesso escolar durante os rituais. O currículo é organizado na base comum da educação, anexando-se o saber indígena. Atuam atualmente, apenas professores indígenas, doze para cada turma, sendo que nenhum possui formação

em nível superior. No entanto, todos participam do programa de formação continuada em magistério, o “Curso de formação de professores Mëbêngôkre, Panará e Tapajúna”.

Segundo Seki (2002), assessora linguística do programa, na apresentação do livro *“Mëbêngôkre Kabên ã pi’ók kam myj já kwy ã ujarêj”*, a tentativa de implementação da escrita na língua Mëbêngôkre começou na década de 70, com cartilhas elaboradas por linguistas do SIL (Summer Institute of Linguistic). Esse material e a atuação dos linguistas possibilitaram a alfabetização de um número pequeno de membros das comunidades indígenas. No entanto, esse material estava baseado no modelo de educação bilíngue¹¹⁵ denominado “de transição”. Esse modelo usava a alfabetização na língua indígena como uma “ponte” para a alfabetização na língua majoritária ou “como instrumento de proselitismo religioso”. Também estavam pautados na exclusão dos indígenas enquanto sujeitos, pois a introdução da escrita estava condicionada à um especialista externo a comunidade. O processo era todo imposto de fora.

Coordenado por Maria Eliza R. R. Leite, o programa de formação de professores na língua Jê começou em 1997, como iniciativa da Administração Regional da FUNAI em Colíder, Mato Grosso, e da Associação Ipren-re de Defesa do Povo Mëbêngôkre, do Ministério da Educação (MEC) e com apoio da Secretaria de Estado de Educação do Mato Grosso (SEDUC) e da Rainforest Foundation Japan (RFJ). O programa é responsável pela formação continuada em Magistério de 45 cursistas das etnias que nomeiam o programa, abrangendo oito aldeias e cinco Terras Indígenas, Capoto/Jarina, Mëkragnotire, Panara, Baú e Kayapó, nos estados de Mato Grosso e Pará. O programa atende cerca de 950 alunos que cursam o primeiro ciclo do Ensino Fundamental. O modelo adotado pelo programa é o da educação escolar bilíngue intercultural de ‘enriquecimento’, cujo objetivo é a autoafirmação da identidade étnica, valorização da língua, cultura e saberes dos falantes, além de contribuir na “conscientização dos mesmos quanto à sua capacidade em desenvolver

¹¹⁵ De acordo com o dicionário Oxford (2000, p. 117) bilíngue é definido como: “ser capaz de falar duas línguas igualmente bem porque as utiliza desde jovem”. Essa é uma concepção que trata do falar perfeitamente dois idiomas, ou seja, “o controle nativo de duas línguas” (BLOOMFIELD, 1935, apud HARMERS e BLANC, p. 6, 2000). Há uma outra vertente que não considera apenas os falantes bilíngues perfeitos, como a defendida por Macnamara, segundo o qual “um indivíduo bilíngue é alguém que possui competência mínima em uma das quatro habilidades linguísticas (falar, ouvir, ler e escrever) em uma língua diferente de sua língua nativa” (MACNAMARA, 1967 apud HARMERS e BLANC, p. 6, 2000).

a reflexão sobre a língua, bem como assumir o papel de agentes de elaboração da grafia e nas noções educacionais” (SEKI, 2002). Como resultado, continua, o programa levou à reflexão sobre “a língua, a cultura, a escrita, os problemas da grafia da língua Mëbêngôkre”, como também o “domínio instrumental técnico, através da introdução de conteúdo e conceitos linguísticos pertinentes”. De fato, o programa possibilitou a elaboração de material didático pelos próprios sujeitos, os indígenas. Também coube a eles as ilustrações, as histórias tradicionais, a fauna e flora familiar, hábitos alimentares, enfim, o material didático trabalhado pelos professores indígenas, sujeitos de suas práticas, traz aos alunos um ambiente familiar e interno, levando-os a um salto qualitativo na aquisição e domínio da linguagem escrita.

3.22 As roças e suas especialidades

Kanheti, a mulher estrela (Bedjai Txucarramãe)

Numa noite muito bonita, com o céu com muitas estrelas, um rapaz estava sentado com seu amigo conversando e olhando para o céu. Tinha uma estrela muito brilhante e bonita e o jovem falou que se ela fosse uma mulher, ia casar com ela. No outro dia, o rapaz e seu amigo foram caçar pássaros na floresta com os amigos. Ele escutou um pássaro cantando e foi procurar o que era e, para sua surpresa, não era um pássaro, mas uma linda jovem. Seu cabelo era comprido e preto e sua pele muito clara. Ele perguntou quem ela era e ela respondeu: ‘Você me chamou lá no céu, falou que se eu virasse mulher, você ia se casar comigo!’ O rapaz pegou a mulher estrela e a levou para casa. Para que ninguém descobrisse sobre ela, ele pegou uma grande cabaça e escondeu a mulher dentro. Depois, jogou cinza em volta para ver se alguém ia pisar perto. De dia, o rapaz ia caçar e voltava à noite, ficava por muito tempo conversando com

sua mulher. A mãe do rapaz escutava que ele estava conversando com alguém, mas quando perguntava quem era, ele dizia que não era nada. No outro dia, quando o rapaz foi caçar, sua mãe olhou dentro da cabaça e viu Kanheti escondida. Ela pegou a mulher e falou: 'Vou arrumar você para ficar igual a gente.' Cortou seu cabelo [tonsura] e fez pintura com jenipapo e urucum. Enfeitou a moça com miçangas e ela ficou muito bonita. O rapaz voltou da caçada preocupado e foi direto olhar a cabaça. Viu um monte de rastro em volta, nas cinzas e foi perguntar para sua mãe quem tinha mexido nas suas coisas. A mãe falou que tinha encontrado sua nora escondida na cabaça e que a enfeitou. Eles tiveram um filho. Quando a criança era pequena, o povo estava passando fome, pois tinha pouca caça. Kanheti falou para seu marido: 'Faz cesto bem grande para mim que eu vou lá no céu buscar comida com meu pai para a gente.' O marido fez um cesto para Kanheti. Ela falou: 'Agora me leva até uma wangé [pau d'arco], puxa e solta, assim eu vou para o céu.' Ele ficou muito preocupado, achava que ela não ia mais voltar. Ela falou que não precisava se preocupar, pois agora eles tinham um filho e ela não ia abandonar o filho. Foram até a árvore e ela pediu para o marido esperar com o filho que ela já ia voltar. O marido puxou a árvore até ela dobrar e Kanheti subiu na sua ponta. Quando ele soltou a árvore, kanheti voou para o céu. Depois de um tempo, ela voltou com o cesto cheio de comida. Trouxe pitu assado [o primeiro nome para batata-doce, hoje chamada ját], abóbora, massa de mandioca, kupá, inhame. Todos comeram muito bem da nova comida e gostaram muito. Ela falou: 'vou de novo e agora vou buscar as plantas para a gente fazer uma roça.' Quando ela voltou, pediu para o marido roçar uma parte e ela plantou as mudas. Depois colocou fogo e tudo brotou. O pessoal não sabia o que aquilo era: 'O que foi que ela plantou? Tá cheio de cipó!' Mas eram as novas plantas, batata-doce, abóbora e outras. Quando ficou maduro, chamou a

sogra e ensinou como preparar os novos alimentos. Assim, todos aprenderam a plantar a roça e preparar as novas comidas que foram trazidas do céu pela Kanheti.

Antigamente, relata Bedjai, o povo comia abacaxi-do-mato (*akrãñhi*) e bicho da madeira podre, coró (*pingô*). Foi a mulher estrela, chamada Umajoroti, quem trouxe a comida do céu, dos nossos ancestrais que ainda moram lá. Ela é a grande benfeitora mēbêngôkre. Não é estranho que seja uma estrangeira, pois é um dos elementos do *kukràdjà* apropriar-se de elementos externos e incorporá-los no meio social. O valor simbólico de alguns elementos da cultura desses indígenas está, justamente, na sua apropriação externa, num passado próximo ou distante, seja em eventos míticos seja na concretude histórica. O mito em questão assinala o início da agricultura, contém técnicas de preparo da roça (o roçado, o plantio de ramas e a queimada/coivara), o papel de cada gênero (cabe ao homem a abertura do roçado, além do fornecimento da proteína animal, e a mulher o plantio e cuidados posteriores, colheita e preparação do alimento) e os principais gêneros cultivados. Nessa versão, a mulher-estrela traz a massa de mandioca pronta, a despeito da tese de que adquiriram o cultivo com povos de origem Tupi, e as ramagens. Nimuendajú, na obra *The Eastern Timbira*, 1946, defendeu a originalidade da agricultura Jê (setentrionais e centrais). O etnógrafo destaca o cultivo de batata-doce e inhame, o cultivo do *kupá* (*Cissu sp.*), justamente as que o mito aponta, além de um conjunto de quinze plantas aboriginalmente cultivadas entre os Canela, cerimônias e mitos referentes a práticas relacionadas à atividade agrícola. Além disso, os métodos de preparação da mandioca e seus corolários são distintos do Tupi, assim como a palavra que designa a raiz, *kwur* (vernáculo dos Jê setentrionais), ser totalmente diferente.

It is erroneous to picture the Gê generically as hunters and gatherers, with at best an occasional group adopting a little cultivation under Tupi influence. Actually, not a single Akwë or Timbira-Kayapó tribe failed to farm and as to the latter, at least, I am convinced that they learnt nothing from the Tupi about agriculture. (NIMUENDAJÚ, 1946, p. 57).

As roças, *puru*, são a base alimentar indígena, pois não é todo o dia que a proteína faz parte do cardápio, a caça está cada vez mais escassa, além da dificuldade em adquirir munição. A pesca também apresenta uma sazonalidade e há

períodos de menor oferta de peixes, quando os rios estão muito cheios. Além disso, em períodos de tabu, não há a ingestão de carne, exceto pequenos peixes. As roças se espalham no entorno da aldeia e em lugares mais distantes. Não há uma predeterminação sobre sua localidade conforme as Casas. Cada mulher de uma ‘família nuclear’ (mulher, seus filhos dependentes e seu atual marido) dispõe de uma roça. Eventualmente, irmãs e mãe podem compartilhar o mesmo cultivo. Em formato circular (*ipôk*), parecem uma mandala, as ramagens são plantadas do centro e os outros cultivos, do menor para o maior, nas áreas posteriores sucessivamente. Segundo estudos sobre as roças Kayapó, essas são organizadas da seguinte forma:

No centro da roça (*ipôkre*), no lugar mais ensolarado, fica o principal cultivo tradicional das batatas-doces (*jât*), e também o amendoim (*kaire-y*), se bem que este cultivo seja atualmente menos importante. Em volta, plantam-se inhames (*môp*), abóboras (*katen*) e melancias (*katentapuru*), estas em terreno úmido. No círculo seguinte, as mandiocas (*kwyr*) e macaxeiras (*kwyrđjan*), o arroz (*baý-gogo*) e o milho (*bà-y*) são plantados de maneira alternada. Depois, vêm as culturas mais altas, como as bananas (*tyrti*) e o mamão (*katembori*), e também o urucum (*py*), que marca a parte externa da roça junto com o feijão (*makro-y*), e mais inhames, já na beira da floresta. Também se cultivam cana-de-açúcar (*kadjyati*) e abacaxi (*akranheti*), além de outras plantas menos conhecidas, como o *kê*, uma marantácea da qual se come as raízes e que afasta as pragas, e o cipó comestível *kupa*. (ROBERT et al., 2012, p. 348-349).

Dentre as plantas mencionadas, a banana tem uma origem mitológica. Segundo Bedjai, Ipren-re a criou por sua vontade. Já o primeiro encontro com a melancia faz parte das anedotas mēbêngôkre. No tempo em que faziam guerra contra os seringueiros, durante uma excursão com o objetivo principal de obter armas e munição, encontraram uma roça com abóboras e melancias. Não conheciam a melancia ainda e, por isso, achavam que era um tipo de abóbora. Colocaram as melancias em brasas para assar e elas estouraram, viraram água. Admirados, pegaram as sementes e trouxeram para plantar nas suas roças. A aquisição de plantas cultiváveis faz parte da lógica de enriquecimento através da obtenção de bens externos. Quanto mais espécies de plantas uma roça conter, mais bonita ela é. Uma boa roça é “motivo de orgulho e de curiosidade, rivalidade ou ‘ciúmes’ na hora de comparar as listas entre duas roças ou duas aldeias diferentes. Para serem bonitas (*puru mex*), as roças precisam conter muitas, mas muitas plantas diferentes.” (p. 363).

Se, por um lado, os indígenas regozijam-se com as novas aquisições, por outro, lamentam, na Piaraçú, a perda de cultivos tradicionais, como o *kupá*¹¹⁶ e uma abóbora de casca dura (*katem kà*) que não consegui identificar, vista por Bedjai pela última vez na década de 60. Ele está à procura dessas plantas para cultivá-las na aldeia. Já conseguiu mudas de uma espécie de batata-doce preta e de várias espécies de milho de diferentes cores que, segundo ele, são oriundas da árvore de milho que ocasionou a divisão das tribos Jê setentrionais.

O espaço de uma roça é utilizado por poucos anos, devido ao esgotamento do solo. Depois disso, acabam sendo abandonadas e a floresta retoma seu lugar. No entanto, algumas espécies como bananas e batatas continuam produzindo e fornecem alimento tanto para os indígenas como para animais. As roças antigas (*puru tum*) são conhecidas e visitadas em busca de caça, como a ‘fazenda’ em que ocorreu a segunda *mẽõntomõrõ*, além de sementes e mudas para novos cultivos. Essas roças também marcam a territorialidade. Quando saiam em excursões, sabiam exatamente onde encontrar alimento, uma vez que cultivavam suas roças em cada local em que se estabeleciam. Entre os itens que carregavam em cestas durante esses deslocamentos, os velhos relatam que havia muitas mudas e sementes para esse fim, resultando num verdadeiro manejo da floresta.

Em pesquisa realizada junto aos Kayapó Gorotire, por exemplo, Posey e Anderson (1985) chegam à conclusão de que ecossistemas considerados naturais poderiam ter sido profundamente moldados por populações indígenas. Ao contrário de sistemas de manejo que vão contra os processos naturais, as roças Gorotire mantêm características semelhantes às da própria vegetação. Esse sistema de manejo da floresta é identificado em ilhas de vegetação, os *apêtê*. Essas áreas comportam árvores frutíferas, arbustos menores, plantas medicinais, matéria-prima para diversas atividades, atração para caça e servem como habitat para a criação de abelhas, além de adubo proveniente da decomposição de material vegetal. É um aproveitamento múltiplo não encontrado em outras áreas de culturas não indígenas. Segundo um inventário dos *apêtê* Gorotire, composto por 120 espécies, os autores afirmam que 118 foram consideradas úteis pelos informantes. As categorias de uso

¹¹⁶ Devido às intensas queimadas, o cipó *kupá* havia desaparecido das roças na T.I. Capoto/Jarina. A pedido de Mẽkarõ, pesquisadores da EMBRAPA plantaram mudas do cipó em roças da aldeia Kapoto no ano de 2010. No entanto, não há registro por parte dos indígenas que a planta tenha retornado para o cardápio. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/media:kupa>>. Acesso em: 07 jul. 2018.

incluem: a) medicinais (febre, diarreia, dores no corpo, tontura, dores de cabeça, dor de dente, abortivos, anticoncepcionais); b) atrativos para caça; c) alimentos para as pessoas; d) lenha; e) fertilizante e outros usos. Outros usos relacionam-se à manufatura de artefatos, como bobinas para orelhas, cachimbos, cestos, tinta para pintura corporal, máscaras, flechas, pontas para flecha, arcos, corda para os arcos, cabos para machados, cavadeiras, lixa, venenos para caça e para pessoas, pulseiras cerimoniais, removedores de cabelo, flores para marcar ciclos anuais e inseticidas naturais. Posey (1997) chama de “zonas ecológicas” espaços que comportam tanto as roças em atividades como as já abandonadas, trilhas e aldeias em uso ou abandonadas que fazem parte de um mesmo sistema de cultivo. O conhecimento da localização e estado de determinadas áreas de boa caça, bons frutos, boa mata, o local de uma boa árvore de copaíba, um barreiro onde os animais vão em busca de sal, uma boa colmeia etc., “colocam em dúvida a dicotomia habitual entre espaços cultivados e espaços silvestres, já que os Kayapó consideram e tratam a floresta com atenção comparável” (ROBERT et. al., 2012, p. 346).

A escolha do terreno para a roça e a sua preparação pela derrubada de árvores é uma atividade masculina, conforme ensinou Kanheti. Antes de abrir a roça, os homens dançam e vão caçar. Se a caça for boa, a roça será boa, mas se a caça for ruim, a roça será ruim. Na Piaraçú, os homens costumam se reunir para preparar roças para as mulheres que não tem marido para realizar tal tarefa. Já o período de fazer o roçado é indicado pelos ‘trabalhadores do Sol’. Nos meses de maior estiagem (junho/julho), *ngrôt* (a constelação Plêiades) desce para fazer a roça para *Myt*. Nesse período, a constelação não pode ser avistada a olho nu e os indígenas associam esse fato ao aparecimento do besouro-serra-pau (*Hoplistonychus bondari*) que, em seu período reprodutivo, serra galhos de árvores nos quais deposita seus ovos. Além disso, em suas asas há pequenos pontos brancos, semelhantes a uma constelação. Diante de minha admiração (ou incredulidade, certamente visível em minha fisionomia diante dos relatos), houve uma mobilização em encontrar *ngrôt* nas redondezas da aldeia para apresentar as ‘provas materiais’. Não demorou muito, um velho trouxe-me orgulhoso um tronco fino serrado pelo ‘trabalhador do Sol’. Tá aí, não há outra explicação que satisfaça o senso de observação empírico a partir das analogias apresentadas.

Até pouco tempo atrás, a madeira cortada por *ngrôt* não podia ser usada para fazer botoque (o ideal é a casca de cajá), pois a pele do lábio se romperia (os jovens não querem mais usar o botoque). As mulheres yudjá capturam esse besouro, secam em brasas e o moem para misturar ao jenipapo. Com essa mistura, pintam seus filhos para que, quando crescerem, sejam bons cortadores de madeira. Outro animal de *Myt* é o gafanhoto *pakatchuk* e sua relação com a abertura da roça, além do período do seu aparecimento, está no som que produz, semelhante a uma serra (tsi, tsi, tsi). Quando *ngrôt* desce e o *pakatchuk* começa a cantar é hora de preparar a roça. As andorinhas também são marcadoras da estação, aparecem pouco antes do início das chuvas. No entanto, neste ano de 2016 ninguém daqui as avistou.¹¹⁷

Lévi-Strauss (2010) afirma que há ligação entre as Plêiades e as estações em toda a América tropical. Em maio, ela desaparece do céu, quando o Sol deixa a constelação de Touro. Em junho, torna-se visível ao amanhecer e começa, dia após dia, ascender de Leste a Oeste. Essas posições são conhecidas pelos Kayapó e marcam, por exemplo, o tempo de bater Timbó ou quando começa a estação chuvosa, conforme apontou Bedjai. Nimuendajú também obteve relatos com os últimos remanescentes dos Irã'ãmrãjre, três mulheres e dois homens, na década de 1940, sobre a ligação entre o aparecimento das Plêiades e a estação chuvosa. Em uma coletânea de mitos inéditos do etnólogo publicada em 1986, encontramos não somente a referência a '*nrot*', como também às manchas escuras que os mētyktire dizem ser dois espíritos que cuidam das cinzas do tronco de jatobá, a Via Láctea.

¹¹⁷ "Produzido em parceria pelo Instituto Socioambiental e o Instituto Catitu, o filme 'Para onde foram as andorinhas?' mostra de forma sensível e explícita, de que forma os povos que habitam o Parque Indígena do Xingu, em Mato Grosso, estão percebendo e sofrendo em seu cotidiano os impactos das mudanças do clima. "Por onde andam as andorinhas" mostra a preocupação dos índios do Xingu em aspectos importantes de sua vida, de sua base alimentar, de seus sistemas de orientação no tempo, de sua cultura material e de seus rituais. Eles estão preocupados e perguntam será o futuro das próximas gerações. Por isso estão atentos e continuam a luta para preservar e proteger a floresta que os abriga. Estão levando sua palavra e sua preocupação para a Conferência do Clima (COP-21), que começa em Paris na próxima semana, reunindo 195 países do planeta e 120 chefes de Estado. Na COP-21 será costurado um novo acordo entre os países para conter o aumento da temperatura global em 2°C até 2100. Hoje, no Parque Indígena do Xingu, em Mato Grosso, vivem 6 500 índios de 16 povos diferentes, que com seu tradicional sistema de manejo do território garantem a preservação das florestas. Já do lado de fora a realidade é outra. Com 86% das florestas convertidas principalmente em soja, milho e pasto, os últimos 30 anos foram de devastação ambiental no entorno do Parque. As consequências no clima, nos animais, na agricultura são sentidas pelos índios e eles estão preocupados com o futuro de seus netos. Com o mundo que vão deixar de herança para eles." Disponível em: <
https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/nsa/arquivos/para_oude_foram_as_andorinhas.pdf>. Acesso em: 07 jul. 2018.

Os Irãamráyre conhecem algumas constelações, como também certas manchas escuras, sem estrelas, no céu à noite, mas não lhes atribuem nenhuma significação religiosa. A mancha escura entre as constelações do Cruzeiro e do Centauro é uma arraia (*miendyét*); uma listra preta ao lado da Via Láctea (*modn-nrot*), mais ou menos de Antares ao Centauro, é uma ema (*mã-t*); as estrelas desta constelação são os "olhos da ema" (*mã-ti-no*). Uma outra mancha escura na Via Láctea, junto às estrelas, e a constelação do Escorpião é uma garça (*kamri-kaák*). As Plêiades são chamadas *nrot*; aparecendo no céu oriental, elas anunciam o começo do verão. Se, porém, a "arraia" com rabo (*miendyét-yamé*) tocar o horizonte à boca da noite, o inverno começa. (NIMUENDAJÚ, 1986, p. 81).

Seu desaparecimento coincide com o período de acasalamento do besouro-serra-pau, a constelação *ngrôt* agora é o inseto que trabalha para o Sol fazendo sua roça. Os grandes líderes tinham seguidores, grupos que se uniam para fazer determinada atividade ou ainda os jovens em período de iniciação. Assim, o Sol, *Myt*, como o grande símbolo de virtude masculina, também possui seus seguidores, seus trabalhadores. A analogia entre as Plêiades e o inseto, além do mencionado, é feita pela aparência da constelação, "ela desce rodando", dizem, e "corta o galho assim", como uma espiral. Lea (2012) diz que o ano *mëbêngôkre* começa em junho, a mesma data que aponta Lévi-Strauss (2010, p. 252) para os Xerente, cujo ano começa em junho no nascimento helíaco (antes do amanhecer) das Plêiades. Nos quatro meses seguintes ao seu aparecimento, os da estação seca, os indígenas roçam o terreno, queimam e realizam o plantio, assim como os *mëbêngôkre*. Entre os Tapirapé, continua o autor, as Plêiades também assinalam o fim da estação chuvosa e começo da estiagem, e sua posição marca uma série de rituais. Os kadiwéu, por exemplo, têm dois mitos acerca do nascimento das Plêiades, que chamam de *nibetad*, sendo que em um deles a constelação é um 'homem-estrela' que desce do céu para se casar com uma mortal, trazendo consigo alimentos celestes, o milho e a mandioca. Essa inversão de gênero no mito da 'mulher-estrela' também ocorre entre os Karajá e Umotina, aponta o antropólogo. Já os Timbira se preparam para trabalhar nas roças no início da estação chuvosa, que dura de setembro a abril, quando as Plêiades, chamadas de *krôt*, ficam visíveis após o pôr do Sol no horizonte ocidental (p. 253).



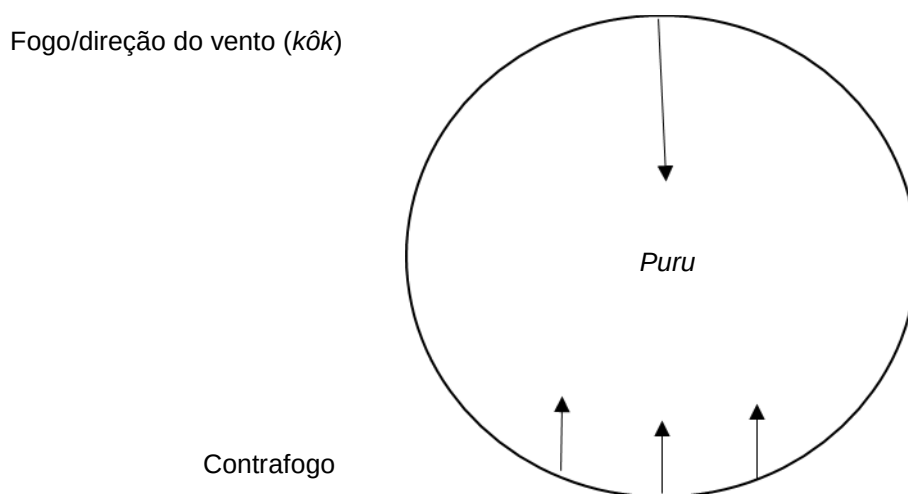
Foto 47: Galho cortado por *ngrôt* na Piraçú.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.



Foto 48: *Pakatchuk*, um dos trabalhadores de Myt.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.

Quem planta a roça não pode comer mel e tucunaré antes do plantio. Pode comer trairão, peixe-cachorro e pirarara. O peixe bicuda e trairão são usados para passar da rama de mandioca que será enterrada para gerar novas mudas. Não pode tocar com flecha no meio da roça. Já as mudas de cabaça, feitas por estaquia, devem ser cortadas por uma criança, nunca por um adulto, pois pode resultar em morte. Quando a mulher planta uma roça, chama um especialista para garantir a qualidade de sua produção. O *kutê dwỳo mari* (especialista em comida/roça) faz remédio para a roça crescer rápido e, uma vez jogado (coloca dentro de uma cabaça e joga), não pode pisar no local, senão queima os pés. É ele quem coloca fogo na roça depois da 2ª chuva, quando as folhas estão molhadas e isso, aliado ao contrafogo, concentra a queimada no espaço determinado, impedindo que esse escape. Utilizam abafadores de galhos de árvore (a Brigada Indígena ganhou abafadores) e penas da asa de jacamim (*mry mojr*). O canto da ave parece um lamento e quem o escuta vai chorar. As penas são colocadas em volta da roça e quando o fogo chega, se apaga. Batata-doce preta e semente de mamão-bravo também são utilizados na prevenção de queimadas, com as técnicas de contrafogo. Mandioca, batata-doce, cará e banana podem ser plantadas ainda na derrubada, antes da queimada, pois o fogo não queima suas raízes e brotam mais bonito. Depois da queimada, planta-se abóbora, melancia e outras ramagens. O milho só depois que começa a chuva, a semente fica de molho da noite para o dia em uma água com remédio preparado pelo especialista, conforme me mostrou Bedjai, orgulhoso por ter conseguido sementes de milho de várias cores, distinção que marcou a separação do povo Jê na derrubada da 'árvore de milho'. Antigamente, as sementes eram secadas e guardadas em cestos de buriti (*Kaĩngre*), que ficavam pendurados nas habitações. Hoje são guardadas dentro de garrafas pet. Uma vez colhidos, os alimentos devem ser carregados em cestos feitos com palha de buriti. Há uma espécie de cipó que está sendo utilizada para a fabricação da cestaria, mas, segundo Bedjai, deixa a comida fraca, ela perde suas propriedades e quem a consome também fica fraco.

Figura 16: Modelo de queima das roças mēbêngôkre



Os primeiros alimentos colhidos na estação devem ser consumidos por uma mulher grávida. Nessa analogia reprodutiva, as plantas se assemelham à mulher e os frutos à criança o que, segundo Fraser (1982, p. 372), é um fenômeno encontrado em vários povos, vejamos:

Acreditando que o arroz é animado por uma alma como a do homem, os indonésios naturalmente tratam-no com a deferência e a consideração que têm para com seus semelhantes. Assim, eles se comportam para com o arroz em floração tal como se comportam para com uma mulher grávida; abstêm-se de disparar armas ou fazer barulho nos campos para não assustar a alma do arroz, que poderia abortar e não produzir nenhum grão. Pela mesma razão, não falam de cadáveres ou de demônios nos arrozais. Além disso, alimentam o arroz em flor com comidas de vários tipos, que acreditam serem boas para as mulheres grávidas. Mas, quando as espiguetas estão começando a se formar, são consideradas como crianças, e as mulheres saem pelos campos a alimentá-las com papas como se tratassem de crianças de verdade.

É tarefa feminina cultivar a roça, buscar o alimento e a lenha para seu preparo. Os homens não ajudam nessa tarefa, pois dizem que não cabe a eles cozinhar. Eles, no entanto, são os responsáveis por fornecer as ferramentas (machado, foice, enxada) para tais atividades, além de fabricar a cestaria com a qual trazem tais produtos para a aldeia, uma vez que as roças podem ficar a quilômetros dali. Um dos principais alimentos cultivados é a mandioca, beneficiada em farinha seca ou em uma massa com a qual fazem o beiju. Uma vez colhida, a mandioca brava

é deixada submersa em água por dois dias, até que amoleça, e passada em uma peneira para formar pequenos grânulos que são secos em grandes tachos. O cheiro agradável toma conta de toda a aldeia e ela é consumida principalmente com peixe. Também serve para o preparo da merenda servida na escola Bepkororoti, uma exigência das famílias que estavam incomodadas com o excesso de alimentos industrializados servidos para as crianças. A ideia de Bedjai é que a comunidade se una para produzir farinha em maior quantidade para comercializar, uma vez que sua qualidade é reconhecida e apreciada na região. Assim, diz ele, “os jovens vão poder trabalhar e ter uma renda sem sair da aldeia, pois hoje precisamos de dinheiro”. Antes do contato, disse-me uma velha, os indígenas não precisavam das coisas compradas. Agora, como viver sem roupa, calçado, uma ferramenta? Para suprir essas necessidades, algumas famílias preparam a farinha e a vendem. O beiju é item de necessidade básico, pois além de acompanhar a maioria das carnes, é o principal alimento em casos de tabu. A diferença é que a massa moída é espremida para extrair o caldo e usada úmida para o preparo dos beijos, com leve sabor azedo. Vi, no entanto, o preparo com o polvilho industrializado, mas não fica o mesmo gosto, disseram.

Outro cultivo que traz renda para os moradores é o pequi. Não é o pequi do mēbêngôkre, disse-me Bedjai, referindo-se ao pequi do cerrado (*Caryocar brasiliense*), cuja origem é contada no mito “a moça que virou pequi”. Essa espécie,¹¹⁸ cuja fruta é maior e com mais polpa, foi selecionada e manejada pelos indígenas xinguanos nos últimos séculos resultando em espécies únicas, inclusive uma sem espinhos. As primeiras sementes foram obtidas por Bedjai no alto Xingu e plantadas na Piaraçu ainda no começo da década de 1980. No começo, foram poucas sementes e, ao ver que germinaram e se desenvolviam bem, passou a adquirir mais sementes com seus ‘parentes’, resultando em grandes pequizais que circundam a aldeia. A partir das primeiras produções, as sementes foram selecionadas para originar novas

¹¹⁸ “O Pequi dos índios do Xingu é uma fruta tradicional muito importante na sua alimentação cotidiana. Ao longo de séculos as variedades desta árvore foram melhoradas pelo manejo indígena para diversos usos, obtendo oito diferentes variedades, incluindo o desenvolvimento de uma sem espinho. O óleo de pequi puro, virgem, extraído a frio pelo método tradicional do povo Kĩsêdjê, da Terra Indígena Wawi, nos limites do Parque Indígena do Xingu, preserva os aromas e sabores característicos da fruta. A colheita do pequi é motivo de muita festa e alegria, sendo elemento fundamental para a vida xinguanas. O óleo do pequi é indicado para utilização culinária, cosmética e medicinal.” Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-monitoramento/pequi-dos-indios-do-xingu>>. Acesso em: 01 jul. 2018.

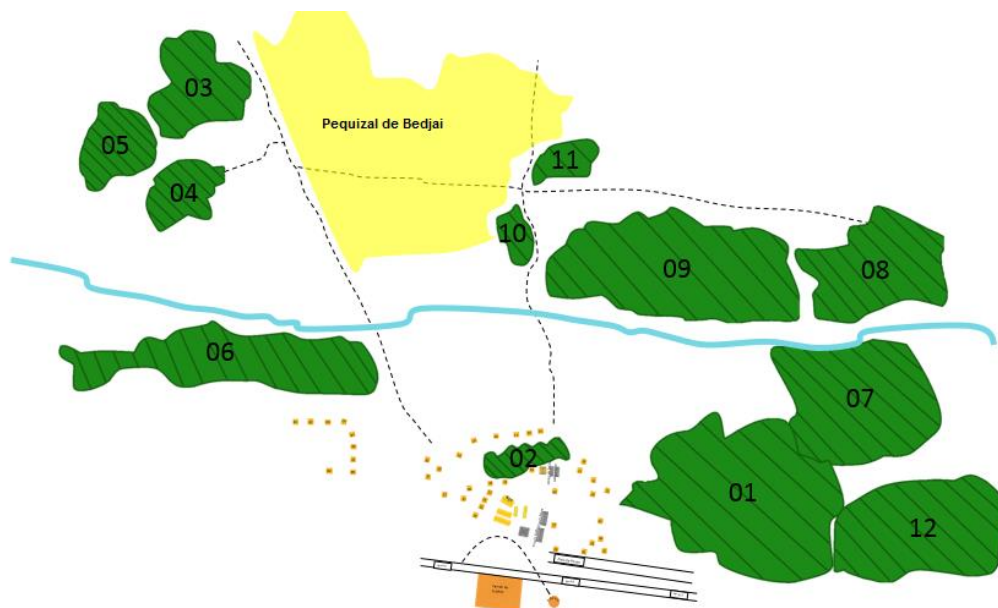
mudas. Ao contrário do que imaginei, Bedjai disse que a melhor semente não é a mais carnosa, mas o contrário. “É a que melhor produz”, disse. É uma renda certa, tanto da polpa quanto da semente, vendida para fazer novas mudas. Bedjai visitou os Kĩsêdjê e ficou impressionado com a técnica que esses indígenas utilizam para extrair o óleo de pequi, sempre pensando na autossuficiência do seu povo. A técnica de plantio da fruta também tem suas particularidades: a terra deve ser queimada e cada semente deve distar uma da outra em 12 metros. A semente deve ficar em pé ou deitada, com o ‘olho’ (cálice persistente) voltado para o lado para não encharcar com as chuvas. “Planta e não olha pra trás”, disse Bedjai. O plantio ocorre em novembro, mesma época da colheita da fruta, que cai no chão assim que pronta, e a germinação em janeiro. O desbaste das mudas também é preciso durante seu crescimento e as jovens árvores começam a produzir em torno de quatro anos após o plantio. O cuidado com as roças de pequi é feito com muito zelo, com o chão limpo para evitar queimadas e animais peçonhentos, pois as frutas são apanhadas no chão assim que caem das árvores. Os frutos são colocados diretamente no fogo para assarem e são uma importante fonte de nutrientes.

Vários projetos já foram implantados nas comunidades kayapó com o intuito de obtenção de renda para os indígenas e a maioria delas não progrediu, como o que extraía óleo de copaíba. Por falta de logística na venda do material, que deveria ser feito por terceiros, acabou com dezenas de litros desse óleo sem ter um destino. A análise de Bedjai elucidou o problema: “*eles querem fazer do jeito deles*”, referindo-se aos agentes externos que implantam um projeto com uma metodologia geralmente pautada no modelo de trabalho ocidental. Daí sua curiosidade por projetos que obtiveram êxito junto a comunidades indígenas e a ideia de suprir as necessidades do grupo de dentro para fora e não o contrário, conforme vem ocorrendo.



Foto 49: Bedjai limpando sua roça de pequi.
Fonte: Arquivo pessoal, 2013.

Figura 17 – Roças no entorno da aldeia Piaraçú



Roças no entorno da Piaraçú:

- 1 – *Prĩ kà* (pequizal): roça plantada por Kabentí, irmã de Bedjai.
- 2 – *Pidju kà*: árvores frutíferas (manga, pequi, castanha, jenipapo, urucum etc) plantadas por Bedjai.
- 3 – Roça de Bedjai: pequi, mandioca, batata-doce, melancia, abóbora, abacaxi etc.
- 4 – Roça de Kenã, Panhõ, Krã'ê, Tekradunhotó.
- 5 – Roça de Bepkojmà (filha de Bedjai).
- 6 – Roças diversas.
- 7 – *Prĩ kà* de Pajnkara (filha de Bedjai)
- 8 - Roças de Pajnkara.
- 9 – Roças de Mejban, Patkàre, Pintuk e Porekrô.
- 10 – *Prĩ kà* de Patkàre.
- 11 – *Prĩ kà* de Munhu'ã
- 12 – Roças de Kretire

3.3 O sistema xamânico mēbêngôkre

A complexidade do mundo indígena se estende a todas as suas esferas, sendo difícil discernir seus limites, visto que o sagrado permeia o vivido tanto nas experiências cotidianas quanto na vida cerimonial, como a *Bemp*. É no xamanismo que encontramos os fundamentos conceituais que ajudam na compreensão das representações simbólicas do sistema ritual e suas relações com as motivações sociais. De acordo com Langdon (1992, p. 11), se usarmos a definição de religião expressa por Geertz, o xamanismo sul-americano é um sistema religioso, pois contém ideias, visões, reflexão e práticas sobre o mundo e sua reprodução. O foco não é se as crenças são mágicas¹¹⁹ ou religiosas, mas no sistema simbólico que organiza a visão de mundo e a sociedade de uma cultura.

¹¹⁹ “A magia compreende agentes, atos e representações: chamamos mágico o indivíduo que efetua atos mágicos, mesmo quando não é um profissional; chamamos representações mágicas as ideias e as crenças que correspondem aos atos mágicos; quanto aos atos, em relação aos quais definimos os outros elementos da magia, chamamo-los ritos mágicos” (MAUSS, 2013, p. 55). Ritos mágicos: “Chamamos assim todo rito que não faz parte de um culto organizado, rito privado, secreto, misterioso, e que tende no limite ao rito proibido [...] não definimos a magia pela forma de seus ritos, mas pelas condições nas quais eles se reproduzem e que marcam o lugar que ocupam no conjunto dos hábitos sociais” (p. 61).

O conceito xamã foi sugerido por Mircea Eliade (1960) e denota um indivíduo que se vale de técnicas de êxtase para intermediar os homens e o sobrenatural, personagem característico da Sibéria e regiões da Ásia Central. De acordo com o autor, a simples existência de traços xamanísticos não significa que o sistema seja xamânico.

[...] o *xamã* se diferencia do ‘feiticeiro’, do ‘mago’, do ‘sacerdote’, do ‘curador’ ou ‘medicine-man’ por certas características muito específicas do seu comportamento e das idéias a ele associadas: no seu êxtase, a alma do *xamã* abandona o corpo para viajar aos Céus ou aos Infernos, a fim de se comunicar com as almas dos mortos, dos demônios e demais espíritos da natureza, visando dominá-los (o que diferencia o xamã de qualquer outro humano ‘possuído’ por espíritos) e com isso obter a cura de doenças e outros benefícios. (VIERTLER, 1981, p. 306).

Para adaptar esse conceito à realidade etnográfica sul-americana, afirma Viertler (1981, p. 307), Métraux sugere a utilização do conceito de *piai*, das línguas Tupi e Carib, o mesmo que *pajé*, que não comporta duas experiências básicas do xamanismo siberiano: o voo mágico e a possessão. Esse conceito implica um conjunto de semelhanças constatadas em povos sul-americanos a partir da comparação de funções, técnicas e características desse intermediário entre os homens e o sobrenatural. O *piai* ou *pajé* obtém seus poderes por meio de alguma substância mágica (tabaco, fumaça, respiração ou alguma planta medicinal ingerida durante a iniciação do aprendiz). Essas substâncias também são a origem de numerosos males, doenças e infortúnios, quando materializadas na forma de dardos e flechas mágicos, resina, espinhas, cristais, as formas materializadas dos espíritos auxiliares do *piai*. Nesses casos, a ação terapêutica ocorre por meio desses ‘espíritos/substância’ e os objetos causadores dos males são extraídos do corpo do doente através de cantos, sucções, fricções e baforadas de tabaco. Nessa experiência, não há possessão, típico do xamanismo siberiano. Ainda de acordo com esse autor, a iniciação do *piai* compreende a aquisição de poderes mágicos, o aprendizado de certas técnicas de manufatura (chocalhos, adornos, plumárias) e certas técnicas de cultivo (plantas medicinais, fumo). A iniciação está geralmente antecederida por crises de doenças graves, sonhos, acidentes, experiências extraordinárias no que se convencionou a chamar de “morte iniciática” (MÉTRAUX, 1967, p. 101).

De acordo com Viveiros de Castro (2014c), o xamanismo amazônico é uma das características do perspectivismo ameríndio, juntamente com a valorização simbólica da caça.¹²⁰ A partir de suas principais características, pode ser definido como “a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades aloespecíficas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos” (p. 358). O xamã é o interlocutor entre as diversas ‘perspectivas’, um verdadeiro ‘diplomata’ especialista na arte de dialogar com as diferentes espécies num mundo ‘multinatural’, visto que, sob esta análise, há uma cultura e diferentes naturezas, ao contrário do pensamento ocidental que vê várias culturas e uma só natureza.

Esses conceitos fornecem uma ideia que não pode ser tomada em sua totalidade, mas a partir da especificidade empírica das manifestações dessa natureza nos povos indígenas. A realidade do sistema xamânico mēbêngôkre é descrita e analisada a partir, principalmente, dos relatos de informantes que se autodenominam *wajangá* e *mẽ kutẽ mari* (especialistas), e de como tais interpretações simbólicas organizam a vida social por fornecer, justamente, uma compreensão de mundo, do mundo vivido por humanos e não humanos, potências e demiurgos que formam, transformam e ocupam os espaços que, ontologicamente, configuram o seu mundo.

3.31 A morte e suas causas

A morte é definida para os Kayapó como a condição em que a alma (*mẽkarõ*) deixa o corpo definitivamente (TURNER, 1966, p. 382-383). A alma também deixa o corpo em outras situações, como em um sono profundo, um grande susto ou em estado de coma, mas volta a ele. Bedjai conta que, antigamente, os mēbêngôkre morriam um dia só e retornavam à vida. Foi a Lua que falou para o Sol que não deveria ser assim e pisoteou a sepultura de um morto, uma criança, e instituiu a morte como condição irreversível. Em estados graves de doença, diz o antropólogo, a alma é separada do corpo, o termo para isso é *tyk*, uma onomatopeia que traduz um golpe

¹²⁰ Em relação à caça, trata-se de uma “ressonância simbólica”, com peso conferido à predação animal, à subjetivação espiritual dos animais e a noção de que o universo é povoado de seres extra-humanos, Outros, com intencionalidades e perspectivas próprias. (VIVEIROS DE CASTRO, 2014c, p. 357)

duro. O morto é chamado *mětyk'õ*. Para evitar o *tyk*, diz Turner, o cônjuge e familiares agem sobre o doente para manter suas extremidades aquecidas, assopram fumaça sobre seu corpo, acendem pequenas fogueiras com folhas verdes amassadas ao seu lado para afastar os espíritos, esfregam saliva em seu peito para estimular a pele ou o mantem sentado, fazendo com que cheire folhas aromáticas para estimular a respiração. O antropólogo descreve ainda que se nenhuma destas medidas resultem na melhora do moribundo, este é considerado “quase morto” (*aròp tyk*). A partir de então, começa o *měmòrò*, o choro ritual que inclui a autoflagelação, principalmente pelas mulheres,¹²¹ que expressam seus sentimentos molhando suas faces com lágrimas e sangue: *“Eu perdi o marido e como forma de demonstrar que eu estava triste, fiz um corte na cabeça, feito de facão. Uma marca que fica, de tristeza, de perda”*, conta Kôkôpy, uma moradora da Piaraçú.

O sofrimento pela morte de um parente é dramatizado publicamente, as mulheres choram compulsivamente e lamentam com gritos agudos a sorte da pessoa, através de termos específicos (ver Lea, 2012). Assumem uma posição com a cabeça apoiada no ombro e cobrem os olhos com o braço dobrado. Segundo Lukesch (1976, p. 204), o choro ritual foi praticado pela primeira vez pelos irmãos (primos) gigantes que mataram o gavião antropófago: “Foi assim que choraram quando o monstro, *nhe-ti*, roubou seu sobrinho favorito, antes de por eles ser morto.” O choro também ocorre em outras ocasiões, por exemplo, quando se encontra alguém depois de muito tempo, conforme o relato de um velho *mětyktire*:

O choro é um tipo de sentimento. Quando se tá feliz, se chora porque tá feliz e quando tá triste. Quando chega um irmão ou parente de fora a gente se sente feliz. Quando a mulher ou o homem fica feliz, então ele chora. Agora, tem um tipo de choro que demonstra tristeza, perda ou quando alguém está doente...

¹²¹ Lukesch afirma que presenciou o choro ritual praticado por homem na aldeia Gorotire. “Por muito tempo, pensei que isso fosse antiga tradição dizendo respeito apenas às mulheres. No entanto, certa vez, em Gorotire, pude observar como o chefe Tut praticou os mesmos atos de autoflagelação, quando morreu seu filhinho. Todavia, ele não o fez em público, mas na intimidade de sua habitação e na presença de alguns amigos. De cócoras no chão, o chefe bateu no seu corpo com uma borduna pesada, que segurou com ambas as mãos, e foi a muito custo e com o empenho de toda a força que os presentes conseguiram impedi-lo de infligir-se ferimentos graves [...]. Portanto, a prática da autoflagelação é real e carregada de emoção; corresponde ao desejo bem realista de querer sofrer também: a pessoa amada está morta e eu continuo vivo, por isso, ao menos, devo sofrer.” (LUKESCH, 1976, p. 205-206).

É diferente. Há outros gestos, mas o que se destaca mais é o choro, o que demonstra mais sentimento é o choro.

A situação de doença é antissocial e um *aròp tyk* está, conseqüentemente, fora da sociedade. Nesta situação, não recebe nenhuma atenção senão aquelas referentes à morte. Os sentimentos ao *aròp tyk* se expressam em relação à sua memória enquanto fazia parte da sociedade, pois o corpo em agonia é dissociado de sua imagem social. Como o corpo não recebe nenhuma atenção, a situação de doença acaba se agravando, conforme observou Turner entre os Gorotire e os Kubẽkrãkejñ. Atualmente, a presença da assistência médica nas aldeias atenua esta prática.

Uma vez morto, as mulheres preparam o corpo pintando-o de vermelho, cortam-lhe os cabelos e o enfeitam com miçangas e penas de pássaros. Quem enterra é o *krà*, o corpo é envolto em esteiras e levado ao cemitério (*mẽtyk ò pyka*: terra dos mortos) colocado em uma cova (*pyka kre*: buraco na terra) circular na posição fetal, juntamente com seus pertences pessoais. Hoje, devido ao caixão, são enterrados em uma cova retangular com a cabeça voltada para Leste. Depois do enterro, aqueles que tocaram no corpo tomam um banho com ervas e cascas de árvores. Também realizam danças para afastar o espírito, onde os homens dançam para um falecido homem e as mulheres para uma mulher. Aqueles que prepararam o corpo e fizeram a cova, recebem um pagamento na forma de miçangas, linhas ou penas de pássaros. O luto (*mẽ bitch angri*), de três meses a um ano, é observado pelos familiares, cônjuge, pais e irmãos. Estes cortam o cabelo, procuram falar baixo, permanecem a maior parte do tempo em casa, não se pintam e não participam de celebrações comunitárias. A casa de um morto é queimada e abandonada, assim como sua roça. Armas e outros bens mais valiosos costumam ficar com os parentes. Durante a ausência da família do falecido, sua casa pode ser saqueada e os bens que permaneceram desaparecem, como aconteceu após a morte de Waiwai em 2013. Durante a ausência da família que permanecia na Piaraçú onde o líder foi sepultado, sua casa que se situava na aldeia Kenpo foi saqueada e seu filho Pàtkãre lamentou muito perder todas as suas miçangas, além de outros bens. Exigiu, então, que a comunidade o indenizasse no valor de quatro mil reais, o que foi aceito. A viúva e seus filhos abandonaram

definitivamente a casa e hoje habitam na Piaraçú. Diferente das outras sepulturas, a de Waiwai foi feita com cimento e ornada com cerâmica preta.

Entre os Gorotire e Kubêkrâkejñ, Turner e Lukesh observaram o ritual do “segundo enterro” de crianças. Após o sepultamento de uma criança mēbêngôkre, a mãe visitava o local regularmente para levar água ou leite e acender uma fogueira para aquecer o corpo, prática realizada atualmente. Depois de três meses, aproximadamente, os pais desenterravam os ossos, lavavam e os pintavam de vermelho com urucum, guardando-os em uma cesta para o “segundo enterro”. Estes ossos permaneciam com os pais até a morte de um adulto para serem enterrados juntos. Se isso não ocorresse logo, os ossos eram enterrados ao lado de uma cova de adulto. Segundo dizem, as crianças não conhecem o caminho para a aldeia dos mortos e precisam que um adulto as guie. Por isso a mãe visita a sepultura diariamente, conta para a criança o nome dos parentes falecidos e o caminho para a aldeia dos mortos, pedindo que a espere lá, que não volte mais.

Os mētyktire não reconhecem o “segundo enterro”, mas afirmam que quando uma pessoa morria durante uma expedição, enterravam seu corpo em uma cova provisória e depois buscavam os ossos para depositá-los no cemitério da aldeia definitivamente ou ainda o expunham aos urubus para que os ossos ficassem limpos mais rápido, conforme o relato de Bedjai:

Mòdmare era companheiro do meu avô. Ele levou o pessoal para guerrear contra o seringueiro e morreu no caminho. Seu cunhado não quis enterrar. Deixou ele para urubu comer e pegar osso na volta. Quando voltou, o corpo estava virado. Arrumou, acendeu fogo nos lados para espantar as moscas. Depois, no acampamento, escutaram alguém cantando, era Mòdmare. Todo mundo se assustou, acharam que ele era espírito, mēkarõ, os olhos de todos ficaram arregalados. Ele morreu e depois viveu de novo...

De acordo com informações obtidas na Piaraçú, existem três aldeias dos mortos que ficam em morros ou montanhas perto da aldeia Kapoto e são similares as dos vivos nos ciclos da vida: um mēkarõ criança torna-se adulto, casa-se e morre de

velho, torna-se um redemoinho e vai embora para o céu.¹²² Um especialista mētyktire informou que pessoas boas vão direto para o céu morar com Ipren-re mas, caso tenha sido mau, o *mēkarō* morre queimado pelo demiurgo em brasas de jatobá, cujas cinzas podemos ver no céu, na grande mancha da Via Láctea (*moj ngrôt*), protegida por dois espíritos visíveis na forma de duas manchas negras. Há um outro local que também está interditado aos indígenas pela presença de espíritos, a área onde caiu o avião da GOL em 2006. Todos evitam passar perto, caçar ou fazer roça, pois “é como um santuário para aqueles mortos. A gente não vai incomodar”, disse Mēkarō.

Esta ideia de que espíritos bons vão direto para o céu morar com Ipren-re e os maus são queimados é, sem dúvida (embora afirmem que essas histórias já eram assim antes do contato com o *kubē*), uma aproximação por influência à mitologia cristã, pois, em muitos relatos, a figura de Ipren-re é associada à do Deus cristão, como nessa descrição feita por um *mēbengête*: “*amarraram o filho dele, pregaram suas mãos e agora ele vai se vingar...*” Há, inclusive, uma espécie de messianismo protagonizado pelo ancestral, que prediz o fim do mundo de maneira catastrófica e a nova humanidade que surgirá será protagonizada pelo indígena:

O mundo vai acabar, vento forte, vai cair o céu, queimar a terra... têm pessoas muito ruim no mundo. Quando acabar o mato, vem o vento, vem o raio. Depois, o mundo vai começar tudo de novo e o branco vai falar a língua do índio e o índio vai falar a língua do branco... (De acordo com Bedjai, isso foi descrito por sua mãe antes do contato com o *kubē*).

Os *mēkarō* possuem vida ativa semelhante aos vivos, mas escolheram a noite como seu dia, na qual caçam e possuem animais de criação que, se consumidos, podem provocar doenças e morte. Somente um *mēkarō mari*, especialista em espíritos, pode pedir a permissão para matar e consumir a carne “sem gosto” de um destes animais.¹²³ Ele também pode embrulhar em folhas de bananeira e levar

¹²² O céu, para os Kayapó, possui um teto, a abóbada celeste, onde viviam antes de descer à terra através de uma corda por um buraco de tatu gigante. A abóbada celeste despencou na borda, onde era sustentado por uma grande árvore que foi roída por uma anta (LUKESCH, 1972). Essa imagem condiz com um horizonte oceânico, o Atlântico a Leste. Realmente parece que ambos, céu e terra, se tocam, o que não ocorre em uma visão a Oeste barrada pela cordilheira andina.

¹²³ [...] a humanidade passada dos animais se soma à sua atual espiritualidade oculta pela forma visível para produzir um difundido complexo de restrições ou precauções alimentares, que ora declara incomedíveis certos animais miticamente consubstanciais aos humanos, ora exige a dessubjetivação

escondido para ser consumido por outras pessoas. No entanto, se o “dono do animal”¹²⁴ descobrir, pode se vingar. Uma anta albina foi abatida durante uma expedição perto da Piaraçú e sua carne foi consumida por todos os guerreiros ali presentes. Não demorou muito, disse Bedjai, todos passaram mal, exceto ele, um *mẽkarõ mari*. Tal fato foi creditado à vingança do seu dono, um *mẽkarõ*. Entre os krahô, afirma Cunha (1978, p.115), os *mẽkarõ* metamorfoseados em animais é que não possuem gosto: “Daqueles *mẽkarõ* que estão na forma animal, alguns são bichos de caça, anta, veado, papa-mel, tatu, etc. Deles se dirá que ‘não têm gosto’, que ‘têm gosto ruim’ ou que são ‘magros’, mas sua carne é comestível”.

Os espíritos dormem durante o dia e são mais ativos à noite, podendo retornar aos túmulos para visitar seus ossos, o que causa muito medo nos indígenas que evitam estes locais. Um *mẽkarõ* é muito perigoso pois, pelo ciúme dos vivos que usufruem da vida em sua plenitude e dos bens que estes possuem ou por saudade dos familiares, podem causar doenças e até mesmo a morte. A vida insípida dos *mẽkarõ* é apenas uma imagem apagada da existência humana, do bem viver. Um desenho ou uma fotografia são chamados de *karõ*, uma cópia sem vida, ou ‘duplo’, um reflexo como aponta Cunha (1981, p. 78): “o mekarõ anda no rastro que ele já andou [...]. Mekarõ só tem os filhos que já teve. Come o que já comeu mesmo. Mekarõ só têm lembrança do que conheceu: não conhece coisa nova.” Dessa maneira, segundo Cunha (1986), os *mẽkarõ* têm olhos parados, sangue coalhado, e só enxergam numa única direção; não possuem carne, só pele e osso, falam fino como passarinhos, comem e respiram pouco, bebem água morna e comida sem gosto. Não se movimentam por conta própria, ficam à mercê do vento.

Há relatos de que os espíritos sofrem uma espécie de metamorfose em animais. Bedjai e Ware contam que avistaram o espírito de um menino (Bep Twô Ti),

xamanística do animal antes que se o consuma (neutralizando seu espírito, transubstanciando sua carne em vegetal, reduzindo-o semanticamente a outros animais menos próximos do humano), sob pena de retaliação em forma de doença, concebida como contrapredação canibal levada a efeito pelo espírito da presa tornada predador, em uma inversão mortal de perspectivas que transforma o humano em animal. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 119).

¹²⁴ “Entretanto, a noção de espíritos ‘donos’ dos animais (‘Mãe da caça’, ‘Mestre dos queixadas’ etc.) é, como se sabe, de enorme difusão no continente. Esses espíritos-mestres, invariavelmente dotados de uma intencionalidade análoga à humana, funcionam como hipóstases das espécies animais a que estão associados, criando um campo intersubjetivo humano-animal mesmo ali onde os animais empíricos não são espiritualizados. Acrescente-se que a distinção entre os animais vistos sob seu aspecto-alma e os espíritos-mestres das espécies nem sempre é clara e pertinente (Alexiades 1999: 194); de resto, é sempre possível que aquilo que, ao toparmos com ele na mata, parecia ser apenas um bicho revele-se como o disfarce de um espírito de natureza completamente diferente” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 354).

cuja morte foi atribuída a ação de um *mry kaàk*, um peixe-elétrico sobrenatural. Bedjai, então, mandou este espírito embora. *“Ele se transformou em sapo e saiu pulando...”*, disse. Esta metamorfose do espírito em animais também é descrita por Cunha (1978, p. 115) entre os Krahô, onde, de acordo com um relato, do maior ao menor, há a dissolução progressiva do elemento pessoal. A noção de pessoa está ligada ao corpo e, uma vez liberto do corpo, liberta-se do elemento pessoal.

Eu estou vivo, eu tenho quatro *karõ*. Quando morrer, tenho três *karõ* ainda. Um ano depois (i.e. algum tempo depois) morre um, ficam dois. O terceiro *karõ* vira *pó* (veado-galheiro). O caçador de veado mata, ele já usa asa, vira *kokonré* (pássaro coã?), anda de noite, vira cobra. Se matar de novo, vira *vevé* (borboleta), dia vem chegando vira toco, lagartixa; se bicho mata, aí pronto, acabou. Se fica na aldeia (de *mêkarõ*), não acontece de virar. Mas *mêkarõ* gosta de andar, até que acabe os *mêkarõ* dele, aí acaba tudo.

Somente o *wajangá* (pajé/xamã) ou o especialista consegue ver os espíritos sem sofrer algum dano, assim como consegue salvar aqueles que o viram de uma morte inevitável, pois, para os *mêbêngôkre*, ver um espírito é mortal,¹²⁵ a pessoa desmaia na hora. *“É como um choque”*, disse Ware. Ouvir, por outro lado, enfraquece a pessoa aos poucos. Conforme o relato de Bedjai, o *mêkarõ* de sua filha quase matou sua esposa. Ela morreu vítima de malária ainda criança. No entanto, quando apareceu, contaram, já estava crescida, o que confirma que os espíritos continuam o ciclo da vida.

Minha mulher quase morreu, veio um parente, mêkarõ, e chamou o nome dela. Ela desmaiou na hora, é igual levar um choque de peixe-elétrico. Eu tava perto e curei ela. O wajangá pode ver um espírito. Ele tem que passar ervas no corpo, usar pena de passarinho, se preparar para poder ver o espírito.

¹²⁵ O infortúnio anunciado pela visão de espíritos não é restrito aos Jê, conforme aponta Laraia (2009, p. 76): “Entre os índios Kaapor, grupo Tupi do Maranhão, credita-se que se uma pessoa vê um fantasma ela logo morrerá. O principal protagonista de um filme, realizado em 1953 por Darcy Ribeiro e Hains Forthmann, ao regressar de uma caçada contou ter visto a alma de seu falecido pai perambulando pela floresta. O jovem índio deitou em uma rede e dois dias depois estava morto. Em 1967, durante nossa permanência entre os índios (quando a história acima nos foi contada), fomos procurados por uma mulher, em estado de pânico, que teria visto um fantasma (um “anãn”). Confiante nos poderes dos brancos, nos solicitou um “anãn-puhan” (remédio para fantasma). Diante de uma situação crítica, acabamos por fornecer-lhe um comprimido vermelho de vitaminas, que foi considerado muito eficaz, neste e em outros casos, para neutralizar o malefício causado pela visão de um morto.”

Quando meu pai morreu ele veio me avisar: “Filho, eu morri”. Eu passei um rádio para meu filho que tava na cidade. Mande ele ir buscar o corpo do avô que tava no hospital e trazer para a aldeia, pra gente enterrar ele. Avisei meu filho que seu avô tinha morrido. Ele não acreditou. Foi no hospital e ele tava morto!

Toda a cosmologia mēbēngôkre é povoada por seres que misturam atributos humanos e não humanos, “perceptos”, categorias relacionais que podem ser entendidas a partir do “perspectivismo ameríndio” proposto por Viveiros de Castro (2014c). Os espíritos e os animais possuem intencionalidade ou subjetividade semelhante aos humanos, apresentam instituições sociais, como por exemplo, a afirmação de que todos os animais, cada espécie, possui um *benjadjwàrý*, um ‘capitão’, líder, que se sobrepõe ao seu grupo, ou a ‘aldeia dos mortos’ como um simulacro da dos vivos, animais que se metamorfoseiam em outros animais, xamãs que se transformam em animais etc. A forma manifesta de cada espécie animal está associada a uma noção de que há uma “roupa”, um envoltório que esconde a verdadeira essência humana visível apenas aos da própria espécie ou aos xamãs. “Teríamos então, à primeira vista, uma distinção entre uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie, mas que não seria um atributo fixo” (p. 351), uma “roupa” corporal que aparece em várias cosmologias indígenas panamericanas. Os humanos são aqueles que continuam iguais a si mesmos, e, como podemos ver na maioria das narrativas mēbēngôkre presentes neste trabalho, os animais (e plantas também) são ex-humanos e não o contrário.¹²⁶ Como afirma o antropólogo, “A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade” (p. 355 grifo do autor).

A morte, por sua vez, foi introduzida no mundo indígena quando a Lua (*Mytrwo*), inimiga do povo, pisou uma sepultura de uma criança recém-falecida. Antes disso, o indígena morria e já revivia pelo canto do Sol (*Myt*), amigo do mēbēngôkre. A morte possui várias causas como a velhice, o ataque de animais, a feitiçaria (*’ùju*) e a doença (*kane*), dividida entre “doença de índio” e “doença de *kubē*”, doença de branco.

¹²⁶ De acordo com Descola (1986, p. 120), para os ameríndios “o referencial comum a todos os seres humanos não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição”.

O ataque de animais, como picadas de cobra e a morte por velhice são considerados naturais. Já a feitiçaria é atribuída ao trabalho maléfico de um feiticeiro (*mě'ùju*), sempre um indivíduo “estrangeiro”, alguém adotado de outra aldeia ou alguém sem parentes ou conexões com a comunidade. Conforme descreveu Turner (1966), o feiticeiro aprende as técnicas geralmente com outro feiticeiro, como caminhar em direção à vítima imitando os movimentos de animais e projetando nela a doença associada a tal animal. Outra técnica é a manipulação de uma pasta ou pó feitos a partir de plantas com propriedades especiais que é queimada e sua fumaça ventilada ou assoprada em direção à vítima ou colocada diretamente na comida. A fumaça estranha é associada a feitiçaria e causa medo nos indígenas. Na ocasião do contato com os Villas Bôas, a fumaça dos motores de barco foi associada a veneno e as mulheres fugiram com seus filhos mata adentro, conforme conta Bedjai: *“Eu era pequeno e tava com minha mãe na beira do rio. A gente viu os barcos dos kubẽ subindo o rio. Minha mãe correu comigo pra dentro do mato. Ela achava que o cheiro do combustível dos barcos era veneno.”* Hoje, a fumaça das queimadas oriundas do agronegócio, além dos agrotóxicos, no entorno do território e dos escapamentos dos carros que cruzam a MT-322 ao lado da Piaraçú é motivo de preocupação, principalmente em relação às crianças, pois afirmam que estão sendo envenenados pelos *kubẽ*.

Em sua etnografia, Turner (1966, p. VI) afirma que somente os homens podem lançar feitiços, pois, segundo ele, *“women are able to express their hostilities so freely because their disputes are not considered socially important in the way that disputes between men are”*. No entanto, na Piaraçú vi um jovem que jazia doente em sua rede e o diagnóstico do *wajangá* foi feitiço de uma mulher que não foi correspondida em suas intenções amorosas. O *wajangá* ministrou ao jovem um tratamento com ervas e este ficou curado.

Depois da morte definitiva, os *měbêngôkre* morriam apenas nas lutas ou quando ficavam muito velhos. A doença (*kane*) foi introduzida no mundo indígena por um pássaro mau e poderoso, o *Akrare*.¹²⁷ Segundo contam, a ave foi achada em um

¹²⁷ De acordo com Banner (apud LUKESH, 1976, p. 192), nos tempos antigos, os indígenas encontraram o *A-krare* no ninho de uma garça, o pegaram, levaram para a aldeia e lá o criaram. Quando ficou adulta, a ave abandonou a aldeia batendo as asas de maneira que parecia trovejar. Em uma grande pescaria com timbó, as mulheres estavam na areia e lá viram o grande pássaro sentado em uma alta árvore. Ele as olhou com seus grandes olhos e as mulheres caíram mortas como os peixes envenenados com timbó. O pássaro voou e bateu as asas tão forte que o barranco do rio desmoronou e desde então há doenças no mundo.

ninho de garça e levada para a aldeia, para ser criada. Ela sentia muito calor e seu dono preparou-lhe um banho num pilão. Ela estava sentada na borda do pilão e mergulhou na água. Assim que mergulhou, a água ferveu e a ave saltou para fora. Já crescida, acompanhou seu dono em uma pescaria com timbó. Voou bem alto e mergulhou no leito do rio fazendo um grande barulho: “*Bum! Igual uma bomba*”, disseram. Todos no rio morreram. Depois disso, *Akrare* voou para longe. Até hoje, se uma garça voa perto da aldeia todos saem gritando para espanta-la, pois é um mau agouro. Os meteoritos que cruzam o céu à noite são o *Akrare* voando. Bedjai relatou que, recentemente, escutaram um estrondo na mata, depois de um risco de luz no céu. Na ocasião, começaram a cantar e dançar, para expulsar a influência do pássaro maléfico.

3.32 *Wajangá* e especialistas

O *wajangá* possui poder para lidar com todos os tipos de doença e, por sucção ou massagem, arranca a substância maléfica que causa o infortúnio, entendida como algo físico que penetra no corpo. O primeiro *wajangá* pegou penas de *nhyr* (beija-flor) e *pekã* ou *pekãre* (chincoã-de-bico-vermelho), os dois principais pajés da natureza, e fumou, adquirindo assim os seus poderes, uma magia simpática¹²⁸ de apropriação. Até hoje, quando um beija-flor se aproxima e para no ar,

¹²⁸ “Se analisarmos os princípios lógicos nos quais se baseia a magia, provavelmente concluiremos que eles se resumem em dois: primeiro, que o semelhante produz o semelhante, ou que um efeito se assemelha à sua causa; e, segundo, que as coisas que estiveram em contato continuam a agir umas sobre as outras, mesmo à distância, depois de cortado o contato físico. Ao primeiro princípio podemos chamar lei da similaridade, ao segundo, lei do contato ou contágio. Do primeiro desses princípios, a lei da similaridade, o mago deduz a possibilidade de produzir qualquer efeito desejado simplesmente imitando-o; do segundo, que todos os atos praticados sobre um objeto material afetarão igualmente a pessoa com a qual o objeto estava em contato, quer ele constitua parte de seu corpo ou não. Os sortilégios baseados na lei da similaridade podem ser chamados de magia homeopática ou imitativa; os que têm fundamento na lei do contato ou contágio podem ser chamados de magia por contágio.” (FRASER, 1982, p. 83). “Há simpatia entre o acônito e os olhos. Essa afinidade imprevista permaneceria na sombra se não houvesse sobre a planta uma assinalação, uma marca e como que uma palavra dizendo que ela é boa para as doenças dos olhos. Esse signo é perfeitamente legível em suas sementes: são pequenos globos escuros engastados em películas brancas, que figuram aproximadamente o que as pálpebras são para os olhos. O mesmo se passa com a afinidade entre a noz e a cabeça; o que cura “as aflições do pericrânio” é a espessa casca verde que repousa sobre os ossos — sobre o invólucro — do fruto: mas os males interiores da cabeça são evitados pelo próprio núcleo “que indica totalmente o cérebro”. O sinal da afinidade, e o que a torna visível, é simplesmente a analogia; a cifra da simpatia reside na proporção.” (FOUCAULT, 1999, p. 36-37).

os indígenas dizem que ele está ‘rezando’ por eles. Já o canto do *pekã* indica toda a sorte de informações, é como um oráculo consultado sobre uma determinada coisa, se tem cobra, onça, se alguém vai morrer. Se ele cantar, a resposta é não. Os indígenas ficam aflitos ao escutar seu canto e tentam retomar o que estavam falando para interpretar o aviso dado pela ave *wajangá*. Presenciei diversas vezes caçadas sendo canceladas por causa do aviso do *pekã* e até mesmo um alerta sobre o atraso no pagamento de funcionários na aldeia. “*Pekã sabe tudo*”, dizem. O morcego (*nhepre*)¹²⁹ também é *wajangá*, responsável por avisar sobre os acontecimentos que virão. Quando ele se aproxima de maneira mais efusiva, indica alguma coisa ruim e o seu contrário é verdadeiro, uma aproximação mais calma indica coisas boas.

O *wajangá* transita entre os mundos visível e invisível, seu espírito deixa o corpo durante o sono e é orientado por um ancestral. Este tutor espiritual aponta quem está doente e ensina o melhor tratamento, tudo durante o sono. “*Quem é wajangá, passa remédio e dorme de bruços. Começa a sonhar, é tudo claro como o dia*”, disse Bedjai. No entanto, se uma fruta é jogada no seu corpo, ele perde seu dom, sua “visão escurece”. O *wajangá* também consegue ver os espíritos e curar aqueles que os veem. Melatti (1963, p. 60), em estudos sobre os krahô, atribui ao xamã as seguintes realizações:

O xamã, entretanto, além de conhecer um número razoável de plantas mágicomedicinais, pode ver os espíritos dos mortos, entrar em contato com eles e consultá-los; fala com determinados animais, de quem aprende novos remédios; possui substâncias mágicas dentro de seu próprio corpo; sabe tirar ou colocar feitiços; faz entrar novamente no corpo de alguém o espírito que dele se tenha retirado.

Este poder vem de sua ligação com o mundo sobrenatural e seu dom de atravessá-lo. Isso se manifesta no indivíduo por uma experiência profunda causada por uma doença ou lesão que separa a alma do corpo, a “morte iniciática” descrita por Métraux, conforme o relato de Bedjai: “*Ipren-re veio até minha cama e colocou a mão*

¹²⁹ O mito dos homens-morcego (*kubẽ ngep*). Os meninos foram matar lagartixas no mato e encontraram os homens-morcegos em uma casa de pedras. Quando eles voltaram para a aldeia, contaram para os outros homens sobre os homens-morcegos e todos foram lá ver. Os homens pegaram palha e fizeram fogo para matar os homens-morcego com fumaça. No outro dia, as mulheres foram lá ver se todos tinham morrido. Uma mulher entrou na casa de pedra e encontrou duas crianças-morcego vivas e as levou para a aldeia. As crianças aprenderam a falar mēbēngôkre e saíam todos os dias para dançar. Quando queriam dançar, eles se pintavam de urucum. Seus corpos eram humanos, mas, de noite, ficavam pendurados em um pau pelos joelhos e dormiam assim. Os meninos dançavam todos os dias para ensinar os mēbēngôkre.

no meu peito. Eu tava muito ruim. Ele riu e falou que, amanhã, onze horas eu ia tá bom. Eu fiquei bom nessa hora que ele falou. Ele subiu pro céu e falou: ‘Você é wajangá grande!’” Na ocasião da visita de Ipren-re, Bedjai estava doente e acamado no Posto Leonardo e, em sonho, o demiurgo Mëbêngôkre lhe informou a hora exata em que sua saúde se reestabeleceria. O cacique Raoni relatou que esteve na casa de *Bepkororoti*,¹³⁰ o ancestral Mëbêngôkre que se transformou em tempestade, oito vezes e, ao pegar em sua mão, sentiu um choque: *“Ele disse que não era para sentir medo, que isso ia me deixar mais forte”*. Já Mëkarõ permaneceu em coma por vários dias. Quando acordou, contou que sabia de tudo que tinha acontecido durante este período, pois via tudo, *“tudo era muito claro”*. Nesse mundo sobrenatural, acessado através dos sonhos, há uma árvore gigante, cujo tronco chega ao céu e sua copa fica encoberta pelas nuvens. *“Todo wajangá sonha com árvore gigante, tem que subir nela e tem ninho de arara no alto. Vários wajangá estão lá, os fortes. Passa remédio e dorme de bruços. No sonho, um wajangá parente morto mostra todo mundo, quem está doente e como curar. Ele ensina o remédio”*, disse Bedjai. Mëkarõ sonhou de maneira diferente, pois não era uma árvore que ligava terra e céu, mas uma escada pela qual ele subiu. Bedjai relatou sua experiência:

Sonhei com a árvore gigante. Lá, um que já morreu me levou para ver a casa de Ipren-re, onde ele dorme. É um lugar com rio e muita cachoeira, têm muita planta, mamão pimenta que nunca cai. Pedi se eu podia comer e ele falou ‘não’. Tinha um corredor

¹³⁰ *Bepkororoti* é a potência tempestade. É, também, um ancestral Mëbêngôkre que pode ser acessado através de ritos específicos para dele obter seus benefícios, como noticiado em 1998, quando o estado de Roraima estava queimando há três meses e, diante da impotência humana, o Estado clamou aos poderes xamânicos, convidando dois grandes *wajangá mëtýktire*, Kukryt e Manti'i (*nhêget* de Bedjai) que resolveram a situação: “Na semana passada, o governo brasileiro deu uma contribuição importante ao mundo das crendices e superstições. Depois de ficar de braços cruzados por quase três meses, enquanto o fogo devastava um quarto do Estado de Roraima, despachou de Mato Grosso para Boa Vista dois pajés cuja tarefa era fazer a dança da chuva. Com camisetas da FUNAI — que pagou as passagens e o hotel —, calça social e batoque no lábio inferior, os índios caiapós Kucrit e Mantii desembarcaram do avião em Rio Branco confiantes. “Queremos saber se o povo de Roraima prefere muita ou pouca chuva”, declarou Kucrit, por meio de seu intérprete, o cacique Megaron. A dupla foi para a beira do Rio Curupira, onde por uma hora invocou o espírito de um antepassado. Horas depois, uma tempestade liquidou 95% dos focos de incêndio em Roraima. Na mata, os bombeiros que até então debelavam labaredas tiveram de recorrer a baldes para salvar suas barracas da inundação. ‘Triste deveria ficar quem ridicularizou a cultura indígena’, festejou Marcus Vinícius Ferreira da Silva, funcionário da FUNAI, enquanto Kucrit e Mantii cantavam e dançavam de alegria nas ruas de Boa Vista” (VEJA, abril de 1998). Com os dois já falecidos, o último *na mari*, especialista em chuva, é o irmão de Manti'i que mora no Pará.

de pedra, parede de pedra com cristal que era a luz, muito claro. Ele falou pra passar primeiro. Passou e caiu uma casa de marimbondo: é a guarda dele. Depois eu passei e caiu marimbondo também. Vi sua casa, é tudo de pedra. Olhei e vi sua criação lá embaixo, tinha todo tipo de bicho!

Outra experiência comum aos *wajangá* é uma espécie de desafio que ocorre quando a alma deixa o corpo durante o sono. Esta é tentada e colocada em perigo, dos quais precisa se livrar com astúcia para poder retornar ao corpo, pois, uma vez fora deste, não demora para que o corpo pereça também. Há um local de descanso depois de uma jornada destas: o alto de uma grande pedra, *Ken djam* (hoje há uma aldeia no local, na T.I. Měkrāgnōtī). Lá, os espíritos dos *wajangá* descansam e observam o nascer do Sol, o que indica que é tempo de voltar ao corpo. Eventualmente, se encontram uns com os outros.

Quando eu tava em Kretire, fui dormir na rede e tive um sonho de que se eu passasse num buraquinho do teto, eu ia ser bom wajangá. Eu escutei cachorros latindo e acordei. Eu estava em pé fora de casa. Me perguntei: ‘Ué, como vim parar aqui?’ A porta estava fechada por dentro. Bati e a mulher abriu. ‘Como você foi parar aí?’ Ela também não entendeu nada... (Bedjai Txucarramãe)

Pĩngrajtire foi um grande wajangá. Minha avó o conheceu quando era bem velhinho. Ele, sonhando, se viu preso em uma gigantesca teia de aranha. ‘O que eu vou fazer?’ Perguntou. Pensou, pensou e se transformou em pedra, pesou e caiu. ‘E agora?’ Virou jabuti e passou por baixo da teia. Depois virou morcego e saiu voando e assim conseguiu voltar para seu corpo. (Bedjai Txucarramãe)

O *wajangá* não utiliza nenhum alucinógeno ou bebida fermentada para entrar em contato com o mundo dos espíritos, humanos e não humanos, apenas senta

de cócoras e permanece nesta posição por horas meditando, sem proferir nenhuma palavra, ou ainda utiliza de remédios especiais que passa no corpo e deita de bruços, tendo assim os “sonhos claros”. É pela meditação ou sonho que se chega ao estado em que a alma deixa o corpo e pode, assim, ter acesso ao mundo sobrenatural onde, por exemplo, aprende cantos com os animais. Quando esse dom se manifesta, o indivíduo precisa tomar uma série de cuidados, pois a ligação com o sobrenatural é muito frágil e pode ser rompida para sempre se alguma fruta lhe atingir o corpo. Bedjai, por exemplo, contou que deixou de ser *wajangá* quando uma mulher lhe jogou uma banana nas costas: “*minha visão escureceu na hora*”, contou. No entanto, ainda consegue acessar o mundo espiritual quando se prepara com ervas, conforme mencionado. Outro mētyktire perdeu o dom ao se pendurar em um limoeiro e alguns limões caíram em seu corpo. O dom não se manifesta exclusivamente em homens, pois durante a etnografia afirmaram-me que havia uma jovem mētyktire recebendo os cuidados necessários, pois havia se tornado uma *wajangá ni*. No entanto, “sua menor resistência e capacidade de manutenção de um ‘sangue puro’ as tornaria menos atraentes para os espíritos” (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 558).

No princípio, quando um *wajangá* ficava velho, ele trocava o couro como uma cobra e voltava a ser novo, conta Bedjai.

Txoj Pê kró era wajangá. Quando ele ficou velho, tirou o próprio couro e fedeu. O gavião chegou e queria comer o olho dele e viu que tava vivo. Ele pegou, tirou pena e pintou de vermelho. Depois veio urubu e ficou olhando. Ele pegou, tirou pena da cabeça e soltou. Chegaram dois homens e mexeram com sua mulher e ele não gostou. Pegou esteira, colocou nas suas costas e enrolou. Depois ele empurrou os dois homens e falou: ‘Vai virar sapo!’ e viraram sapo.

Já os especialistas (*mari*), embora muitos moradores da Piaracú também os chamem de *wajangá*, precisam ser iniciados para se tornarem profundos conhecedores do meio que os cerca.¹³¹ Esse aprendizado começa na infância e é

¹³¹ “O mágico é o homem que, por dom, experiência ou revelação, conhece a natureza e as naturezas; sua prática é determinada por seus conhecimentos. É aqui que a magia mais se aproxima da ciência. Nesse ponto, inclusive, ela é às vezes muito mais instruída, quando não verdadeiramente científica.

passado de um *nhêget* (MB, MF, FF, FZH, MBS...) a seu *tabdjwỳ* (CC, ZC, WBC...). Como qualidade, o pupilo deve ter curiosidade sobre os conhecimentos de seu mentor e observar tudo em silêncio. Além de toda a ritualística de transmissão de nomes pessoais e prerrogativas que envolvem essas relações de parentesco, há também a transmissão de conhecimentos específicos sobre determinados remédios, que são considerados propriedades individuais, “segredos”, conforme aponta Turner (1966, p. 473): *“Ĩ-ngêť and Kwa-tuy teach their tab-djuò specialized items of knowlwdge as medicines wich are identified among the cayapo as the property of specific individuals”*. Uma mulher (*měĩnĩre*) também pode ser especialista, depende muito de quem vai ensinar, do professor: *“minha mãe falou que ela foi pedir para um velho ensinar o conhecimento tradicional, mas o velho falou que ele não ia ensinar porque ela é brava”*, relata Měkarõ.

Todo o período de iniciação exige um rigoroso código de abstinência, principalmente em relação aos alimentos. O sacrifício é pequeno, do tamanho da ponta da unha do dedo mindinho, diz Měkarõ, comparado ao que ele representa. A iniciação deve começar na fase *měõkre*, por volta dos oito anos, e não é possível após o nascimento do primeiro filho. Em relação ao *mari*, os peixes permitidos na alimentação são pacu (*djyrorotĩ*), matrinhã (*tepkătĩre*), trairão (*krwotĩre*), lambari (*tep koj okare*), lambari com risco preto (*tep koj tykre*), piau (*tep kaokre*), jaú (*inojbietĩ*). Não pode comer pirarara (*tep punutĩ*). Essas prescrições também são observadas pelos aprendizes em liderança (*benjadjwàrỳ*).

Outras especialidades também exigem a observância de tabus alimentares durante sua iniciação. Caçador de anta e jabuti, por exemplo, não pode comer carne de veado, cutia, gordura de tatu, tracajá, mutum jaó, jacutinga, macuco. Pode comer carne de anta e quati, come no escuro e passa gordura na sola do pé para ser bom caçador de jabuti. Também pode comer tatu-canastra (*abietĩ*), macaco e mel (*tataĩra*, *chupé*, *kongore* e *norotĩ*). Também há animais que se forem consumidos pelos homens, provocam o afastamento das mulheres, entre eles o tatu-peludo (*apiêt krã potĩ*), traíra e curimatã. Por outro lado, há um *pidjy* para atrair mulher: *“passa no rosto, amarra no pulso, dorme e tira só no outro dia. Remédio continua agindo...”*

Uma boa parte dos conhecimentos de que falamos aqui é adquirida e verificada experimentalmente”. (MAUSS, 2013, p. 112).

Os especialistas concentram um profundo conhecimento sobre a fauna e flora da região, hábitos e habitats de animais e plantas, clima e topografia, enfim, eles são senhores do seu território físico, simbólico e cosmológico. Há especialistas em doenças (*kane mari*), em chuva/Bepkororoti (*na mari*), em animais (*mry mari*), peixes (*tep mari*), especialista em comida (*kute dwyo mari*), cujos conhecimentos envolvem fazer crescer uma roça. O especialista não pode oferecer seu conhecimento, tem que haver a vontade do aprendiz que solicita ao mestre ser ensinado. A resposta pode demorar, pois muita coisa é ponderada e, caso o mestre decida passar seus conhecimentos, o aprendiz deve estar ciente de todos os pormenores, como os tabus alimentares que envolvem a tarefa. Outra especificidade é o pagamento pelo trabalho realizado por um especialista ou *wajangá*. É um direito que deve ser respeitado, caso o contrário, todo o trabalho realizado pode se desfazer:

[...] direito, senão estraga todo o trabalho daquele que ensinou. Quando um wajangá ou mari faz um trabalho de cura, ele precisa receber um pagamento: pena de arara, comida, pena de passarinho... Coloca o que tem na sua frente e ele escolhe. Se não pagar, a doença volta para ele ou alguém da família. O pagamento só deve ser feito depois que o trabalho também for feito e se deu certo. Não pode pedir dinheiro, celular, essas coisas. Tem que ser coisa nossa!

Bedjai também é especialista em cobras¹³² (*kangà mari*) e famoso entre os Mëtyktire por conhecer remédios (*pydjy*) para todas as espécies de víboras da região. “*Kangà mari* sabe veneno para afastar e amansar a cobra, pega com a mão e joga longe, passa remédio no dente e cai tudo, cobra morre de fome...”, disse. As fórmulas utilizadas são ‘segredos’ passados somente para um aprendiz. No entanto, deixa escapar que penas de ‘tesourinha’ são eficazes para todos os tipos de picadas de

¹³² “Antigamente, não tinha cobra no mundo. Tinha um homem com uma mulher muito bonita e os irmãos do marido queriam namorar com ela. O homem pegou sua esposa e foi morar no meio do mato. Fez uma casa para eles e caçava para ela. Ele falou: ‘Vou me transformar em cobra.’ E se transformou. Assim, ele matava muitos bichos para sua mulher. Os seus irmãos foram procurar por eles e a cobra matou um dos irmãos. Para se vingar, os irmãos mataram a cobra e levaram a mulher de volta para a aldeia. Ela estava grávida da cobra e pariu na roça muitas cobrinhas. Os irmãos colocaram fogo na roça e mataram quase todas, só sobraram três. A mulher foi na roça e chorou. Ela pegou as três cobrinhas que restaram e falou para elas vingarem seu pai, picando os homens nas pernas. Por isso, as cobras picam e matam as pessoas” (Bedjai).

cobra. Começou seu aprendizado com seu *nhêget* Manti'i, mas não acabou seus estudos, pois, na ocasião do contato com os irmãos Villas Bôas na Expedição Roncador Xingu, acabou acompanhando-os nas "frentes de atração". Quando retornou à aldeia, seu *nhêget* lhe disse que não seria possível retomar o aprendizado. No entanto, o conhecimento que possuía seria o suficiente para ajudar o seu povo. Durante a etnografia de mestrado, um jovem *mětyktire* da aldeia kapoto foi picado por uma cobra e Bedjai não estava na região. O jovem, então, foi levado a um hospital para tratamento médico e, quando Bedjai retornou, foi impedido de ministrar seus remédios no hospital. Os indígenas queriam retirar o jovem do hospital e levá-lo para a Piaraçú para que recebesse o tratamento do especialista, fato não permitido pelos médicos. Infelizmente, o jovem morreu no hospital.

Ele também é especialista em doenças (*kane mari*) e em *mry kaàk mari*, uma espécie de peixe-elétrico sobrenatural que somente o especialista vê e cujo ataque é mortal. Enquanto o peixe-elétrico (*mokàtire*) possui a cabeça redonda, o *mry kaàk* tem a cabeça pontuda. Ele é o 'dono do córrego' e em cada nascente há um destes animais que é o 'capitão', o *benjadjwàrɣ* dos peixes. É possível saber sua localização na água quando há a formação de um pequeno arco-íris ou quando os peixes ficam todos parados e virados em sua direção. Se ele morrer ou for mandado embora por um *mry kaàk mari*, o córrego seca. Lukesh (1976, p. 193) afirma que, entre os Gorotire, o olhar de um grande peixe pode provocar doenças e morte. O autor também menciona um espírito das águas que derrama doenças nos homens, mas não especifica que espírito é esse. Conforme os relatos, este espírito provavelmente é o *mry kaàk*. Na cidade de Colíder, a morte de uma jovem não indígena na Cachoeira Mercúrio também foi atribuída a ação de um *mry kaàk*. Bedjai, comovido com a fatalidade, decidiu ajudar os *kubě* e foi até o local para 'envenenar' o monstro. Já na Piaraçú, várias mortes ligadas aos seus ataques ocorreram nos últimos tempos: Rwỳo Tum foi pegar açaí na beira do córrego e foi atacada pelo animal. Um especialista havia cuidado dela, o que resultou em sua melhora, mas seu marido a levou a um hospital e ela acabou falecendo; Irê Ngà, atacada perto do córrego; o menino Bep Twô Ti e Akry, a mãe de Kiabieti, também foram suas vítimas, conforme relata Měkarõ:

A mãe do Kiabieti morreu porque ficou achando que era doença do branco. Ela foi tratada... Ela foi nesse caminho aqui! Quando ela tava voltando pra casa, atravessando o córrego... Ela não

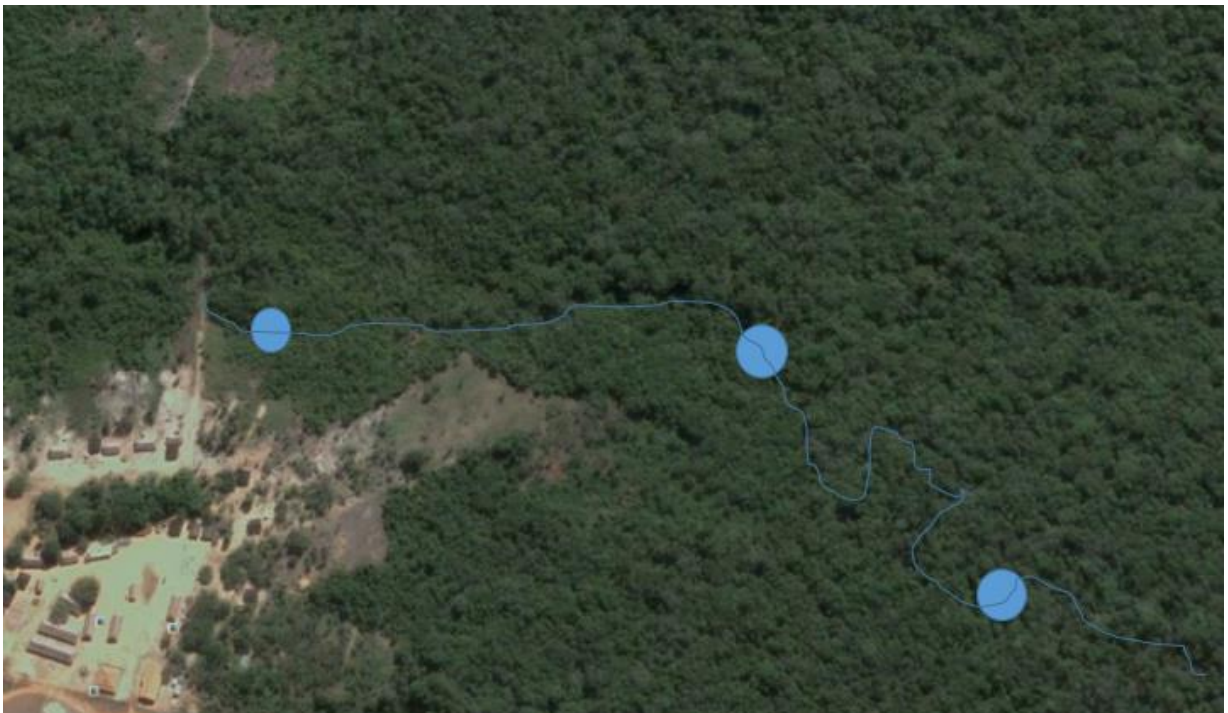
caiu à toa dentro do córrego... Ela disse que escorregou, aí caiu dentro do córrego. Aí ela veio embora. Depois disso, ela ficou com febre, diarreia, vômito... Quando a pessoa fica com diarreia e vômito direto, especialista fala que é peixe-elétrico. Toma remédio, trata, a pessoa fica boa. Se ela não tivesse ido pra cidade e pessoal tivesse tratado dela aqui mesmo, ela tinha ficado boa. Levaram ela pra Peixoto. Aí colocou soro... Soro não trata... Soro piora. Assim que especialista fala. Soro, remédio de febre, coisa assim, prejudica mais ainda quando é peixe-elétrico... Se ela não tivesse ido pra cidade, tratava ela aqui mesmo e ela tava boa. O dono do córrego... o peixe-elétrico. Só o especialista vê.

Depois das mortes atribuídas pela comunidade à ação de um *mry kaàk*, Bedjai foi avisado em sonho pelo seu tio sobre a localização do bicho, ou melhor, dos bichos, pois são três. Ele jogou ‘veneno’ na água onde se localizava um, o autor dos ataques, e voltou no outro dia: o córrego havia secado. Como as pessoas utilizam este córrego como fonte de água, pediram para não mandar os outros dois embora, para que o córrego não secasse por completo. Depois disso, o *krà* de Bedjai no Pará lhe falou que o *mry kaàk* foi reclamar com ele, que tinha sido mandado embora e mandou dizer a Bedjai: “*Você é muito chato!*”.



Foto 50: Leito do córrego seco, depois que um *mry kaàk* foi mandado embora.
 Fonte: Arquivo pessoal, 2016.

Figura 18: Localização dos *mry kaàk* na Piraçú



Fonte: Adaptação de Google Earth.

O indígena tem todo imaginário construído em sua relação com o meio, seu território, seu lugar. O simbólico está impresso no espaço e nas mentes mēbêngôkre numa relação indissociável. Disso decorre, também, uma série de predições que são observadas atentamente. Uma onça ou um gavião abater uma presa na frente da pessoa é um aviso ruim, assim como a queda de um galho nas mesmas circunstâncias. No entanto, se uma árvore cair na frente da pessoa sem nenhum vento, é aviso de morte. Se uma onça urrar ou gavião cantar numa determinada direção, é sinal de que alguém vai morrer naquela direção. O vaticínio se dá, também, através dos sonhos. Bedjai, sempre que me encontrava pela manhã, perguntava o que eu havia sonhado, a fim de saber se havia algum elemento importante. Sonhar com flechada, por exemplo, significa picada de cobra e sonhar com um ataque de não índio, indica ataque de onça.

Eu tinha sonhado que o branco tinha atacado. Eu tava roçando o caminho que ia para a roça que tinha fechado de capim quando escutei a onça. Ela pulou em mim e eu saltei pro lado. Ela abraçou um monte de capim. Peguei a foice e acertei as suas costas e ela fugiu. Dois dias depois, o pessoal viu uma onça entrando no rio. Ela tinha uma bicheira nas costas, deve ser a mesma. (Bedjai)

O conhecimento que os especialistas possuem do seu território, dos pormenores comportamentais de animais, seus ciclos de vida, plantas, estações, responde não somente a uma exigência prática, mas, como aponta Lévi-Strauss, uma “exigência intelectual”. O antropólogo discorre sobre afirmativas que consideravam o ato de nominar as coisas por parte dos nativos uma atividade de cunho utilitário, ou seja, era digno de nome as espécies ou variedades úteis, nocivas ou dignas de interesse. Essa não é a lógica considerada pelo autor que traz fatos em que é possível “concluir-se-ia, de bom grado, que as espécies animais e vegetais não são conhecidas porque são úteis; elas são consideradas úteis ou interessantes porque são primeiro conhecidas” (LÉVI-STRAUSS, 2009, p. 24). É da natureza humana estabelecer relação entre fenômenos. Não é simplesmente a relação estabelecida entre causa e

efeito, “não se trata de ligar conseqüências, mas sim de aproximar e isolar, de analisar, ajustar e encaixar conteúdos concretos.” (FOUCAULT, 1999, p. XIV).

Nesse mundo sacralizado, o especialista conhece o habitat de cada planta ou animal que utiliza em suas fórmulas. Eventualmente cultiva seu próprio jardim, sua ‘farmácia’, como diz Bedjai. Algumas plantas são cultivadas no quintal da sua casa ou das casas, pois são de conhecimento público. No entanto, há lugares mais sagrados que só o especialista conhece e somente ele pode manipular. Lugares com muitas pedras (*kenpo*) são preferidos, pois as plantas que ali crescem possuem propriedades únicas, por afinidade simpática com o ambiente. Já há aquelas que crescem somente em determinados biomas, ‘farmácias’ de floresta fechada e de cerrado. Segundo Bedjai, o melhor jardim de especialidades medicinais está em Kapôt Nhĩnore, local que ficou fora da demarcação na década de 1980 e que os Mětyktire requerem como seu território. *“Têm plantas que só existem lá”, disse.*

As plantas também são usadas para outros fins, como contraceptivo, na preparação para a guerra, proteção contra o inimigo, como uma pequena semente, um “segredo”, que deve ser esfregada nas mãos antes de um cumprimento com um aperto de mão, assim o “inimigo” fica manso e incapaz de atacar. Plantas com propriedades específicas também são passadas nas flechas e armas para acertarem o alvo ou encantar a presa que caminha em direção ao caçador, de acordo com o que diz um *wajangá*: *“Se passar esse remédio, todos os jabutis vêm assim... na direção, na trilha... Aí é só pegar!”*

O especialista também seleciona mudas e sementes e transplanta suas farmácias de um local para outro, ou somente enriquece os estoques daquelas já conhecidas. Há, por exemplo, uma pequena área perto da cidade de Colíder, uns 15 km de distância, na qual Bedjai busca seus medicamentos (*pidjy*) para ministrar aos enfermos quando está na cidade. Enquanto permaneceu acompanhando sua mulher na CASAI, seu trabalho como especialista era solicitado rotineiramente pelos pacientes ali alojados. Fazia uso, então desse local e para lá transplantou algumas mudas de plantas para esse fim, assim como o contrário, plantas que encontrou ali e não em seus jardins na Capoto/Jarina. Isso mostra que além de conhecedor, o especialista é um fazedor desses lugares.

3.33 Doença de índio e doença de *kubẽ*

As representações relativas à doença e seu tratamento em sociedades tradicionais são objeto de estudo da ‘antropologia da doença’. No entanto, as premissas para tais estudos começam não no campo, mas nos conceitos utilizados para analisar o material empírico, construídos dentro de uma tradição ocidental. De acordo com Buchillet (1991, p. 24), conceitos como ‘doença’, ‘diagnóstico’, ‘causalidade’, ‘terapêutica’ ou ‘eficácia’ devem ser repensados frente àquelas sociedades. O infortúnio, seja individual ou coletivo, insere-se nos modos de explicação que fundamentam as representações do homem, de suas dinâmicas sociais e de seu meio natural, de maneira que a doença é um evento inscrito numa totalidade sociocultural.

A doença não é, neste caso, pensada – e nem pode ser analisada – fora de seu suporte (o indivíduo, na sua singularidade pessoal e social) e fora de seu contexto, ou seja, não somente as conjunturas específicas (pessoais, históricas, etc.) que presidem à aparição da doença, como também as representações do mundo natural e das forças que o regem, as representações da pessoa e, por fim, as modalidades de relação entre mundo humano, mundo natural e mundo sobrenatural. (p. 25).

Em relação ao conceito de ‘doença’, Zempléni (1994) descreve três realidades distintas: *illness* é a experiência subjetiva da doença; *desease* é a alteração biofísica objetivamente comprovada em um organismo; *sickness* é a realidade, a etiqueta sociocultural de doente. São três realidades: psicológica, biofísica e cultural que interagem entre si, embora sejam de grande autonomia.

Nesses estudos, a causalidade é um dos temas centrais, “é a *polivalência etiológica* da maioria dos esquemas ou entidades tradicionais causais (divindades, feitiçaria, mortes, poderes mágicos...) que proíbe o etnólogo de reservar à doença ‘técnicas especiais’ de justificação e legitimação” (ZEMPLÉNI, 1994, p. 140). A causa é o meio da criação da doença (empírico ou não), o agente é aquele que detém a força eficaz que a produz e a origem é a conjuntura ou acontecimento que torna inteligível o aparecimento da doença. A partir desse ordenamento, o autor (p. 143) propõe um esquema que sintetiza a pluralidade causal que caracteriza a maioria das etiologias:

<i>Doença</i>	<i>Causa</i>	<i>Agente</i>	<i>Origem</i>
qual doença?	como?	quem ou qual?	por que?
Sintomas taxionomia	Meio Mecanismo	força eficaz	acontecimentos conjecturas
terminologias correntes	Causa instrumental (imediate)	causa eficiente	causa última ou (final)

Os sistemas médicos privilegiam diferentes causas. Enquanto a medicina clássica ocidental tende para concepções interiorizantes da doença (o como e o porquê), os sistemas médicos dos povos tradicionais tendem para concepções exteriorizantes da doença, num sentido social. “São essenciais as relações do doente com o meio social, a condição desse meio e a disposição dos agentes humanos e extra-humanos que nele residem” (ZEMPLÉNI, 1994, p. 45). Privilegiam, portanto, o agente e o porquê específico da doença. Os agentes são de natureza antropomórfico ou zoomórfico e as causas de natureza social. Daí a importância do diagnóstico etiológico e divinatório para identificar (o agente e o porquê) e prescrever os meios necessários para reestabelecer as relações do doente com o seu meio social: “um axioma comum dessas medicinas é que o tratamento do estado dos próprios corpos dos indivíduos passe pelo tratamento apropriado do estado dos corpos sociais aos quais pertencem” (p. 45). O papel da pesquisa, nesses casos, é justamente mostrar os processos e os meios de conexão do social “na origem, no desenvolvimento e na resolução dos episódios da doença” (p. 45). Segundo esse autor, no estudo sobre as representações sociais da doença, o pesquisador se depara com outros dois tipos de causalidade que se impõem de maneira *a priori* e *a posteriori*. A primeira é composta por um conjunto de enunciados, nas conexões entre os diversos sintomas ou síndromes, suas causas, seus agentes e suas origens, elementos presentes no quadro etiológico proposto acima. Já a segunda é composta de um conjunto de conjunturas etiológicas que a irrupção, a evolução e a repetição da doença evoca e modifica de acordo com o momento e o contexto social. “A lógica dessas elaborações etiológicas deve ser procurada no encadeamento histórico das diversas interpretações e dos recursos divinatorios e terapêuticos sucessivos” (p. 149). Já sobre o diagnóstico etiológico, Zempléni descreve a função do adivinho, característico de algumas sociedades africanas. Os adivinhos africanos, segundo ele, preocupam-se com a identificação do agente, da causa ou da origem invisível da doença, ou seja, é uma

determinação *a posteriori* da causalidade particular e as modalidades de seu tratamento etiológico.

As etiologias também podem ser identificadas, de acordo com Foster (1976) como “personalista” e “naturalista”. Na primeira, característica de sociedades tradicionais, as doenças são atribuídas à ação deliberada de agentes exteriores, humanos e não humanos. Doença, religião e magia são inseparáveis e a função do curandeiro, com poderes sobrenaturais e mágicos, é o diagnóstico. Já na segunda, caracterizada pela tradição nosológica (Grécia Antiga, Índia, China), a doença é creditada à ação de forças naturais, perturbação dos humores corporais ou ainda ao desequilíbrio dos elementos constitutivos da pessoa. Falta ao curandeiro poderes sobrenaturais ou mágicos e sua principal função é a terapêutica. No entanto, Buchillet (1991) adverte que esses dois tipos de causalidade não são mutuamente excludentes, pois diversos relatos mostram que ambas podem coexistir numa mesma doença.

As representações socioculturais da doença para os mēbêngôkre fazem parte do seu conhecimento de mundo e de como o organizam. A partir do contato com o não índio e todos os seus corolários, a doença (*kane*) passou a fazer parte do seu cotidiano e, mais do que nunca, as figuras do *wajangá* e do especialista tornaram-se importantes para além da prática em si, pois sua função implica numa interpretação do mundo e numa explicação que transforma o contingente em inteligível, proporcionando segurança às pessoas. As doenças estrangeiras, desconhecidas pelo povo e por seus sistemas imunológicos, abalaram essa segurança em um passado recente. Terence Turner (1991, p. 77) escreve sobre o impacto das devastadoras epidemias pós-contato nas práticas relacionadas, fazendo com que o interesse Kayapó se voltasse, quase que exclusivamente, para a medicina ocidental num regime de dependência. A partir do momento em que a situação se estabilizou, as práticas xamânicas retornaram ao cenário social, num processo de autoafirmação cultural, e o mundo passou a ser organizado de maneira sincrética:¹³³ doença de índio, tratada pela medicina tradicional e doença do *kubẽ*, tratada pela medicina do *kubẽ*.

¹³³ Sincretismo, de acordo com Lupo (1996) é um fenômeno em que as práticas culturais em contato coabitam de maneira incômoda num mesmo contexto de maneira perceptível. Dessa forma “a utilização do conceito de sincretismo só faz sentido se aplicado à fase (ou situações) em que a síntese ainda não atingiu uma consistência completa e reconhecida por todos os membros da sociedade” (p. 17). Portanto, o sincretismo refere-se às situações de fusão intercultural onde elementos de tradições distintas ainda não alcançaram a plena comunhão das formas e novos significados, pois para serem sincréticos, os elementos de ambas as culturas em choque têm que ser necessariamente ambíguos. “Existem basicamente três alternativas: 1) que os portadores de uma cultura rejeitem todos os

As doenças de índio estão inscritas nos dispositivos de explicação inseridos em seu conhecimento de (seu) mundo. Possuem uma origem (o pássaro *Akrare*), níveis de causalidade (quebra de tabus, ação de espíritos, feitiçaria, etc.), diagnóstico e tratamentos. Para colocar ordem nesse mundo, há uma série de especialistas, além do *wajangá*, que atuam tanto no diagnóstico como na terapêutica. Já a doença de *kubẽ* está relacionada tanto as infectocontagiosas como as crônicas, hipertensão arterial, diabetes, etc., assim como febre, dor de cabeça, diarreia (com sangue e/ou febre). O consumo de alimentos industrializados tem sido apontado como a causa de uma série de infortúnios, como os partos prematuros ou quando há a necessidade de cesariana.

Têm doença do índio e doença do kubẽ. Eu tenho conhecimento, sou wajangá, especialista em bicho grande. Eu me cuido... Se for doença do kubẽ, uso remédio do kubẽ. Aprendi desde pequeno, mẽprire, conheço tudo... Tem muita doença porque o kubẽ ta muito perto. Ele trouxe muitas coisas pra cá, a comida, refrigerante... Não faz mal só pro mẽbêngôkre, mas pro kubẽ também... A gente sabe que a comida do kubẽ é cheia de veneno, de produtos químicos, mas come do mesmo jeito... (Pàtkâre, mryti mari)

Doença do índio são coisas que acontecem quando elas estão bem e, de repente, em questão de minutos ou segundos ela passa mal, tem muita dor de cabeça, tem muita dor na coluna... O remédio do kubẽ não consegue curar. Só o wajangá sabe o que aconteceu com ele. É uma coisa ligada ao sobrenatural, espiritual. Alguma coisa fez mal pra ele e só o wajangá sabe e tem o conhecimento do que aconteceu.” (Ware, Mẽbengeyte)

elementos ou elementos complexos do exterior, 2) que os aceitem de maneira total 3) que os acolham, pelo menos em parte, alterando e redefinindo a sua forma, o uso, significado, e funções (cf. Lanternari, 1974: 19-20). Das três possibilidades, a terceira é de longe a mais frequente, pois uma vez conhecido um elemento novo fica difícil apagá-lo da memória, ou se ele é aceito e inserido no contexto cultural, que não sofra qualquer alteração” (p. 15).

O diagnóstico correto é essencial para a eficácia no tratamento, pois há situações específicas em que a intervenção da medicina ocidental é tida como a causa da morte, como no ataque de *mry kaàk*. Se o infortúnio for agência do ‘dono do córrego’ e o doente submetido ao tratamento do *kubẽ* com uso de soro, a morte é certa. No caso da mãe do Kiabieti, o diagnóstico correto (ataque de *mry kaàk*) veio somente após o seu falecimento, quando a comunidade refez os passos da vítima desde o aparecimento dos primeiros sintomas até o desfecho trágico. Em outro caso, uma criança morreu e o diagnóstico foi tratamento errado: *“já morreu aqui uma criança nesses dias, minha sobrinha morreu aqui por causa disso aí. Deram injeção e... era doença do mēbêngôkre. Deram injeção e a criança morreu.”* Fatos como esse reforçam a confiança da comunidade em seus especialistas e xamãs e em seus diagnósticos, pois a ação equivocada partiu dos profissionais de saúde que atuam entre os indígenas. O lamento do tipo “se ela tivesse se tratado aqui”, “se não tivessem levado ele ao hospital”, mostram a importância e a confiança na eficácia do tratamento ministrado pelos especialistas e/ou *wajangá*.

No caso do *wajangá*, o diagnóstico se dá pela orientação espiritual, nos ‘sonhos claros’, em que um espírito ancestral também *wajangá* indica quem está doente, qual o infortúnio, sua causa e o tratamento. São poucos *wajangá* na Capoto/Jarina, alguns de grande prestígio, como Rop-ni. Através de mensagens e sucção, retiram o mal do paciente e o apresentam na forma de um pequeno objeto, um osso, uma pena, ponta de flecha. Seus serviços são mais caros e o pagamento se dá na forma de alimentos, ornamentos ou mesmo dinheiro (embora tenha escutado que isso não é a forma correta). Os especialistas, além da função de diagnosticar a doença, manipulam os medicamentos, no caso de ‘doença de índio’. São grandes conhecedores da fauna e flora e a utilizam em uma série de fórmulas passadas em segredo durante sua iniciação.

Algumas fórmulas seguem a lógica da semelhança, conforme a explicação de Bedjai, como as que utilizam certas plantas que crescem em terrenos rochosos por suas propriedades simpáticas, ou seja, se crescem em um terreno tão árduo, devem ser fortes e, se as usarmos, também absorveremos essas propriedades. A analogia se dá também pela forma: *“Aquela folha se parece com o que? Se parece com o coração. Por isso é usada como remédio para o coração”*; ou ainda pela ação e reação: *“Quando a gente espanta o perdigão do ninho, ele não volta mais. Por isso a*

gente usa o perdigão [penas] para fazer o remédio para mandar embora.” Há remédio (pidjy) para se proteger de espíritos, atrair mulheres, atrair a caça, afastar pessoas indesejadas, amansar o inimigo, quebrar as armas do inimigo etc.

Em relação ao “itinerário terapêutico”,¹³⁴ os indígenas costumam primeiramente discernir entre as duas categorias de doença, o que pode ser feito tanto pelo indivíduo e familiares, como pelo especialista, a partir dos sintomas e de elementos que presidiram a sua aparição. A partir do diagnóstico, procuram a terapia apropriada:

Procuro o remédio do mato, o natural, do wajangá. Uso os dois, o remédio da farmácia e o natural. (Kôkôpy, Mëbengejte)

Procuro os dois. Quando a criança tá com febre ou com uma gripe, uma diarreia, procuro a farmácia. Quando é alguma coisa do índio, eu procuro o wajangá. (Bekwojnhere, Mëñire)

Depende da doença, eu procuro a farmácia. Se é doença de índio, o wajangá. (Nhikere, Mëbengejte)

Há também os que procuram a medicina tradicional somente se a ocidental não surtir em nenhum efeito. Esta é apontada por alguns entrevistados como a primeira a ser buscada em tratamentos. Caso os sintomas persistirem, vão em busca de atendimento dos especialistas.

Quando eu fico doente... procuro a farmácia e quando não há resultado procuro remédio do wajangá, do mato, natural. Uso os dois... primeiro, o remédio da farmácia. Quando é a doença do mëbêngôkre eu procuro primeiro o remédio do mato... do wajangá. (Mryre, mëbengête)

¹³⁴ Segundo Buchillet (1991, p. 28), o conceito de “itinerário terapêutico” foi forjado por Augé (1984) e é “o conjunto de processos implicados na busca de um tratamento desde a constatação de uma desordem, passando por todas as etapas institucionais (ou não) onde podem se atualizar diferentes interpretações (paciente, família, comunidade, categorias de curadores etc.) e curas”.

Quando eu vou na farmácia e não dá certo, eu procuro os medicamentos do wajangá, remédio natural do mato. (Panhõ., Měnire)

Isso não demonstra predileção pela medicina ocidental num nível de competição e/ou conflito com a medicina tradicional, mas, conforme me explicou Kiabieti, o fato de o tratamento com os remédios preparados pelo especialista ser mais forte e eficaz.

Quando tem doença... diarreia, que não é do branco, a gente procura remédio do mato. Agora, se a diarreia for com febre, procura remédio do kubě. Quando tem outras doenças que é nossa, né? Eu posso procurar remédio com wajangá. Remédio tradicional é mais forte do remédio do branco. O wajangá já vai colocar a mão, né? E já sabe que é doença nossa mesmo. (Kiabieti, měkrare)

O posto de saúde é, nesses casos, uma comodidade, uma alternativa terapêutica para aliviar determinados sintomas. Buchillet (1991, p. 28-29) opera uma distinção entre “a esfera (ou o registro) das causas” e a “esfera (ou registro) dos efeitos”, o que permite uma explicação coerente sobre essas diferentes práticas em que o desaparecimento de um sintoma não significa, necessariamente, a eficácia do tratamento. A medicina ocidental é uma alternativa complementar que age na esfera dos efeitos, de acordo com a autora, e é procurada pelas pessoas como terapia adicional e não substitutiva, um instrumento assim como outros destinados a diminuir os sintomas, juntamente com técnicas tradicionais. Já as práticas xamânicas e os inúmeros especialistas operam no registro das causas. É nesse registro que ocorrem os diagnósticos, tão essenciais para a dinâmica do itinerário terapêutico. A eficácia do tratamento, o desaparecimento de uma doença ou infortúnio está mais relacionado neste nível de causalidade do que do próprio tratamento em si. A utilização da medicina ocidental, portanto, não implica numa mudança dos dispositivos cognitivos de interpretação da doença pelos mēbêngôkre, “isto porque tais alternativas

terapêuticas heterogêneas agem sobre dois níveis ou esferas de ação distintas”. (p. 36).

3.4 Temporalidades Mëtyktire

O diálogo entre a antropologia e a história, especificamente a história do tempo presente, ajudaram-me na aproximação das diferentes temporalidades encontradas nos discursos dos mëtyktire. De fato, não há como aproximar-se da subjetividade do outro sem colocar em ação nossa própria subjetividade. Têm-se múltiplas subjetividades, conforme aponta Passerini (1998) e uma pluralidade de memórias, “a dos historiadores [e dos antropólogos] e a dos diversos grupos da sociedade, mas também a memória de pais e avós” (p. 212), deixando patente a estreita ligação entre “memória e experiência vivida”.

Esse encontro de subjetividades, de memórias, é mediado pela linguagem que é, segundo Malinowski (2002, p. 238) “a principal ferramenta do etnógrafo”. Para o antropólogo, toda a palavra que descreve a ordem social do grupo deve ser traduzida “através de uma rigorosa explicação etnográfica da sociologia, cultura e tradição dessa comunidade nativa” (p. 298). As palavras não devem ser traduzidas isoladamente, mas em seu “contexto de situação”, pois “arrancar ao seu contexto sociocultural a manifestação linguística do discurso sagrado ou jurídico, é esterilizar quer a linguística quer a sociologia” (p. 293). Assim, segundo Malinowski, o sentido de um enunciado, fora de um contexto pragmático, permanece incompleto e inacessível ao estudo.

Os depoimentos/testemunhos¹³⁵ foram colhidos com a ajuda de um tradutor local. Poucos membros da comunidade, principalmente os mais velhos, possuem um razoável vocabulário em português. É um esforço mental traduzir um pensamento em outra língua que, muitas vezes, não possuem equivalência. Cada entrevista era acompanhada por um *mëbengête* ou *mëbengejte*, não somente pela curiosidade em saber sobre o que estávamos conversando, mas como um depósito de memória

¹³⁵ Agamben (2008) descreve que, em latim, há dois termos para representar a testemunha. Interessamos o termo *susperstes*, que “indica aquele que viveu algo, atravessou até o final um evento e pode, portanto, dar testemunho disso”. O autor também reitera a vocação da testemunha: “O sobrevivente tem a vocação da memória, não pode deixar de recordar”.

viva, relembrando fatos, datas, sentimentos... É justamente a partir de indícios, fragmentos de memórias cotejados com relatos etnográficos que é possível aproximar-se dos fenômenos narrados.

O contato com o não índio é rememorado como o grande divisor em suas vidas, um marco dicotômico do tipo antes/depois. As memórias retrocedem a períodos anteriores ao contato, em como eram as coisas e como são agora, sempre em oposição, com uma valoração saudosista das habitações, alimentação, embelezamento, relações sociais. Em relação às habitações, antes eram construídas com folhas de bananeira, depois cercadas de madeira com telhado de palha quando passaram à aldeia fixa após o contato.

Antigamente, nossa casa era comprida, né? Família grande, casa comprida, dormia em esteira... era a casa normal mēbêngôkre. Depois que nós conhecemos outra casa do índio, do seringueiro, aí faz esse tipo aqui. Isso aqui não é casa tradicional, não. Isso é casa de seringueiro que o povo aprendeu a fazer. A casa do mēbêngôkre era feita de folha de bananeira brava, fechada em cima e atrás... (Mêkarõ)

Os depoimentos em torno do tema “habitação” evidenciam diferentes temporalidades. Há aqueles que mencionam a habitação de folhas de bananeira: “*Eu não gosto da casa de alvenaria. Eu gosto da casa que é feita de palha ou de bananeira brava, a casa tradicional do mēbêngôkre. Essa casa de palha de inajá é do seringueiro*” (Rop-ni). Outros a adaptação dos seringueiros, hoje considerada o modelo tradicional: “*Eu prefiro a casa coberta de palha. Essa aqui, a casa do Kubẽ, é muito quente e pequena*” (Bekwojnhere). “*Eu gosto da casa coberta de palha porque é mais fresca e espaçosa. A casa de telha é muito quente*” (Bepkaroti). E ainda aqueles, principalmente mulheres viúvas, que preferem a “casa do kubẽ”, um modelo de habitação implantado pelo Estado em várias aldeias da região, um quadrado de madeira sem divisões internas e coberto com telhas de péssima qualidade que se deformam com o calor,¹³⁶ justificando a escolha pelo trabalho de manutenção do

¹³⁶ Entre os indígenas, os telhados retorcidos das “casas de kubẽ” são mais uma tentativa de exterminá-los, pois dizem que está envenenado.

telhado de palha e por não possuírem sua rede de solidariedade: maridos, irmãos, filhos homens, conforme o relato:

Eu prefiro a casa feita de material que dá menos trabalho do que a feita com palha. Quando eu era jovem, não tinha casa assim. A gente fazia uma casinha, abandonava e ia para outro lugar. A gente aprendeu a fazer essas casas de palha. Mas eu acho muito difícil, porque é demorado para fazer, tem que ficar trocando o telhado a cada 5 ou 6 anos... Então, eu prefiro mais a casa feita do que a tradicional de palha. Fica muito mais difícil para mim porque não tenho mais meu marido para ajudar. Hoje eu moro numa casa de palha, mas por mim eu prefiro morar numa casa de material. (Kôkôpy)

A dialética do espaço vivido corresponde a uma dialética do tempo vivido, segundo Ricoeur (2007, p. 162), pois espaço e tempo são o princípio da experiência humana. Casey postula que espaço possui um significado neutro, “uma tabula rasa sobre a qual as particularidades da cultura e da história vêm a ser inscritas, com lugar como um resultado presumido” (CASEY, 1996, p. 14). Conhecimento de um lugar é, em si mesmo, um ingrediente da percepção, uma “experiência vivida”. Os laços que ligam a pessoa ao lugar são estritamente vitais, afirma Basso (1996), onde a vida dos povos e as configurações em que vivem constituem uma “interanimação”. Como construções do vivido, as categorias tempo e espaço só fazem sentido em contextos sociais. Assim, os *mětyktire* de diferentes gerações, antes e após o contato, percebem os fenômenos como uma dialética entre como as coisas eram, como deveriam ser e como são na atualidade.

Eu vou falar da diferença de antigamente e de hoje. Os velhos de antigamente ajudavam as crianças, eles ensinavam como tirar o mel, a caçar, os remédios, os cuidados que eles devem ter na doença, os costumes, as músicas, tudo... Todo o ensinamento. Hoje não. Houve muita mudança, o velho tenta ensinar as crianças, mas eles estão bem mais... não se preocupam. Mas, da mesma forma, eles ensinam música,

cultura, a língua... Os velhos são os que mais ajudam as crianças também, porque, na maioria das vezes, elas ficam com os avós. Eu cuido. Eu caço, eu planto, levo na roça junto... é como se fosse um filho pra mim. A maioria das crianças que os velhos cuidam são netos, sobrinhos. Então, eles cuidam das crianças dessa forma. A maioria das crianças na comunidade estão sendo criadas pelos avós. Porque, muitas vezes, a mãe ou o pai não têm condições de ficar com as crianças o dia inteiro. Aí, eles ficam com os avós. Os avós cuidam, fazem comida, ficam com eles, sai pra roça com eles... para que a mãe e o pai possam fazer as coisas sem preocupação. (Kretire)

Essa dicotomia ontem/hoje também aparece em falas sobre a beleza, tanto feminina quanto masculina, idealizados nas narrativas da “mulher estrela” e do “Birá”, “topônimos” que, para Basso, exercem sua função social ao agirem como “flechas” carregadas de regras morais de conduta. Essas memórias construídas e partilhadas socialmente enriquecem estoques comuns sobre os quais essas pessoas ou grupos podem refletir sobre os acontecimentos passados, interpretá-los e imaginá-los novamente.

Bom, quando tem homem bonito, todo mundo gosta dele, né? Todo mundo quer namorar... mulherada. Tem que ter qualidades, cabelo comprido, botoque, cinta... fica mais bonito pra todo mundo. Todo mundo fica olhando ele... Igual o Birá. (Bedjai).

Antigamente, a gente achava os homens bonitos todos que usavam botoque, brinco, que era alto, forte, que tinha arco e flecha... O jeito dele, se ele era caçador, trabalhador. Isso era um homem bonito. Aí a gente escolhia ou namorava com ele. Hoje a mulher prefere quem está mais bem vestido, quem conhece mais as coisas, ou quem tem conhecimento de remédio, músicas... (Kenã)

O contato também trouxe outros sabores aos indígenas e, de certa maneira, a facilidade na obtenção do alimento. Digo isso com muita ressalva, pois a realidade econômica indígena, no caso da Piaraçú, é precária, onde poucos assalariados, professores, agentes de saúde ou que recebem algum benefício social do Estado não dão conta de suprir toda sua rede de parentes. Uma alimentação considerada tradicional provém das roças cultivadas pelas mulheres: batata-doce, banana, mandioca, abóbora, mamão, abacaxi, milho, amendoim, cará e outros. Também colhem frutas, castanhas e palmito. A proteína vem da caça e pesca, tarefa eminentemente masculina. A alimentação está envolta em uma série de tabus¹³⁷ que devem ser seguidos rigorosamente, caso o contrário pode haver, inclusive, a morte. Alguns alimentos externos acabam se encaixando dentro das categorias permitido/proibido. O alimento proveniente do *kubẽ* também causa estranhamento, principalmente nos mais velhos que não se acostumam com os novos sabores. Alguns, inclusive, alegam que a comida que vem de fora da comunidade está envenenada.

Então, antigamente a gente tinha batata, banana, carne assada, de caça... Comida que é feita naturalmente, que a nossa mãe preparava e quando a gente acordava, era a primeira alimentação que a gente tinha. Aí, depois disso, a gente ia caçar pro almoço. Nos tempos atuais, a comida já mudou. Hoje tem mais alimentos dos brancos. Então... mudou bastante. Antigamente eu gostava de comer batata, banana, comida de carne mesmo, carne de animal, anta, paca, peixe... e hoje é diferente. Não tem uma coisa que a gente gosta de comer... Mudou bastante. Eu não tou acostumado com a comida de hoje que é a mistura de tomate, sal... Então eu prefiro comer as coisas que são naturais, que é batata, peixe, farinha, carne com farinha. (Kretire)

¹³⁷ De maneira extremamente reduzida, alimentos considerados “pesados” ou associados às questões mágicas são proibidos a irmãos e genitores de mulheres grávidas, crianças de até um ano de vida ou qualquer indivíduo adoentado. A lista de alimentos proibidos envolve praticamente tudo, sendo permitido somente beiju e peixes pequenos. Atualmente, enlatados, sucos industrializados, bolachas, arroz, macarrão instantâneo são considerados “permitidos”, mas não há consenso quanto a isso.

Para além dos relatos evidenciados neste texto, os mētyktire recorrem a estoques comum de memórias, topônimos que carregam informações morais sobre como as coisas eram e deveriam ser, a consequência da transgressão de tais normas, o papel dos agentes indígenas nos processos de formação e transformação da ordem natural das coisas, ideias de beleza, papéis de gênero, enfim, o *kukràdjà*, “o modo de ser mēbêngôkre”. Esse mesmo modo de ser “preda” a diferença em relação ao outro, incorporando-a no seio da comunidade, neutralizando-a. Assim, tal diferença não pode mais ser considerada como tal, uma vez que os mētyktire também a possuem e, com isso, enriquecem seus estoques comuns de “cultura”. São um povo guerreiro por natureza, extremamente belicosos e estrategistas, características que afloram na tentativa de encontrar lógica no mundo atual e suas novas maneiras de socialidade. Os tempos são outros e os inimigos também. Novas estratégias são colocadas em curso e as lideranças são especialistas nisso. Para explicar seu mundo, dicotomizam o tempo em antes e depois do contato, em como as coisas eram e deveriam continuar sendo e como são agora, não abandonando uma de suas principais características: os mētyktire são agentes de sua própria história.

PARTE 4
Mobilização social Mëbêngôkre



Mě'ôk Kàngrôngrôti
Pintura masculina que representa o jabuti do mato
Desenho de Kenã Mětyktire

4.1 A guerra mēbêngôkre

O gavião Gigante

(narrado por Bedjai Txucarramãe)

“A avó chamou os netos Kukrytuire e Ngôkongrí para colher macaúba para comer à tarde. Ela não sabia que tinha ninho do gavião gigante. Eles estavam embaixo do ninho do gavião tirando macaúba para fazer massa. Os dois meninos estavam brincando de tatu embaixo do colonhão, vão por baixo do capim e se encontram lá na frente, fazendo: húúú. Enquanto estavam brincando, o gavião pegou a avó e ela começou a gritar. O gavião levou a avó embora e foi pro seu ninho. Lá no ninho, a borduna pequena, caiu. É usada pelas mulheres para arrancar batata, trabalhar na roça. Os meninos ficaram olhando e chorando, levantaram e foram embora. Chegaram na aldeia chorando e pessoal perguntou: ‘que foi?’ ‘Gavião comeu nossa avó!’ Todo mundo chorou. De noite, os pais dos meninos estavam conversando sobre como iriam fazer para os filhos crescerem rápido para vingar a avó. Os meninos eram filhos de duas irmãs que moravam na mesma casa, a casa da avó que morreu. Eles eram primos. Os pais ficaram pensando, pensando, como iam fazer. Falaram: ‘Vamos colocar nossos filhos pra crescer na água!’ Na manhã cedo, foram tirar casca de

jatobá. Por isso que nós tiramos até hoje casca de jatobá para passar nas crianças, pra ficar forte e crescer mais um pouco. Pegaram uma casca pra fazer cama e outra para cobrir. Enfeitaram as crianças, pintaram e colocaram enfeites, cortaram o cabelo (tonsura) e levaram para colocar na água. Colocaram o corpo dentro da água e só a cabeça ficou de fora. Os pais ficaram com eles até à tarde e foram embora. No outro dia, foram caçar para eles e trouxeram comida. Pediram para levantar o pé, já estava crescendo. Deram comida para eles e ficaram ali até à tarde e foram embora. No outro dia, os pais foram caçar de novo, trouxeram comida e pediram para levantar o pé: tinham crescido mais um pouco. Ficaram com ele e à tarde foram embora. No outro dia, foram caçar de novo e trouxeram comida, colocaram o pé fora da água e já estava bem grande. E foi assim, toda vez que traziam comida, pediam para ver o tamanho. Ninguém conta quanto tempo levou para eles crescerem da largura do Kokati, até encostar o pé no barranco. Os pais chamaram o pessoal para tirar os gigantes da água e lavar. Voltaram para a aldeia. Os pais lhes construíram uma casa no centro aldeia, onde fabricaram a primeira lança com ponta de osso, borduna, machado e o grande arco Mëbêngôkre. Eles pintaram o rosto de preto e os olhos ficaram com a bola preta (íris). Antes, o olho era só branco. Eles tinham um apito que imitava o gavião, chamavam e, quando o gavião vinha, eles se abaixavam. Ficavam falando um para o outro: ‘vai você, krà!’ ‘Não, vai você, krà!’ ‘Não, vai você, krà!’ Até que foram. Chamaram o gavião e, quando ele veio, mataram. Todo o pessoal chegou com bordunas e quebraram todo o gavião. Naquele tempo, não existia passarinho como tem hoje. O pessoal assoprou as penas do gavião e viraram todo o tipo de passarinho. Eles foram os primeiros capitães da aldeia. Foi assim que aconteceu.”

A

história dos primos gigantes (gêmeos, em outras versões), marca o início da ordem sociopolítica, representada pela casa dos homens e pelos dois chefes, até os dias atuais. Como arquétipos do ideal de força e valentia que os líderes guerreiros devem possuir, não estranha o fato de serem gigantes, da largura do rio *Kokati*, que dizem ser o Tocantins. Essa barreira natural era atravessada com poucos passos, não havia empecilho para suas façanhas. Como primos, filhos de mães irmãs e, portanto, irmãos classificatórios, também representam o ideal de cooperação e companheirismo e inauguram (nessa versão) a amizade formal, uma relação que é transmitida de pai para filho, ou seja, o menino herda de seu pai seu amigo formal. A mulher também o herda, mas não transmite aos seus filhos. Além disso, os heróis possuem as virtudes morais que todo o líder deve ter: a astúcia para planejar e resolver problemas, a belicosidade dirigida contra os inimigos e a temperança com os seus.

Esse mito está impresso no tempo/espaço na Casa de seus descendentes que, segundo Mëkarõ, “não cresceram muito não”. Os homens usam uma coifa branca feita com penugens de gavião-real, o *rori-rori*. Moj kara, um dos donos desse *nekretx*, contou-me as façanhas de seus antepassados e as suas também. Quando jovem, teve importante papel na expedição que contatou o povo Panará, na região onde hoje é a cidade de Peixoto de Azevedo. Enfatiza a sua coragem em ser o primeiro a ir até uma das aldeias dos temidos Kreen Akrore, inimigos dos Mëbêngôkre, acompanhado por um enfermeiro que tinha a missão de começar a imunização por vacinas. Apesar

de todos os cuidados, a situação se deteriorou e os Panará foram praticamente dizimados por doenças.¹³⁸

Assim como em outras fases liminares, a transformação dos primos em gigantes também parece ser representada simbolicamente por um útero. Imersas na água, cascas de jatobá calafetadas e amarradas com cipó fazem um invólucro em que as duas crianças são colocadas pelos pais e alimentadas até se tornarem adultos, gigantes, num espaço relativamente curto de tempo. Quando alcançam o objetivo, a ‘largura do *Kokatí*’, já estão com os cabelos compridos e são ornados e pintados por suas mães. No entanto, ainda conservam certas atitudes de criança e, eventualmente, brincam juntos, como em outras narrativas sobre suas façanhas. Os gigantes inauguram a estrutura política masculina, cujo símbolo é a ‘casa dos homens’ situada no centro da aldeia, local onde são confeccionadas as armas de caça e guerra, os artefatos de uso cotidiano como esteiras, cestarias, carregadores de criança. Eles também representam os dois *benjadjwàrý* da *ngà* e os primeiros ‘amigos formais’, uma herança exclusivamente masculina, passada de pai para filho. Se a propriedade de *nekretx* obtidos ou conquistados em um passado mitológico fixa as Casas no espaço, numa orientação Leste-Oeste em sentido anti-horário, são os primos/irmãos classificatórios que fixam o centro político, numa posição que corresponde ao zênite solar. O simbólico está inexoravelmente impresso no território, ou seja, a própria constituição física da aldeia é a expressão pública do símbolo que a fundamenta. A territorialidade, nesse sentido, é a materialização do ‘modo de ser’, o *kukràdjà*.

É na estrutura e função dessa instituição e sua dinâmica com as Casas e vice e versa que podemos encontrar informações que nos auxiliam na compreensão

¹³⁸ O anúncio do contato pacífico entre os índios Panará e uma equipe de atração liderada por Cláudio Villas Bôas ocorreu em fevereiro de 1973. Dali em diante a situação começou a se deteriorar e muitas epidemias, principalmente de gripe e diarreia, atingiram essa população indígena. Os dados fornecidos por Orlando Villas Bôas apontavam entre 200 e 240 indivíduos. No entanto, o antropólogo Stephan Schwartzman, em trabalhos realizados nos anos 80, recolheu entre seus informantes os nomes de 248 mortos na região de Peixoto. Em 1975, quando os Panará foram transplantados para o PIX em dois aviões, acreditando ser apenas um passeio e não uma transferência contra sua vontade, apenas 82 indígenas embarcaram. Desses, três foram enviados para tratamento médico em Cuiabá e 79 chegaram, então, ao PIX. Nos dois primeiros meses na aldeia dos Kayabi, mais cinco Panará morreram, não havia assistência médica adequada nem alimentação para os novos moradores. Sofreram, então, nova transferência agora para a aldeia Kretire, dos seus antigos inimigos Kayapó. Isso foi um grande choque, pois algumas velhas haviam perdido maridos e filhos em um ataque Kayapó no ano de 1967, o que gerou um quadro grave de depressão e apatia, com mais cinco mortes. Por fim, foram removidos para uma aldeia Suyá, agora com somente 62 indivíduos (sete adolescentes decidiram permanecer com os Kayapó em Kretire), onde começaram uma lenta recuperação, com posterior retomada de parte do seu território. (VALENTE, 2017, p. 133-139).

do *kukràdjà* como um (dos) modo(s) de ação prática mobilizado em processos de demanda, seja para enriquecer os próprios estoques de 'partes', incluindo na mesma lógica seus direitos sociais, seja para se defender seu modo de ser contra a coerção externa, em um entorno próximo e distante. Esse ir em direção ao inimigo faz parte das estratégias de guerra mēbêngôkre nos moldes antigos, assim como ficar de prontidão para não ser surpreendido. Aqui, o *kukràdjà* se revela como um modo de planejar, um ato cognoscente que antecede o agir e o acompanha em todos os seus desdobramentos. *"kukràdjà é o modo de planejar a guerra, o modo de fazer a guerra, o modo de planejar a festa, o modo de fazer a festa"*, explicou-me Bedjai.

Nos tempos anteriores ao contato, devido ao avanço das frentes de colonização, os indígenas viviam em um estado de guerra, prontos para reagirem a um ataque inimigo e, se fosse o caso, atacá-lo em seu próprio território. A belicosidade kayapó, um ideal masculino, era do conhecimento dos povos que viviam na região, indígenas e não indígenas. *"Bellicosity is a praised kayapo male value and those groups that are not bellicose (kubẽ kakrít) are taken as 'inferior' to the kayapo"*, afirma Verswijver (1985, p. 302). O termo para homem belicoso é *mẽ ã'kre* e cabia ao *nhêget* arranhar a pele de seus *tabdjwý* com dentes de peixe para ficarem bravos quando se tornassem adultos (TURNER, 1966). No entanto, adverte Verswijver (1985, p. 314), o homem que não controla(va) seus impulsos e direciona sua belicosidade contra as pessoas do seu grupo, poderia ser morto ou expulso de sua comunidade. É, sem dúvida, um valor que se direciona e se esgota para fora. Os neobrasileiros não eram considerados bravos e, conseqüentemente, não respeitados enquanto inimigos, mas eram temidos pelo uso de armas de fogo.

Senhores do seu território, os indígenas percorriam grandes distâncias em expedições de guerra, de caça, coletar material para as cerimônias ou ainda quando toda a comunidade se transferia para outra localidade. Em uma expedição com o objetivo de adquirir armas e munições dos seringueiros, os guerreiros Bepmoti (um homem branco raptado ainda criança e criado pelo avô de Bedjai), Tàkàkre, Ngô kãmpàt e Kwej krãndjê passaram anos fora da aldeia e todos achavam que estavam mortos. Quando retornaram com os objetos conquistados, contaram que viram uma imensa cidade dos brancos rumo ao Norte, que na ideia dos velhos trata-se de Manaus.

O próprio contato com a expedição dos Villas Bôas em 1952 (o contato ‘oficial’ só aconteceu no ano seguinte) ocorreu em uma expedição de guerra. Com a intensão de atacar os Suiá, chamados por eles de *kryatire*, um grupo mēbêngôkre saiu da aldeia Kapoto e atravessou o rio Xingu a nado para sua margem Leste, seguindo caminho na direção do Sol até o rio Araguaia (*amod kati ngô* – rio com piranha). Encontraram um grupo xavante (*kubẽ kà tire* – homem/gente com as costas largas), “*não queremos brigar com parentes*” e decidiram voltar. Atravessaram novamente o Xingu próximo da aldeia Diauarum, onde viram os Yudjá (*ngô-re* – canoeiros) conversando com brancos, homens da expedição dos irmãos Villas Bôas.¹³⁹ Ficaram observando se os brancos iam embora para poder atacar, mas não foram. Então, decidiram não atacar. Desceram mais o rio e pararam em uma praia para pegar ovos de tracajá e, lá, avistaram canoas subindo o rio. Krãn krati chamou os yudjá na sua língua, pois havia aprendido quando menino, e falou que não queriam brigar, mas trocar arcos, flechas e miçangas por machado e facão. Os homens nas canoas falaram para os “txucarramãe” esperar, pois iam até a aldeia buscar mais presentes deixados pelos brancos. Três canoas retornaram e os mēbêngôkre acharam que, pela quantidade, seriam atacados. Nesse clima tenso, realizaram as trocas e foram informados que o branco que ali estava era bom e que portava presentes. Foram conduzidos, então, até a aldeia e receberam facas e anzóis, dádivas que seriam recorrentes a partir de então (LEA, 1997, p. 101). Quando os yudjá voltaram para Diauarum, avisaram Cláudio Villas Bôas que tinham feito contato com os txucarramãe, nome pelo qual passaram a ser chamados, inclusive, nos primeiros documentos de identidade emitidos, nos quais essa denominação externa aparece como sobrenome.

¹³⁹ Do outro lado, os irmãos Villas Bôas relatam suas impressões sobre o grupo Txucarramãe: “Passados dois anos, os txucarramães voltaram à carga. Surgiram repentinamente em frente à aldeia juruna, do outro lado do rio. Gritando e chamando insistentemente, gesticulando e sacudindo os arcos, os ‘beijos de pau’ não demonstravam nem inspiravam confiança. Os jurunas, claro, não se abalaram em ir ao seu encontro. [...] Andamos mais de meio dia por uma picada aberta pelos ‘visitantes’. Picada com galhos e ramos quebrados e torcidos à mão, o que atesta a ausência total de ferramentas, principalmente facão. No fim da caminhada chegamos a um córrego onde eles haviam pernoitado. Havia doze palhoças cobertas com folhas de bananeira-brava. Tivemos a pachorra de contar quantas ‘camas’ havia nos abrigos. Ficamos estarecidos e convictos da má intenção dos ‘visitantes’. Nada menos que oitenta ‘leitões’ (chão forrado com palmas de banana). Saíram dali momentos antes da nossa chegada. Possivelmente nos perceberam. Sob um fogo ainda mal apagado, pedaços de terra de cupim de árvore, enegrecidos pela fumaça, ali estavam para ser comidos. Isso confirmava a nossa suspeita de que esses índios comiam terra. Não contente com a exploração feita pela mata, fomos no dia seguinte de barco, mageando a barranca do rio, até a foz do Auaiá-Missu. Íamos afluente acima, mais de uma hora de viagem, quando encontramos uma jangada feita de paus secos. Os índios haviam cortado o rio nesse pinto e dali, numa trilha larga feita sem facão, rumado para o Xingu.” (VILLAS BÔAS; VILLAS BÔAS, 1994, p. 560-561).

O contato oficial entre esses dois mundos só ocorreu definitivamente no ano seguinte, na altura da cachoeira Von Martius. A partir de então os contatos basearam-se na troca material, fato que reflete nas atuais políticas e atitudes dos indígenas em relação à sociedade nacional. Desde o início dessa relação, os mẽbêngôkre foram “induzidos a aceitar presentes periódicos, em forma de mercadorias e assistência médica, em troca de sua livre associação com a administração do Alto Xingu através da Fundação Brasil Central” (TURNER, 1991, p. 71), organização que posteriormente tornou-se o Parque Nacional do Xingu, hoje PIX.

O principal motivo para a guerra era *“vingança por assassinato, para pagar morte com morte”*. *Ngryk* é o termo que utilizam para guerra e significa também raiva que, num estado coletivo, *mẽ ngryk*, leva ao ataque. Apropriar-se dos adornos do inimigo e incorporá-los a partir de então nas Casas como *nekretx*, é um dos modos do *kukràdjà*, e o guerreiro que o faz retorna, então, com prestígio para sua comunidade. É um movimento de expansão e retração, um pulsar dinâmico que anima (no sentido de *animus*, alma, respirar) a vida, modificando-a sem que ela deixe de ser a mesma, de maneira que permite a harmonia entre sincronia e diacronia. Assim, os *nekretx* são incorporados como elementos simbólicos dessas aventuras, *“cada um representa uma luta, é uma prova que estive lá”* disse Bedjai. Além disso, marcam o tempo e o espaço não de maneira linear, mas o vivido, são “cronótopos” (BASSO, 1996, p. 62).

Um desses *nekretx* usado pela Casa de Bedjai é um chapéu vermelho (*krã dje kamrêk*), adquirido pelo ancestral Kenore ou Kengnore, o primeiro mẽbêngôkre a matar um *kubẽ*, pegando dele seu chapéu e uma arma (socadeira).

Kubẽ chegava na aldeia dos mẽbêngôkre e ficava tocando instrumento de música, abraçando as mulheres. Kenore não gostou disso e quebrou todos os instrumentos, matou os homens que estavam lá. Um dos kubẽ escapou e avisou os outros sobre o ataque. Os kubẽ, portugueses, voltaram e atacaram a aldeia. Eles levaram a mulher de Kenore, Nhokrenkoti, seu filho pequeno e sua cunhada, Nhô'ê, foram em direção ao litoral. O menino cantava e acompanhava os kubẽ. À noite, o menino cantou até os kubẽ dormirem. Nhokrenkoti, seu filho e sua irmã Nhô'ê fugiram e encontraram Kenore que procurava por eles. A

cunhada ficou muito brava, pois considerava-o culpado, por ele ter quebrado os instrumentos dos kubẽ. Kenore, então, atacou o acampamento dos kubẽ e matou todos os que ali estavam. Ele pegou o chapéu vermelho e uma arma de fogo, uma socadeira. Quando voltou para a aldeia, compôs canções sobre miçanga, facão, machado e para o chapéu de bandeirantes. Os velhos ainda sabem essas canções. Depois disso, todos se mudaram para o Kokati. (Narrado por Kenã e Bedjai)

A partir de relatos da tradição oral Mẽbêngokrê e de dados históricos (Almeida, 1851; Ribeiro, 1874), Verswijver (1984, p. 20-24) argumenta ser provável que o ataque mencionado ocorreu no começo do século XIX, antes do grupo cruzar o rio Araguaia, que ele identifica como sendo o rio *Kokati*, o mesmo onde cresceram os primos gigantes e a árvore de milho que originou a divisão das tribos Jê. Na época, Pinto de Magalhães fundou São Pedro de Alcântara e utilizava indígenas Krahô, com quem manteve contato pacífico, para atacar e capturar indígenas de outras etnias como escravos. Entre essas aldeias, há relatos da captura de duas mulheres¹⁴⁰ de um grupo identificado como Nhyrkwãjé (*nhyrkwã* significa ‘habitação’ em Jê), povo que Nimuendajú (1946, p. 36) classifica como Timbira. No entanto, a tese defendida por Verswijver é que se trata de um grupo Mẽbêngokrê.

Bedjai sempre usa um boné vermelho e assim, afirma, todos sabem quem ele é, a que Casa pertence. Esse *nekretx* foi passado a ele pelo seu avô, pai de seu pai e, portanto, de outra Casa. Nesse caso, a transmissão seguiu outra linha que não àquela matrilinear. O *benjadjwàry* também usa uma pulseira de crochê, aquisição em uma guerra com os Tapirapé (Lea (2012, p. 363) diz haver duas versões diferentes de pulseiras de algodão pertencentes a duas Casas distintas). Assim como seu primo Mẽkarõ, também é dono de um colar de dentes de onça parda, mas perdeu o enfeite, restando apenas uma fotografia em que aparece usando-o para provar que o colar é seu por direito.

¹⁴⁰ “Pinto de Magalhães places them (i. é. the Nhyrkwãjé) among tribes between the Tocantins and Araguaia, from São Pedro Alcântara to the confluence of these rivers. He reports how more suo he had tried to make friends with them by aiding the Krahô in a raid against the Norocagês (=Nhyrkwãjé) and sending back to their own people two of the three women that made captives. This seems to have occurred in 1810 or a little later” (NIMUENDAJÚ, 1946, p. 36).



Foto 51: Bedjai dança a *Turebĩ* usando seus *nekretx*: o chapéu vermelho e a pulseira de crochê.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.

As expedições de guerra também produzem topônimos que marcam a territorialidade, como o impressionante *màre rêrê djá*, o caminho do veado-campeiro, uma ponte natural formada por um veio de silicato, com metros de largura, que atravessa o rio Xingu já no território Mëkrãgnotĩ, rompida pela força da água, permitindo, assim, que o rio siga seu curso. O local toponímico marca a travessia do rio Xingu nas expedições de guerra contra os Munduruku¹⁴¹, ou, como os mēbêngôkre os chamam, os *kubê kokre* (gente ruim). As expedições partiam de Kapôt Nhĩnore e atravessavam o rio Xingu em direção a Leste. Em uma delas, os guerreiros estavam caçando um veado e o animal se precipitou sobre o rio em fuga, correndo sobre ele, como que sobre as águas. Os indígenas ficaram admirados e foram ver mais de perto,

¹⁴¹ Em 1875, a expedição de Gonçalves-Tocantins ouviu dos Munduruku relatos sobre ataques dos kayapó: “Mais a oeste, há relatos do século XIX sobre um povo jê hostil, que pode ser identificado como Kayapó, ao longo do São Manoel-Paranatinga, afluentes meridionais do Tapajós a uns 300 km a leste do Xingu. Os Munduruku queixavam-se a Gonçalves-Tocantins, em 1875, de ataques de um povo ‘selvagem’ que chamavam de ‘Iptowat’ ou ‘homens da borduna’. Segundo seus relatos, esse povo tinha recentemente recuado para o sul, em direção a Cuiabá, o que situava o período de contatos hostis na área munduruku ao longo do São Manoel-Tapajós algum tempo antes (Gonçalves-Tocantins, 1877:96-8).” (TURNER, 1992, p. 315).

encontrando assim a formação natural. A partir de então, todas as expedições contra os Munduruku passavam por esse caminho. A última guerra contra os *kubẽ kokre* ocorreu há “ *muito, muito tempo*”, conta Bedjai:

Nàràtire atacou para vingar a morte de seu irmão. Ele encontrou um kubẽ kokre, chamado Ruare, comendo seu irmão. Nàràtire e seu krà atacaram e flecharam muitos deles. Os kubẽ kokre colocaram cachorros atrás dos dois que foram cercados e flechados. Faz muito, muito tempo, a última guerra contra kubẽ kokre.

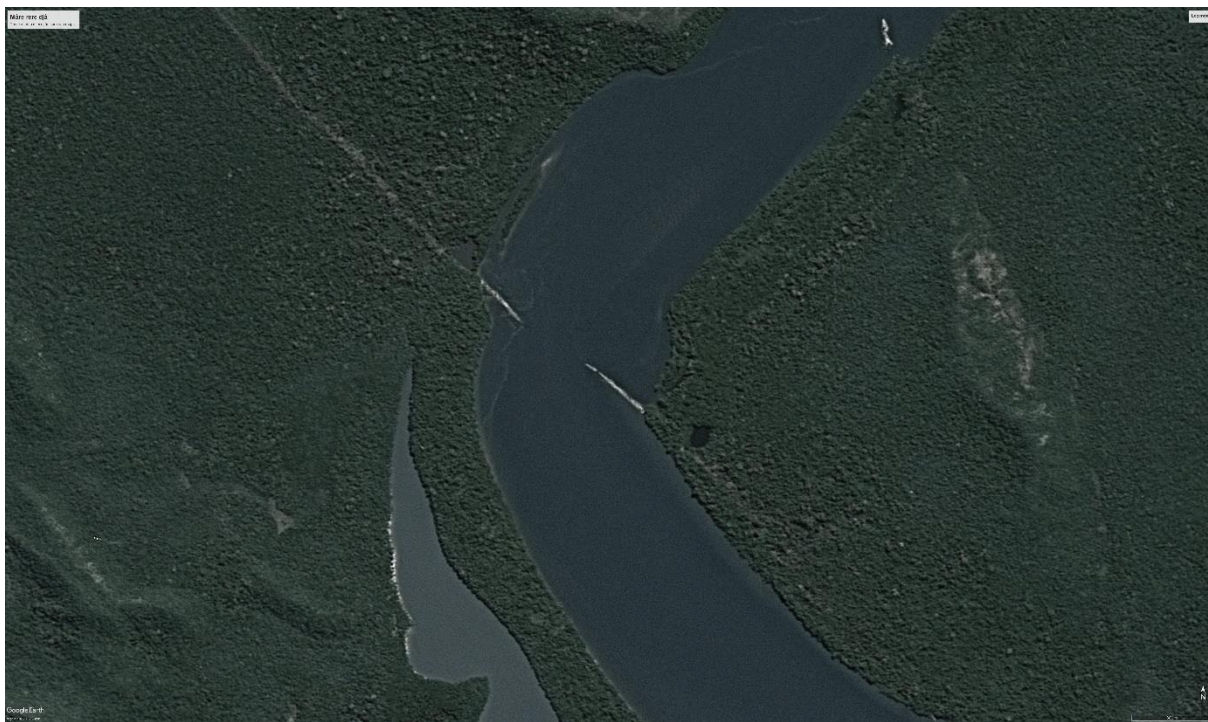


Foto 52: *Màre rêê djá*, ponte natural sobre o rio Xingu
Fonte: Google Earth.

A guerra fazia (e ainda faz) parte do mundo mēbêngôkre e cumpria uma função social. Mesmo quando o objetivo último era a vingança, acabava por aliviar tensões internas que poderiam levar a conflitos. A relação com esse inimigo, inclusive os míticos como o gavião-gigante, é codificada em uma forma simbólica de predação. Ao contrário de grupos Tupi, a guerra mēbêngôkre não tinha por objetivo se apropriar

do corpo do inimigo, mas de propriedades ligadas ao corpo, sua cultura, sua beleza, como afirma Gordon (2006). O interesse desses grupos Jê volta-se ao potencial criativo e regenerativo que essas capturas trazem à comunidade, de maneira que a “predação mebêngôkre destina-se a absorver a diferença do estrangeiro objetivada em sua cultura material, seu conhecimento, seus saberes, sua *expressividade técnica e estética*” (p. 98). Ao contrário de povos tupi, o corpo do inimigo não tem tanta importância, pois o signo da apropriação é uma espécie de “captura” de “partes” da pessoa. Uma vez que esse objeto ou material é apropriado/predado, é incorporado como propriedade da Casa a qual pertence aquele que o predou. Se o elemento predado for um tipo de material, ele pode ser combinado com um ornamento já existente e assim também passa a fazer parte das propriedades de um segmento residencial como um privilégio ritual (VERSWIJVER, 1985, p. 281).

4.12 Categorias de idade e sociedades masculinas e femininas

É difícil definir a direção do olhar, visto que tudo está em movimento. Se, num momento, foco nas habitações, nas Casas, volto-me para dentro da sociedade, nas estruturas que regem o cotidiano, o viver, os rituais diários, as celebrações e também o afeto, o estar-junto à toa ou com propósitos bem definidos, comunitários. Já se foco no centro, na *ngà*, meu olhar se volta para fora, mas não sem limites, pois toda a energia despendida no ir além tem um propósito: retornar. Retornar com riquezas que, por sua vez, se diluem, se concentram novamente e retomam o movimento expansivo, como num pulsar.

Com o objetivo de me aproximar de um modelo de ação, descrevo, doravante, a estrutura política simbolizada pela *ngà* e as sociedades masculinas, lembrando sempre do que Bedjai, Mëkarõ e outras lideranças me disseram: “*quem manda é a mulher!*”. Essa afirmação diz respeito ao fato de muitas, senão a maioria, das decisões tomadas em reuniões na casa dos homens ter o aval definitivo das mulheres, ou seja, as opiniões são formadas e saem das habitações para, então, se

tornarem públicas. Não há uma imposição de gênero, mas um consenso que gera, por final, uma decisão da coletividade.

A *ngà* representa o centro político da comunidade e sua estrutura sofreu pequenas transformações desde os tempos antigos até agora. Essas adaptações ocorrem porque os *mêbêngôkre* são agentes de sua cultura e reavaliam situações em que não há conformação com a ordem estabelecida, criando assim novos valores funcionais. Nas palavras de Sahlins (1997, p. 7) “esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática”. A mais significativa mudança ocorreu, justamente, pelo fim das guerras após a ‘pacificação’ e a demarcação de um território, com aldeias fixadas pela nova estrutura física que comporta escola, posto de saúde, construções não tradicionais etc. Com isso, a *ngà* deixou de ser a ‘residência’ masculina, pois não havia mais a necessidade de constante vigília, e os homens passaram a habitar definitivamente nas casas, domínio feminino, a instrução de meninos e meninas passou a ser o próprio sistema educacional com seus professores representando a figura/função do pai substituto.

Nos moldes antigos, os meninos ingressavam na *ngà* entre oito e doze anos. Um pai substituto ou ‘pseudo’ pai, *bam kaàk*, pegava o menino na casa de sua mãe e o conduzia até a casa dos homens, onde, solenemente o pintava de preto, daí o nome da categoria *mêôkre* (pessoas pintadas). É nessa fase que começa o aprendizado em papéis de prestígio, como *mê kutê mari* e *benjadjwàry*. É nessa fase também que os meninos escolhidos num casamento de sangue são iniciados na cerimônia *Mê’i-ĩtyk*. Na *ngà*, cada *mêôkre* sentava ao lado de seu *bam kaàk* que o instruía na fabricação de ornamentos e o pintava constantemente, mas continuava recebendo alimentos e lenha de sua família nuclear.

Na puberdade, os jovens recebiam o estojo peniano, o que não fazem mais atualmente, o que lhes conferia um *status* de homem maduro, passando à categoria *mênôrônyre* (aqueles que dormem em uma nova maneira). De acordo com Verswijver (1985, p. 95), o etnônimo vem do fato desses jovens deixarem a *ngà* durante a noite para visitar as moças em suas casas, retornando ao amanhecer. Mesmo se uma criança nascesse dessa relação, o jovem não mudava de categoria, sendo chamado

de *mẽnõrõnyre* ‘*ã tum*,¹⁴² pois eles deveriam ficar mobilizados para eventuais batalhas. Quanto mais tarde o casamento, melhor, afirmam os *mẽbengête*, por causa das guerras. Os *mẽnõrõnyre* possuem um local específico para se sentarem na *ngà* e fazem tudo em grupo, formando um coletivo coeso que usufrui de grande liberdade. No entanto, por estarem subordinados aos *mẽkrare*, categoria dos homens com filhos, vivem uma certa rivalidade e antagonismo com esses (TURNER, 1966, p. 279).

O casamento torna-se natural a partir do momento que a relação entre um casal se torna mais firme e o jovem passa mais tempo na casa da noiva, inclusive durante o dia. No entanto, evita a todo o custo o contato com os parentes afins, pois dizem ter *piaam*, vergonha. Frequenta a casa durante o dia somente quando os outros moradores não estão e, se precisa se dirigir a alguém, o faz por intermédio da esposa e depois pelos filhos, nunca fala diretamente com os sogros. Já com os outros membros, há níveis de *piaam* conforme a relação de parentesco.

As fases pré e pós nascimento de uma criança representam obrigações e prerrogativas rituais, como dançar em grupos separados na *Bemp*, conforme foi descrito. Quando a gestação está avançada, ambos os pais são chamados *mětyarõ* (aqueles com a barriga inchada) e após o nascimento, até um ano aproximadamente, *mẽkrakarà* (aqueles com crianças mamando). *Mětyarõ* e *mẽkrakarà* não são categorias de idade e marcam uma série de tabus, além dos alimentares, com a finalidade de proteger a criança até que sua pele seja forte (*tỳjtx*) o suficiente para segurar seu espírito. Os pais, por exemplo, não podem cortar árvores ou atirar com armas de fogo. É também um período de afastamento físico, pois os homens não dormem com suas esposas, antigamente dormiam na *ngà*, retornando para a casa dos sogros assim que o tabu termina.

O nascimento do primeiro filho num relacionamento estável confirma o casamento e os pais passam à categoria *mẽkrare* (aqueles com filhos). Na *ngà* significa a mudança de local para o grupo de “pais” ou homens maduros, em oposição aos *mẽnõrõnyre*. Essa categoria se subdivide em duas: *mẽkranyre*, pais de crianças novas e *mẽkrakramti*, pais de muitos filhos. O nascimento dos filhos também marca as obrigações do marido com a habitação de sua esposa, onde passa a pernoitar, como caçar para os sogros e providenciar/fabricar artefatos utilizados no cotidiano,

¹⁴² Em algumas circunstâncias, sufixos marcam as subcategorias de idade e são eles: *ny* ou *nyre* (novo), *tí* (grande, superlativo), ‘*ã tum* (velho, por um longo tempo). *Re* geralmente é usado como diminutivo, mas também indica uma característica ou estado geral não individual.

uma vez que é incorporado como genro. Também é a fase de maior atividade política dos homens através de seus discursos na *ngà*.

Ao tornarem-se avôs, homens e mulheres passam a ser chamados de *měbengête* e *měbengejte* respectivamente, categoria que representa o maior prestígio social, tanto no nível doméstico como político.¹⁴³ Os avós possuem papel fundamental na educação das crianças, pois são eles que assumem tal função enquanto os pais estão trabalhando. No âmbito doméstico, são eles os guardiões da tradição, dos costumes, das genealogias, dos *nekretx* e prerrogativas rituais. No plano comunitário, eles são apaziguadores de conflitos e mantenedores dos valores sociais. Na *ngà*, os *měbengête* passam a sentar em um local distinto, simbolizando sua diferenciação social.

A mudança de uma categoria etária não ocorre automaticamente, mas num ato público que, no caso dos homens, se dá na *ngà*, conforme o relato de Kretire:

Isso é feito em conjunto quando os homens se reúnem na casa do homem. Um jovem que tem filho, ele anuncia, em voz alta pra todo mundo. Então, segue com o filho pra aquele grupo. O jovem que teve um filho, vai ficar no grupo dos jovens por um tempo. Chega o tempo em que ele faz o anúncio de que está indo pra outro grupo, dos que já têm filhos. Então, ele faz o anúncio público entre eles e ele segue pra aquele grupo. A mesma coisa acontece com os mais velhos, vai subindo... (Kretire Mětyktire, Měbengête)

¹⁴³ “Uma forte evidência contra uma caracterização globalizante dos gêneros Mebengokre é o fato de que a idade tende a dissolver a distinção entre os dois sexos. As velhas são tidas como tão sábias quanto os homens. As moças pré-púberes começam a atrair as atenções dos homens e daí, até a velhice (não sei até que ponto a menopausa é reconhecida nesta sociedade), o contato entre qualquer homem e mulher é sempre sexuado, no sentido de que um ar de nervosismo atesta a possibilidade latente de uma relação sexual surgir do encontro. Por isto, um homem evita ficar sós com uma mulher se quiser evitar fofoca, e as mulheres fazem grandes desvios para chegar até o rio sem passar perto da casa dos homens. Mas quando as mulheres tornam-se avôs, detêm o mesmo prestígio que os avôs, e até falam em reuniões importantes na casa dos homens. É como se a sexualidade se evaporasse na velhice, dissolvendo a distinção entre homens e mulheres. Há um ciclo: na primeira infância o tratamento dispensado a ambos os sexos é praticamente neutro com respeito ao gênero. De uns dois anos de idade em diante até a velhice, a distinção sexual é acentuada; mas, no final da vida, esta separação acaba. Os homens muito velhos praticamente não vão mais à casa dos homens, ficando em casa sob o cuidado de sua família, portanto, tornando-se mais "femininos".” (LEA, 1994, p. 99-100)

No círculo das habitações, as mulheres também passam por diferentes categorias de idade desde o nascimento até a velhice, formando um paralelo com as categorias masculinas. A diferença é que seu ciclo se dá na sua Casa de origem e ela não precisa se deslocar do seu local de nascimento como os homens. Quando bebê, *měprire*, a atenção é a mesma para ambos os sexos, com os cuidados dirigidos, principalmente, aos tabus para a manutenção da integridade física da criança. A diferença começa logo que a menina passa a ser *měprĩntire*, aproximadamente dois anos de idade. Nessa etapa de sua vida, ela pode se casar com um jovem *měñõrõnyre* ou *měkrare* divorciado ou viúvo. Nesses tipos de casamento, o homem mantém uma esposa substituta com a qual mantém intercuro sexual até que a menina esteja apta para se casar. Durante essa espera, o noivo a presenteia com artefatos e caça para que ela goste dele. Atualmente, conforme observei na Piaraçú, essa modalidade de casamento, que eles traduzem como “casamento de sangue” ainda ocorre, mas em número muito pequeno, inclusive, com interferências moralistas de agentes de saúde não indígena que não reconhecem o fator cultural e julgam por nossos moldes.

No geral, há muita liberdade para ambos os sexos e as brincadeiras tomam conta do dia nos períodos em que estão fora da sala de aula. São as crianças também que prestam atenção em toda a movimentação na aldeia e mantêm as mulheres informadas das novidades. As meninas acompanham as mães, tias e avós no trabalho e cuidam dos irmãos mais novos. Suas brincadeiras giram em torno do aprendizado da cultura, como pintar melancias com os padrões elaborados que utilizam em rituais, ou ainda carregar seus pequenos cestos fabricados pelos avós com produtos das roças.

Por volta dos oito anos, as meninas entram na categoria *měkurerere* e deixam de usar o *měkaĩn*, uma faixa de algodão trançado abaixo do joelho, com a finalidade de engrossar a panturrilha. O rito *měkrajtyk* marca a passagem para a categoria das *měkurerere*. Numa área fora do círculo da aldeia, uma mãe substituta (*na kaàk*), geralmente uma *měkrajtyk* sênior, remove todos os adornos das moças e pinta-as de preto, incorporando-as na sua sociedade feminina. Turner (1966, p. 366-367) afirma que o ritual de passagem marca a independência da moça em relação à sua mãe e a aptidão da jovem em começar sua própria família nuclear.

A noite é dos jovens na Piaraçú. Assim que as famílias se recolhem, começa o tempo deles que tomam conta da praça iluminada por uma lâmpada apenas

e pelas telas de celulares usados para escutar música e tirar fotos, uma vez que não há sinal para seu funcionamento ‘convencional’. As moças deixam sua habitual timidez de lado, fazem poses e tiram *selfies*, flertando com os *mẽnõrõnyre*.¹⁴⁴ As ‘festas dançantes’ dos jovens seguem durante a noite ao som de ritmos como forró, sertanejo e rock, numa vitalidade permitida mesmo que desagrade os mais velhos.

Ao tornarem-se mães, as mulheres passam à categoria *měkrare*, subdividida em mães de poucos filhos, *měkrapynh*, um paralelo com a categoria masculina *měkranyre*, e a partir do nascimento do quarto filho, *měkrakramti*. Elas também passam a fazer parte das sociedades femininas, a contraparte das sociedades masculinas formada pelas esposas. A líder da (s) sociedade feminina é geralmente a esposa do líder equivalente masculino, ou seja, na Piaraçú, são Bedjai e Ware.



Foto 53: Mulheres com filhos se reúnem para decisões coletivas.
Fonte: Arquivo pessoal, 2013.

¹⁴⁴ “O emblema específico das *měkurerere* é um tiracolo de algodão vermelho. Essa categoria realiza sessões coletivas de pintura corporal, elegendo um padrão para ser usado por todas as *měkurerere*. Saem para dançar no pátio quase todas as noites com os *mẽnõrõnyre*, devido à alguma cerimônia em curso, ou apenas como pretexto para poder flertar.” (LEA, 2012, p. 165).

As mulheres permanecem em uma posição relativamente fixa no território, representando suas Casas. Mesmo que essa aldeia se desloque para outra localidade, isso não se altera, pois é uma ordem cosmológica que funda ontologicamente o lugar. A prerrogativa de escolher um noivo também pertence às Casas e às mulheres mais velhas. Mães, avós, tias das meninas escolhem um jovem que deverá passar pela cerimônia de iniciação *Mě'ĩ-ĩtyk* para poder se casar. Esse jovem é um estranho na habitação e sua presença é repleta de prescrições. Sua incorporação é gradativa e se torna definitiva somente quando se torna o homem mais velho da casa. Caso ocorra uma separação, o homem deve sair da habitação e retornar para a *ngà*, onde permanece até contrair outro matrimônio. São as mulheres, então, que tomam os homens e não o contrário, pois são eles que circulam nas relações matrimoniais.

As 'sociedades masculinas', por sua vez, são descritas como grupos corporados cujos membros são, necessariamente, homens com filhos das categorias *měkrare* e *měbengête*:

[...] they are named, have distinct "sitting places" within the men's houses, acknowledge a common leader or leaders whose position is institutionalized, engaged in collective activities such as dry season treks, and manifest solidarity and mutual support vis à vis other men's societies in disputes.
(TURNER, 1966, p. 40)

Turner (1966, p. 41-45) afirma que esses grupos (*mě rô'ã krĩ* – aqueles que sentam juntos) são a base da unidade política da comunidade. Cada uma possui um líder (*benjadjwàry*) cujo reconhecimento pela totalidade deriva do reconhecimento de sua própria sociedade masculina. Em todas as aldeias há pelo menos dois *benjadjwàry*, cada um de uma *mě rô'ã krĩ*. Há também situações de dois *benjadjwàry* na mesma sociedade masculina e, nesses casos, cada um tem seus seguidores, o que não significava duas sociedades dentro de uma e nem sentar em espaços diferentes. Pertencer a um grupo corporado é uma escolha voluntária e não tem relação com o parentesco. O ingresso em uma sociedade masculina ocorre quando o jovem constitui uma família, na ocasião do nascimento do seu primeiro filho. A escolha se dá pela afinidade com os membros daquele grupo ou com o líder.

Em casos em que havia duas casas dos homens, a solidariedade se dava dentro de uma das casas, ou seja, se essa comportasse dois grupos, eles se

solidarizavam em disputas com os grupos da outra casa dos homens. Algo similar ocorria com uma casa dos homens apenas e uma sociedade masculina com dois chefes e seus seguidores. Essas são as linhas de fissões que levaram às divisões entre as aldeias mēbêngôkre: o grupo que se apartava era composto por uma das casas dos homens ou por um *benjadjwàrý* e seus seguidores.

The unity of village communities depends upon the relations within and between the men's societies more than any other factor: conversely, village fission nearly always takes place along the lines of opposition between men's societies. The Cayapo explicitly recognize these facts, but insist that the unity of the village is best guaranteed by a dyadic balances between separate ad opposed chief's followings or men's societies, rather than by an absence of formal divisions between men's societies and a single overall chief. (TURNER, 1966, p. 43)

Verswijver (1985, p. 114) descreve que todas as aldeias Kayapó com mais de 500 membros tinha necessariamente duas casas dos homens, uma a leste (*ngà kratx* – centro baixo) e outra a oeste (*ngà nhôt* – centro alto). A razão disso, afirma, é que assim os membros de uma *ngà* teriam *piaam*, respeito, vergonha, pela outra, trazendo um senso de cooperação, mesmo que as forças fossem desiguais.¹⁴⁵ Na atualidade, todas as aldeias têm apenas uma *ngà*, a dissidente do grupo,¹⁴⁶ e seus membros. Mētyktire, por exemplo, era o nome de uma das casas dos homens, *ngà kratx*, liderada por Motere, na aldeia Arêrêkrê, quando ainda eram um só grupo Mēkrāgnotí. O nome, conforme já mencionado, faz referência a uma aldeia Panará.

De maneira equivalente às sociedades masculinas, as mulheres também constituem sociedades femininas, divididas entre mulheres sem filhos e com filhos. Juntam-se à metade a qual pertence seus maridos. Reúnem-se em frente à residência do chefe da sociedade masculina, pois a líder da sociedade feminina é a esposa

¹⁴⁵ “Na América, contudo, a desigualdade se mantém e ganha progressivamente todos os domínios: a cosmologia e a sociologia indígenas lhe devem sua mola mestra. Em resposta ao problema da gemelaridade, o Velho Mundo favoreceu soluções extremas: seus gêmeos ou são antitéticos ou são idênticos. O Novo Mundo prefere formas intermediárias, que os antigos certamente não ignoraram; nos termos em que Platão o narra (*Protágoras*, 321), o mito de Prometeu e Epimeteu poderia ser brasileiro... Parece contudo que, na mitologia do Velho Mundo, tenha permanecido baixo o ‘rendimento’, por assim dizer, dessa fórmula que constitui, ao contrário, uma espécie de célula germinal na mitologia do Novo Mundo” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 206).

¹⁴⁶ “Such location of the single men's house indicates the descent from the ancestral two men's house village from which the given community separated. So, for example, the ancient Mēkrāgnotí village of 1937 had two men's houses. The contemporary village P.I. Baú is a descendent of the western men's house, since at the time of the split from that ancient, main village, all men of the dissident group were members of the eastern men's house (in 1937 the majority of the men were members of the eastern men's house).” (VERSWIJVER, 1985, p. 114).

daquele. É a líder que coordena as atividades em conjunto, geralmente pintam umas às outras, realizam tarefas comunitárias como limpar a praça da aldeia ou ainda vão juntas às roças.

A organização física das sociedades masculinas dentro da *ngà* depende do número de membros do grupo. De acordo com os dados obtidos por Verswijver (1985, p. 121), os *mëbengête* só teriam um lugar separado dos *mëkrare* se fossem em número considerável. No mais, uma *ngà* com dois grupos corporados, por exemplo, se organizaria de maneira que os grupos tivessem um lugar de sentar (*krĩ djà*) distinto nas extremidades com os *mëñõrõnyre*, e suas subdivisões, ao centro. Agem como unidades militares autônomas, além de praticarem atividades coletivas como caçar, pescar, cultivam sua própria roça comunal, atuam em grupo na construção de habitações e jogos na comunidade.¹⁴⁷

Os *mëñõrõnyre* também formam grupos corporados separados das sociedades masculinas e possuem relativa autonomia, exceto nas atividades laborativas em que se juntam aos *mëkrare*. Como subordinados a estes, não usufruem de prestígio político. No entanto, Verswijver relata casos (em 1850 e 1956) em que os *mëñõrõnyre* constituíram unidades políticas fortes o suficiente para se separarem do grupo original (p. 122). Assim, as categorias de idade constituiriam o que Turner chama de ‘metades’ composta, de um lado, pelas categorias de homens e mulheres jovens sem filhos e, por outro, por aqueles que possuem filhos:

Assim, para os homens (e também para as mulheres, como veremos), as metades de categoria de idade na verdade constituíam um sistema de metades duplo, composto de dois conjuntos sucessivos de metades recrutados com base em relações complementares opostas: primeiramente, a categoria da metade dos solteiros, recrutada pelo apadrinhamento de um antipai que, para efeito de identidade social pública, corta a relação entre o menino e seu próprio pai; em seguida a categoria da metade dos adultos ("pais"), à qual se passava ao tornar-se pai por conta própria. [...] O sistema feminino de metades de idade é, portanto, "duplo" como o dos homens, composto de dois conjuntos consecutivos de associações de idade recrutados a partir de critérios complementares. Como no caso dos homens, as relações em questão são pais/filhos e mulher/marido. As associações femininas e masculinas eram, assim, formalmente ligadas pelo casamento,

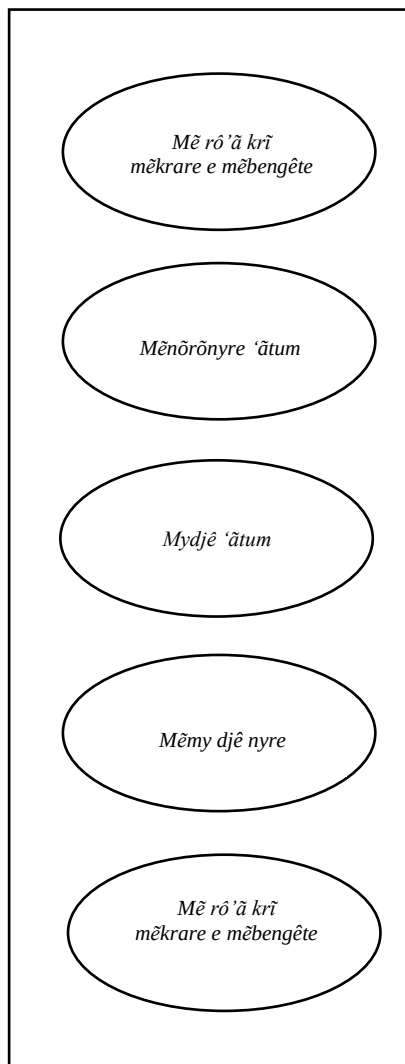
¹⁴⁷ “Categorias de idade isoladas (frequentemente a dos solteiros) podem ser enviadas para coletar castanhas ou frutas sazonais. Sociedades masculinas isoladas, com as respectivas esposas, filhos e solteiros como dependentes, podem partir em expedição separadamente. Ou a aldeia inteira parte conjuntamente, com as sociedades masculinas mantendo áreas separadas dentro dos acampamentos de caça. Ou, ainda, a maior parte da aldeia pode se juntar numa expedição para coletar alimento para um ritual, e nesse caso o formato de sociedade masculina é normalmente ignorado, os homens se dividem em equipes de caça, cada qual a serviço de um dos pais das crianças a serem homenageadas no ritual.” (TURNER, 1992, p. 322)

de modo que as metades eram compostas pelas associações de idade masculinas consecutivas ligadas a uma das casas dos homens, e pelas consecutivas associações de idade das mulheres mais jovens e mais velhas, ligadas a elas como "esposas da casa dos homens", como se diz em Kayapó. (TURNER, 1992, p. 321).

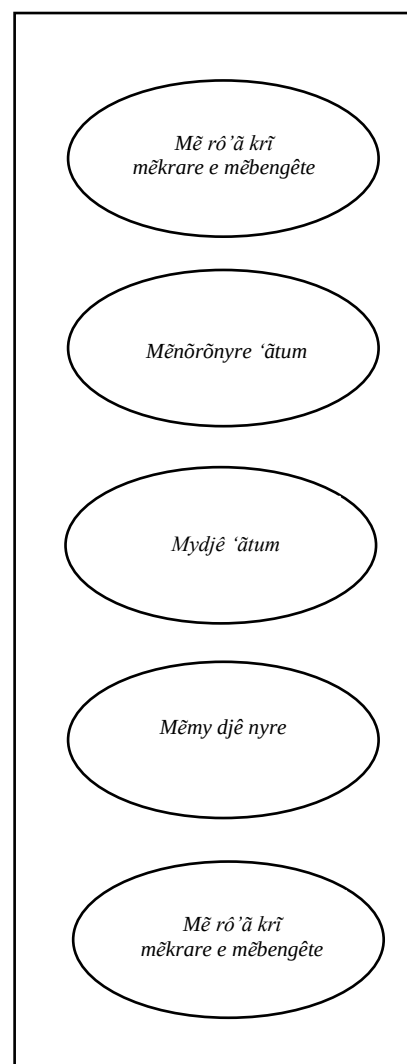
Classificações por idade são encontradas em vários povos e aparentam ser de muita importância para as civilizações, afirma Dumézil (1988). O autor encontrou e classificou um tipo de dualismo antitético na mitologia indo-europeia e também na ameríndia, que coloca os jovens no polo de máxima vitalidade, representada aqui, no pensamento *mëbêngôkre*, pelos dois líderes arquetípicos, os primos gigantes, fortes, belicosos, astutos e, do outro, a moralidade dos homens com filhos, cujo ápice é a categoria *mëbengête*. Dumézil, referindo-se aos conceitos indo-europeus, chama essas forças opostas de *celeritas* e *gravitas*. *Celeritas* refere-se à intempestividade criativa juvenil de príncipes conquistadores, na qual a velocidade é o ritmo: “*Speed (extreme rapidity, sudden appearances and disappearances, lightning raids, etc.) is that behavior, that ‘rhythm,’ most suited to the activity of violent, improvisational, creative societies*” (p. 40). É a força de guerra, de ataque, uma potência que deve se voltar para fora da comunidade de maneira que não comprometa a ordem social, visto que é imprópria para a constituição da sociedade. No entanto, também é geradora da ordem, pois dilui as tensões em seu próprio agir. *Gravitas* são as disposições calmas, pacíficas, judiciosas de um povo estabelecido. A junção dessas duas forças produz o poder soberano, diz Sahlins (2003, p. 122), “uma junção das funções de guerra e paz, rei e sacerdote, vontade e lei”.

O poder *celeritas* e *gravitas* encontra-se dividido entre o par antitético *iuniores* e *seniores*, uma classificação etária entre a máxima vitalidade e a máxima moralidade. Ambos os grupos compartilham a tarefa de assegurar a vida e a fecundidade da sociedade. Os *iuniores/celeritas* representam a sensualidade, a fecundidade anômica, o poder criativo e procriativo; os *seniores/gravitas* representam os casamentos individuais, a fidelidade, a segurança para criar e educar as crianças, a moralidade expressa na ética comunitária do “dever-ser”, a cooperação na obtenção de alimentos. Ambos constituem uma ambiguidade cíclica nunca resolvida que coloca a vida em movimento: os jovens tornam-se pais, avós, criam as crianças que se tornam jovens e assim por diante. Como afirma o autor, “*One group ensures a continuous fecundity against interruption and accident; the other makes good an accident and reestablishes an interrupted fecundity.*” (DUMÉZIL, 1988, p. 44).

Figura 19 - Modelo de duas *ngà* com as categorias de idade masculinas

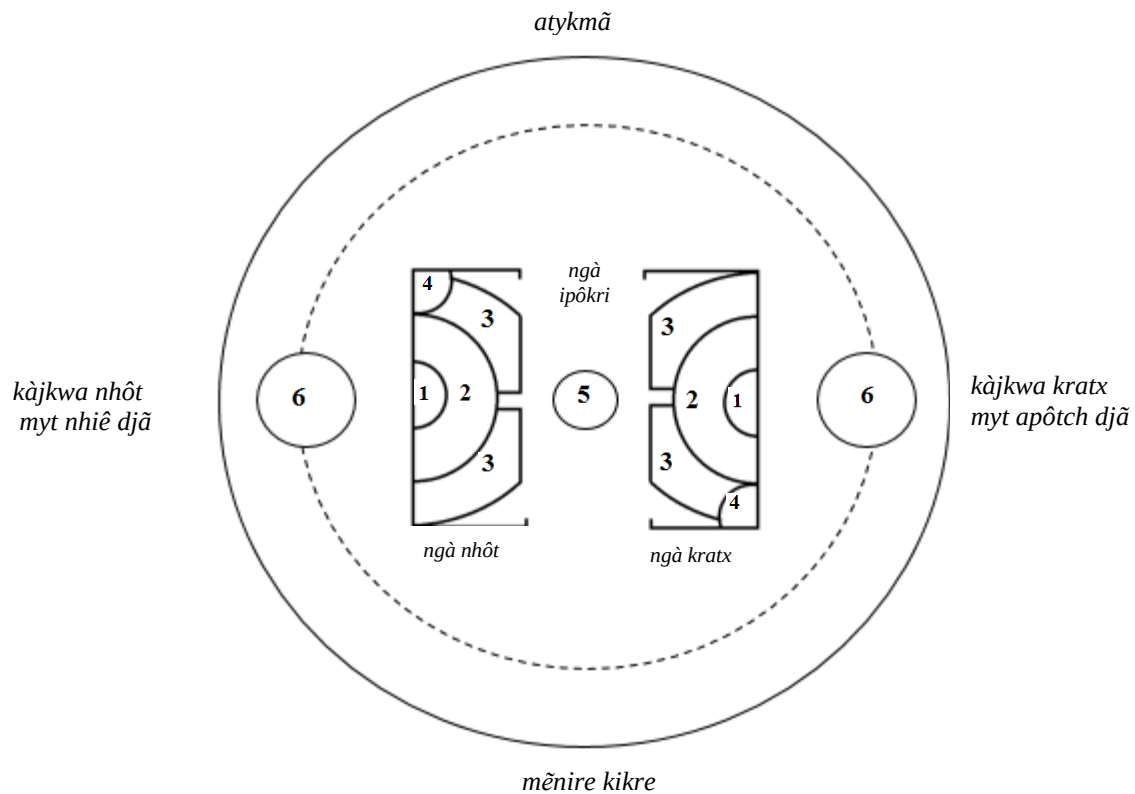


Ngà nhôt



Ngà kratx

Figura 20 - Plano de uma aldeia Kayapó com duas *ngà* e seus lugares



Fonte: Adaptação de Turner, 1966, p. 29.

Leste (*apari/baixo*): *Myt apôtch djã*: lugar que o Sol aparece

Kàjkwa kratx: raiz do céu

Oeste (*kàjma/alto*): *Myt nhiê djã*: lugar que o Sol desaparece

Kàjkwa nhôt: final/topo do céu

Atykmã: área de transição entre a aldeia e a floresta

Mênire kikre: anel residencial

Ngà ipôkri: praça central

Ngà nhôt/kratx: casa dos homens oeste/final/topo e casa dos homens leste/raiz/baixo

Lugares de sentar: 1 - *mêôkre*

2 - *mênõrõnyre*

3 - sociedades masculinas compostas pelos *mêkrare*

4 - *mêbengête*

5. *Mêtoro djã*: centro cerimonial de dança

7. Lugar de encontro das sociedades femininas

Figura 21 - Ngà na aldeia Piaraçú

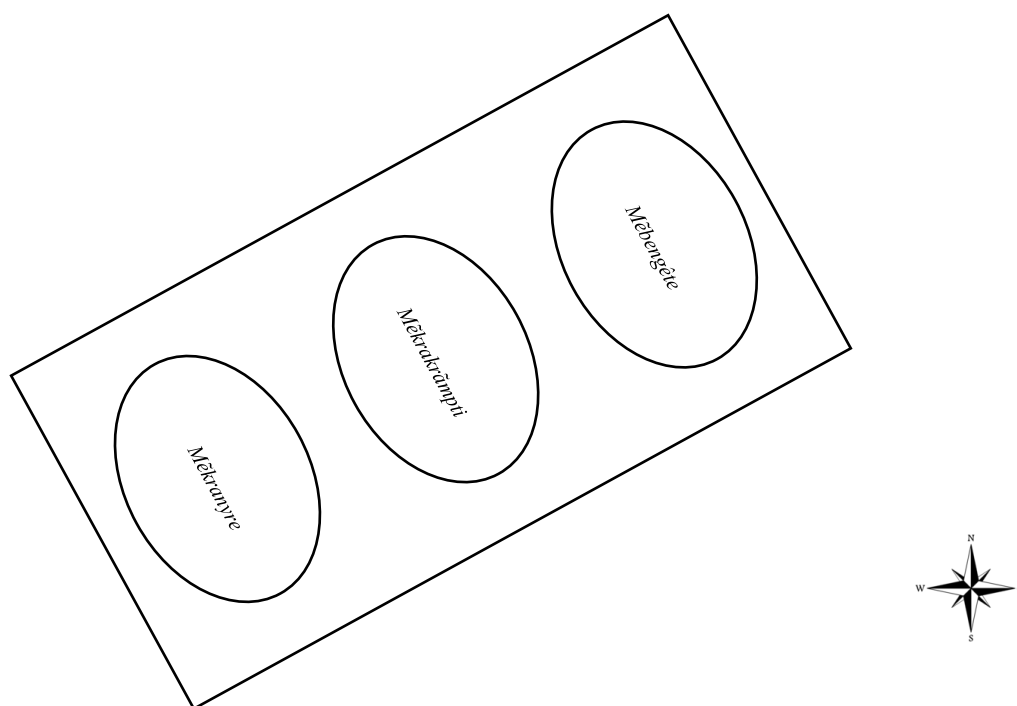


Foto 54: Ngà na Piaraçú e sua posição, com o Sol a Leste no amanhecer e a primeira árvore a Oeste.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.

Na Piaraçú, a *ngà* atual é uma construção recente e não está orientada corretamente devido à presença de uma árvore bem no meio da aldeia. Ela foi plantada por Bedjai em 1984 e todos preferem a construção enviesada do que a árvore no chão. Na *Bemp*, um de seus galhos foi cortada para a montagem da *awàri*, o que não agradou muita gente. Além disso, os mais velhos apontaram apenas três locais distintos em que sentam os homens com filhos, pois, segundo eles, não há mais *měñõrõnyre* porque os jovens estão tendo filhos cada vez mais cedo. Numericamente, o grupo que se destaca é justamente o de homens com poucos filhos, *měkranyre*, seguido dos *měkrakramti* (Bepkarotí, Waiwai, Kiabietí, Waiwaia, Bepmorikà) e do grupo de maior prestígio, os *měbengête* (Bedjai, Kretire, Porekrô, Mejbam, Pintyk, Bepkraô, Nàire). Essa última categoria concentra as principais lideranças da aldeia, Bedjai é o *benjadjwàry* do grupo e ‘capitão’ da Piaraçú e Mejbam foi escolhido por votação como ‘cacique’, com Porekrô como ‘vice-cacique’, modalidades de liderança tratadas adiante.

Apesar de não se assumirem enquanto ‘sociedade’ masculina ou feminina, os grupos de idade são bem definidos dentro da comunidade. Assim que passam a ingressar nas categorias etárias, jovens, homens e mulheres com filhos e velhos/velhas/avós formam grupos corporados que realizam atividades em conjunto e discutem sobre as próprias demandas, sempre organizados por um líder. Cada categoria de idade possui um representante e cabe a ele ou ela transmitir as regras da boa convivência e juntar todos os membros do grupo. Os depoimentos a seguir (obtidos no ano de 2013), mostram atividades comunitárias, a ética deontológica interna aos grupos, brincadeiras que exploram os limites do permitido e o proibido. Houve uma certa dificuldade em conseguir o depoimento de jovens, devido ao *piaam* (vergonha/respeito) que sentiam em relação a mim, uma mulher com filhos. Roiti me salvou, refletindo sobre a condição do jovem *měbêngôkre*. Hoje, ele já é pai de duas crianças.

As mulheres da classe *Měbengejte*, avós, se unem para realizar tarefas cotidianas ligadas à subsistência da família. Buscam alimentos e lenha nas roças, limpam o espaço interno da aldeia, fazem farinha etc., como também se divertem relembando os tempos de mocidade. Elas são a grande memória do grupo, sabem as genealogias de cada família, as prerrogativas rituais, *nekretx*, histórias, são ativas

politicamente e, como os homens disseram, são elas que decidem sobre os assuntos da comunidade. Percebe-se um elo de solidariedade em torno das atividades realizadas que proporciona a coesão do grupo.

As mulheres de minha idade se juntam, conversam... brincam... se juntam depois de espalham... (Que tipo de brincadeira?) (Risos) Casos e histórias divertidas do passado. A gente conta, brinca... fica lembrando com saudade. (Kenã, Měbengejte)

Em grupo, a gente vai pra roça, plantar mandioca, ou vamos pro mato cortar lenha, ou no mato pegar fruta. Ou trabalho de limpeza na aldeia. As mulheres mais jovens, mēcurerere, fazem as coisas de casa quando se juntam. Fazem as coisas mais perto de casa. Já as mais velhas, vão pra roça, pegar lenha, fruta, fazer o trabalho mais pesado. Tem essa divisão de grupo. Têm brincadeiras do meu grupo, das mais velhas. Nunca se mistura com as mais jovens. (Kôkôpy, Měbengejte)

As mulheres juntam pra fazer farinha, pra fazer comida pra comunidade. A gente fala da história de uma, dá risada, conta histórias engraçadas do que aconteceu. (Ware, Měbengejte).

As mulheres com filhos se juntam para as tarefas do cotidiano, para ir à roça, buscar lenha, fazer limpeza na aldeia, como também para pintarem umas às outras, fazer miçangas. As brincadeiras do grupo não incluem o toque físico, limitam-se a comentários e lembranças engraçadas.

Vamos pra roça, vamos rachar lenha, o trabalho que fazemos no dia a dia. A gente brinca uma com a outra, tira sarro da outra, mas só entre a gente. (Bekwojmoroti, Měnire)

Quando as mulheres do nosso grupo se juntam, se pintam, cortam o cabelo, fazem enfeites pras festas. (Painhi, Měnire)

Pra fazer serviço comunitário na aldeia, a gente se une, vamos pra roça, limpamos a aldeia, recolhemos o lixo. É isso que nosso grupo faz junto. A gente brinca uma com a outra, sem empurrar... Essa coisa de jovem, a gente lembra de alguma coisa engraçada e ri... (Nhanhjky, Mẽnire)

A gente cuida da casa, vai na roça buscar lenha, essas coisas... (Bekwojnhere, Mẽnire)

Os homens da categoria *Měbengête* são os mais respeitados na comunidade, assim como as mulheres *Měbengejte*. Possuem o conhecimento e a sabedoria que a experiência proporciona. Nos tempos antigos, antes do contato, os *měbengête* ficavam reunidos na casa dos homens e ensinavam os mais novos. São eles que fabricam bordunas, arcos e flechas, esteiras, cestaria, *ain* (carregador de criança, hoje feito pelas mulheres com algodão, elas aprenderam com as mulheres Yudjá). Hoje, se juntam para realizar tarefas coletivas, caçadas, pescarias, sempre na presença de um líder. Brincam um com o outro, o toque é permitido na forma de empurrões, contam histórias engraçadas, histórias de namoradas antigas, de caçadas etc. Há relatos, como o de Bedjai, que foca nos tempos antigos, como as coisas eram antes do contato. Outros refletem sobre os tempos atuais e os meios de assimilar essas transformações:

Antigamente, o pessoal se juntava mais para caçar. Mas hoje, com a questão de muito serviço, o trabalho do Kubẽ chegando, a gente se reúne para fazer o trabalho da aldeia. O trabalho comunitário... casa... isso é o que eu faço, o meu pessoal. Têm brincadeiras, mas bem longe das mulheres... (Risos) Um conta a história do outro, o que foi engraçado, mas sempre respeitando o outro. (Por que longe das mulheres?) Porque elas podem brigar...(Risos) (Mryre, Měbengête)

Bom, homem gosta de fazer junto... porque ele prepara na casa do homem pra guerrear. E aproveita pra fazer enfeite... artesanato... quem quer fazer borduna, faz kocroti, faz cocar grande, quem quer fazer cocar pequeno, faz, quem quer fazer esteira, faz também... assim, casa do homem. Cada um faz suas coisas, cada um aprende, junto. Junta pra ensinar a rapaziada, pra aprender também. Mulher também. Ela fica separada com velha. Velha quem ensina... como que fala, como que faz, como que ajuda a outra, como que prepara beiju, como que prepara farinha... Tudo isso aqui, mulher que vai ensinando. Hoje, é assim... mas não tá bem... ensinando não. Pessoal tem que aprender bem com velho. Bom, nossa brincadeira é assim: quando o outro conta alguma coisa, história, né? Assim, contando história... o pessoal começa a brincar, empurra o outro...o outro fica rindo... cada um faz brincadeira que ele quiser, né? Brinca assim, depois fica rindo... Nossa brincadeira é assim. (Bedjai, Mëbengête)

Então, nossos grupos são divididos e cada um tem um representante. Então, a gente não trabalha junto, homens... jovens e os mais velhos. Cada grupo fala o que precisa fazer, que trabalho que eles vão fazer. O representante dos jovens fala que vai fazer uma casa... só os jovens. Eles não se misturam com os mais velhos. A gente não trabalha em conjunto... todo mundo. (Kretire, Mëbengête)

Vou falar do tempo antigo. Antigamente, os homens viviam junto na casa dos homens. Então, quando benjadjwàrý fala o que os homens vão fazer, eles vão fazer tudo junto. Vão caçar? Vão caçar tudo junto. Vamos bater timbó? Todos nós batendo timbó. Vamos ficar na aldeia, na casa dos homens? Vamos. Então, todo mundo ficava na casa dos homens. Agora não, nós estamos espalhados... Agora tem saúde, tem educação, que também não

é nossa, é do homem branco, tem FUNAI, não é nosso costume... Agora tem balsa, que não era nossa... Então, os homens estão espalhados, trabalhando... Cada um fica livre, né? Antigamente, os homens, desde o mẽnõrõnyre, mẽkranyre, mẽkrakramti, mẽbengête já... os homens mais velhos ta aí só pra observar os novos e fazer borduna, fazer as coisas, contar história pra os novos aprender, né? Mas os novos, desde o mẽnõrõnyre, mẽkranyre, mẽkrakramti, são grupos de homens da mesma idade, forma aquele grupo... Então, eles fazem as coisas todo mundo junto. Se alguém for faltar, ele fala pra eles: 'Olha, amanhã, vou fazer coisas que minha mulher falou pra fazer'. Antigamente, os homens ficavam todos juntos por causa do perigo... Ataque do inimigo, inimigo tá chegando de repente, né? Daí os homens têm que estar sempre todos juntos. (Mẽkarõ, Mẽbengête)

Antigamente, a gente ficava o maior tempo na casa dos homens. Os mais velhos ficavam lá ensinando, igual professor nosso. O pessoal quando se junta hoje, a maior parte dele que é jovem, eles cortam o cabelo que é uma coisa que a gente vem preservando. Meu cabelo eu não corto... É uma coisa que vai cair sozinho... (Pàtkâre, Mẽbengête)

Pessoal da minha idade trabalha pra pessoal mais novo. A gente faz arco, faz fecha, borduna, cesto, ain pra carregar criança, faz as coisas que eles não fazem. (Rop-ni, Mẽbengête)

Os homens mais jovens com filhos se agrupam a pedido do líder para realizarem, principalmente, tarefas comunitárias como arrumar os telhados das casas tradicionais, preparação do terreno das roças para viúvas ou moças com filhos e sem marido. Na Piaraçú, eles exercem grande atividade, pois o local, pelo prestígio de Bedjai, atrai famílias que precisam de ajuda e não contam com a colaboração formal de sua Casa. É o caso das viúvas que buscam na Piaraçú esse tipo de assistência.

Os homens, quando se juntam assim... É o cacique que ajunta os homens pra fazer alguma coisa. Vai na roça, faz esses tipos de coisa. (Tàkàkro, Měkrare)

Depende do que o benjadjwàrý do grupo vai falar. Se vamos fazer uma roça em conjunto pra alguém que não pode fazer, ou vamos caçar todo mundo ou vamos limpar a aldeia ou vamos pescar... Depende do que nosso benjadjwàrý mandar. (Bepkaroti, Měkrare)

Os jovens, por sua vez, se aglomeram para “ficar-junto” à toa, pois, o que importa é viver o momento intensamente. Jogos de futebol, festas, amizades, namoros são os fatores de agregação. O grupo formal existe juntamente com seu líder e se juntam em trabalhos coletivos, pescarias, caçadas e festas, tanto tradicionais que envolvem toda a comunidade quanto as realizadas pelos jovens à noite. Nesta última, não há nenhuma função produtiva, mas sim proxêmica. Malinowski (1972, p. 311) chamou de “comunhão fática” os laços de união “criados pela mera troca de palavras”, e essa troca é um fator de socialidade. A fala, um intercâmbio simbólico por excelência, possui de maior importância a própria circulação, ou seja, o significante. As novas amizades com pessoas de fora da comunidade satisfazem o senso de curiosidade em conhecer coisas diferentes, e isso vale para as amizades virtuais. Jogos tradicionais como um tipo de peteca, lutas, disputas na água... No entanto, Roiti deixa claro que as coisas estão mudando para os jovens que, apesar de abertos para novas amizades, estão mais individualistas, reclusos, não participativos, um reflexo dos tempos atuais que afeta, inclusive, a juventude indígena.

Da minha idade... Dificilmente eles se juntam, porque... uma coisa que a gente tem dificuldade é juntar os jovens... Isso está sendo difícil. A gente até criou um movimento por causa disso. O jovem está se afastando muito. Antigamente, o jovem se reunia pra conversar, tratar de assuntos, fazer algo. Hoje, não. Hoje o jovem está mais afastado. Cada um cuida da sua vida.

Quando se juntam... Assim, normalmente se juntam nas festas. Ou quando vão na casa de um que é mais querido pro eles. O meu sobrinho, que é representante dos jovens, ele é líder, então o pessoal fica muito perto dele. Eles vão pescar, jogar bola... Uma coisa que a gente faz hoje em dia. Isso tá acontecendo muito. O jovem está... tá mais aberto, assim, pra conhecer outras pessoas. Aqui mesmo, hoje, na Piaraçú, têm diversas famílias. Eles têm parentes pra fora. Então, o jovem quer conhecer esse pessoal que vem de fora. Ele vai fazendo amizade. Muita gente está vindo de fora da Piaraçú, então, eles buscam conhecer estas pessoas... Aprender até a língua deles e até, muitas vezes, acontece casamento com pessoas de outras etnias. O jovem de hoje, agora, começa a namorar muito cedo. Entre 13, 14 anos até 16 anos. A mulher também, muito jovem. Antigamente, como o pessoal diz ainda e acontece, mas é muito raro, há, entre eles, o casamento de sangue, onde o pai e a mãe escolhem um marido pra sua filha ou filho. Hoje, as pessoas estão casando mais por gostar, tendo filhos mais cedo... Isso porque não tem essa restrição... Hoje tá mais liberal, mais aberto... (Roiti, Mẽnõrõnyre)

Entre os membros da comunidade há uma ética deontológica. Não brigar com os outros, não brigar com a mulher, com os filhos, respeitar os parentes, os amigos formais, não pode tocar, não pode misturar os grupos, não fazer fofocas, intrigas etc. Evita-se o conflito interno ao máximo. Uma das funções do líder é apaziguar os ânimos, ser um pacificador, conforme aponta Verswijver (1985). Por muitas vezes acordei de madrugada com Bedjai discursando no pátio da aldeia, exortando todos os membros da comunidade a viverem em harmonia com cada um fazendo sua parte. Durante as entrevistas, ouço sobre as regras, sobre papéis sociais e sobre o papel do líder, do *benjadjwàrɔ̀*:

Tem sempre essa regra que todo mundo segue, não pode brigar com o outro, brigar com a família, com a mulher, para todo

mundo viver em paz. Nós não brigamos com a criança. Só fala, não bate. (Mryre, Mëbengête)

Quando queremos explicar, juntamos, chama todo mundo na casa dos homens. Quando todo mundo chega, a gente conversa, hoje é assim. Antigamente, a casa do homem era proibida pra mulher... e mulher não chega na casa do homem... e homem também não entra em cada casa... respeito. Hoje, criança não tá respeitando... anda de qualquer jeito, dormindo o dia inteiro. Então, o nosso costume é duro... duro... Nós chegamos em nossa mulher (casa onde habita a mulher) só onze horas da noite... Saímos três horas na manhã pra ficar na casa do homem. Hoje não, pessoal tá dormindo até agora, ó... (apontando as casas, aproximadamente 09:30 h). (Bedjai, Mëbengête)

Cumprimenta assim, de longe, né? Quando outro companheiro dele vem chegando, chama ele: Vem aqui, companheiro, nós estamos aqui esperando você. Assim é nosso costume. Cunhado, também compadre, também tio... assim. Chama ele, aonde tá a turma dele. Aí ele vai lá e ajunta com ele. A turma dele, separado. Tem homem com duas crianças, fica separado. Tem homem de primeira criança, separado. Tem mënõrõnyre, separado. E outro rapaz mais novo, fica separado. Assim, cada grupo. (E os homens com as mulheres?) Bom, ele pode encostar na mulher dele, mas em outra mulher ele não mexe... não mexe... respeito. Agora, nós continuamos o respeito... respeito. Se chegou (se referindo a pessoas de fora da comunidade) nós respeitamos. Se for mulher, nós respeitamos. Ela fica separada... mulher com mulher... Se vem só homem, fica com homem... Assim é nosso costume. (Bedjai, Mëbengête)

Então, há sim uma regra que os mais velhos sempre colocam. Quando ta junto, não brigar, não mexer com as coisas dos outros... porque isso sempre traz conflito. Então, os benjadjwàrý conversam com o pessoal... Ele junta o pessoal e fala que não é pra fazer isso... aquilo... Que é sempre pra trabalhar em grupo. Então, há sempre essa questão de colocar regras. Não mexer com a mulher do outro, não mexer com criança, não bater, não conversar com velho... por respeito. Antigamente, os homens ficavam mais tempo na casa do homem do que hoje. Desde cedo, eles ficavam na casa do homem até anoitecer. Só daí eles iam para casa ficar perto da mulher. Ficar perto da mulher significava que tinha ciúmes demais ou ele não gostava da gente... Então, ficavam só os homens na casa dos homens o maior tempo possível. A gente ia pro rio ou caçar, sempre junto. Enquanto isso, as mulheres ficavam em casa cuidando das crianças e dos afazeres da casa. (Quando vem pessoas de fora da comunidade, as regras são as mesmas?) Antigamente, quando chegava um parente ou uma família de fora, que não se via a muito tempo, a gente chorava de saudade ou pela falta deles... Hoje não. Tem isso de pegar na mão, que é uma coisa mais moderna, de hoje. Sempre tratando a família com respeito, não brigando com eles, acomodando eles da melhor forma possível. Então, os benjadjwàrý falam pro pessoal deles pra não incomodar, para que eles se sintam à vontade e ir embora sem nenhum problema. Dentro da família, cada representante da família fala também pra sua família. Pra respeitar o pessoal que veio, não mexer nas coisas deles, nas mulheres... Isso que os mais velhos da casa fazem. (Kretire, Měbengête)

Quando a gente se junta, sempre a líder do grupo fala pra gente não fazer coisa errada, sempre ser amigo, trabalhar em conjunto, pra ninguém ser inimigo do outro e sempre respeitar o outro. (Kôkôpy, Měbengejte)

Só o marido e a mulher que são íntimos podem se encostar. Não pode encostar no outro. É falta de respeito. (Bekwojmoroti, Měnire)

Entre nós não têm regras, porque somos de mais idade. Então a gente respeita bastante o grupo. (Ware, Měbengejte)

Entre nós há uma regra de que não pode falar mal uma da outra, respeitar o marido, o filho da outra. (Nhanhjky, Měnire)

Uma regra que todo mundo segue é que todo mundo deve ser amigo ali naquele grupo, não pode fazer coisa ruim, não pode mexer com a mulher do outro, respeitar sempre o companheiro... Se meu filho for compadre (amigo formal, krà) dele, ele pode brincar comigo. Tirar sarro, fazer piada... Tem uma regra pra brincar. Só quem é compadre do filho ou batizou meu filho em uma festa... A gente pode brincar. O resto, não. (Bepkaroti, Měkrare)

Uma das coisas que eu falo pro pessoal é não ficar brigando um com o outro, não fazer intrigas entre famílias... Uma coisa que eu vejo também é sobre a perda da cultura. A cultura do Kubě com o indígena. Sempre falo pra manter a nossa cultura do cabelo comprido... Não entrar muito na cultura do Kubě... Isso eu sempre falo. Talvez seja das coisas, da tecnologia que o Kubě trouxe. Isso deixou eles mais interessados só naquilo e deixando de lado a cultura nossa. Hoje eles estão mais interessados em ouvir música, comprar celular... Não estão mais ouvindo histórias que a gente conta, não estão mais ensaiando as músicas, as festas que a gente faz e isso deixa os velhos preocupados, pois tá se perdendo... O jovem de hoje só quer se vestir, não quer se pintar... Na minha época, eu ouvia. Eu

aprendi a ser wajangá, benjadjwàrỳ ouvindo os mais velhos, uma coisa que não acontece mais nos dias de hoje... Alguns se interessam, mas não todos... (Pàtkâre, Měbengête)

Os depoimentos mostram como os *mětyktire* pensam, sentem e agem em relação à sua vida e aos grupos categoricamente organizados. O “estar-junto” faz emergir o sentido em comum e um *ethos* local, de onde emergem as regras de convivência. É um sentimento vivido no aqui e agora, criando um laço entre a ética comunitária e a solidariedade. Não é um projeto voltado para o futuro, para um fim, mas repetitivo e por isso mesmo proporciona segurança. O desenvolvimento do ritual dentro dos grupos é um aspecto que exemplifica isso, o rito agrupa, identifica, “forma”, e sua “função é reafirmar o sentimento que um grupo tem de si mesmo” (MAFFESOLI, 2010, p. 47). É um “estar-junto-com” que se realiza na coletividade. Se o pertencimento a uma Casa implica obrigações formais, *piaam*, entre os membros do grupo prevalece o companheirismo, a liberdade permitida em formas de brincadeiras, jogos, tirar sarro um do outro. É no grupo ou entre grupos também que a solidariedade ganha sua forma coletiva, ajudando mulheres solteiras e viúvas na preparação de suas roças, construção de casas, limpeza da aldeia. Generalizando, há uma progressão no nível de solidariedade que vai do indivíduo, do eu ao nós até o total afastamento: Indivíduo (biológico) – família nuclear (pai/mãe/germanos) – família extensa/Casa/matricasa – categorias etárias – grupos corporados – comunidade – nós *mětyktire* – nós/outros *měbêngôkre* – outros/ parentes indígenas – outros/*kubě*.

4.13 Lideranças

Os papéis de prestígio tradicionais (*mě ratx*: pessoas grandes, importantes) incluem os já mencionados *wajangá* (pajé) e *mě kutě mari* (especialistas), *ngěnhōdjwỳnh* (mestres de cerimônia), *mě kabě djwỳnh* (oradores), *mě obã djwỳnh* (líderes jovens), *benjadjwàrỳ* (chefe de uma sociedade masculina). Além desses descritos e analisados por Verswijver, Měkarõ inclui os *udjari* (flechadores) e os *à'kprānrare* (‘capitão’ de guerra), assim como as novas lideranças como os capitães e, de certa maneira, os professores indígenas. São funções que exigem muito da pessoa que a exerce, incluindo uma série de tabus, principalmente alimentares

durante a fase de aprendizagem, e a responsabilidade diante da comunidade para que essa reconheça-o enquanto *mě ratx*.

Em relação aos especialistas, é importante acrescentar ao que já foi descrito anteriormente que a pessoa só começa a exercer o papel quando se torna um *měkrakramti* ou *měbengête*, ou ainda quando seu instrutor não pratica mais seu conhecimento (Verswijver, 1985, p. 127). Bedjai, por exemplo, só começou a ajudar seu povo com seus conhecimentos (*kane mari*, *mry kaàk mari*, *kanga mari*, *pidjy mari*) a partir do momento em que foi morar no PIV Piaraçú. Antes, atendia apenas como agente de saúde em respeito a Manti'i, seu *nhêget*. A preocupação que muitos *mětyktire* expressam se dá pelo fato de um especialista não poder oferecer seus conhecimentos, alguém tem que pedir e ser iniciado. Só assim os segredos são transmitidos. No entanto, os meninos passam mais tempo na escola, na educação formal ocidental aprendendo *kubě kukràdjà*, e acabam não se interessando ou não tendo tempo para essa iniciação, daí o temor dos velhos que esse conhecimento se perca. O próprio Bedjai é considerado por todos como um “professor especialista em conhecimento tradicional *měbêngôkre*” e ele mesmo expressa essa preocupação e critica a falta de interesse dos jovens. A escola na comunidade é uma conquista, mas deve haver uma harmonia entre essas formas de saberes, sem um acabar com o outro, diz o *měbengête*.

O *wajangá*, por sua vez, é uma das pessoas mais respeitadas na comunidade e, costumeiramente, seu prestígio excede os limites desta, pois seus tratamentos são requeridos por indígenas de outras etnias e até mesmo não indígenas. Possui o dom de acessar o mundo sobrenatural quando sua alma deixa o corpo nos “sonhos claros” e, assim, consegue conversar com os animais e aprender com eles cantos e nomes que incorpora como um bem de sua Casa. Dessa maneira, o *wajangá* enriquece a comunidade e ganha prestígio. Na vida ritualística, ele é sempre requisitado para, justamente, ler os sinais da natureza e garantir a ordem cosmológica. Nas expedições, é ele quem vai na frente abrindo o caminho e assegurando que tudo está bem. Já nas guerras, seus poderes amansam o inimigo, o fazem ficar com medo e agem também sobre suas armas: as flechas não acertam o alvo e as armas de fogo não funcionam. Sobre os seus, age de maneira que os guerreiros corram mais, “*não sentia sede, fome, sono... pé igual de onça... usava remédio para tudo*” (Bedjai).

Os *měbêngôkre* dão extremo valor à sua língua e sabê-la é uma condição de humanidade. Nos tempos antigos, os animais falavam a língua dos homens e em muitos mitos a separação entre humanidade e animalidade se dá, justamente, na perda da condição da fala por estes.¹⁴⁸ No entanto, o *wajangá* consegue se comunicar com os animais quando seu *měkarõ* deixa o corpo durante os “sonhos claros”. Os estranhos são aceitos como membros da comunidade a partir do momento que aprendem a se comunicar no idioma nativo. Senti isso perfeitamente quando Rop-ni me falou que só conversaria comigo novamente quando eu aprendesse *měbêngôkre kabě*, nada mais justo. Designou, inclusive, um professor para esse fim. Posso afirmar que ainda tropeço nas palavras (e isso me envergonha), mas, para meu consolo, serve de motivo de muitos risos diante da espontaneidade das crianças. Ao contrário de mim, os *měbêngôkre* possuem, em geral, muita facilidade com outros idiomas, talvez pelo valor que a linguagem representa para eles, uma vez que muitos cantos de outras etnias foram incorporados em seus rituais. Muitas vezes ignoram o significado das palavras incorporadas em cerimônias, de maneira que o valor parece estar na palavra em si como um idioma simbólico de uma predação. Essa incorporação de palavras é acompanhada de perto pelos velhos, que reclamam constantemente da linguagem dos jovens e suas novidades e esses, por sua vez, fazem questão de não somente criar novos termos para nominar novas coisas, mas de modificar os já existentes a fim de estabelecer uma identidade própria. Por exemplo, a palavra *nekretx* é agora pronunciada *nekrej*, pois dizem que o final chiado corresponde à língua de seus parentes do Norte, não à deles, e o mesmo ocorre com outras palavras com a mesma terminação; a palavra para a categoria feminina *měbengejte* ganhou a semivogal *i /j/*,

¹⁴⁸ Nos tempos antigos, os animais falavam assim como os humanos e ambos se entendiam perfeitamente. No entanto, os homens se aproveitaram disso para enganar os animais e abatê-los com maior facilidade, o que provocou a indignação de um velho da tribo, um pajé. Ele, então, instruiu os animais a não falarem mais com os humanos: “No futuro, os bichos não devem mais falar, para não serem mortos pelo homem. Por isto vocês somente devem correr pela mata; quando houver gente falando com vocês, deixem de responder! Pois não foi assim: vocês falaram e os homens os mataram? Por causa de sua fala, muitos de vocês perderam a vida. Só eu não tento contra sua vida, só eu os quero bem e sinto dó de vocês. Todos os homens querem matar vocês, só eu não sou o seu inimigo. Por isto falo: desde os tempos antigos, muito antigos, vocês sempre conversaram com o homem e, por causa disso, ele matou muitos de vocês. Agora fiquem sabendo e eu repito: não falem com os homens, para que eles não os possam matar. Quando vocês ouvirem os ruídos de sua aproximação, fujam depressa para a mata espessa! Se vocês não correrem velozmente, eles tornarão a matá-los. Correr, sempre correr e jamais andar devagar é o que vocês devem fazer. Velozes, muito velozes, vocês devem ser na floresta. Finalmente, tudo ensinei a vocês e agora encerro minha fala.” (LUKESCH, 1976, p. 63-64).

a diferenciando do seu correlato masculino, o que não encontramos em outras descrições etnográficas.

A oratória¹⁴⁹ é tão importante para os mēbêngôkre que faz parte das virtudes da liderança. É uma função aprendida dentro de um código rígido de tabus alimentares e cada tipo de discurso deve ser do domínio da liderança, a linguagem *ben*. Parafraseando Clastres (1978, p. 30): “Pode-se dizer, não que o chefe é um homem que fala, mas que aquele que fala é um chefe”.

Muitas vezes acordava de madrugada, por volta de quatro ou cinco horas, com a voz potente de Bedjai discursando na aldeia. Por mais de uma hora, ele circulava a praça proferindo seu discurso, admoestando a todos para respeitarem os costumes, não brigarem entre si, respeitarem as mulheres, os visitantes e assim por diante. Ele invocava sempre valores morais coletivos, de maneira a cultivar a paz. Outro tipo de oratória é mais performática e ocorre, geralmente, na casa dos homens. Também podemos ver essa performance em reuniões políticas com outros líderes, entre etnias ou com o não índio. O orador que, assim como no caso anterior, é um *mēkrakramti* ou *mēbengête*, fala em um tom rítmico com uma borduna ou arma, espingarda, nas mãos, de maneira performática. Nem todos os homens dessas categorias são bons oradores, de maneira que saber falar bem, ou melhor, *ben* (*mē kabē djwỳnh*) é considerado uma grande virtude de prestígio social.

Durante a *Bemp*, pude observar a importância que o “mestre de cerimônias” (*ngēnhōdjwỳnh*) possui para o desenrolar do ritual. Essa pessoa conhece os pormenores de cada etapa e é contratada, mediante pagamento, pelos “donos da festa” para coordenar as atividades. Há, inclusive, a festa de nomeação *Bekwoj* que não é mais realizada entre os mētyktire, de acordo com Bedjai, por não haver mais um especialista com esse conhecimento e ninguém se atreveria a realizar por conta própria. Os Gorotire, segundo ele, continuam realizando esse ritual. Lea, entretanto, observa que em Kretire, durante sua pesquisa, ninguém “tinha o direito de transmitir a realização dessa cerimônia, porque ninguém teve seus próprios nomes confirmados nessa cerimônia” (2012, p. 247).

¹⁴⁹ “[...] o talento oratório é uma condição e também um meio do poder político. Numerosas são as tribos onde o chefe deve todos os dias, na aurora ou no crepúsculo, recompensar com um discurso edificante as pessoas do seu grupo: os chefes pilaga. Shrenté, tupinambá, exortam todos os dias o seu povo a viver segundo a tradição. Pois a temática dos seus discursos está estreitamente ligada à sua função de ‘fazedor de paz’.” (CLASTRES, 1978, p. 24).

Os rituais de nomeação ou iniciação são muito perigosos, dizem, pois, os espíritos rondam e estão sempre prontos para agir contra os vivos, daí a importância de cada detalhe. Além do mais, uma festa bem organizada traz prestígio para seus “donos”. Os cantos e danças de cada cerimônia não deve sofrer variação, exceto aqueles que são produzidos para a ocasião, conforme o apresentado pelos *mě'i-ĩtyk* durante a *Bemp*. Esses mestres são o depósito desse conhecimento, geração após geração. Ser um cantador é uma prerrogativa ritual passada de *nhêget* ou *kwatỳj* para seu *tabdjwỳ*. Na *Bemp*, por exemplo, os cantadores sempre se apresentavam na praça da aldeia aos pares, um *nhêget* e seu *tabdjwỳ*, justamente para transmitir a prerrogativa ritual.

As categorias mais novas, *měñrõnyre* e *měkranyre*, também possuem líderes (*mě obá djwỳnh*) e, em geral, mas não necessariamente, são esses que se tornam *benjadjwàrỳ* das sociedades masculinas dos homens com filhos. Essas jovens lideranças são escolhidas entre os membros da sua categoria de idade e são respeitadas pela capacidade em juntar o grupo e propor atividades coletivas. Ao contrário do chefe, o líder não precisa passar por uma iniciação, conforme apontou Měkarõ. A principal diferença entre líder e chefe é descrita por Verswijver (1985, p. 132): “*while the chiefs conduct the mature men’s societies, are formally installed in office and remain in the office throughout their life-time, leaders conduct the juniors age grades.*”

As sociedades masculinas possuem um ou dois chefes, *benjadjwàrỳ*, função aprendida e herdada dentro da linhagem materna. Dele é esperado bravura, coragem, conhecimento e também temperança, o oposto das figuras descomedidas como Mytwo (Lua) e O'oirop que agem por impulso e são egoístas (*õmbit*), um dos principais defeitos para os *měbêngôkre*. Os chefes/líderes arquetípicos são aqueles que demonstram força, inteligência, esperteza, belicosidade dirigida, gentileza com os seus como os primos Kukrytuire e Ngôkongrí que mataram o gavião gigante, ou Iprenre e sua astúcia e Myt (Sol), o primeiro chefe com seus seguidores. De acordo com informações coletadas entre os Měkrãgnotí, Verswijver (1985, p. 134-137) descreve seis qualidades que o chefe deve possuir: 1) Saber o *ben*: *ben* é um tipo de discurso ritualizado, performático, geralmente proferido com uma borduna ou arma nas mãos e possui várias formas, como no retorno de uma caçada ou no final de um ritual, cada qual com um nome específico. Daí o nome *benjadjwàrỳ*, aquele que

realmente sabe o *ben*. 2) O chefe deve ter conhecimento sobre a sua cultura, *mě kukràdjà kuni mari*, admoestando a todos em seus discursos, *ben*, sobre os valores coletivos, saber os mitos, nomes, genealogias (embora as mulheres sejam melhores nesse quesito). Eventualmente, o chefe consulta um *měbengête*, os reais depositários do conhecimento indígena. 3) O chefe deve falar bem, *kabě metx*, aqui entendido como a capacidade de sintetizar a vontade geral no discurso e convencer dessa maneira, além de tomar decisões corretas. Os chefes são seguidos por livre iniciativa e dispõe somente da persuasão para convencer. No entanto, seu discurso deve ser verdadeiro e prezar pelos valores coletivos. 4) O chefe deve conhecer remédios (*pidjy mari*) relacionados à guerra, como amansar o inimigo, quebrar suas armas, etc., pois ele é também o líder militar da sua sociedade masculina. 5) Também relacionada à função de líder de guerra, o chefe deve ser belicoso, desde que dirigido para fora, pois no interior da comunidade, ele é o principal apaziguador de conflitos. 6) Por fim, o chefe deve ser generoso (*ōdjà*) e distribuir coisas boas entre seus seguidores, uma maneira de deixá-los satisfeitos.

Krumare era *benjadjwàry*, *nhêget* de Měkarō (irmão de sua mãe) e lhe ensinou, foi seu tutor. Um dos ‘segredos’ da chefia é a utilização de penas de duas espécies de gavião, *à’kajkriti* e *à’kĩndjyti*, pois onde essas aves cantam, sempre no alto de uma árvore, todos os outros ficam em volta. O líder deve amarrar o cabelo para trás e colocar uma pena desse pássaro escondida entre os cabelos e assim todos os homens vão segui-lo. Além desse truque, algumas virtudes são essenciais para que o líder tenha êxito em sua tarefa e consolide a relação entre ele e seus seguidores. Uma é a iniciativa, por exemplo: Se encontram *chupé* (abelha), o líder afirma: “*eu vou tirar!*” ou se avistam um tatu: “*eu vou pegar!*”, descreve o *benjadjwàry*. Acima de tudo, ele deve ser um exemplo para todos, comer pouco e dividir o seu alimento, falar o necessário (falar muito é considerado um descomedimento, como O’oirop), não brigar com ninguém (discórdias dentro da comunidade), ter um casamento sólido (o casamento duradouro é uma consequência de vários atributos), ser bom pai, bom filho, bom irmão. A regra fundamental do comportamento do chefe é respeitar para ser respeitado:

Quando eu tinha oito ou dez anos, meu kràbdjwỳ começou a me educar... Respeitar os outros, respeitar as mulheres, respeitar a

sogra, o sogro, cunhado, cunhada, respeitar a mulher do outro, respeitar os velhos, respeitar as velhas e quando eu casar ter outro comportamento, ter educação dentro da casa de meu sogro, de minha sogra... Não posso ficar falando alto, se for na casa de minha sogra, na casa da mulher não pode ficar falando muito... Eu tenho que dar caça pra minha sogra, pra meus cunhados, meu sogro, caçar pra eles... Na casa dos homens, eu tenho que ter educação pra falar com todo mundo... Pra que os outros me respeitem, eu tenho que ter respeito e educação com todo mundo, falar com todo mundo. Mẽnõrõnyre, na caçada, se matar um bicho e, em algum lugar, encontrar comigo uma pessoa levando nada, eu tenho que dar minha caça pra ele levar... Tem que crescer na aldeia pra ter essa educação. Se eu não respeitar o outro, então eu não vou ser respeitado. Se eu for criador de problema, se bato em alguém, bato em mulher, eu não sou bom... Não é normal. Se eu tenho essa educação, pessoal gosta de mim, pessoal respeita. (Mêkarõ)

Atualmente, somente Yabuti, Patoitx e Yobal possuem esse aprendizado, eles “fizeram curso da linguagem mẽbenjadjwàryre”, disse Mêkarõ. Hoje são outros tempos, afirma. As lideranças são escolhidas por votação mediante sua capacidade em atender às necessidades da comunidade junto ao Estado e exercem seu mandato por um período curto. Mejbam está chefiando a aldeia Piaraçú, foi escolhido em uma votação, com Bepkrõ ‘Ore como vice, após a aposentadoria de Bedjai que continua como ‘capitão’ e benjadjwàry dos mẽbengête. Como funcionário da FUNAI e genro de Bedjai, ele conquistou confiança e respeito na Piaraçú. Apesar disso, não é um benjadjwàry djwy, um chefe verdadeiro. Bedjai é considerado por todos um ótimo capitão, pois está sempre atento às necessidades da sua comunidade e isso atrai cada vez mais moradores à Piaraçú. Esse prestígio vem também de seu conhecimento como mẽ kutẽ mari e de suas virtudes de líder.

Com o fim das guerras nos moldes antigos, a função de chefia passou por uma adaptação. O fato é que muitos chefes não possuem a formação tradicional, foram escolhidos como ‘capitães’, primeiramente, pelos irmãos Villas Bôas entre

aqueles que se mostraram mais aptos a negociar com o mundo dos brancos. Aprender o português e intermediar esses mundos, conseguir e distribuir bens e serviços que as comunidades indígenas precisavam e ainda precisam é a principal função do capitão. *“Eu sou líder desde os 22 anos até agora. Tudo o que meu pessoal não consegue eles me pedem ou me procuram para resolver, me pedem ajuda. Eu tenho ajudado muito e vou continuar ajudando”*, confirmou Mëkarõ. Seu prestígio com os seus vem, justamente, em conseguir bens externos, conforme aponta Verswijver (1985, p. 335): *“chiefs nowadays are engaged in pacific roles and are supposed to act as intermediates between the tribal community and the visitors”*.

As lideranças são formadas socialmente no seio da comunidade e passam por diversas etapas ritualísticas para serem reconhecidas e aceitas em suas determinadas funções. No entanto, a necessidade de dialogar com o Estado fomentou o advento de novas lideranças que precisam ser reconhecidas tanto pela comunidade como por agentes externos. Essa dupla necessidade é apontada por Turner (1991) como a razão de “capitães” Kayapó assumirem para si a função de lideranças tradicionais, principalmente a de *wajangá*. No entanto, conforme já discorri, não é simplesmente uma autodesignação, numa crítica rasa ao citado, mas um fenômeno complexo de experiências e reconhecimento comunitário que não acontece da noite para o dia.

É uma função que requer outro tipo de aprendizado e os jovens que almejam a liderança devem, primeiramente, aprender o português, uma ferramenta importante em negociações. Muitos jovens são mandados para estudar na cidade, visto que a escola na aldeia possui somente o primeiro grau e o português é aprendido como segunda língua.¹⁵⁰ Esses jovens acabam retornando para a aldeia e assumem alguma função remunerada, como agente de saúde ou professor. Na aldeia Piaraçú, atualmente, lecionam apenas professores indígenas que participam do programa de formação continuada em magistério.¹⁵¹ Esses professores acabam assumindo um tipo novo de liderança ou uma posição de prestígio, pois a função de ensinar seguindo um currículo escolar acaba por frustrar uma aprendizagem nos moldes tradicionais.

¹⁵⁰ A Constituição Federal Brasileira de 1988 assegura aos povos indígenas o direito de serem alfabetizados na língua materna. O artigo 210 estabelece que: “Serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais.” E o § 2º do mesmo artigo diz: “O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem.”

¹⁵¹ Trata-se do programa de formação de professores na língua Jê.

Primeiramente, isso ocorre pelo próprio calendário escolar, ocupando o tempo das crianças. Essas, ocupadas com o aprendizado 'ocidental', com a educação escolar indígena, demonstram pouco interesse pelas funções de prestígio aprendidas de maneira tradicional.

Apesar de a *ngà* representar o centro político, das sociedades masculinas e das lideranças de prestígio tradicional, não há uma concentração de poder¹⁵² semelhante aos moldes ocidentais e isso já é um consenso nos estudos etnológicos. As lideranças são, acima de tudo, carismáticas¹⁵³ e não têm poder de mando. De maneira geral, considera-se que “o poder é a negação da comunidade” (SAHLINS, 2003, p. 109), pois ele desagrega, é um valor negativo. Tem-se, então, que a principal virtude do chefe (em tempos de paz) é a oratória e esta, o discurso, visa justamente contrabalancear, negar o poder.

“Palavra e poder mantêm relacionamentos tais que o desejo de um se realiza na conquista do outro”, afirma Clastres (1978, p. 106). Deter o poder, continua, é deter o poder de falar. Nas comunidades indígenas estudadas pelo antropólogo, os chefes indígenas possuem o “monopólio da fala”, é deles a prerrogativa do discurso e isso se assemelha aos *mëbêngôkre*, com a diferença de que qualquer um pode realizar discursos, todos podem falar na *ngà*, mas nem todos se atrevem. A diferença fundamental da relação entre poder e palavra é que “se nas sociedades de estado a palavra é o *direito* do poder, nas sociedades sem Estado ela é, ao contrário, o *dever* do poder” (p. 107, grifo do autor). Exige-se do homem (e da mulher) que possui o papel de chefia o domínio sobre as palavras, pois é uma obrigação do líder/chefe saber *mëbêngôkre kabë metx*, falar bem (e o *ben*).

¹⁵² De acordo com Weber (2015, p. 33), “&16. *Poder* significa toda probabilidade de impor a própria vontade numa relação social, mesmo contra resistências, seja qual for o fundamento dessa probabilidade. [...] 1. O conceito de ‘poder’ é sociologicamente amorfo. Todas as qualidades imagináveis de uma pessoa e todas as espécies de constelações possíveis podem pôr alguém em condições de impor sua vontade, numa situação dada. Por isso, o conceito sociológico de ‘dominação’ deve ser mais preciso e só pode significar a probabilidade de encontrar obediência a uma *ordem*.”

¹⁵³ Weber (2015) denomina “carisma” uma qualidade pessoal extracotidiana “em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, extracotidianos específicos ou então se o toma como enviados por Deus, como exemplo e, portanto, como ‘líder’” (p. 159). O que importa é como essa qualidade é avaliada pelos adeptos. Não são as “provas” que determinam a legitimidade do carisma, pois é “um dever das pessoas chamadas a reconhecer essa qualidade, em virtude da vocação e provas” (p. 159). Caso o agraciado pareça ter perdido seus dons, se não obtenha sucesso ou se sua liderança não proporcione “nenhum bem-estar aos dominados”, sua autoridade carismática pode, então, desvanecer, ou seja, “Só é ‘legítimo’ enquanto e na medida em que ‘vale’, isto é, encontra reconhecimento” (p. 160).

Quase sempre o líder se dirige ao grupo diariamente, ao amanhecer ou ao crepúsculo. Deitado em sua rede ou sentado perto do fogo, ele pronuncia com voz forte o discurso esperado. E sua voz, certamente, tem necessidade de potência, para chegar a ser ouvida. Nenhum recolhimento, com efeito, quando fala o chefe; não há silêncio, cada qual tranquilamente continua, como se nada houvesse, a tratar de suas ocupações. *A palavra do chefe não é dita para ser escutada*. Paradoxo: ninguém presta atenção ao discurso do chefe. Ou melhor, finge-se a desatenção. Se o chefe deve, como tal, submeter-se à obrigação de falar, em compensação as pessoas às quais ele se dirige não são obrigadas senão a parecer não escutá-lo. (p. 108).

Falar é um ato político e não estético, diz Clastres, pois é a natureza desse tipo de discurso que indica o lugar do poder na(s) sociedade(s) indígena(s). O discurso do chefe (em tempos de paz) é um ato ritualizado de admoestação à tradição, aos valores da comunidade, não é um discurso de poder porque este está, justamente, do outro lado, na sociedade. É esse “discurso vazio” que garante, de acordo com Clastres, que o homem de palavra não se torne o homem de poder.

O poder está diluído na sociedade entre o polo político e o polo doméstico que se retroalimentam. Nas Casas, há uma hierarquia dos mais velhos sobre os mais novos que se expressa na prerrogativa, inclusive, da fala. Só se concentra na figura do chefe em tempos de guerra, e este passa a ter a função de organizar e comandar as disputas e é somente aqui que a belicosidade de torna uma virtude, pois se volta para fora. No geral, as guerras tinham por objetivo enriquecer as Casas, visto que as aquisições são incorporadas por essas, numa alusão entre riqueza e fertilidade como domínios femininos: “As riquezas são a contrapartida econômica dos poderes de crescimento e fertilidade agrícola e, portanto, indicativas, como observa Dumézil, do lado feminino” (SAHLINS, 2003, p. 116).

Se o polo feminino, representado pelas Casas e casas é o verdadeiro ‘dono’ da terra/espço que sempre pertence à mulher, o poder de nutrir, assim como das riquezas que circulam, preferencialmente, em uma linha de descendência uterina, e o polo político representado pela *ngà* possui por finalidade ‘servir’ àquele, buscar riquezas, um poder criador e procriador, então, não há preponderância de um sobre o outro, mas uma cooperação semelhante aos poderes *celeritas* e *gravitas* que objetivam a manutenção e crescimento da comunidade.

POLO FEMININO	POLO MASCULINO
Habitações/matricasa	Ngà
Tomadores de homens (são os homens que circulam)	Doadores de homens
Proprietários de espaços e riquezas	Provedor de riqueza e garantir a terra contra invasores
Poder nutritivo	Poder procriativo
Movimento interno/para dentro	Movimento externo/para fora

4.14 Tipos de inimigo e estratégias

A diferença material com o Outro foi inaugurada simbolicamente pelo próprio Ipren-re, o que coloca os mēbēngôkre na posição de requerer o que lhes foi negado em princípio. O demiurgo criou a arma de fogo (*katôk* – espingarda; *katôk'y* – munição) e o machado de ferro (*kàjkrâkô*) e os entregou ao não índio, deixando aos seus somente o machado de pedra (*kàjpymjore*). Quando os mēbēngôkre sentiram que tais instrumentos representavam um perigo e uma significativa superioridade no combate, passaram a incorporá-los, principalmente, através de expedições de guerra que tinham esse objetivo. Os acampamentos de não índios e seringueiros tornaram-se um alvo estratégico para a obtenção de armas e munição, machados, facões e outros utensílios.

The Mēkrāgnotí still remember that Beb-aká was the first Kaiapó of the Xingú man to ever have acquired a firearm. This probably occurred around 1860-1870. The appearance of this new, powerful weapon initially led to the following consequences: hunting was facilitated, communal security vis-à-vis potential aggression of neighboring groups was increased and, last but not least, the owner's prestige was augmented. (VERSWIJVER, 1985, p. 250).

Cada expedição era planejada de acordo com o objetivo e o tipo de inimigo que enfrentariam, pois *kukràdjà* é, também, a forma de planejar e fazer a guerra. As guerras antigas, conforme as descritas a seguir, não tinham por finalidade a proteção do território, conforme vemos atualmente, mas uma demonstração de força e supremacia em relação aos outros grupos. Em termos comparativos, foi a necessidade territorial, enquanto uma conquista política, que modificou os modos de

agir e motivou alianças com povos antes considerados inimigos, o que, em última instância, é mais uma estratégia de guerra diante de um novo inimigo, conforme adverte Bedjai: “*měbêngôkre sempre foi povo de guerra, sempre foi guerreiro. Agora estamos quietos, mas se mexerem com a gente, fazemos guerra de novo*”.

A composição do grupo guerreiro variava de acordo com a estrutura política da aldeia, se baseada em sociedades masculinas ou em categorias de idade, o tipo e o número de inimigos e o objetivo do ataque, vingança, obtenção de bens, demonstração de superioridade. Verswijver (1985), a partir do grupo Měkrāgnotí, classificou os inimigos e estratégias de guerra da seguinte maneira:

a) *Kubě kryt* (não mēbêngôkre, cristal, brasileiros)

Ao avistarem um acampamento, dois guerreiros eram enviados para espiar e ver a quantidade de ocupantes, se possuíam armas de fogo ou outras armas, facões, machados. Depois disso, um *mě tê mari* (especialista em plantas medicinais) preparava uma mistura com plantas e centopeias que eram atiradas em direção ao local. Essa mistura tinha (tem) o poder de torná-los indefesos. Em seguida, os guerreiros avançavam acampamento adentro, matando os adultos, capturando as crianças e pilhando as moradias. Os ataques ocorriam geralmente durante o dia, resultando no hábito de toda a família de brasileiros irem juntos trabalhar na roça ou floresta (no caso dos coletores). Isso deixava as habitações vazias durante o dia e os kayapó viam nisso uma prova da eficiência de sua magia em afastar os moradores. O antropólogo acredita que isso é uma prova de que o ataque aos acampamentos brasileiros não objetivava a morte dos moradores, mas somente a pilhagem de bens.

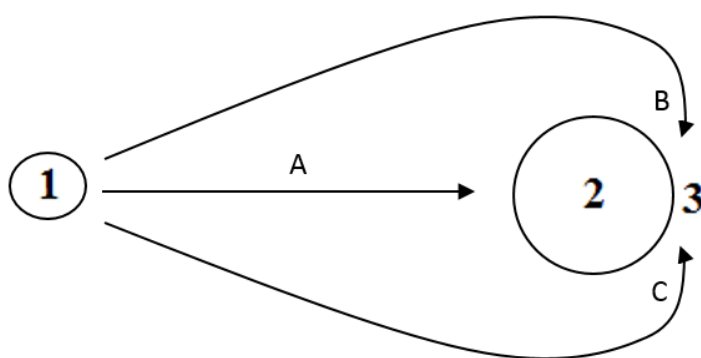
b) *Kubě kakrít* (sem valor, não kayapó)

O termo corresponde a vários grupos de outras etnias com que os Měkrāgnotí tiveram contato nos últimos dois séculos: Arara (*kubě nhõnh* – gente urubu/canibal), Assuriní, Arawête (*kubě kamrêk* – gente vermelha), Parakanã (*kubě akà kakôre* – lip-plug people) Juruna (*ngôî-rê* - remadores), Karajá (*kubě nokà kÿyx*), Kuruáia (*kubě tê kamrêktí* – gente das pernas vermelhas), Munduruku (*kubě kokre* – gente ruim), Tacunhapé e Tapirapé (*kubě djuabô* – gente temerosa). (VIDAL, 1977, p. 50, 155-156; VERSWIJVER, 1985, p. 260).

Os ataques também ocorriam contra outros grupos Jê e a vingança era o motivo principal, situações mal resolvidas que originaram os cismas entre os grupos. Esses ataques ocorriam geralmente no alvorecer, período em que todos estariam na

aldeia. Isso evitaria um ataque surpresa de homens que poderiam estar nos arredores ou retornando de uma caçada, por exemplo. Bedjai enfatizou muito isso dizendo que, nesses tempos de guerra, todos os homens permaneciam em vigília na *ngà* na espera de um ataque inimigo. Já no caso dos acampamentos de *kubě křyt*, os ataques durante o dia tinham por objetivo, justamente, evitar um confronto direto, visto que esses inimigos portavam armas de fogo.

Figura 22 - Diagrama dos ataques a *kubě kakřít* e *Kreen Akrore*



1. Acampamento dos guerreiros mēbēngōkre
2. Aldeia inimiga
3. Local da batalha
- A. Grupo menos experiente (*mēñōrōnyre*)
- B. Grupo mais experiente (*mēkrare*) que espera para flechar o inimigo. No ataque aos *Kreen Akrore*, uma das sociedades masculinas ou *mēkranyre*.
- C. Grupo mais experiente. No ataque aos *Kreen Akrore*, uma das sociedades masculinas ou *Mēkrakrāmpiti*.

Fonte: Adaptação de Verswijver, 1985, p. 269 e 274.

Os dados de Verswijver (1985, p. 263) mostram que os ataques dos Mēkrāgnotí contra acampamentos de *kubě kakřít* foram menos numerosos do que contra os de neobrasileiros. Os contatos oscilavam entre trocas pacíficas e ataques diretos. Em momentos de contato pacífico, havia um intercâmbio cultural entre as comunidades, possibilitando, por exemplo, o aprendizado da língua, cantos e até cerimônias inteiras, como a *kwỳr̀ỳkangô*, a festa da mandioca, aprendida e apreendida

dos Juruna. A cerimônia *měni bi'ók* também foi incorporada e contém danças e cantos de vários outros grupos.

As estratégias de guerra usadas pelos *měbêngôkre* originavam-se do conhecimento que tinham sobre os inimigos e seu modo de agir. Verswijver (1985, p. 291) encontrou distinções que apontam em quatro formas: contra acampamentos de neobrasileiros, *kubě kryt*, se ocupados, os guerreiros entravam correndo durante o dia ou, se desocupados, entravam silenciosamente; contra *kubě kakrít*, os guerreiros se dividiam em três grupos, os mais jovens ou inexperientes entravam gritando na aldeia, nos primeiros raios do dia, para assustar os moradores, os outros dois grupos esperavam no lado oposto para atacar e, nesse caso, a batalha ocorria na área de fora da aldeia; já contra outros grupos *měbêngôkre*, todos os guerreiros cercavam a aldeia e atacavam de uma vez, sendo que o campo de batalha era a própria praça da aldeia.

Para que eu entendesse melhor a dinâmica de uma batalha nos moldes antigos, visto que esse tema sempre aparecia em nossas conversas, Bedjai sintetizou os movimentos principais, pois ele mesmo participou de várias delas e isso faz também parte de sua história, de sua luta para defender o seu povo. Segundo ele, a ideia é sempre instigada por alguém, seja por motivos que alcançam a comunidade como um todo seja por particulares e a ação é decidida em coletividade. Os homens reúnem-se na *ngà* e o propositor traz jabutizinho e cacho de banana. Ele vem cantando a música de guerra e aponta sua borduna na direção do grupo que pretende atacar, dizendo o nome deles em voz alta. Quando entra na *ngà*, todos os guerreiros começam a dançar. Os homens começam a preparar as armas de guerra e as mulheres um estoque de comida. *Kakramtyk* é o nome da pintura de guerra, todo o corpo e rosto pintados de preto para impor medo no adversário. *Wajangá* e especialista em remédio acompanham os guerreiros, pois “*usavam remédio para tudo*”, para não sentir fome, sede, sono, correr, amansar o inimigo, fazer com que ele fique com medo, que erre a flechada, envenenar as armas para que elas não atirem.

Partiam cedo e pegavam a comida que foi preparada para eles fora da aldeia. Todos devem seguir a disciplina *mě'i-ĩtykre*: comer todos juntos, arrumar o acampamento juntos, dormir juntos, somente os *à'kprānrare*, ‘capitão’ de guerra, ficavam acordados em vigília. Acordavam antes do amanhecer e partiam, os dois *à'kprānrare* iam na frente para encontrar o inimigo. Se encontrassem vestígios de

acampamento, trilha ou qualquer outro que denotasse a presença do grupo hostil, voltavam cantando e trazendo o sinal encontrado que era jogado no meio do acampamento para todos verem. Um velho, então, pergunta sobre o que viram, em que direção e eles explicam. Todos dançavam em seguida. Olham de longe e observam quem é o inimigo. No acampamento, decidem como atacar, dependendo da etnia ou da quantidade de homens. Atacavam de madrugada, no alvorecer, exceto se fosse acampamento de brasileiros, nos quais o ataque era feito durante o dia, e ninguém corria se um companheiro caísse, pelo contrário, ficavam mais bravos ainda.

Na mata ou cerrado, orientavam-se pelo Sol e marcavam a distância em dias de caminhada. Sempre acertavam o caminho, disse-me o *benjadjwàrý*. Saíam da Kapôt Nhĩnore, atravessavam o rio Xingu pelo *màre rê rê djà* e iam atacar os *Kubě kokre* (munduruku). Quando saíam para a guerra, usavam todos os *nekretx*, pois, se morressem, já estavam prontos para serem sepultados. Os *nekretx* apropriados nessas batalhas representam a vitória, a prova de que o seu portador (e/ou seu antepassado) esteve lá.

Quando a batalha acaba, todos os guerreiros dançam *Korantí*, a dança da vitória.¹⁵⁴ As bordunas utilizadas nos ataques são deixadas no local, assim como lanças, alguns enfeites e flechas. Voltam para a aldeia e o cantor vem entoando a música de guerra (Bedjai a cantou para mim, mas não achou de bom tom que eu a gravasse ou sequer mencionasse sua letra neste trabalho, visto que tem um significado muito particular para os indígenas). Ao aproximarem-se da aldeia, dois guerreiros vão na frente para verificar se está tudo bem. Ao retornarem, reúnem-se e entram cantando na aldeia. Dançam e cantam em volta da praça o *měngrere prôm*,

¹⁵⁴ “Quando a indenização da Gol sair, também vamos dançar korantí, pois foi uma verdadeira batalha que durou dez anos”, afirmou Mēkarō. Após a queda do avião da Gol em seu quintal, vitimando 154 pessoas, os kayapó buscaram apoio do Ministério Público Federal, pois vinham solicitando à empresa responsável pelo avião que os destroços fossem retirados do local. Desde o acidente, acompanhamos a preocupação dos indígenas que participaram do resgate ao lado de Alessandro, na época, comandante do Corpo de Bombeiros da região norte de Mato Grosso. O sentimento que eles tinham era de total respeito e pesar pelas vítimas, choravam quando lembravam das perdas e da dor das famílias envolvidas. Por sua concepção espiritual, todos os bens pertencentes aos falecidos foram recolhidos e levados até o acampamento base do resgate. A fuselagem do avião, além da contaminação ambiental, atrai esses espíritos que vagam sem rumo. Vários rituais de pajelança foram realizados para esses kuběkarō. Com a intermediação do Ministério Público junto a empresa Gol Linhas Aéreas, reuniões foram realizadas entre a Gol e a comunidade, intermediada por antropólogos, para que a empresa entendesse o ponto de vista dos indígenas. Foi acordado em outubro de 2016, então, que os destroços permaneceriam na área mediante uma indenização no valor de 4 milhões de reais, empregados pelo Instituto Raoni em favor dos Měbêngôkre e das outras etnias que habitam a Capoto/Jarina e foram também afetados. A FUNAI ficou responsável pela fiscalização do emprego dos recursos financeiros em favor das comunidades.

se for guerra contra *kubẽ* é uma música e se for contra outros índios é outra. Quem trouxe *nekretx*, flecha do inimigo, canta e mostra para todo o mundo, circula na aldeia e mostra que tem um novo adorno e depois o deixa na sua Casa.

Os guerreiros não vão diretamente para suas casas, eles permanecem acampado fora da aldeia por três dias e três noites. Aquele que matou um inimigo, arranha a pele com dente de piranha (*tep djwá*). Quando seca o arranhado, cantam em fila e o ‘capitão’ ordena que podem dispersar, pois acabou a guerra. Bedjai me mostrou as cicatrizes das duas vezes em que foi aranhado, representando duas batalhas, uma na década de 1960 quando enfrentou caçadores de pele na cachoeira Von Martius e outra, em 1981, no ataque contra peões que estavam abrindo uma clareira perto da Piaraçú que resultou em onze mortos, todos os peões.

O tempo que os guerreiros permanecem acampados fora da aldeia depois de uma batalha é um período liminar necessário para ‘purificar’ o sangue contaminado com o sangue ruim do inimigo. Todos aqueles que acertaram algum dos inimigos, não sendo necessário que esse tenha morrido, permanecem nesse ritual de reclusão (*i’angri*). Mesmo nos casos em que ocorreram mortes, elas não são atribuídas a um único guerreiro, visto que é considerado um ato coletivo. Quando perguntei sobre isso à Bedjai, ele mencionou o grupo inteiro como responsável pelas mortes nos confrontos com não índios. Isso significa que todos os guerreiros participam do ritual *i’angri*.¹⁵⁵ Nesse período, permanecem em tabu alimentar, não ingerindo carne, falam baixo e tomam banhos com ervas preparadas por um especialista (TURNER, 1966, p. IV), o mesmo que arranha os guerreiros. As marcas (*kwakbẽ*) são feitas no peito em formato de V, da altura do ombro até o umbigo e deixam cicatrizes, como as que Bedjai e outras lideranças, *mẽbengête*, possuem. O objetivo principal é purificar o corpo contaminado pelo sangue do inimigo considerado muito perigoso, ‘desatar’ a relação estabelecida, como DaMatta (1976, p. 87) explica: “para descontaminar e equilibrar o matador é preciso desfazer a relação social estabelecida com a vítima”.

¹⁵⁵ “Yet, although warfare was often used as an instrument to improve prestige, the individual accomplishment of effectively killing an enemy during aggressions did not necessarily lead to such acquisition of status. For, in warfare, the act of killing an enemy rarely becomes an individual achievement. It is a kayapó custom for several warriors to ‘participate’ of the killing of one single enemy. When during an attack a kayapó man either succeeds in seriously injuring an enemy (with a shot of his bow or firearm) or manages to knock down an enemy (with strikes of his club), several other warriors join the man in beating the enemy to death with clubs. Other warriors, who are too distant for the scene at such moment, may later club the body of the already slain victim.” (VERSWIJVER, 1985, p. 310).

4.2 A ‘briga da balsa’

Desde o contato com a expedição dos irmãos Villas Bôas, os mēbêngôkre vêm lutando pelo seu território contra todos os tipos de invasão. Foi a partir de uma série de conflitos que conseguiram que parte desse território fosse demarcado, sendo que ainda esperam por Kapôt Nhĩnore, cujo processo de identificação encontra-se parado desde 2004. Cada pequeno espaço é importante, significativo, pois participa do imaginário e configura uma ideia de mundo, uma totalidade espacial, temporal e cosmológica que organiza e dá sentido à vida em coletividade. Os lugares onde caminham, caçam, plantam suas roças, criam seus filhos, enterram seus mortos. É um espaço único, pois o simbólico está impresso na paisagem, formada e transformada pela ação de heróis míticos, seres da natureza e pelos próprios indígenas em suas ações cotidianas, como enterrar uma simples semente no caminho de uma trilha. Muito tempo depois, as pessoas se admiram ao ver castanheiras gigantescas em linha, lado a lado, como que se aquilo fosse uma obra do acaso (é possível ver na região tanto as castanheiras em linhas como as opiniões).

Na década de 1950, o grupo Mēkrāgnotí liderado por Mekreare habitava na região da aldeia Kapoto e outro, liderado por Kremoro, na altura da cachoeira Von Martius, onde fizeram o primeiro contato pacífico com os irmãos Villas Bôas, após encontrá-los em Diauarum, intermediados pelos Yudjá. Nesse tempo, Bedjai morava com sua família em uma aldeia na Kapôt Nhĩnore. Logo após esse encontro, o grupo de Kremoro começou a sofrer perdas devido às novas doenças trazidas pelo colonizador. Mudaram-se, então, para Kapoto seguidos, logo depois, pelos de Kapôt Nhĩnore.

No plano original de Orlando Villas Bôas, o PIX incluiria o território desse grupo Mēbêngôkre (ou parte dele), indo até o rio Teles Pires a Oeste e ao rio Fontoura a Norte. Na verdade, foi somente até a cachoeira Von Martius. O grupo que estava na Kapoto se mudou para Porori (1965), na foz do rio Jarina, a pedido de Orlando, por causa do traçado da Br-080 que, originalmente, passaria acima da cachoeira e evitaria o território Mēbêngôkre. Com um trecho de cerca de 800 quilômetros, a BR-080 foi uma aposta do governo militar para “trazer a Amazônia para o interior do Brasil”,¹⁵⁶

¹⁵⁶ A fala é do General Osvaldo Cordeiro de Farias. O *Estado de S. Paulo*, São Paulo, p. 6, 8 jun. 1965.

ligando a cidade de Xavantina a base do Cachimbo. Essa via estratégica possibilitaria o escoamento da produção agrícola e agropecuária dos vales do Araguaia e Xingu, além de acelerar o povoamento e exploração de reservas minerais. De fato, a região de Peixoto foi o maior garimpo a céu aberto do mundo, atraindo milhares de pessoas em busca de ouro. Daí a necessidade de retirar os Panará, um empecilho para a exploração. Com a missão de retirar os indígenas do caminho, os irmãos Villas Bôas e o sertanista Francisco Meireles participaram do início da expedição Xavantina-Cachimbo. Em 1967, Bedjai foi na primeira missão para contatar os Panará na região do rio Peixoto, justamente no encontro do traçado da BR-163 e a da BR-080.

Somente em 1970 que Orlando Villas Bôas percebeu o desvio do traçado da estrada que, literalmente, amputou a parte norte do PIX e disponibilizou o território para a colonização, expedindo, através do INCRA, títulos de terras a fazendeiros que queriam explorar a área.¹⁵⁷ Quando a BR-080 chegou, os mẽbêngôkre estavam no Porori. *“Orlando e Cláudio pediram pro nosso pessoal sair de lá, para ir mais para a nascente do rio.”* Por ordem do governo, disse-me Mëkarõ, Orlando convenceu os Mëtyktire de uma nova mudança: primeiramente, fizeram a aldeia kubëkrajkàry e não deu certo. Liderados por Rop-ni, desceram mais e criaram a aldeia Kretire (1971). Mëkarõ, Mojara e Waiwai abriram o terreno para a instalação da nova aldeia, dentro dos limites do PIX e abaixo da BR-080. O grupo de Kremoro e Krumare permaneceu na aldeia Jarina, fundada depois da passagem da estrada. Nesse período, Bedjai estava na missão para contatar os Panará.

Nos anos de 1968-1969, exatamente na altura da cachoeira, local de antigas roças de Krumare, uma empresa começou a abrir a mata para a instalação da fazenda Agropexim. Os indígenas viram a movimentação, mas não entendiam o que estava acontecendo, os *kubë* desceram o rio Xingu a barco e começaram a desmatar a área. Krumare, seu líder guerreiro Kremoro e seu pessoal passaram a acompanhar

¹⁵⁷ “O governo procurava atrair grupos econômicos para exploração dos solos férteis da região [amazônica]. Porém, ainda havia muitas dúvidas sobre os limites das terras ocupadas pelos indígenas. O governo teve que criar um mecanismo para acalmar o agronegócio e dar uma sensação de segurança jurídica aos projetos rurais. A Sudam baixou uma resolução em 1969 que vinculava a não existência de índios nas terras à liberação dos incentivos fiscais e financeiros. Só o fazendeiro que tivesse essa manifestação prévia podia reivindicar o apoio financeiro da União. A partir daí, a presidência da Funai virou uma máquina de concessão de ‘certidões negativas’. O sistema era muitíssimo frágil. Tratava-se de comparar o cadastro da Funai de terras indígenas com a área alegada pelo empresário interessado. Ou seja, se o mapa oferecido pelo interessado, por má-fé ou erro, fosse diferente da realidade havia grandes chances de a entidade autorizar um empreendimento dentro de uma área indígena. A Funai não realizava nenhuma checagem em campo para se certificar de que não havia índios nas terras de interesse do empresário” (VALENTE, 2017, p. 202).

a movimentação e recebiam presentes dos fazendeiros: arroz, sal, açúcar, café... No final, atiraram em direção aos indígenas que correram e se esconderam no mato, não havia nenhum ferido entre eles. Permaneceram ali até o amanhecer do outro dia, quando foram chamar mais gente para um ataque. Kykrit liderou o ataque e mataram a bordunadas dois peões da fazenda. Depois que aconteceu esse enfrentamento, a área da Jarina, a oeste do rio Xingu, foi demarcada como Reserva Indígena em 1976. Outro ataque, em 1979, resultou na expulsão de todos os que ainda permaneciam no local, a fazenda foi indenizada pela Funai e a área incorporada na reserva Jarina. Os indígenas permaneceram por mais de 30 dias, e retornaram para Kretire. Kremoro, Txokokrã, Me'ĩre, krumare e outros guerreiros permaneceram no local tomando conta da fazenda. O gado foi acabando, ataque de onças, cobras, até que nada restou.

Cláudio que alertou sobre os perigos da chegada da estrada e decidimos começar a lutar por outros meios, fazer ofício, falar com autoridades kubẽ pedindo a demarcação. Mas nós esquecemos Kapôt Nhĩnore, a gente queria tanto afastar os kubẽ que estavam ali que esquecemos de colocar essa área. A gente morava na Kapoto, depois ia para Kapôt Nhĩnore, depois descia (Jusante do rio Xingu, até Baú), tudo era nosso território, onde a gente morava, onde nosso pessoal anda, aonde vamos buscar as coisas que a gente precisa. E hoje, estamos com cerca! Fica parado, não anda mais... (Bedjai)

Antes disso, havia no local um povoamento de neobrasileiros, expulsos dali pelos indígenas sob a liderança de Bedjai em 1979. Esses colonizadores chegaram ao local juntamente com a BR-080. *“Eles davam tiro na gente e a gente também atirava neles”*, disse. Nesse mesmo ano, os indígenas atacaram um grupo de colonizadores que estava desmatando uma área próxima à estrada para abrir uma nova fazenda. No conflito, onze peões morreram a bordunadas. Moj kara avistou esse acampamento e, num primeiro momento, os peões foram expulsos do local. No entanto, retornaram para continuar a derrubada. Quando os indígenas ficaram sabendo que os *kubẽ* haviam voltado, fizeram uma reunião para decidir como deveriam proceder. A situação saiu do controle e ocorreu a fatalidade. *“Depois disso,*

tudo virou uma bagunça”, o caos estava instalado. A tensão no local era tanta que o governo instalou um posto policial para garantir a segurança dos que utilizavam a BR-080. Também foi criado um Posto Indígena de Vigilância, o PIV Piaraçú, com Bedjai como vigia a partir de 1984.

Os mẽbêngôkre não aceitavam mais permanecerem alheios à ocupação do seu território, não cederiam mais e partiram definitivamente para o ataque. *“O Parque do Xingu é de todos nós, então quando tem um problema, nós temos que um ajudar o outro. Todos ajudaram na briga da balsa”*, disse Mẽkarõ. Em 1984 ainda estavam em Kretire. O líder Mẽtyktire Rop-ni exigia que o governo demarcasse 15 quilômetros à margem direita do rio em frente a Área Indígena Jarina para impedir a aproximação dos invasores. Para discutir as reivindicações, uma reunião foi marcada pelo presidente da FUNAI Otávio Ferreira Lima em Brasília com lideranças indígenas e fazendeiros e posteriormente, haveria uma reunião com as lideranças em Kretire. No entanto, o presidente da FUNAI antecipou a reunião sem avisar aos indígenas e a realizou somente com os fazendeiros. Os indígenas ficaram sabendo extraoficialmente, tanto por relatos de Brasília como de fazendeiros da cidade de São José do Xingu que, na respectiva reunião, foi afirmado que a terra reivindicada ao norte da BR-080 era de posse dos fazendeiros. Diante disso, os indígenas esperavam por maiores explicações na reunião que aconteceria em Kretire marcada para 24 de março de 1984. Cláudio Romero, então diretor do PIX, reuniu as lideranças na aldeia Kretire, esperando pela presença do presidente da FUNAI para discutir a situação. Apesar de ser a época da colheita de milho e arroz, Lea e Ferreira (1985) relatam que 33 lideranças permaneciam em Kretire. Um dia antes da data marcada, Rop-ni foi avisado via rádio que o presidente da FUNAI não viria e que não haveria outra data para o diálogo. Isso foi o gatilho para a instalação do conflito. Os indígenas estavam realizando uma pescaria para receber o presidente da FUNAI e, sabendo que ele não viria, começaram a ficar agitados. Claudio Romero foi até São José do Xingu para entrar em contato com Brasília e informar que o cancelamento da reunião havia gerado muita tensão. Nesse tempo, guerreiros das etnias Tapayuna, Suyá, Mẽtyktire, kajabi e Panará tomaram a balsa de travessia do Xingu, interrompendo o tráfego pela BR-080.

Para evitar que o conflito chegasse ao extremo de violência, Cláudio Romero retirou os 12 policiais que estavam no PIV Piaraçú. Para tanto, convidou-os

para irem até a cidade de São José do Xingu de caminhão e informou que poderiam voltar com ele à noite. O caminhão, na verdade, serviu para levar mantimentos da cidade aos mobilizados, juntamente com “muita munição”. Cláudio voltou ao local carregado de provisões para aguentar “o tempo que fosse necessário”. Sem os policiais, os indígenas tomaram a balsa tranquilamente. Além disso, fazia parte da estratégia tomar como reféns o próprio Cláudio Romero, a professora Maria Elisa Leite, o dentista Birau, a enfermeira Estela e os dois filhos do casal. Mëkarõ estava de luto pela morte de sua esposa, recluso na casa de sua mãe. Para ajudar no protesto, Cláudio foi chamá-lo e, sem avisar os parentes, acompanhou-o até a balsa. No outro dia, Mëkarõ retornou à sua casa para enfrentar a mãe e os sogros que reiteraram a importância do luto e que a sua quebra representava desrespeito à sua esposa morta.

Do outro lado, agentes da Polícia Federal e da Polícia Militar de Mato Grosso estavam mobilizados em Barra do Garça prontos para agir. No entanto, foram informados que os indígenas estavam armados e, temendo um massacre, procederam com muita cautela. A situação era extremamente tensa, os indígenas ameaçavam afundar a balsa se o presidente da FUNAI não viesse negociar pessoalmente e as tropas militares chegaram a ir até o local, mas recuaram e esperaram em São José do Xingu. Pelo rádio, os indígenas foram informados que uma nova balsa escoltada por 80 policiais militares estava se deslocando para a região. Cláudio Romero, a quem a FUNAI já acusava de incitar o conflito, levou consigo aproximadamente trezentos indígenas até uma ponte de madeira da BR-080 a uns 40 quilômetros do local derrubando-a e, com isso, isolaram a marcha da ofensiva. A FUNAI informou à imprensa que a terra requerida pelos indígenas tinha títulos concedidos pelo INCRA e que não possuía recursos para indenizar os proprietários. Por sua vez, os indígenas afirmavam que a sua luta era contra a FUNAI que os tratava como crianças e não contra os fazendeiros. Também aumentaram suas demandas, exigindo agora a saída do presidente da FUNAI e mais 25 quilômetros da terra requerida. Outras etnias passaram a apoiar o conflito e a imprensa acompanhava de perto e noticiava de ambos os lados os pormenores da negociação, alarmando os ânimos, pois estimava erroneamente a quantidade de munição dos indígenas com base no valor gasto por Claudio Romero na cidade quando comprou os mantimentos. No entanto, o valor referia-se à comida e somente uma parte foi gasta em munição

que, segundo Mëkarõ, foi logo gasta em caçadas para manter a população que estava mobilizada.

Conforme relato de Mëkarõ, somente muito tempo depois, em 14 de abril de 1984, a FUNAI mandou ao local negociadores, cinco pessoas, entre eles Mario Juruna, o sertanista Sidney Possuelo, a quem os indígenas já tinham recusado como intermediário, o diretor de operação da FUNAI na época e mais duas pessoas que não soube precisar. Vieram de avião até a cidade de São José do Xingu e de carro até a Piaraçú. Na época, Bedjai já morava no local como vigia do PIV. Bedjai chamou via rádio Rop-ni e Mëkarõ até a Piaraçú, avisando sobre os negociadores mencionados, mas não identificou o teor da negociação pois também não tinha sido informado. No outro dia, Rop-ni e Mëkarõ foram até a Piaraçú e ficaram muito bravos, sentiram-se desrespeitados.

Chegaram mais indígenas da etnia Kajabi para apoiar o protesto e o clima ficou mais tenso. Fizeram os negociadores reféns e os levaram para a aldeia kretire. Ao que tudo indica, as técnicas de negociação falharam e os indígenas queriam matar o sertanista Sidney Possuelo. Juruna pediu que o liberassem juntamente com um sertanista do Pará e saíram do local. A tensão chegou ao clímax e os indígenas queriam invadir as fazendas próximas e a ideia de matar Possuelo novamente foi discutida. Rop-ni, Mëkarõ e Bedjai controlavam os ânimos gerais, apaziguando tais ideias do grupo. Nesse momento, já haviam manifestações populares em apoio à causa indígena. As negociações em Brasília começam a fluir e Mário Andreazza do Ministério do Interior encabeça as discussões. Na época havia 80 fazendas na área requerida, os 40 quilômetros e, pelo fato de possuírem títulos expedidos pelo INCRA em 1961, deveriam ser indenizadas a custos altíssimos. Não havia a intenção por parte do ministro de demitir o presidente da FUNAI. Já nos 15 quilômetros, a primeira exigência, não havia benfeitoria nas terras, mas os indígenas só aceitariam essa proposta juntamente com a saída do presidente da FUNAI.

Pressionado, Mário Andreazza aceitou se reunir com Mëkarõ e outras lideranças. Os indígenas decidiram fazer uma comissão com representantes indígenas, dez membros, e negociar diretamente com o ministro do Interior. Foram a Brasília e entre suas exigências estavam a demarcação da T. I. Kapoto, a demarcação de 15 quilômetros à margem direita do rio Xingu e sul da rodovia, tirar o posto policial que havia sido implantado na Piaraçú em 1980 e também uma estrada que passava

dentro do parque. Acabaram conseguindo muito mais do que pediam antes da revolta: o governo demitiu o presidente da FUNAI, aceitou a demarcação dos 15 quilômetros a leste do rio Xingu e 70 quilômetros ao norte da BR-080. A polícia foi retirada da Piaraçú e o controle da balsa foi entregue aos mēbêngôkre. Uma área também foi demarcada a oeste do rio e homologada, em 1991, como a Terra Indígena Capoto/Jarina, com 635 mil hectares. Os reféns foram liberados em 02 de maio e Rop-ni viajou a Brasília para negociar os termos finais. Mário Andreazza teve que aguentar, ainda, a humilhação diante da imprensa de ter sua orelha puxada por Rop-ni que afirmou: "Aceito ser seu amigo, mas você tem que ouvir o índio." (apud LEA; FERREIRA, 1985, p. 255).



Foto 55: Rop-ni a Andreazza: "Aceito ser seu amigo, mas você tem que ouvir o índio".
Fonte: Beth Cruz/AGIL, Povos Indígenas do Brasil, 1984.



Foto 56: Indígenas tomam a balsa de travessia do rio Xingu.
Fonte: Cynthia Brito, Agência F4, 1984.

Da esquerda para a direita (Foto 56), com informações de Bedjai: Patanã Mëbêngôkre, Kenmy Mëbêngôkre, (indígena de outra etnia não identificado), criança Mëbêngôkre, Bepkrît Mëtyktire, Meningà Mëbêngôkre, Guiabana Kajabi (chefe), Anhê Mëbêngôkre, Tariri Tapajuna e Rõngrã Mëtyktire.



Foto 57: Mêkarõ (de camisa branca, ao centro) atua como tradutor e intermediador do conflito.
Fonte: Cynthia Brito, Agência F4, 1984.

A balsa tornou-se um espólio de guerra. Apesar de pertencer ao Estado de Mato Grosso, são os indígenas que a operam e se responsabilizam pela sua manutenção. Com o intenso tráfego de veículos pela via, a embarcação precisa de constantes reparos, não somente ela, mas o atracadouro que, com os desmoronamentos pelo movimento das águas e peso dos caminhões, torna a manobra uma missão hercúlea. Visto que a estrada, MT-322, é de responsabilidade do Estado, cabe a ele dar assistência e garantir a segurança daqueles que trafegam através do Xingu. Diversos acidentes ocorreram pela precariedade de ambos, com perdas materiais.¹⁵⁸ Isso gera tensão de ambos os lados, pois já escutei de um caminhoneiro que passava por essa rota que os Kayapó derrubavam de propósito os caminhões na água. Há uma campanha velada para retirar dos indígenas a autonomia

¹⁵⁸ Infelizmente, a perda humana por esse descaso foi, justamente, uma das netas de Bedjai. Os reparos que foram feitos na balsa no final de 2016 deixaram restos de entulho no leito do rio, o que causou um ferimento mortal na criança quando ela estava brincando na água.

sobre a travessia do Xingu. Uma liderança me falou que era constantemente sondado por grandes comerciantes locais sobre a possibilidade de construção de uma ponte, o que facilitaria o transporte de cargas pela rodovia. Essa história em andamento está também relacionada com a pressão externa para que os indígenas e os órgãos ambientais liberem a pavimentação da MT-322 no trecho em que ela corta e faz divisa com a T.I. Capoto/Jarina e a T.I. Parque do Xingu, área de floresta. Os mẽbêngôkre sempre se colocaram contra essa ideia, pois entendem que isso aumentaria o tráfego de veículos e a velocidade destes, causando danos a fauna local e aos próprios indígenas, com risco de atropelamento. No entanto, podem perder a única fonte de renda garantida para todas as comunidades, pois há a intensão de abrir outras vias para facilitar o escoamento da produção regional.

Depois de 1984, a balsa passou a ser operada e administrada por Bedjai, que usava o dinheiro para ajudar as comunidades indígenas tanto Mẽbêngôkre como das etnias que colaboraram no conflito. Seu compromisso é reconhecido por todos, assim como sua postura ética própria de um *benjadjwàrỳ*. “Com dinheiro público, eu não coloco a mão!” disse-me. Mẽkarõ, que passou a administrar a regional da FUNAI em Colíder após o conflito, continuou preocupando-se com a questão da balsa e parte dele as principais reivindicações pela manutenção e aprimoramento do serviço que os indígenas prestam com a embarcação.

Desde 1984 trabalho com a balsa. Vinha muito garimpeiro do Maranhão para Peixoto. Pessoal não ligava para dinheiro. Quem cuidava do dinheiro era Bedjai e Puiú, compravam as coisas para Juruna, Suiá, Kayabi do Alto Xingu. Em 1992 homologou e separou a administração. Bedjai cuidou da balsa até 2000. Outras pessoas assumiam e pessoal tirava. Patojtx pediu para assumir e o pessoal entregou. A FUNAI só fiscalizava a manutenção da balsa. Manutenção é mẽbêngôkre que faz. Dante (governador) doou uma balsa pequena e outra afundou. Pediram para Maggi (governador) para fazer uma nova balsa, a atual, em Marcelândia. Manutenção continuou com mẽbêngôkre. Patojtx cuidou de 2009 a 2010. Pessoal falava

sobre a manutenção, para deixar dinheiro para isso, até que afundou (a balsa afundou em novembro de 2016). (Mêkarõ)

Quando Pedro Taques ganhou a eleição para governador de Mato Grosso, em 2014, Mêkarõ fez um documento pedindo uma balsa nova e a reforma da velha, entregue pessoalmente ao governador do dia da sua posse. Antes disso, inúmeros ofícios foram enviados ao governo (Mêkarõ me mostrou a cópia de alguns) solicitando reparos na embarcação, pois, sendo um bem do Estado (os indígenas só administram), deve passar por um processo licitatório. Nenhum dos documentos foi respondido. Na ocasião de uma viagem de Rop-ni à França, o *benjadjwàrý* se encontrou com o chefe da Casa Civil do governo de Mato Grosso e cobrou a reforma solicitada um ano antes. Ouviu, então, que deveria lembrá-lo do caso somente em janeiro de 2016. Dia 29 de janeiro de 2016, Mêkarõ mandou um ofício à Casa Civil para ‘lembrar’ da promessa e, como de costume, não obteve resposta. No mês de agosto do mesmo ano, Mêkarõ ligou para o gabinete do governador e o secretário lhe encaminhou para a Casa Civil. De lá, a ligação foi encaminhada para o responsável que lhe disse que a reforma da balsa estava em processo de licitação. Mêkarõ fez questão de me mostrar todo o processo, para vermos o quanto os indígenas estavam preocupados com a situação precária da balsa e de todas as tentativas de se fazer ouvir, pelos meios do *kubẽ*. Foram acusados, inclusive, de sequestro, na ocasião da visita dos políticos à Piaraçú durante a *Bemp*.

Nesse tempo, a Marinha de São Félix do Xingu recebeu uma denúncia sobre a situação da balsa. Patxon, coordenador da Funai em Colíder, Mato Grosso, pediu para Mêkarõ acompanhar os militares em uma vistoria, um laudo sobre as reais condições de navegabilidade da embarcação. Foi constatado a falta de coletes salva-vidas, calço para os caminhões e cerca em volta da balsa. Mejban, ‘cacique’ da Piaraçú, foi notificado formalmente sobre as adequações que deveriam ser realizadas em um prazo de 15 dias. No entanto, dois dias depois, a balsa afundou com um caminhão bitrem carregado. O tráfego estava interrompido pela MT-322 e assim permaneceu por vários dias. Estávamos em Colíder e, intimamente, agradei por ter saído da Piaraçú 4 dias antes do ocorrido.

“O que vão pensar da gente?” disse Mêkarõ. Fui testemunha, desde o princípio (criança, em 1984), da importância da balsa para os mẽbêngôkre, do zelo

com que Bedjai a operava, da distribuição equitativa dos lucros, da deterioração da embarcação (de 2006 a 2016, com várias idas e vindas), das tentativas frustradas de se fazer ouvir, pelos meios institucionais, da dolorosa perda da neta de Bedjai que, pouco tempo antes, brincava comigo de costurar... O primeiro contato que tive com os mẽbêngôkre foi através da televisão, justamente na tomada da balsa, em 1984. Para mim, ela é um símbolo de todas as escolhas de vida e acadêmicas que fiz até aqui. Para o Mẽbêngôkre, ela simboliza a luta pelo seu território e a vitória contra o Estado opressor e por isso estávamos todos tão frustrados.

Internamente, houve desentendimentos, pois Puiú passou a acusar Mẽkarõ e Bedjai pela denúncia da situação da balsa à Marinha. Mẽkarõ se defendeu, pois ele luta pela reforma da balsa há muito tempo e afirma que não fez a denúncia. *“Um monte de gente passa lá e vê a situação. Qualquer um pode ter denunciado”*, disse. Ele somente acompanhou, a pedido de Patxon, o pessoal da Marinha na vistoria, pois só quer melhorar a função da balsa e a imagem do mẽbêngôkre. *“Quando tem problema na balsa, ninguém procura a comunidade, mas eu, Bedjai e Patxon”*, afirmou o benjadjwàrỳ.

No final de novembro, enquanto a balsa estava em reforma, uma pequena embarcação fazia o transporte apenas de carros pequenos, o que diminuiu consideravelmente a renda dos indígenas. Na Piaracú, a comunidade se reuniu na *ngà* para decidirem o futuro da balsa. Em comum acordo, decidiram fazer um fundo para a manutenção da balsa, com depósito de 500 reais por dia. O balseiro apoiou a ideia e falou das suas condições de trabalho, das necessidades como ferramentas, óleo, limpeza, coisas que não eram feitas até então. Também ficou decidido que a cada semana, o dinheiro vai para uma aldeia. Antes, cada aldeia tinha um balseiro, dois balseiros ajudantes e um cobrador. Agora o balseiro que ganhava uma diária de 350 reais vai trabalhar contratado com salário fixo. Na vistoria, escutaram a Marinha utilizando termos técnicos e agora se chamam de ‘tripulação’. Também querem acabar com o frete para trazer óleo diesel, o que escuto a muito tempo de Bedjai. Cada transporte trazia 50 litros de óleo, custando 127 reais o frete, preço em São José do Xingu em 2016, ao custo do combustível de 150 reais. Mẽkarõ propôs comprar 1000 litros por vez e estocar em local apropriado e assim acabar com a exploração do frete. Beká (marido de Karidon) foi escolhido para tomar conta da arrecadação da balsa e Patojtx, antes responsável pela administração, agora só cuida da semana da

aldeia Kapoto. Fizeram uma Ata da reunião e os funcionários da FUNAI (Bedjai e Mejban) vão fiscalizar. Cada um deles, ainda, tem um suplente, no caso de se ausentarem da aldeia.

Sobre a reforma da balsa, dia 02 de novembro de 2016 chegou no local a empresa para realizar o empreendimento. A Marinha mandou um documento para a FUNAI exigindo paralisar a balsa até cumprirem todas as exigências apontadas pelo laudo da vistoria. Reformaram a balsa pequena e depois a grande. Mëkarõ foi a São Paulo pessoalmente para realizar a compra dos coletes salva-vidas. O governador não falou nada sobre a balsa nova que havia prometido: 'Reformar a velha e colocar uma nova'. Em maio de 2017, conversei com Mëkarõ durante o acampamento Terra Livre,¹⁵⁹ ele me disse que a balsa já havia sido reformada, colocaram boias, coletes salva-vidas... No entanto, a chapa de metal era muito fina e já apresentava sinais de desgaste, afundando em algumas partes. E, assim, a briga pela balsa continua...

4.3 Novas demandas, novos conflitos

Considera-se, de maneira geral, que o conflito é inerente à sociedade. Dentre os modelos e abordagens que tratam do tema, os modelos críticos é que avançam no esclarecimento teórico-metodológico da moralidade do conflito. A importância de tal abordagem é a sua contribuição para desvelar situações de desrespeito ou distorções que comprometem a capacidade dos atores sociais de progredir, um dos fundamentos da 'teoria crítica'.¹⁶⁰ Dentro da abordagem crítica do

¹⁵⁹ A 14ª edição do Acampamento Terra Livre (ATL) ocorreu em maio de 2017. Organizado pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib), foi uma das maiores mobilizações indígenas dos últimos anos na capital federal, com mais de quatro mil indígenas de cerca de 200 povos de todas as regiões do país. Nos quatro dias de mobilização, os participantes realizaram protestos, marchas, atos públicos, audiências com autoridades, debates e atividades culturais, numa demonstração de força do movimento indígena. Mais de duzentos mēbêngôkre estiveram no movimento, de acordo com informações de Mëkarõ.

¹⁶⁰ Pode-se dizer que uma teoria é crítica se promover a emancipação dos atores sociais desvelando os obstáculos que os impedem de progredir. Nesse sentido, os estudos não se limitam aos aspectos descritivos de uma realidade social, mas buscam construir as bases normativas para promover a superação das situações de dominação e opressão em que os sujeitos estão submetidos. De acordo

conflito, Honneth (2003, p. 265) afirma que “os confrontos sociais se efetuam segundo o padrão de uma luta por reconhecimento”. Para ele, as lutas e conflitos históricos desempenham uma função para o estabelecimento de um “progresso moral na dimensão do reconhecimento”. Sendo assim, devem ser explicadas pelo sentimento coletivo moral de injustiça oriundo de experiências de desrespeito e evidenciar a lógica moral dessas lutas sociais, sendo que “uma luta só pode ser caracterizada como ‘social’ na medida em que seus objetivos se deixam generalizar para além do horizonte das intenções individuais, chegando a um ponto em que eles podem se tornar a base de um movimento coletivo” (p. 256).

Por outro lado, há modelos utilitaristas, de viés econômico, que “atribuem o surgimento e o curso das lutas sociais a tentativa de grupos sociais de conservar ou aumentar seu poder de dispor de determinadas possibilidades de reprodução” (HONNETH, 2003, p. 261). Para o último, os movimentos sociais surgem numa perspectiva de “interesse”, resultantes da distribuição desigual objetiva de oportunidades materiais, desligado das atitudes morais emotivas da vida cotidiana. Em relação a este modelo, o autor argumenta que

mesmo aquilo que, na qualidade de interesse coletivo, vem a guiar a ação num conflito não precisa representar nada de último e originário, senão que já pode ter se constituído previamente num horizonte de experiências morais, em que estão inseridas pretensões normativas de reconhecimento e respeito - esse é o caso, por exemplo, em toda parte onde a estima social de uma pessoa ou de um grupo está correlacionada de modo tão unívoco com a medida de seu poder de dispor de determinados bens que só a sua aquisição pode conduzir ao reconhecimento correspondente. (p. 263)

A base normativa desse modelo é a concepção de interação social como uma rede de distintas relações de reconhecimento, nas quais os indivíduos se identificam em cada uma das dimensões de sua autorrealização, a saber, o amor, o direito e a estima. Do jovem Hegel, Honneth reconstruiu sistematicamente os argumentos, baseados na razão, sobre as três formas de reconhecimento que contêm o potencial para uma motivação dos conflitos. Da psicologia social de G. H. Mead obteve a inflexão empírica para fundamentar seus pressupostos normativos,

com Horkheimer, uma teoria crítica adequada precisa ser normativa, prática e explicativa, “deve explicar o que está errado com a realidade social em determinado momento histórico, identificar os atores que dispõem de potencial para modificá-la e proporcionar normas para o exercício da crítica” (apud SCHUMAKECHER, 2008, p. 118). As teorias críticas posicionam-se como guias para ações humanas, daí a necessidade de sua base normativa explícita.

originando no plano de uma “teoria da intersubjetividade um conceito de pessoa em que a possibilidade de uma auto-realização imperturbada se revela dependente de três formas de reconhecimento (amor, direito e estima)” (HONNETH, 2003, p. 24).

A tese do autor é que os grupos sociais procuram articular publicamente os desrespeitos e as lesões vivenciados como típicos e reclamar contra eles, seja pela força material, simbólica ou passiva. Esse modelo explicativo sugere que os motivos da resistência social “se formam no quadro de experiências morais que procedem da infração de expectativas de reconhecimento profundamente arraigadas” (HONNETH, 2003, p. 257). Essas expectativas estão ligadas às condições de formação da identidade pessoal, retendo os padrões sociais de reconhecimento: amor, direito e estima. Uma vez que essas expectativas normativas são desapontadas pela sociedade, desencadeia no indivíduo a experiência moral que se expressa no sentimento de desrespeito e o motiva ao conflito a fim de obter reparação pelos danos sofridos.

Ao refletir sobre os conflitos com o não índio, por exemplo, Bedjai deixa claro que a questão da terra não é somente de cunho utilitarista, mas de sobrevivência física e cultural de um povo. As premissas normativas que motivam o conflito continuam as mesmas, as demandas mudaram, mas os dispositivos cognitivos não. O *kukràdjà* continua em ação: planeja-se como fazer de acordo com o objetivo, preparam-se (pintura de guerra, remédios preparados pelo *mari* ou *wajangá*, retornam e refletem sobre suas ações, se os objetivos foram alcançados a partir das estratégias traçadas, o que leva a uma nova ação.

A briga com o kubẽ não é de agora. Desde que Cabral chegou aqui a gente briga com kubẽ, eles foram empurrando a gente. Quando derrubou a árvore de milho, não tinha kubẽ nela, era tudo nosso. Todos os nossos parentes moravam aqui, depois é que o kubẽ chegou para atrapalhar tudo. Hoje temos um pedaço pequenininho de terra, com cerca, e é por isso que não deixamos o kubẽ entrar. A gente continua brigando por causa da terra, contra garimpeiro, pescador, madeireiro, a gente está defendendo esse pedaço de terra. Nosso pessoal está aumentando e a terra não. Precisamos da terra para viver. Por

isso a gente precisa da Kapôt Nhĩnore. Lá têm o tũmulo do meu avô, da minha avó, da minha irmã, do meu sobrinho... a gente morava lá, onde crescemos, é nosso, é nossa terra. Kapôt Nhĩnore ne mẽbêngôkre nhõ pyka. Terra boa, muita caça, muito mel, muita comida. Mẽbêngôkre luta por terra e por ele mesmo, saúde. Terra e saúde, o resto a gente tem. (Bedjai)

“Como alguém vive sem remédio?”, indagou-me Bedjai. A constatação do mari e wajangá refere-se ao caos sanitário que sucedeu o contato com o não índio. O primeiro grupo que encontrou os irmãos Villas Bôas na altura da cachoeira Von Martius sofreu o primeiro impacto e foi quase dizimado. As seguintes epidemias de gripe e sarampo abalaram a autoconfiança do grupo, causando pânico no aparecimento do primeiro espirro, conforme me contou Mẽkarõ: “quando um ficava gripado, logo todo mundo ficava também. Muita gente morreu por causa de gripe e sarampo”.

A atuação do Dr. Baruzzi, idealizador do Projeto Xingu¹⁶¹, da Escola Paulista de Medicina (EPM/Unifesp), começou a amenizar o problema e Bedjai, ainda jovem, aprendeu com o médico o ofício de agente de saúde. De lá para cá a situação sanitária melhorou, mas ainda esbarra, no olhar de Bedjai, no desconhecimento que os profissionais da saúde têm da cultura mẽbêngôkre, no descaso, que ele credita ao puro preconceito, que leva a perda de vidas em situações que poderiam ser evitadas por uma medicina preventiva que realmente enxergue as pessoas enquanto pessoas. Já escutei de um dos enfermeiros na Piaraçú que a culpa das doenças era dos próprios indígenas. Ele falava em falta de higiene, má hidratação, teimosia em não reconhecer a ‘superioridade’ da medicina ocidental... Se a instituição que contrata

¹⁶¹ O Projeto Xingu de assistência às populações do Parque Indígena do Xingu foi idealizado pelo médico Dr. Baruzzi, em articulação com os irmãos Villas Bôas, com objetivo voltado para a imunização contra as doenças da sociedade não indígena que dizimava a população local após o contato. Além de imunizar, a equipe prestava assistência médica, curativa e preventiva, cadastrando todos os indivíduos, por famílias nucleares ampliadas, aldeias e etnias. “Dentre as principais conquistas do programa, estão o aumento da expectativa de vida dos índios, queda da mortalidade infantil e a erradicação de doenças como sarampo, catapora, poliomielite e difteria. Além disso, os casos de malária, que era a principal epidemia que assolava esses povos, são muito raros e, quando ocorrem, não evoluem para o óbito. Atualmente, a maioria dos povos superou as epidemias e o risco de extinção.” Disponível em: <<https://www.unifesp.br/reitoria/dci/apresentacao/item/1913-ha-50-anos-cuidando-da-saude-dos-povos-indigenas>>. Acesso em: 14 nov. 2018.

esses profissionais os preparasse melhor, diz Bedjai, as coisas seriam diferentes. Não fiz um levantamento sobre os óbitos na aldeia, mas nos últimos dez anos, tempo em que temos uma proximidade para lamentar com eles as perdas, muitas crianças conhecidas vieram a óbito, o que não pode ser considerado normal em uma população de aproximadamente 350 indivíduos (refiro-me só sobre a Piaraçú). Sempre éramos avisados, para compartilhar o luto, o que nos deixava em uma situação de impotência. No tempo em que permanecemos na aldeia, soubemos de muitos casos de tuberculose, diabetes (a esposa de Kiabieti faleceu em 2017 em decorrência de diabetes, deixando filhos pequenos), hipertensão arterial, doenças de *kubẽ* que não são cuidadas devidamente pelo *kubẽ*. Em 2017, houve um caso de uma criança Panará que morreu no hospital de Colíder com suspeitas de H1N1. Mẽkarõ estava desesperado e nos ligou, pois não sabia mais o que fazer, tinha recorrido a todos os órgãos sem resposta. Sua preocupação tinha toda a alógica de ser: os *mětyktire* ainda não tinham sido imunizados contra esse vírus. Depois disso, chegou um lote de vacinas. Em seu desabafo, ele disse que não há prontuários que indique quem foi vacinado e, se há, estão incompletos. Mortes que poderiam ser evitadas, é isso que os indígenas alegam quando se revoltam e se manifestam (quase rotineiramente) nas cidades da região que recebem os adoentados.

Na CASAI o festival de desrespeito continua... Uma das questões que mais incomoda é a alimentação oferecida aos doentes e familiares, como já mencionei: *“frango gorduroso e arroz, café e pão”*. Bedjai, inclusive, tentou diversas articulações para que os próprios indígenas fornecessem peixe e farinha, uma alimentação que corresponde aos períodos de tabus, como é o caso nas doenças. Cansado de esperar a boa vontade alheia, ele preparou uma roça em um terreno ao lado da CASAI enquanto aguardava o tratamento de Ware. Plantou grande quantidade de mandioca, banana, abóbora, melancia, milho e outros gêneros para fornecer aos parentes que precisam de atendimento médico.



Foto 58: Bedjai trabalhando na roça ao lado da CASAI.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.

As políticas de saúde para os povos indígenas fazem parte de uma reforma sanitária que vem sendo implantada no Brasil desde a década de 1980, sendo que um desses produtos foi a criação do Sistema Único de Saúde (SUS) e, decorrente desse, um subsistema de atenção básica nas áreas indígenas. “A atual política de saúde indígena também declara que a atenção básica oferecida pelas unidades de saúde deve ser vista como complemento, e não como substituição das práticas tradicionais” (LANGDON, 2004, p. 37). A partir de um amplo debate, cujo marco inicial foi dado pela Primeira Conferência Nacional de Proteção à Saúde do Índio em 1986, criou-se o modelo de Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI), implantados definitivamente em 1999, pela Medida Provisória nº 1.911-8. Tal medida transferiu a responsabilidade da saúde indígena exclusivamente para a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), criando 34 Distritos Sanitários no país. De acordo com Langdon (2004, p. 41), cada DSEI possui organização independente das divisões estaduais e municipais e variam de acordo com o tamanho e a composição étnica das populações que atende. Possuem funcionários ligados à FUNASA que administra e repassa os recursos às agências governamentais e não governamentais conveniadas que

formulam e administram os programas de atenção primária nas áreas indígenas como estabelecer redes entre municípios, hospitais (SUS) e outras instituições para fornecer serviços específicos dentro e fora das áreas indígenas.

Como desdobramentos do Projeto Xingu, idealizado pelo Dr. Baruzzi (EPM/Unifesp), o atendimento no DSEI Kayapó, com sede em Colíder, fica a cargo da SPDM (Associação Paulista para o Desenvolvimento da Medicina) que, além de formar agentes de saúde indígenas, contrata os profissionais mediante concurso para atuarem nas aldeias. O convênio ainda disponibilizava o Hospital São Paulo para atendimento de casos clínicos ou cirúrgicos especializados arcando, inclusive, com as passagens. Com a regulamentação do atendimento de saúde das populações indígenas, a SPDM assinou um convênio com o governo federal, através da FUNASA, ficando a ela a administração de 9 distritos, a saber, os DSEIs de Altamira, Araguaia, Cuiabá, Guamá-Tocantins, Kayapó Mato Grosso, Kayapó Pará, Tapajós, Xavante e Xingu. O DSEI Kayapó Mato Grosso atende aos municípios de Jacareacanga (PA), Novo Progresso (PA), Altamira (PA), São Félix do Xingu (PA), Juara (MT), Colíder (MT), Peixoto Azevedo e São José do Xingu, com polos base e Casas de Saúde Indígena (CASA) em Colíder, Juara e Peixoto de Azevedo. Atende as etnias Apiacá, Juruna, Kajabi, Kayapó, Munduruku, Panará, Tapayuna, Terena e Trumai.

De acordo com Dr. Douglas Rodrigues,¹⁶² coordenador do Projeto Xingu, a convivência com as populações indígenas resultou num diálogo entre as medicinas (tradicionais e ocidental) e os profissionais e todo processo de intervenção em determinados processos de saúde e doença deve partir do respeito e valorização da cultura indígena e seus sistemas medicinais. No entanto, na linha de frente não há tanta fiscalização ou mesmo preparação para a atuação desses profissionais (não generalizando), como apontou Bedjai.

As brigas dos indígenas em relação ao DSEI Kayapó são antigas, escuto acusações como falta de medicamento (vimos isso muito claramente da *Bemp*), ou ainda medicamentos vencidos, falta de compromisso e respeito dos profissionais e outros, falta de orçamento para o transporte dos doentes até as cidades, mais horas voo também para esse fim, a precariedade das instalações das CASAs em Colíder e

¹⁶² Disponível em: <<https://www.spdm.org.br/a-empresa/projetos-sociais/projeto-xingu>>. Acesso em: 02 dez. 2018.

Peixoto que não dão conta de atender a demanda e muitas vezes contribui para o contágio de doenças. As lideranças organizam reuniões com os representantes do Estado e levam suas demandas diretamente às instâncias superiores, denunciam a situação precária da saúde indígena e, com isso, esperam ser atendidos. Inúmeras vezes os indígenas protestaram em Colíder e em outras cidades, bloqueando estradas, fazendo passeatas, invadindo prefeituras... As vias legais se esgotam quando o indígena é ofendido em sua instância moral, sua fala não é levada em conta e o grupo vivencia coletivamente o sentimento de injustiça. Os meios para se fazer ouvir passam a ser outros.



Foto 59: Mëbêngôkre protestam contra mortes atribuídas ao péssimo atendimento no hospital de Colíder.

Fonte: Folha de Colíder. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mato-grosso/noticia/indios-bloqueiam-mt-320-apos-2-mortes-em-hospital-e-cobram-saude.ghtml>>. Acesso em: 10 dez. 2018.

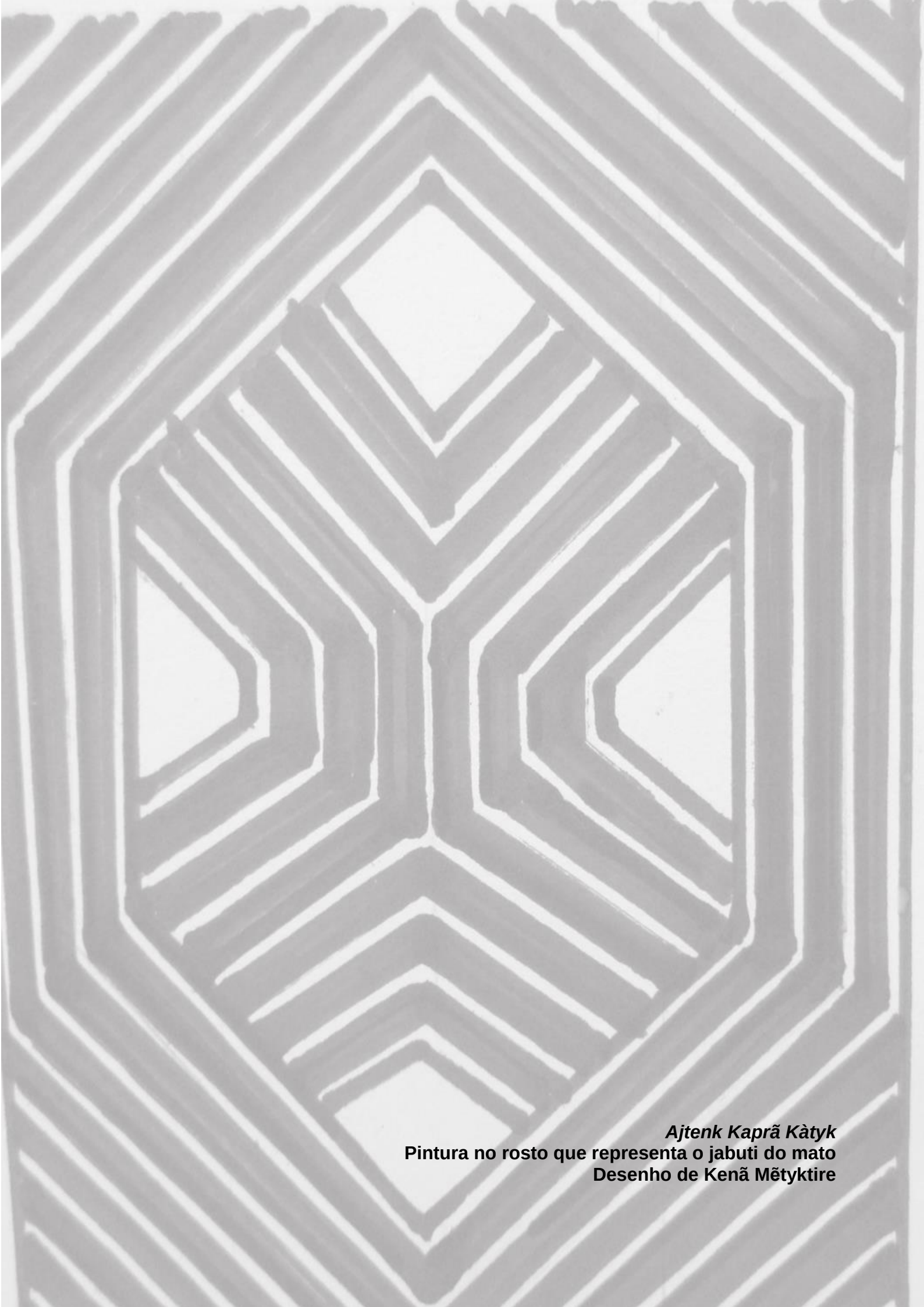
Se a situação já não fosse grave o suficiente para a saúde dos povos indígenas, visto que o quadro mëbêngôkre pode ser ampliado às outras etnias (ou ao sistema de saúde como um todo no Brasil) em 2016 o Ministério da Saúde publicou, sem qualquer consulta aos povos indígenas, a Portaria 1907/16, que retiraria a autonomia da gestão orçamentária e financeira da SESAI, de maneira que os 34 DSEIs dependeriam da decisão de Brasília para gastos cotidianos, como transporte e equipamentos. Há áreas indígenas de difícil acesso e qualquer transporte seria

extremamente burocrático. Além disso, os DSEIs atendem de acordo com particularidades culturais das populações, o que uma gestão centralizada e impositiva em nada ajudaria. Os indígenas do Brasil todo protestaram veementemente contra essa insanidade, realizando ocupações, bloqueando estradas, fazendo passeatas enquanto as lideranças dos movimentos sociais indígenas se encontravam pessoalmente com o ministro da saúde Ricardo Barros. Os mẽbêngôkre realizaram diversos protestos em Colíder e lideranças foram até Brasília para fortalecer o movimento. Diante de uma mobilização nacional dos povos indígenas¹⁶³, o ministro da Saúde revogou tal portaria.

¹⁶³ Disponível em: <<https://mobilizacaonacionalindigena.wordpress.com/2016/10/26/depois-de-pressao-do-movimento-indigena-ministro-revoga-portarias-sobre-saude-indigena/>>. Acesso em: 18 dez. 2019.

PARTE 5

Kukràdjà: os modos de ser, estar e agir Měbêngokrê



Ajtenk Kaprã Kàtyk
Pintura no rosto que representa o jabuti do mato
Desenho de Kenã Mëtyktire

5.1 O “modo de ser”

“Kukràdjà são todas as coisas do mẽbêngôkre”

(Kôkônhere Mětyktire)

“Kukràdjà é o modo de ser mẽbêngôkre”

(Bedjai Txucarramãe)

Nos capítulos anteriores, apresentei várias situações de ver o mundo nas quais os Mẽbêngôkre atribuem elementos considerados humanos, como intencionalidade, inteligência, astúcia, estruturas sociais e comportamentais a diversos seres da natureza, Outros, animais, espíritos e até mesmo plantas. *“Todos possuem karõ, animal tem karõ, planta tem karõ”*, disse-me Bedjai. Além disso, a maioria dos seres, animais e plantas, do mundo indígena foram criados por intenção de seus antepassados ou eram humanos que passaram por uma metamorfose, ou seja, a condição original era a humanidade e não a animalidade, como bem salientou Viveiros de Castro (2014).

Os seres da natureza possuem espírito, *karõ*, um chefe ‘capitão’, um *kaprem̃p* que, no caso dos animais, comanda todos os da sua espécie e pode ser reconhecido pelos xamãs, os espíritos possuem uma aldeia (três, na Capoto/Jarina, próximas à aldeia Kapoto) onde a vida é similar a dos vivos, só que sem a primazia dos sentidos, a maioria das espécies animais é resultado da transformação de humanos. Alguns animais já existiam aqui antes da chegada do mẽbêngôkre, antes de descerem do céu por uma corda de barbantes. Até os astros Sol e Lua são ancestrais indígenas, aqueles que inauguraram o tempo, o espaço, e a morte. Rios, montanhas, planícies, o relevo, dia e noite, enfim, o mundo mẽbêngôkre é obra intencional, único, significativo e insubstituível.

A noção de “perspectivismo” evoca a de “animismo” apresentada por Descola (1992, 1996). A constatação de que, para os indígenas amazônicos, a diferença entre humanos e não humanos é de grau, e não de natureza, proporcionou elementos para que Descola elaborasse uma teoria sociológica sobre as maneiras de “objetificação da natureza” diferente das que estudavam esse fenômeno até então. Na realidade amazônica, “mesmo que ativamente tratados como caça, ou temidos como predadores, os animais são, entretanto, considerados pessoas com quem os humanos podem, e devem, interagir de acordo com regras sociais” (DESCOLA, 2015, p. 8). O antropólogo constatou que a relação entre humanos e não humanos se dá de maneira contínua e em pé de igualdade, sem subordinar um sistema classificatório ao outro. A partir disso, sistematizou a forma com que os homens identificam¹⁶⁴ o mundo em três modos: o totemismo, onde o sujeito vê no objeto elementos similares aos seus, ou seja, as diferenças entre as espécies servem de modelo para organizar o interior da sociedade, “a relação entre natureza e cultura é de tipo metafórico e marcada pela descontinuidade intra- e inter-serial” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014c, p. 361); o animismo, onde há uma interioridade similar entre sujeito e objeto e uma exterioridade diferente ou uma “continuidade de tipo sociomórfico entre natureza e cultura” (p. 362), humanos e não humanos possuem as mesmas características sociais; e naturalismo no qual a interioridade do objeto é desprovida de intencionalidade, típico do pensamento ocidental e a divisão ontológica e descontínua entre natureza e cultura.

Têm-se, portanto, um mundo que comporta uma multiplicidade de posições subjetivas, conforme aponta Viveiros de Castro (2014), uma concepção indígena “cosmocêntrica” que não opõe natureza e cultura como nós ocidentais, mas as consideram partes de um mesmo campo sociocósmico (p. 369). A teoria perspectivista ameríndia não supõe uma multiplicidade de representações sobre o mesmo mundo, um relativismo, mas exatamente o inverso: “todos os seres veem (“representam”) o mundo da *mesma* maneira – o que muda é o *mundo* que eles veem” (p. 378). Dessa

¹⁶⁴ “Por identificação me refiro ao mecanismo por meio do qual este sujeito irá detectar diferenças e similaridades entre si mesmo e os objetos do mundo, através da inferência de analogias e distinções de aparência e comportamento entre o que ele experimenta como característico dele mesmo e os atributos que atribui às entidades que o rodeiam. E já que as únicas ferramentas a sua disposição são sua interioridade e fisicalidade, sua caracterização do mundo será baseada na atribuição ou negação seletiva destes atributos às outras coisas existentes.” (DESCOLA, 2015, p. 12).

maneira, o perspectivismo escapa de uma visão relativista sobre o mundo, sendo, portanto, um multinaturalismo:

O relativismo cultural, um multiculturalismo, supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, uma e total, indiferente à representação; os ameríndios propõem o oposto: uma unidade representativa ou fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre uma diversidade real. Uma só “cultura”, múltiplas “naturezas”; epistemologia constante, ontologia variável – o perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação. (VIVEIROS DE CASTRO, 2014c, p. 379).

O perspectivismo não é representação (uma propriedade do espírito) porque, justamente, o ponto de vista está no corpo. Humanos e não humanos possuem espírito e este é idêntico nas espécies. O que difere, então, são as especificidades dos corpos. No entender do antropólogo, corpo não se restringe a uma qualidade morfológica (embora seja um signo de diferenciação e de afecção), mas “um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*” (p. 380).¹⁶⁵ A importância dada ao corpo para os indígenas, em especial para os Jê, se traduz num idioma simbólico, ou como sugeriu Seeger, Damatta e Viveiros de Castro (1979, p. 03), “a noção de pessoa e uma consideração do lugar do corpo humano na visão que as sociedades indígenas fazem de si mesmas são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmologia dessas sociedades”.

A noção de pessoa está associada aos papéis sociais, prerrogativas rituais, ao nome herdado numa linhagem uterina e a carga moral que este possui. É um bem intangível que faz parte das riquezas das matricasa, conforme afirmou Lea (2012). Uma criança, formada pela ação do homem, um doador de sua essência, o sêmen, está ligada a esse e a mulher que a gerou, a nutrindo com seu leite desde o ventre, por laços vitalícios. São esses laços que formam uma espécie de “corpo biológico” que os une de maneira que o que afeta um dos corpos (genitores) afeta o outro também (progênie), numa relação vertical. Sangue e sêmen parecem ser a essência do corpo biológico, de maneira que o corpo gerado pela junção dessa, continua ligado aos que o geraram.

¹⁶⁵ *Habitus* é um “sistema de disposições socialmente constituídas que, enquanto estruturas estruturadas e estruturantes, constituem o princípio gerador e unificador do conjunto das práticas e das ideologias características de um grupo de agentes” (BOURDIEU, 2007, p. 191).

Até que a criança tenha sua pele forte o suficiente para conter o seu *karõ*, os genitores permanecem em tabu alimentar, não ingerem carne, exceto peixes pequenos e, atualmente, carne de frango. A incorporação do frango nessa categoria deve-se, principalmente, a sua carne mole e branca, quase “sem sangue”. É o sangue que pode penetrar no corpo da criança e lhe causar mal, de maneira que nem mesmo os utensílios da casa para a preparação do alimento são utilizados, pois alguma coisa sempre permanece. Tudo deve ser limpo, de preferência novo, para que a substância não atue sobre o corpo da criança. Mesmo o toque pode transmitir o mal, conforme Roiti me explicou. Uma avó que pegou um peixe grande não pode tocar em seus netos, para não lhes causar mal. Alimentos que perecem rapidamente, como certas frutas, também são proibidos. Para não incorrerem em erros, os *mëbêngôkre* restringem ao máximo a sua dieta, resumindo-a a beijus e peixes (ou frango) pequenos, na primeira fase das crianças (até que comecem a andar) e em casos de doença da mesma.

Quando essa criança recebe um nome que pode ou não ser um nome ritual, aqueles cuja confirmação ocorrem nas cerimônias mencionados anteriormente, passa a carregar informações sobre os papéis que ela irá desempenhar socialmente na comunidade. Nas sociedades Jê, a coisa se passa como se o corpo fosse dividido em aspectos internos e externos, onde “aspectos internos, ligados ao sangue e ao sêmen, à reprodução física e aspectos externos, ligados ao nome, aos papéis públicos, ao cerimonial – ao mundo social” (SEEGER, DAMATTA, VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 11). O corpo biológico e o corpo social formam elementos indissociáveis, pois “[...] a transmissão de nomes é como que uma forma figurada de procriação, pois sua operação permite perpetuar os personagens. Por outro lado, a existência dos organismos não teria razão de ser, se não viesse encarnar um personagem”. (MELATTI, 1976, p. 146).

Outro ponto a considerar sobre o “modo de ser” é inferido a partir do que Viveiros de Castro (2014) chama de uma visão cosmocêntrica indígena. De acordo com Lévi-Strauss (1976), a humanidade, enquanto concepção local, acaba nas próprias fronteiras da tribo e isso é percebido na maneira como os grupos se designam, geralmente com termos que significam “homem”, ou “bons”, “perfeitos”. Nessas concepções, o estrangeiro pertence ao domínio dos não humanos. Ao contrário de uma ideia de “ser humano” e humanidade como uma espécie natural,

presente em visões etnocêntricas, a designação Mëbêngôkre para a sua própria condição humana privilegia sua posição social. “O termo genérico Caiapó para homem é meõ — me-õ, ser humano, ou apenas me. [...] Consoante à atitude antropocêntrica para ambos os sexos é ser humano, no pleno sentido da palavra, apenas o habitante da própria aldeia” (LUKESH, 1972, p. 126). A palavra que utilizam para isso é o prefixo *më*, presente no próprio nome e em todos os substantivos que os representam, por exemplo: *karõ* – espírito, *mëkarõ* – espírito de mëbêngôkre, já o espírito do outro é *kubëkarõ*; *toro* – festa, *mëtoro* – festa mëbêngôkre; *nire* – fêmea, *mënire* – mulher mëbêngôkre, as outras são *kubënire* e assim sucessivamente. Conforme Coelho de Souza (2002, p. 192) explica:

A referência à humanidade está inscrita no significado do próprio me; dizia Nimuendajú: ‘me só se emprega deante de substantivos que se relacionam ao homem’ (1944:8). Na língua timbira, com a terceira pessoa, se refere automaticamente ‘a seres animados em geral, a seres humanos mais especificamente, e mais especificamente ainda a índios’ (Popjes & Popjes 1986:177)3. Também em kayapó, trata-se de um pluralizador ‘cujo sentido lexical parece fazer referência a elementos humanos de um mesmo grupo, nesse caso, os índios’ (Borges 1995:3).

O “*më*” possui uma carga semântica que identifica a pessoa juntamente com certas virtudes e modos de ser, é uma autorreferenciação e é da parte do *nós*, da coletividade, do social e não de uma totalidade. Já os etnônimos, da categoria *eles*, são geralmente conferidos por outros povos (de maneira, geralmente, pejorativa) e acabaram passando para a literatura, como o termo Kayapó. A partir disso, pode-se afirmar que a autodenominação mëbêngôkre possui caráter deítico, ou seja, o elemento linguístico *më* não tem sentido por si só, sua função é fazer referência à situação. Parafraseando o autor, “as autodesignações coletivas de tipo ‘gente’ significam ‘pessoas’, não ‘membros da espécie humana’; e elas são pronomes pessoais, registrando o ponto de vista do sujeito que está falando, e não nomes próprios” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014c, p. 372). O que difere é o modo como essas coletividades são formadas, como os ‘corpos’ são produzidos no interior de cada sociedade: ornamentação, pintura corporal, espacialidade, parentesco.

De maneira geral, as guerras e trocas intercomunitárias são elementos históricos de produção dessas coletividades, num jogo de continuidade e mudança, um *continuum* que segue seu rumo, retrocedendo sobre si mesmo, espiralando-se. A mudança abrupta representa a descontinuidade, o rompimento de uma, digamos,

ordem de ser. As atrocidades cometidas ao longo da nossa ‘história’ enquanto nação, o avanço da fronteira agrícola sobre o seu território, a falta de assistência, têm causado enorme pressão sobre todas as comunidades indígenas, afetando sua estrutura social de diversas maneiras.

Os povos indígenas do Brasil-Central entraram para a literatura antropológica como “voltados para dentro”, “autônomos”,¹⁶⁶ no que concerne à reprodução da ordem social, ao contrário dos povos Tupi, tidos como “voltados para fora”, oposição que Joanna Overing classifica como *expulsão* e *introjeção* da diferença: “*The Piaroa and the Guianese Amerindians in general do their best in local group organization to suppress the differences of which society must be comprised, while the Gê, the Bororo and the North-West Amazon cultures stress them*”. (OVERING, 1985). Viveiros de Castro (1986), em seu trabalho sobre os Araweté, estabelece um contraste classificador entre os Jê e os Tupi, mostrando duas direções que as sociedades podem assumir diante da diferença:

Tudo se passa como se, diante do aparelho classificatório - inscitor, as sociedades pudessem dispor-se, ou escolher, entre duas direções opostas, ou limites, linhas de fuga. De um lado, a multiplicação sistemática das diferenças internas, a segmentarização generalizada — mecanismo altamente produtivo, onde o estabelecimento de uma oposição diferencial significativa gera automaticamente uma contra-oposição, transversal à primeira, por uma espécie de ‘vontade de paridade’ que busca deter o dinamismo assimétrico e a diferença bruta inerentes ao real [...] — deste lado ainda, uma tendência à representação ou exteriorização emblemática de toda diferença pensável ou possível, e à captura das descontinuidades do real para lhes impor um sobre-valor de significação. Do outro lado, a dispersão das diferenças até um limiar de assignificação, a circulação de uma substitutibilidade ou complementaridade gerais ao longo de todo o corpo social — em que suas partes, em vez de complementares, são equivalentes ou redundantes — a projeção das diferenças para fora da Sociedade. Desse lado também, uma vontade de desmarcação, de minimização das oposições, de invisibilização de significações; uma ênfase na continuidade interna do sistema social. E mais: um esforço de superação dos limites externos do sistema, a recuperação das diferenças que foram extrojadas, através de mecanismos de metamorfose ou metonímia — i. e., processos sem mediação. Sociedades metafóricas vs. sociedades metonímicas, poder-se-ia dizer; ou sociedades ‘totêmicas’ versus sociedades ‘sacrificiais” (p. 45-46)

¹⁶⁶ “A organização social e a cultura kayapó tal como existem atualmente são o produto de um longo processo histórico de interação com a sociedade brasileira, e interação entre diversos grupos kayapó indiretamente motivada pelo contato com a sociedade brasileira (como os ataques e enfrentamentos entre as comunidades para a obtenção de armas de fogo). Antes de a interação hostil com a sociedade brasileira e a correlata intensificação dos ataques entre as comunidades kayapó assumirem o papel importante que passaram a ter, a organização e cultura kayapó baseavam-se num sistema de comunidades grandes que eram totalmente auto-suficientes e autônomas.” (TURNER, 1992, p. 317).

Viveiros de Castro (1986, p. 383-384) estabelece também a distinção entre sistemas onomásticos “dialéticos” e “canibais”:

A onomástica araweté [...] sugere com clareza que a cosmologia deste povo se inclui entre aquelas em que os nomes e as identidades vêm de fora, remetem ao exterior da Sociedade, onde a morte e a alteridade são diretamente constitutivas da Pessoa [...]. Tais sistemas onomástico-metafísicos contrastam com aqueles em que os nomes e identidades vêm de dentro, remetem para a essência distintiva do social, e constroem personagens [...]. Sistemas ‘canibais’, digamos assim, onde os nomes vêm dos deuses, dos inimigos mortos, dos animais consumidos; onde se obtêm os nomes do Outro — versus sistemas centrípetos ou ‘dialéticos’, onde os nomes designam relações sociais, podem definir grupos corporados com uma identidade coletiva, e são contrapostos a ‘antônimos’ especulares que têm a função de construir, mediatamente, o sujeito-nome [...].

Carlos Fausto (2000) sintetizou essa classificação entre diferentes regimes de construção da pessoa, a saber, “centrífgos” e “centrípetos”, “dois modos de reprodução social: de um lado, aquele fundado na acumulação e transmissão interna de capacidades e riquezas simbólicas; de outro, aquele erguido sobre a apropriação externa de capacidades agentivas” (p.533-534). São sistemas voltados para a produção de pessoas que, em síntese, são mecanismos de reprodução da sociedade. Enquanto em um deles, a “pessoa ideal é constituída pela transmissão e confirmação ritual de atributos distintivos — emblemas, nomes, prerrogativas — que confirmam diferenças sociológicas”, no outro ela o será “pela aquisição de potência no exterior da sociedade”.

Os Kayapó apropriam-se de elementos externos para sua reprodução, um sistema “centrípeto”, voltado para dentro, “canibal”. Como explicar, então, os movimentos expansivos de guerras e contatos intercomunitários com o objetivo de adquirir elementos com “potencial criativo” e enriquecer, assim, seus estoques de “cultura”? O fato é que nenhum sistema classificatório dá conta de uma totalidade, senão aquela em que os elementos empíricos a fundamentaram. Fausto reconhece que a apropriação de *nekretx* nas guerras dificulta uma caracterização dos Kayapó como exclusivamente centrípetos, mas observa que: “a lógica apropriativa, no entanto, restringe-se a essa área do sistema de prestígio, não atingindo a nominação que resta funcionando de modo centrípeto” (FAUSTO, 2000, p. 535).

Se pensarmos em uma sociedade como um sistema, um ‘modelo’ hipotético centrípeto, cairíamos em entropia, e a energia reprodutiva se esgotaria na própria manutenção, na produção. É essa necessidade de ser para dentro que impele

os Kayapó para fora e é nesse movimento, de expansão e incorporação, que ocorre a (re)produção social, enriquecendo-se, separando-se e contraindo-se novamente. É um sistema vivo que encontrou seu próprio “modo de ser”, gerativo, criativo e procriativo. Não é possível, mesmo na onomástica, afirmar que o sistema é exclusivamente para dentro, visto que o xamã atravessa essa barreira e busca, justamente no Outro, os nomes que então são incorporados na sociedade. As guerras também trazem nomes em seus estoques de bens, o próprio nome Mětyktire é uma apropriação do Panará, antigo inimigo de guerra.

Conforme destacou Fausto, a aquisição de nomes, bens, cantos das vítimas, dos inimigos (mesmo os mitológicos), “constitui diferenças antes ontológicas que sociológicas” (FAUSTO, 2000, p. 534). A necessidade de incorporação de elementos externos se traduz num tipo de “predação ontológica”¹⁶⁷ (VIVEIROS DE CASTRO, 1986), onde “afinidade e canibalismo são os dois esquematismos sensíveis de predação generalizada, que é a modalidade prototípica da Relação nas cosmologias ameríndias” (2014a, p. 164). Nas cosmologias indígenas amazônicas,

a proposição atributiva genérica é uma proposição canibal. O protótipo da relação predicativa entre sujeito e objeto é a predação e a incorporação: entre afins, entre homens e mulheres, entre vivos e mortos, entre humanos e animais, entre humanos e espíritos e, naturalmente, entre inimigos. A cópula predicativa de toda proposição sintética, neste universo que se enuncia segundo uma lógica de qualidades sensíveis, é efetivamente uma cópula carnal ou carnívora. Sujeito e objeto se interconstituem pela predação incorporante, cuja reciprocidade característica, sublinhe-se, atesta a inexistência de posições absolutas (do sujeito como substância, do predicado como acidente). (p. 165).

A realidade não possui caráter estático, mas é localizada histórica, cultural e materialmente. Annemarie Mol (1999) afirma que a ‘metáfora’ da *performance* produz novas ontologias. Em vez de observada sob vários olhares, mantendo-se intocada (relativismo), a realidade é performada, manipulada por vários instrumentos e em diferentes práticas. Cada manipulação expõe uma versão diferente da realidade,

¹⁶⁷ “[...] conservei a linguagem da ontologia por um motivo, digamos, tático. Ela toma a contrapelo uma manobra frequente contra o pensamento indígena, que consiste no bloqueio desrealizante desse pensamento através de sua redução às dimensões de um conhecer ou representar, isto é, a uma ‘epistemologia’ ou a uma ‘visão de mundo’ — como se o que houvesse a conhecer ou a ver já estivesse resolvido de antemão; e resolvido, é claro, a favor de nossa ontologia (Latour 2000a). A noção de ontologia, portanto, não é empregada aqui para sugerir que o pensamento indígena exprime mais uma metafísica do Ser (dizer que o ‘ser’ é relação já é indicar o contrário de uma Ontologia), mas sim para sublinhar que esse pensamento é inseparável de uma realidade que constitui o seu exterior.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 9-10)

não um aspecto, o que caracterizaria várias facetas que formariam um todo. O próprio objeto performado é outro, ontologicamente outro.

A realidade é performada e não observada. É, portanto, múltipla e é a realidade Měbêngôkre Mětyktire que se busca neste trabalho, o que eles pensam, mesmo sabendo do risco de uma projeção interpretativa, ou seja, o que eu penso que eles pensam. Os elementos predados não podem ser vistos como a mesma coisa, não é um símbolo, embora contenha em si esse idioma, ou seja, o mesmo significante e novo significado, pois isso seria uma espécie de relativismo, vários olhares sobre o mesmo objeto. O elemento predado torna-se outro, com outros valores, outros usos, outra coisa e é, portanto, da dimensão ontológica, da realidade da coisa.

Kukràdjà, portanto, não parece próximo da nossa concepção (ou concepções) ocidental de cultura, mas remete a algo próprio, um “modo de ser” que se exprime numa lógica simbólica de predação, que vê na relação com o Outro a possibilidade de transformar em ato toda a sua riqueza potencial, predando-a. Essa lógica representa tanto a reprodução como a produção da ordem social, estabilidade e mudança, não como metáforas descontínuas, mas metonímias, continuidades que não seguem uma linearidade por, justamente, retrocederem sobre si em seu aspecto reprodutivo. Formam uma espiral complexa cujo fluxo tampouco se encaixa exclusivamente em um sentido de movimento, para o centro ou para fora. Cada ciclo é um tempo de renovação, mas também de continuidade, como a metáfora do broto de buriti, onde cai um velho, há um broto que dá continuidade à vida, contendo o velho, seu nome, suas prerrogativas, seus *nekretx*.

Esse modo de ser não se encaixa na ‘forma’ ocidental de pensar o mundo, numa relação sujeito-objeto, na qual a última é serva do primeiro, pois, como observa Sahlins (2001, p. 29): “Diferentes culturas, diferentes racionalidades”. Na verdade, é uma espécie de (trans)forma(ação), um modo que contém em si o potencial gerativo de estar em movimento sem, contudo, deixar de ser ele mesmo.

5.2 O “modo de estar”

“Como é que o kubẽ pode dizer que esta terra é dele? Ele caminhou por aqui?”

(Bedjai Txucarramãe)

Pyka é o termo que os mēbêngôkre utilizam para nominar a terra, em oposição ao céu, *kàjkwa*. A concepção desses dois mundos não se aproxima das nossas ocidentais, a mitologia Mēbêngokrê os trata como planos do vivido: o antigo, o céu, um espaço onde se vivia (e ainda se vive, as estrelas são fogueiras dos que ainda vivem lá, só não se sabe exatamente como eles estão), com plantações, terras férteis, caça; a terra, escolhida pelos antigos para se viver devido à sua paisagem saudosista. A borda do céu a Leste despencou, pois a árvore que a sustentava foi roída por uma anta e sucumbiu, fazendo com que o céu apresente formato côncavo.¹⁶⁸ Não há menção sobre a borda Oeste, se a história se perdeu com o tempo ou se a imagem evoca uma observação empírica dos limites observáveis. Uma visão do céu ‘tocando’ o oceano na linha do horizonte poderia fornecer essa explicação ao imaginário indígena, da queda de sua sustentação, ao passo que as Cordilheiras dos Andes, o limite físico a Oeste, representaria um céu em seu devido lugar no cosmos.

A ligação entre esses dois planos se deu por uma corda pela qual uma parte do povo desceu. Como um cordão umbilical, a corda foi cortada e separou definitivamente os mundos, inaugurando a terra como plano de imanência. Esse é o mundo vivido mēbêngôkre, um espaço marcado pela paisagem vista do céu pelo

¹⁶⁸ “Na terra do nascente havia uma coluna chamada ‘koikuá-krait’, ou Extremidade do Céu, que suportava o pêso do Céu. Naquele tempo, o Céu era paralelo à Terra. Uma anta começou a roer a coluna, mas esta resistiu por muito tempo a todos os esforços feitos para derrubá-la, uma vez que de noite, saravam as dentadas recebidas durante o dia. O dia era tempo insuficiente para a anta completar a obra, e somente quando aprendeu a trabalhar durante a noite é que conseguiu lançar por terra a coluna. Quebrada a base que o sustentava, o Céu arreu nas extremidades, formando a Abóbada Celeste. O caminho para o nascente”. (BANNER, 1957, p. 48).

buraco de tatu e presente no imaginário: campos limpos, buritis, rios. Essa paisagem original, tipicamente do cerrado, foi sendo transformada pela agência indígena ancestral, simbólica e materialmente,¹⁶⁹ até o ponto em que se encontra hoje.

Ipren-re, o grande demiurgo Kayapó, e seu cunhado descomedido, criaram as enormes castanha-do-Brasil, árvore típica da floresta amazônica. Segundo contam, Ipre-re estava batendo com um galho no tronco da árvore que possuía pequena estatura, pois queria pegar as suas deliciosas castanhas. O'oirop quis emita-lo, pegou um galho e começou a bater compulsivamente no tronco. A cada batida, a árvore crescia até o ponto em que se transformou em uma das árvores mais imponentes da floresta amazônica.¹⁷⁰

O conhecimento da fauna e flora, tanto do bioma amazônico como do cerrado, mostram que esses indígenas dominam uma área que não se restringe a um deles. O cerrado é considerado o ideal, com suas florestas de galeria, pois oferece campos para caça, regiões férteis para cultivo e rios com pequeno volume de água, ideal para a pesca com timbó, além de apresentar maior e melhor variedade de plantas medicinais. São regiões muito apreciadas em caçadas cerimoniais, como a caça de jabutis. Os Kayapó reconhecem três zonas ecológicas: *Kapôt* (cerrado), com as subcategorias a) *Kapôt-kein* (áreas de gramas baixas); b) *Kapôt-kempti* (cerrado com árvores em pé); c) *Kapôt-kam-bôiprek* (gramíneas altas) e d) *Pykati'ôkrãi* (cerrado com árvores intermitentes). *Krãi* são as montanhas, associadas ao desconhecido, aos espíritos e evitadas a todo o custo. A terceira zona ecológica é *bà* (floresta), com a) *bà-kamrek* (floresta de galeria); b) *bà-êpti* (floresta densa); c) *bà-kati* (floresta alta) e d) *bà-ràràra* (floresta aberta intermitente). (POSEY, 2002, p. 61).

¹⁶⁹ Posey e Anderson (1985), ao analisarem o sistema de manejo Kayapó, afirmam que ecossistemas considerados naturais poderiam ter sido profundamente moldados por populações indígenas. “Uma das características distintas dos campos cerrados próximos de Gorotire é a presença de aglomerados ou ilhas (apêê) de vegetação lenhosa. Tais aglomerados não parecem ser característicos dos campos cerrados do Brasil, onde a vegetação lenhosa é geralmente espalhada num padrão mais ou menos regular [...] Os índios não somente usam virtualmente todas as espécies encontradas nos apêê, mas também plantam a maioria dessas espécies. Das 120 espécies encontradas no inventário, 90 (75%) foram consideradas como espécies plantadas [...] O direito de plantar e/ou utilizar uma espécie da planta é freqüentemente determinado por herança (nekrêtx), e pessoas sem este direito podem desconhecer como esta espécie é usada e/ou manipulada.”

¹⁷⁰ “Ipre-re estava tirando castanha verde e O'oirop pediu como ele descia da árvore. ‘Desci pelo cipó’, disse. ‘Mentira’, falou o cunhado. ‘Eu coloco uma folha no meio do dedo do pé e desço assim’, falou Ipre-re. O'oirop pegou uma folha e fez como disse seu cunhado e desceu. ‘Bum!’, morreu. Deixe ele ali para aprender, disse Ipre-re, já acostumado com o cunhado que sempre queria fazer as mesmas coisas que ele. Urubu veio comer O'oirop. Ipre-re falou para urubu não comer as veias. No outro dia, Ipre-re reviveu O'oirop que, com raiva, pegou folha de macaba e bateu, bateu, bateu no tronco da castanheira. Cada vez que ele batia, a castanheira crescia até o alto” (BEDJAI TXUCARRAMÃE).

Cada córrego, espaço aberto, ilha, caminho... tudo é nominado e possui uma história do porquê, um topônimo que marca a presença mēbêngôkre no espaço e o transforma em um lugar. O simbólico está, portanto, impresso no espaço físico, habitado por humanos e não humanos. Porém, todo cuidado é tomado em relação ao desconhecido, o afastado da aldeia, do social, pois esse é o lar de espíritos, animais *kaprem̃p*, ou mesmo inimigos. A socialidade diminui na medida em que se afasta do centro da aldeia até encontrar, nos dias atuais, as ‘cercas’ e o outro *kubẽ*. Seus demiurgos, no entanto, não conhecem limites geográficos e atuam no mundo, uma tempestade na região sul do Brasil é atribuída a Bepkororoti, um monte no Rio de Janeiro a Ipren-re e assim por diante, afinal, fomos nós (não índio) que criamos suas fronteiras.

A territorialidade é definida por Little (2002, p. 3) “como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu ‘território’”. Pode-se dizer, então, que os mētyktire da Capoto/Jarina conhecem, usam, apreciam e identificam seu espaço, uma territorialidade que abarca diferentes biomas, que vai da aldeia Kapoto, área de cerrado até Kapôt Nhĩnore, o final do cerrado, espaço que ficou de fora da demarcação e é requerida como território indígena há mais de trinta anos. O território demarcado está contido na territorialidade enquanto produto histórico de processos sociais e políticos, mas não a contém, pois esta extrapola os limites ‘cercados’.¹⁷¹

Kapôt Nhĩnore era (e continua sendo, só que fora dos limites territoriais) um verdadeiro oásis para os mēbêngôkre, lugar onde há a melhor ‘farmácia’ (*pidj̃y puru*) de remédios mēbêngôkre, segundo Bedjai, com espécies endêmicas que ele já tentou transplantar, mas não deu certo. Um lugar com fartura de alimentos buscado, principalmente, como refúgio em tempos antigos (nem tão antigos assim). A oferta de alimentos era tanta que os indígenas conseguiam se sustentar, quando lá chegavam, mesmo sem as roças, conforme o relato de Iobal Metuktire:¹⁷²

¹⁷¹ Segundo dados da FUNAI, há pelo menos 245 territórios indígenas que ainda aguardam a finalização do processo de demarcação. Já um levantamento feito pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi) aponta que existem 537 terras para as quais o Estado ainda não adotou providência alguma.

¹⁷² Iobal Metuktire. Antigamente, todos viviam na Kapôt Nhĩnore que era a terra com mais fartura. In: Atlas dos territórios Mēbêngôkre, Panará e Tapajúna, 2007, p. 71-72.

O Kapôt Nhĩnore não era um lugar pobre. Tinha terra boa com muitas coisas: frutas, mel, remédios, aves e caça. Não tinha comida da roça, mas era um campo bonito que tinha de tudo, lá onde seu avô viveu tranquilo. Foi nesse lugar que a gente ficou. Tinha muitos bichos: jabuti, tamanduá, tatu-canastra, anta, tatu grande, veado, paca, que meu povo caçava. O pessoal só comia as frutas do mato: pequi, bacaba, mrydjôre – um tipo de fruta do mato – e fruta de bananeira brava. Também tinha bastante mel: ngàire, ikàjkà, imrêti. Tudo isso tinha muito na Kapôt Nhĩnore, por isso, o pessoal ficou lá. [...] No Kapôt Nhĩnore tem o rio kětinhĩrỹ, que tem muitos peixes: trairão, matrinchã, tucunaré, pintado, poraquê, arraia. Muitos deles, o pessoal comeu por lá. Esse rio tinha um afluente pequeno com peixes pequenos: tepka'ãtop, tepkàjakare, kwwy, mydjwati, parimut, kamjõrõ.

Figura 23 – Kapôt Nhĩnore



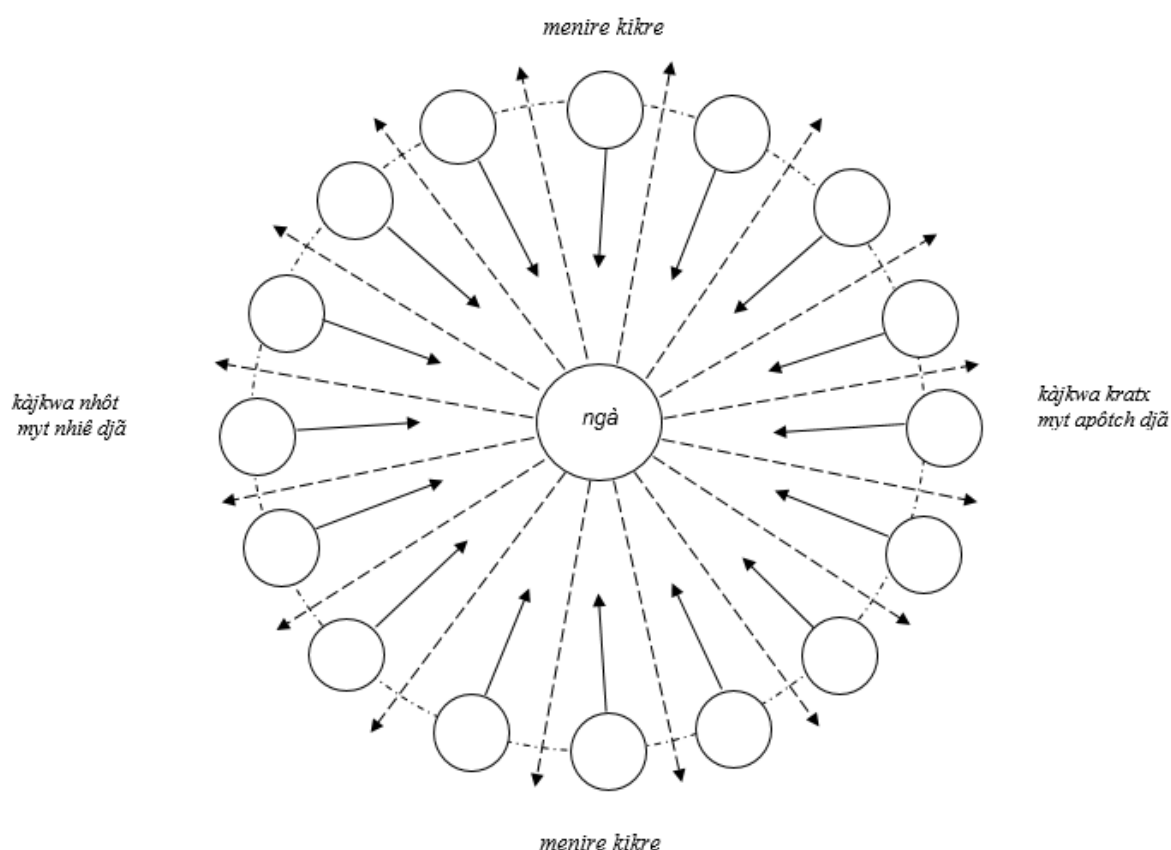
Fonte: Atlas dos territórios Mẽbêngôkre, Panará e Tapajúna, 2007, p. 173.

A organização espacial da aldeia segue princípios cosmológicos, onde, num plano ideal, a casa dos homens, *ngà*, marca o centro e as habitações que representam as ‘matricasas’ ficam dispostas em círculo ao seu redor, numa orientação Leste/Oeste. O corpo é usado como referência para a orientação geográfica, na qual o umbigo, o centro, corresponde ao zênite solar, as pernas (*te*) são o Leste, a base do céu, o lugar onde o Sol se levanta (*myt apoy djà*) e a cabeça (*krã*) é o lugar onde o Sol se põe (*myt ngiê djà*). As direções setentrionais e meridionais são descritas como os lados da barriga (*tik jai nhikiê*). O lugar de cada matricasa, que pode ser composta por uma ou mais habitação, é predeterminado, independentemente da localização da aldeia, pois segue essa orientação cosmológica. A primeira habitação, contam, se colocou a Leste, lugar onde nasce o Sol, e as demais foram se posicionando em círculo em volta do centro. “*Isso é assim há muito, muito tempo*”, disse-me uma velha. Se essas Casas possuem seu lugar por direito, logo elas são “donas” do lugar. Lea (2012) faz uma analogia ao formato de pizza para explicar a posse dessas porções de espaço. Neles, cada Casa é identificada pelo nome de sua moradora mais velha. São essas Casas, nesses espaços, que são donas de nomes pessoais, prerrogativas rituais, *nekretx*, incluindo adornos, partes de carnes de grandes animais, criação de determinadas espécies de animais. A riqueza material/simbólica está, então, associada ao espaço da Casa e as mulheres ocupam-se com questões interiores à sociedade, a circulação de riquezas, a circulação de pessoas, sua produção e reprodução, física e simbólica.

Se as mulheres, as Casas, voltam-se para o interior da sociedade, num movimento do tipo “centrípeto”, “canibal”, o centro político das comunidades mēbêngôkre, a *ngà*, “direciona o olhar para além da aldeia, e os homens são os responsáveis por aquilo que diz respeito ao mundo exterior” (LEA, 1994, p. 9). Antes do contato e do fim das guerras, os homens habitavam na *ngà*, local criado pelos pais dos primos que mataram o gavião gigante. Os *mêôkre* passavam ao domínio masculino e utilizavam o espaço tanto para dormir como para seu aprendizado, o que incluía *mēbêngôkre kukràdjà*. Só deixavam a companhia dos homens quando casavam, por conta do nascimento do primeiro filho. Mesmo assim, os homens permaneciam a maior parte do tempo juntos, de acordo com as categorias de idade e sociedades masculinas a que pertenciam. Em grupo, partiam em expedições de guerra para adquirir ‘riquezas’, *nekretx*, cantos e até nomes. Quando retornavam,

essas riquezas eram deixadas nas suas respectivas Casas, em posse das mulheres que se encarregavam e se encarregam de sua distribuição. Todo o movimento, portanto, se dá a partir de um ponto, expande-se e se contrai novamente, mantendo o fluxo, onde a continuidade depende da mudança, não em termos estruturais, mas de energia, as riquezas do sistema.

Figura 24 - O olhar para dentro e para fora



Neste espaço/tempo vivido,¹⁷³ as pessoas apropriam-se do território para suas atividades, organizando-o, dando-lhe significado, transformando o material em

¹⁷³ “Quando o espaço social deixa de se confundir com o espaço mental (definido pelos filósofos e pelos matemáticos), com o espaço físico (definido pelo prático-sensível e pela percepção da ‘natureza’), ele revela sua especificidade. Será preciso mostrar que esse espaço social não consiste numa coleção de coisas, numa soma de fatos (sensíveis), nem tão-somente num vazio preenchido, como uma embalagem, de matérias diversas, que ele não se reduz a uma ‘forma’ imposta aos fenômenos, às coisas, à materialidade física.” (LEFEBVRE, 2006, p. 31).

simbólico/cultural. A ligação a um determinado espaço faz parte da própria construção social, pois já se nasce pertencendo a uma Casa que, por sua vez, é ‘dona’ desse espaço. A própria apropriação do meio, dos recursos naturais, segue essa mesma lógica: as carnes maiores (as que são *nekretx*) são divididas entre esses espaços, os materiais que resultam em adornos também. É como se todo o espaço se organizasse segundo essa orientação distributiva, dilutiva, não predatória.

O “modo de estar” é a materialização do “modo de ser”, a maneira como utilizam o e do espaço para produzir e reproduzir seu modo de vida, sua estrutura social e todo o seu imaginário simbólico, uma atualização constante do que é virtualmente significativo. “*Nós precisamos da terra para continuar sendo mẽbêngôkre*”, disse-me Pàtkâre, pois do contrário, não haveria meios de reproduzir esse sistema do vivido. Mesmo em termos estruturais, as situações novas, um *evento*, são acomodadas como sínteses situacionais, nos termos de Sahlins (1997). Um evento, segundo o autor, não é somente um acontecimento do fenômeno conforme já expus anteriormente, ele adquire significância histórica somente quando é ‘apropriado por, e através do esquema cultural’. O sistema é a síntese da reprodução e da variação, uma “estrutura de conjuntura” orquestrada segundo a lógica dos próprios agentes, dos próprios mẽbêngôkre. É assim que a territorialidade cosmológica, o “espaço-tempo vivido”, passou a incorporar o território, enquanto espaço delimitado juridicamente, e não o contrário. Numa abordagem fenomenológica, espaço e corpo vivido mostram um caráter de inseparabilidade (GUATARRI, 2006, p.153). Assim, pode-se afirmar que ‘ser’ mẽbêngôkre é ‘estar’ no mundo, cosmológicamente, no seu mundo.

5.3 O “modo de agir”

*“Kukràdjà é o modo de planejar a guerra e de fazer a guerra,
o modo de planejar a festa e de fazer a festa”
(Bedjai Txucarramãe)*

Na sociologia weberiana, “ação” significa “um comportamento humano (tanto faz tratar-se de um fazer externo ou interno, de omitir ou permitir) sempre que e na medida em que o agente ou os agentes o relacionam com um *sentido* subjetivo” (WEBER, 2015, p. 3). “Ação social” significa, então, “uma ação que, quanto a seu sentido visado pelo agente ou os agentes, se refere ao comportamento de *outros*, orientando-se por este em seu curso” (p. 3). O sentido não se refere a nenhuma verdade dada, mas o subjetivamente visado em um determinado contexto histórico, de maneira que uma ação só é social se for de sentido com a situação específica, orientada pelo comportamento de outros.¹⁷⁴ O sentido da ação, portanto, não é algo visado como meta pelo agente da ação, mas a representação que esse agente tem do curso da ação, um “sentido subjetivamente representado”, ou seja, o modo como

¹⁷⁴ Ontologicamente, o eu e o outro são separados, podendo existir individualmente ou na forma de um com o outro. A ontologia é desprovida de moral, o estar com ontológico só pode chegar à Lei coercitiva e heterônoma, reducionista por natureza, colocando a todos os eus no conjunto de ‘todos os humanos’, incitando o individualismo, o não-social. Portanto, o que é construído no estar com não é moralidade no modelo ontológico, pois, resistindo a síntese e dissipando-se na síntese a moral é antes da ontologia. O relacionamento entre os homens não é sintetizável, pois o verdadeiro estar junto não acontece na síntese, mas no face a face. “Eu tomo a responsabilidade pelo Outro. [...] Sou eu que tomo a responsabilidade, e eu posso tomar essa responsabilidade ou eu posso rejeitá-la.” (BAUMAN, 1997, p.88) É a minha responsabilidade que constitui simultaneamente o ‘Eu Moral’ e o ‘Outro Face’ e essa responsabilidade é incondicional, ou seja, não depende das qualidades do Outro. As distâncias entre o eu e o outro são feitas pelo conhecimento que eu tenho sobre o outro, demarcadas por ‘arranjos espaciais’, pela distinção entre o que Bauman chamou de polos de intimidade e anonimato. No polo da intimidade a interação confere ao eu um grande conhecimento sobre o outro, conhecimento acumulado dia a dia, nas relações próximas, na intimidade partilhada. No polo do anonimato o outro não é objeto de conhecimento, ele está fora do espaço social do eu. A distância entre a intimidade e o anonimato transforma o outro em objeto estranho. O outro agora se divide entre o próximo e o estranho. O estranho é o que eu não conheço, não sei como agir diante de uma possível aproximação. E esta aproximação ocorre dentro do espaço social e físico, onde o primeiro é governado por regras de conduta, tipificando seus membros, atribuindo-lhes características que os identifique com humanos.

o agente representa para si a ação na sua execução. A ação social pode ser determinada de maneiras distintas, o que leva a diferentes racionalidades ou “modos de orientação” (p. 15-16): a) de modo tradicional – imitação reativa, reação a estímulos habituais e se encontra no limite da ação orientada pelo sentido; b) de modo afetivo – também encontra-se no limite de uma ação orientada pelo sentido, uma descarga de um estado emocional ou reação a um estímulo não cotidiano; c) de modo racional referente a valores – o agir está determinado pela convicção sobre o que parece correto, o dever-ser (ético, estético, religioso etc.), que o agente crê dirigidos a ele; e d) de modo racional referente a fins – nesse caso, o agir se dá por expectativas em relação ao comportamento de outros ou de objetos externos e essas expectativas funcionam como meios para os próprios fins.

Correlacionados à noção de ‘ação’, especificamente ‘ação social’, pois estamos falando em ‘modo de agir’, a noção de agência adquiriu status central em vários estudos que enfatizam a relação sociedade/agente. É necessária uma compreensão sobre como as ciências sociais concebem e conceituam a atuação dos atores sociais, os agentes, para então, analisarmos o que poderia ser, utilizando os termos de Stratern (2006), uma “teoria nativa da agência”.¹⁷⁵ De acordo com Giddens (2003) as características que definem o agente são o “monitoramento reflexivo da atividade”, que envolve a conduta não somente do indivíduo, mas do grupo, “os atores não só controlam e regulam continuamente o fluxo de suas atividades e esperam que outros façam o mesmo por sua própria conta, mas também monitoram rotineiramente aspectos, sociais e físicos, dos contextos em que se movem” (GIDDENS, 2003, p. 6). Outra característica do agente é a “racionalização da ação”, pois os atores sociais mantêm um entendimento das bases de suas atividades ao ponto de explicar o que fazem, a maior parte pelo menos, indagando-se. Por fim, o “motivo da ação” refere-se

¹⁷⁵ Entre os melanésios, Stratern (2006) diferencia pessoa e agente. A pessoa que age é o pivô de relações, a forma de objetivação dessas relações. Agente é “*quem, a partir de seu próprio ponto de vista, age tendo em mente um outrem.*” (p. 398-399). “A pessoa, ele ou ela, é construída da perspectiva das relações que a constituem; ela as objetiva, sendo assim revelada por essas relações. O agente é construído como aquele, ou aquela, que age em virtude dessas relações, sendo revelado ou revelada por suas ações. Se uma pessoa, encarada do ponto de vista de suas relações com outros, é um agente, o agente é a pessoa que empreendeu a ação tendo em consideração aquelas relações. Nisso, o agente constitui um “ego”. Um corolário disso é que o ser causa de que outrem aja não deve ser entendido simplesmente como manifestação de um poder que alguns têm sobre outros em contextos específicos. Não há nada de contingente a respeito. A separação entre o agente e a pessoa que é a causa de suas ações é uma separação sistêmica que governa a percepção melanésia a respeito da ação. O agir que tivesse causa no próprio agente seria uma inovação nessa convenção.” (p. 400).

ao potencial para a ação e não como essa ação é executada, são planos, projetos sobre como as condutas são encenadas. Em relação à natureza da agência humana, o autor afirma que esta só pode ser definida em termos de intenções, ou seja, “é preciso que o realizador tenha a intenção de o manifestar, caso contrário o comportamento em questão é apenas uma resposta reativa” (p. 9). Apesar de ação intencional, a agência é sobretudo a capacidade de realizar tais coisas, de exercer um tipo de ‘poder’, no sentido de capacidade transformadora. “O poder em sistemas sociais que desfrutam de certa continuidade no tempo e no espaço pressupõe relações de autonomia e dependência entre atores ou coletividades em contextos de interação social” (p. 18). Os atores sociais são, portanto, participantes ativos que refletem sobre as situações e elaboram/utilizam estratégias, mobilizam recursos através da construção de redes sociais.¹⁷⁶

As noções de agência, o agir com conhecimento/capacidade tendo em vista um outro, são construções culturais e devem ser analisadas dentro desses contextos específicos, pois estão relacionadas ao modo como as pessoas veem a si e aos outros, as maneiras de formular objetivos e planejar a ação, o modo de agir e as suas consequências sociais. A análise cultural da noção de agência, a ação social, pode nos poupar de generalizações equivocadas, como aponta Stratern (2006, p. 397), pois o que para nós parece um constructo simbólico, para os melanésios (ou para os mēbêngôkre) são receitas para a ação social.

Voltamos, então, a ideia que motivou a realização deste trabalho: a cultura, em um contexto de contato (ou de demandas) tende a se enrijecer e reduzir-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos. Mesmo se tratando de uma “cultura para si”, conforme descreveu Cunha (2009), diferente de uma “cultura em si”, como

¹⁷⁶ “A noção de rede social está sendo desenvolvida na Antropologia Social tendo em vista a análise e descrição daqueles processos sociais que envolvem conexões que transpassam os limites de grupos e categorias. As conexões interpessoais que surgem a partir da afiliação a um grupo fazem parte da rede social total tanto quanto aquelas que vinculam pessoas de grupos diferentes. Por isso, uma análise da ação em termos de uma rede deve revelar, entre outras coisas, os limites e a estrutura interna dos grupos. Embora existam outras maneiras de se descobrirem grupos sociais, o conceito de rede é indispensável na discussão referente àquelas situações onde, por exemplo, o indivíduo está envolvido em ‘relações interpessoais que transpassam as fronteiras da vila, subcasta e linhagem’ (Schrivas & Béteille, 1964:166). O conceito de rede social é apropriado em situações em que grupos persistentes, como partidos e facções, não estão formados, bem como em situações em que indivíduos são continuamente requisitados a escolher sobre quem procurar para obter liderança, ajuda, informação e orientação. Deste modo, o emprego da rede social nos ajuda a identificar quem são os líderes e quem são os seguidores, ou a demonstrar que não há padrão persistente de liderança.” (BARNES, 1987, p. 163).

os mēbêngôkre acionam sua própria cultura como bandeira em processos de demanda? Se o *kukràdjà* é fluxo, predação que compõe um “modo de ser” e se materializa em um “modo de estar”, como ocorre a articulação com a ideia de engessamento em um “modo de agir”, a expressão daqueles? Seria, como Cunha aponta, dois modos distintos, uma cultura e uma “cultura” com aspas?

A noção de “culturalismo” que Sahlins (1997) apresenta, baseando-se nos trabalhos de Turner (1979, 1987) junto aos Kayapó, é uma síntese sobre esses processos, ou melhor, sobre o que poderíamos chamar de uma metacultura num plano discursivo. Embora o autor apresente somente generalizações, não se atendo às premissas internas que envolvem concepções de mundo e aspectos relacionais dos grupos indígenas mencionados, concorda com a afirmação de Turner, muito do que foi dito até aqui:

“[...] em virtualmente todas as situações de contato entre povos tribais e sociedades nacionais ocidentalizadas, uma parte significativa das transformações sociais e culturais da sociedade nativa não é mero resultado da opressão exercida aberta e deliberadamente pela sociedade nacional ou da exploração levada a cabo pelos representantes do capital internacional, mas é, ao contrário, objeto de um consentimento ativo, isto quando não é espontaneamente desencadeada pelos próprios povos indígenas” (TURNER, 1979, p. 8, apud SAHLINS, 1997, p. 123).

Sahlins traz a ideia de Turner de que a ‘sobrevivência cultural’ dos povos num mundo moderno depende da apropriação que esses grupos fazem desse mundo em seus próprios termos, ou seja, os Kayapó precisavam objetivar sua cultura e usá-la, então, reflexivamente como uma ‘arma’, uma bandeira em processos de demanda e contra as forças externas que os oprimiam (oprimem). Por outro lado, a ideia de Turner (1992) sobre uma “autossuficiência” Kayapó,¹⁷⁷ ao ponto de considerar as comunidades indígenas como unidades políticas, sociais e culturais autônomas, fechadas, parece dissociada da realidade. A incorporação é entendida pelo

¹⁷⁷ “Antes de a interação hostil com a sociedade brasileira e a correlata intensificação dos ataques entre as comunidades kayapó assumirem o papel importante que passaram a ter, a organização e cultura kayapó baseavam-se num sistema de comunidades grandes que eram totalmente auto-suficientes e autônomas. [...] A mudança mais radical provocada pelo contato mais intenso com a sociedade nacional foi a perda dessa relativa auto-suficiência: bem antes do estabelecimento de contato pacífico com a sociedade brasileira, todos os grupos kayapó tinham deixado de ser unidades políticas, sociais e culturais autônomas. A perda de autonomia resultava em parte da necessidade de defesa contra os ataques de representantes da fronteira em avanço e em parte da dependência em relação à sociedade brasileira para a obtenção de bens essenciais, como armas e ferramentas, assim como de artigos “de luxo” de valor simbólico, como miçangas e pano.” (TURNER, 1992, p. 317).

antropólogo como um sistema de dependência de bens úteis e de valor simbólico, como miçangas e tecido e não como um idioma de predação que caracteriza o “modo de ser” e se expressa nas ações sobre o Outro. A utilização da cultura como uma afirmação étnica, conferia-lhe um valor instrumental e, assim, entraríamos no campo discursivo. As coisas se passam como se uma autoconsciência étnica, cultural, fosse adquirida pelos grupos indígenas num movimento reflexivo, uma relação baseada na afirmação de si diante do Outro, no qual a distância de uma auto-observação levou a um reconhecimento afirmativo das particularidades culturais. Nesse distanciamento, entenderam o que nós, ocidentais, consideramos ‘cultura’ e associaram a um termo vernáculo, o *kukràdjà*. É nisso que consiste o ‘culturalismo’, a apropriação do termo ‘cultura’, enquanto discurso, e sua ressignificação, ou seja, o termo foi predado e agora é usado segundo sua lógica, ou, ‘nós sabemos o que vocês dizem ser cultura e aqui está nossa ‘cultura’ (ou o que vocês acham que é)’. Turner (1991, p. 304 apud SAHLINS, 1997, p. 125) descreve que, em 1987, por ocasião de uma visita aos Gorotire, era comum escutar

[...] líderes kayapó, bem como homens e mulheres comuns, dizendo ter como motivação fundamental de sua luta política a manutenção de seu modo de vida cultural e a defesa deste contra pressões de assimilação e de destruição por parte da sociedade nacional. Muitos, inclusive indivíduos monolíngües, haviam começado a usar a palavra portuguesa ‘cultura’ para se referir ao seu modo de subsistência material, ao ambiente natural ao qual está essencialmente ligado, bem como às suas instituições sociais e ao seu sistema cerimonial tradicional. O termo nativo para o conjunto de saberes e costumes, *kukràdjà* [que significa algo que se leva muito tempo para contar], era agora também comumente empregado da mesma forma, isto é, para se referir às práticas e saberes tradicionais como algo que exigia um esforço consciente por parte da comunidade para sua preservação e reprodução.

No campo do discurso, o *benjadjwàry* é mestre em oratória e isso é uma virtude indígena ao ponto do próprio termo, aquele que sabe o *ben*, ser usado para designar as lideranças. Todos podem falar, mas nem todos são líderes, ao ponto que só é líder quem sabe falar o *ben*. Aqueles jovens que almejam a liderança, devem aprender os diferentes tipos de discursos, seguindo restrições extremas durante essa preparação. Não seria, então, uma novidade para as lideranças aprender o discurso do outro para dialogar/combater diretamente com ele, neutralizando a diferença. A relação com o Outro é um vir a ser, potência-ato, é nessa relação que a diferença é objetivada (na forma de riquezas) e incorporada. Se o ‘culturalismo’ (SAHLINS, 1997),

a ‘cultura de contraste’ (CUNHA, 2009) ou ainda a ‘cultura de contato’ (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976) trata-se exatamente de um discurso, uma ‘metacultura’, ela é, em sua estrutura e não em seu conteúdo, produto de apropriação e está dentro da lógica mēbēngôkre de predação. O “culturalismo” é um “modo de agir” que é uma expressão de um “modo de ser”. Faz parte do *kukràdjà*, não é o *kukràdjà*.

Diante do Outro, inimigo ou amigo, a primeira ação dos indígenas é a observação atenta aos detalhes que lhes chamam a atenção, a diferença material, um adorno, uma ferramenta/arma, sua potência enquanto guerreiro. Dependendo do objetivo, se vingança ou aquisição de bens, os mēbēngôkre planejavam na *ngà* como deveriam proceder para alcançar o fim almejado. Faziam uso de ‘remédios’ preparados pelo *wajangá* ou especialista, pintavam-se e estavam prontos para o combate. Nenhuma atitude descomedida era (e é) aceita, a exemplo de Mytrwo e O’oirop, pois a *hybris* é a negação de todas as virtudes. Quando a demanda passou a ser o próprio território, as coisas ficaram bem mais tensas, o que estava em jogo era tanto a sobrevivência física como a cultural do povo mēbēngôkre, o que não caracteriza a posse das terras ocupadas como uma demanda puramente utilitarista.¹⁷⁸

Outro inimigo, novas demandas, novas estratégias. Enquanto grupo diferenciado dos parentes, a autoafirmação Mētyktire fortaleceu-se devido, justamente, a demanda em comum, o território da T.I Capoto/Jarina que inclui (embora ainda não demarcado) a região de Kapôt Nhĩnore. Os movimentos do grupo e a atuação de suas lideranças na proteção e demarcação do território já foram tratados neste trabalho, base empírica para pensar um modo de ação. Essas lideranças, em contato com o mundo *kubě*, puderam analisar de perto como o inimigo age e como deveriam, então, proceder numa esfera de combate, agora no campo do discurso. Isso nunca excluiu o confronto direto, em manifestações mais efusivas como bloquear estradas, manter reféns na aldeia, invadir prédios públicos, pois, como bem advertiu Bedjai, “*mēbēngôkre sempre foi povo de guerra! Agora estamos quietos, mas se mexerem com a gente, fazemos guerra de novo!*”.

¹⁷⁸ Em relação ao movimento indígena na América Latina, Alain Touraine (1989, p. 241) observa que “o índio não se define por uma cultura tradicional nem por uma posição de classe. A oposição entre índio e branco representa a dominação da economia de mercado, e mais ainda do poder político, sobre categorias excluídas e definidas por seus atributos étnicos mais do que por seu papel econômico. Desta maneira, realidade étnica e dominação político-militar estão associadas e determinam o campo de uma ação que não é puramente defensiva, nem unicamente econômica”.

O escopo ideológico baseado num discurso sobre a indianidade foi a base do movimento indígena a partir da década de 1970, onde diversas etnias, entre as quais os Kayapó, passaram a se organizar e lutar por direitos negligenciados pelo Estado. No entanto, a forma com que os Mëtyktire atuaram na tomada da balsa de travessia do Xingu em 1984 marca a sua singularidade enquanto modo de agir, pois apresentou desde um plano articulador até atitudes belicosas, com ameaça de morte aos reféns. Dispostos a irem ao extremo da luta, os guerreiros conquistaram a atenção da mídia e posterior apoio popular, quesitos positivos num conflito. O sucesso em conquistar os objetivos (embora mencionem o tempo todo que, sob pressão, negligenciaram o papel de Kapôt Nhĩnore) chamou a atenção, inclusive, de outras etnias. Logo após a “briga da balsa”, Raoni, Kremoro, Krumare e três velhos visitaram a aldeia Apinajé de São José, trazendo a mensagem: “é preciso lutar, porque se não lutar, a FUNAI não demarca!”.¹⁷⁹ O caso Apinajé ganhou as manchetes por reunir em mutirão indígenas de várias regiões do Brasil (Goiás, PIX, outras áreas de Mato Grosso, Maranhão e Nordeste) para o plano de autodemarcação. Os “Txukarramãe” foram considerados aliados estratégicos pela experiência de luta pelo seu território, além de falarem o Jê e de manterem um bom relacionamento entre si.

A imersão dos indígenas num cenário de lutas e a reflexão sobre suas ações, suas conquistas, uma racionalização da ação, motivou-os a se unirem em prol de um discurso comum, um discurso ambiental, pela preservação da vida, do meio ambiente, do planeta. A crise ambiental fez surgir na arena política novos atores e movimentos sociais com consciência (ambiental) de que só seria (será) possível a preservação do modo de vida das coletividades se houver a preservação da natureza num âmbito local e global. Esses “movimentos de base”, afirma Leff (2002, p. 150), são organizados em “redes de interação de agrupamentos autônomos, segmentados, policéfalos, em estruturas não-hierárquicas, descentralizadas e participativas”, portando uma cultura política democrática com novos valores, perspectivas e métodos. Esses novos movimentos distinguem-se

[...] por suas formas ‘apolíticas’ de fazer política e por suas novas demandas de participação social, pela obtenção de bens simbólicos e pela recuperação de estilos tradicionais de vida, mas também pela defesa dos direitos étnicos e culturais e de reivindicação de seu ancestral patrimônio de recursos

¹⁷⁹ CARRELI, Vincent. Mutirão guerreiro conquista demarcação Apinajé. In: Povos indígenas do Brasil/84 – Aconteceu Especial 15. São Paulo: Sagarana Editora LTDA, 1985.

ambientais, de lutas pela dignidade e pela democracia contra a opressão e a superexploração de grupos sociais, e pelos direitos de reapropriação e autogestão de seus recursos naturais.

Esse fenômeno de autoafirmação cultural refletiu nos instrumentos legais, nacionais e internacionais, como a OIT nº 169,¹⁸⁰ de 1989, que trata dos direitos da população indígena à terra e de suas condições de trabalho, saúde e educação, e também inova no critério de definição dos povos indígenas com a noção de “autoidentidade”, que define grupos étnicos como “formas de organização social em populações cujos membros se identificam e são identificados como tais pelos outros, constituindo uma categoria distinta de outras categorias de mesma ordem” (BARTH, 1969, p.11 apud CUNHA, 2009, p. 251). Segundo o critério de adscrição, é índio quem se considera e é considerado pelos outros como índio. Outra inovação da OIT nº 169 é a distinção adotada entre o termo “populações”, que traz a denotação de transitoriedade e contingencialidade, e o termo “povos”, que “caracteriza segmentos nacionais com identidade e organização próprias, cosmovisão específica e relação especial com a terra que habitam” (Convenção nº 169, 2011, p. 8). Nesse mesmo contexto de discussão, antropólogos e juristas no Brasil tratavam sobre os direitos dos povos indígenas, o que culminou nos artigos 231 e 232 da Constituição de 1988. A questão legal dos índios e suas terras fundamenta-se nos “direitos originários”, que considera o indigenato um título congênito de posse territorial e baseia-se na noção de “dívida histórica” que o Brasil tem com a população indígena.

Se, por um lado, a identificação de uma pessoa a um grupo étnico implica compartilhamento de “critérios de avaliação e julgamento” (BART, 2011, p. 196), “jogar o mesmo jogo”, por outro, a dicotomização do outro como um estrangeiro, aquele que pertence a outro grupo étnico, “implica que se reconheçam limitações na

¹⁸⁰ “Artigo 1º. 1. A presente convenção aplica-se: a) aos povos tribais em países independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial; b) aos povos em países independentes, considerados indígenas pelo fato de descenderem de populações que habitavam o país ou uma região geográfica pertencente ao país na época da conquista ou da colonização ou do estabelecimento das atuais fronteiras estatais e que, seja qual for sua situação jurídica, conservam todas as suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas, ou parte delas. 2. A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção. 3. A utilização do termo “povos” na presente Convenção não deverá ser interpretada no sentido de ter implicação alguma no que se refere aos direitos que possam ser conferidos a esse termo no direito internacional.” ¹⁸⁰ Disponível em: <<http://www.oitbrasil.org.br/node/292>>. Acesso em: 05 dez. 2018.

compreensão comum, diferenças de critérios de julgamento, de valor e de ação, e uma restrição da interação em setores de compreensão comum assumida e de interesse mútuo”. Daí surgem os desrespeitos e a resistência coletiva, conforme argumenta Honneth (2003, p. 259), “da interpretação socialmente crítica dos sentimentos de desrespeito partilhados em comum”.

Conforme Geertz (1999, p. 74), “a estranheza não começa nos limites da água, mas nos da própria pele” e o outro que em um passado remoto era considerado como o “não humano” passa, em um momento presente, a ser aquele com quem o indígena precisa dialogar. A relação com esse outro – Estado – faz-se através da identidade enquanto linguagem que, por sua própria natureza, é de oposição, seja nos sinais diacríticos característicos como a língua, indumentária, gestuário, seja nos valores morais que estão em jogo: um discurso “culturalista” pela preservação da vida e do meio ambiente, pelo respeito aos direitos adquiridos como a terra, a saúde, a educação etc., e um discurso estatal, capitalista e opressor, regido pela ‘racionalidade econômica’ e por uma ética utilitarista, que avança sobre os territórios tradicionais desterritorializando¹⁸¹ os povos tradicionais e destruindo o meio ambiente em nome do progresso.

Contra esse (novo?) inimigo, o *wajangá* continua atuando (pintura, ‘segredos’ de guerra), as ações são planejadas e decididas em comunidade na casa dos homens, assim como os resultados das ações. A *ngà* tornou-se um centro de planejamento e reflexão sobre os pormenores da ação. O *benjadjwàrý* continua num movimento de ir além das fronteiras da tribo, só que agora ele leva consigo seu discurso (*Ben*) até o território inimigo, com novas demandas, as mesmas que sempre foram essenciais para a preservação do seu modo de vida, só que agora, mais do que nunca, precisam lutar por elas. São essas as riquezas que as lideranças trazem para casa depois de uma batalha. Esse movimento é o que Leff (2002, p. 151) chama de “movimento de protesto pela deterioração ambiental e destruição dos recursos

¹⁸¹ “O território pode se desterritorializar, isto é, abrir-se, engajar-se em linhas de fuga e até sair do seu curso e se destruir. A espécie humana está mergulhada num imenso movimento de desterritorialização, no sentido de que seus territórios ‘originais’ se desfazem ininterruptamente com a divisão social do trabalho, com a ação dos deuses universais que ultrapassam os quadros da tribo e da etnia, com os sistemas maquínicos que a levam a atravessar cada vez mais rapidamente, as estratificações materiais e mentais” (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 323). De acordo com Deleuze e Guattari, o Estado foi (e é) o grande desterritorializador, pois “longe de ver no Estado o princípio duma territorialização que inscreve as pessoas segundo a sua residência, devemos ver no princípio de residência o efeito dum movimento de desterritorialização que divide a terra como um objeto e submete os homens à nova inscrição imperial, ao novo corpo pleno, ao novo socius.” (s/d:200).

naturais, pelo desmatamento desenfreado, pelos efeitos ambientais e sociais” e todos os seus corolários.

Em 1987, na Assembleia Nacional Constituinte, indígenas de várias etnias estavam presentes e elaboraram, juntamente com entidades não governamentais e governamentais (UNI, Cimi, ABA, Cedi, CTI/Mirad, CCPY, Conage e Procuradoria-geral da República) um documento contendo, unificadas, as propostas de interesses dos povos indígenas. Esse documento foi entregue à Subcomissão das Populações Indígenas em 22 de abril de 1987. Nesse dia, aproximadamente 40 lideranças acompanharam os trabalhos da comissão, ocupando os espaços e presentearam o presidente da Assembleia Nacional Constituinte, deputado Ulisses Guimarães, com um cocar no ato da entrega das propostas. Na 3ª reunião da Subcomissão, o *benjadjwàrÿ* Rop-ni Mětyktire discursou e, assim como em 1984, quando puxou a orelha do Ministro do Interior Mário Andreaza pedindo respeito, sua fala seguiu a mesma temática, com ênfase no valor da palavra, um discurso apaziguador:

Queria falar que muitas vezes o meu povo está morrendo nas mãos do seu povo. O que eu não gostei... É preciso respeitar o meu povo que está sofrendo... Por que seu povo não respeita meu povo? Meu trabalho é esse. Estou querendo pedir para vocês guardar minha palavra. Vocês falaram muito bonito para nós, eu gostei do que falaram para nós. Vocês têm que ter lembrança da nossa comunidade. Quando viemos aqui, mandaram polícia até para prender canoeiro na terra dele; não pode fazer isso. Seu povo não pode mais matar o meu povo. Quando o seu povo mata o meu povo, temos que lutar para matar. Vocês têm que acreditar nas minhas palavras, porque eu estou acreditando muito nas palavras de vocês. (Palmas)¹⁸²

¹⁸² CACIQUE RAONI. In: CÂMARA DOS DEPUTADOS. Brasília. Centro de Documentação e Informação. Coordenação de Relacionamento, Pesquisa e Informação (CORPI). ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE (Atas de Comissão), Ata da 3ª Reunião realizada dia 22 de abril de 1987, p. 13.



Foto 60: Lideranças Kayapó reunidas durante a vigília realizada na frente do auditório da Câmara, durante a Constituinte, 1988.

Fonte: Beto Ricardo - ISA

As propostas apresentadas à Subcomissão das Populações Indígenas positivaram-se no texto constitucional, reconhecendo a singularidade dos povos, cada qual com uma organização social, cosmologia, crenças, ritos, língua próprios, além da posse das terras tradicionalmente ocupadas, usufruto exclusivo das riquezas do solo, rios. Bem, o texto é claro por si só:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas

as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, ad referendum do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

[...]

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo. (BRASIL, Constituição de 1988, 2011, p. 146, 147)

Mesmo com os direitos garantidos (finalmente) na forma da Lei, os indígenas continuaram e continuam lutando para que o festejado texto não se torne letra morta e, logo no ano seguinte da promulgação da Constituição, eles, principalmente os povos xinguanos, enfrentaram uma grande batalha: o projeto que culminou, 30 anos depois, no bloqueio do rio Xingu pela barragem da usina de Belo Monte. Os estudos sobre a potencialidade hidrelétrica da bacia Amazônica começaram ainda na década de 70 a cargo da Eletronorte. De acordo com os estudos, a melhor opção seria a então usina Kararaô impactando diretamente os povos da região com a inundação de sete milhões de hectares, o que desalojaria 13 grupos indígenas. Em 1988, Posey viaja com Paulinho Paiakan e Kubẽ'i Kayapó para os Estados Unidos, onde participaram de um simpósio sobre manejo adequado das florestas tropicais, na Universidade da Flórida. Nesse encontro, eles relatam que não haviam sido consultados (conforme afirma o texto constitucional) sobre o referido projeto que seria financiado pelo Banco Mundial (BIRD). Repetiram esse mesmo discurso em Washington, o que lhes rendeu um processo penal aqui no Brasil.

Em novembro desse ano, lideranças Kayapó se reuniram na aldeia Gorotire para discutir sobre as barragens projetadas para o rio Xingu, o que afetaria significativamente seu território e seu modo de vida. Nesse encontro, assessorados pelo Cedi (atual ISA), documentaram convites para diversas autoridades sobre o 1º Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, programado para o ano seguinte, em Altamira, Pará. Já que os indígenas e ribeirinhos não foram consultados anteriormente, agora as autoridades foram convidadas a ouvir o que aqueles que seriam afetados direta e indiretamente pelas barragens pensavam a respeito.

1º Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, Altamira, fevereiro de 1989.¹⁸³ Patrocinado pelos Kayapó, o encontro tinha por objetivos principais protestar contra as decisões tomadas sem a consulta aos povos indígenas e contra as usinas hidrelétricas na Bacia do Xingu. A mídia cobriu intensivamente o evento que contou com a presença de 650 indígenas de várias regiões do país, políticos, ambientalistas, o cantor inglês Sting e mais de 150 jornalistas. No entanto, o marco do encontro foi protagonizado pela guerreira Kayapó Tuíra quando colocou a lâmina de um facão no rosto de Muniz Lopes, então presidente da Eletronorte, que discursava aos presentes. O gesto simbolizou toda a indignação dos povos afetados e desrespeitados pelo Estado, tornando-se histórica. Kararaô significa grito de guerra em Kayapó, e Muniz Lopes reconheceu que batizar uma usina hidrelétrica com esse nome era uma ofensa à cultura indígena (o projeto continuou ofendendo os povos indígenas, agora com o nome de Belo Monte). O evento foi encerrado com o lançamento da Campanha Nacional em Defesa dos Povos e da Floresta Amazônica e tornou-se um marco no sociambientalismo no Brasil.



Foto 61: Tuíra ameaça Muniz Lopes, expressando a indignação dos povos indígenas afetados pelas barragens. Fonte: Flávio Rodrigues/CPDoc JB. Disponível em: <<http://memorialdademocracia.com.br/>>.

¹⁸³ Belo Monte: cronologia do projeto. Disponível em: <<https://site-antigo.socioambiental.org/esp/bm/hist.asp>>. Acesso em: 02 jan. 2019.

Declaração Indígena de Altamira

24 de fevereiro de 1989

“As nações indígenas do Xingu, junto com parentes de muitas regiões do Brasil e do mundo, afirmam que é preciso respeitar a nossa mãe natureza. Aconselhamos não destruírem as florestas, os rios, que são nossos irmãos. Decidimos que não queremos a construção das barragens no rio Xingu e em outros rios da Amazônia, pois ameaçam as nações indígenas e os ribeirinhos. Durante muito tempo o homem branco agrediu nosso pensamento e o espírito dos nossos antigos. Agora deve parar. Nossos territórios são os sítios sagrados do nosso povo, morada do nosso criador, que não podem ser violados. Nesse encontro dos povos indígenas do Xingu, decidimos vigiar as ações do governo para impedir mais destruição, juntar forças com o Congresso Nacional e com o povo brasileiro para juntos protegermos essa importante região do mundo, nossos territórios.”¹⁸⁴

As Terras Indígenas tornaram-se alvo de ambição frente à política governamental de exportação de *commodities*, o que elevou o preço destas e das terras. Com isso, a bancada ruralista do Congresso brasileiro criou um instrumento, a PEC 215/2000 para cercear os direitos de posse e usufruto das terras, que a própria Constituição afirma serem “direitos imprescritíveis” por parte dos povos indígenas e inviabilizar a demarcação de novas terras, legalizar a invasão, a posse e a exploração das Terras Indígenas já demarcadas. O projeto, ainda, transfere ao Legislativo a prerrogativa de oficializar Terras Indígenas, Unidades de Conservação e Territórios Quilombolas, o que na prática significa o fim de todos os processos demarcatórios, e inclui a promulgação da Constituição (05/10/1988) como marco temporal para a comprovação da posse indígena. Tal projeto foi arquivado em dezembro de 2014 sob forte protesto da comunidade indígena que acompanhou dia a dia as tentativas de votação. No caso dos *Mëbêngôkre*, além de participarem ativamente das manifestações em Brasília, os subgrupos étnicos reuniram-se na aldeia Kôkrajmôrô no Pará e pronunciaram-se através de um manifesto aberto, onde afirmaram que, juntos, repudiam a PEC 215 e a reconhecem como uma tentativa de cerceamento de direitos constitucionalmente reconhecidos após quase quinhentos anos de opressão.

400 caciques e lideranças Mëbêngôkre/Kayapó de todas as aldeias das Terras Indígenas Kayapó, Menkragnoti, Badjonkôre, Baú, Capoto/Jarinã, Xicrin do Catete, Panará e LasCasas, localizadas nos estados do Pará e Mato Grosso, com apoio dos caciques do povo Tapayuna e Juruna, também do

¹⁸⁴ Revista da ABRA. Ano 19 n. 1 Abr Jul 1989.

estado Mato Grosso, juntos estivemos reunidos na Aldeia Kokraimoro-PA, margem direita do rio Xingu, entre os dias 03 a 05 de junho de 2013. Comunicamos ao governo brasileiro e a sociedade que repudiamos os planos do Governo Federal e do Congresso para diminuir os nossos direitos tradicionais e direitos sobre nossas terras e seus recursos naturais. A PEC 215 que transfere do poder executivo ao Congresso Nacional a aprovação de demarcação e ratificação das Terras Indígenas já homologadas é uma afronta aos nossos direitos. Dizem que as referidas demarcações seriam participativas e democráticas, mas sabemos que esta proposta é uma estratégia clara da bancada ruralista para não demarcar as Terras Indígenas e diminuir os tamanhos das nossas terras já demarcadas e homologadas.¹⁸⁵

Os Mëtyktire partiram da aldeia Piaraçú, local onde se concentraram para o evento. Eu estava na aldeia por conta da pesquisa de Mestrado e pude acompanhar toda a movimentação. Durante uma semana, os guerreiros chegavam de suas respectivas aldeias na T. I. Capoto/Jarina e eram preparados pelas mulheres com pinturas corporais. Colocaram seus respectivos *nekretx*, e, de ônibus, partiram sérios e compenetrados em meio ao lamento daqueles que ficaram. Nesse contexto, a identidade cultural do grupo foi usada como uma fonte de legitimação, uma vez que o objetivo era unir em força e número aqueles que se autodenominam Mëbêngôkre, formando uma comunidade étnica com fronteiras sociais bem delimitadas e agindo como uma organização política para resistência e protesto contra o Estado. Sua própria cultura foi usada como uma bandeira por direitos. Categorizam a si mesmo pela autodenominação e assumiram também a denominação externa pela qual são conhecidos, Kayapó. Com isso estabelecem uma clara distinção entre o grupo e o outro, uma “identidade contrastiva” como afirma Cardoso de Oliveira, a afirmação do nós diante dos outros, onde o outro é negado pela afirmação do “nós”. Para estabelecer um status étnico dicotomizado, aceitam assumir uma identidade que eles mesmos não usam em seu cotidiano. Assim o fazem para reforçar a diferença, utilizam símbolos culturais que num contexto de demandas políticas tornam-se diacríticos. Essa realidade construída por representações subjetivas e fronteiras simbólicas, uma linguagem com o outro de maneira relacional, ocorre em um contexto específico de demandas por direitos, neste caso, pela manutenção de direitos.

Se o conceito de agente proposto por Giddens apresenta como características principais o monitoramento reflexivo da atividade, a racionalização da ação e o motivo da ação enquanto potencial para agir, de maneira que ação seja

¹⁸⁵ Manifesto do Povo Kayapó – Aldeia Kokraimoro, 05 de junho de 2013. Disponível em <<http://raoni.com/atualidade-736.php>>. Acesso em: 05 ago. 2018.

intencional, a ‘agência’ Kayapó Mětyktire, então, possui essas características e vai além. *Kukràdjà* é um modo de ação, racionalização, planejamento, conhecimento e capacidade que visam um objetivo, produzir e reproduzir a vida social. A diferença com o Outro é um idioma simbólico de predação que, objetivando a diferença, a neutraliza enquanto materialidade, e a exalta culturalmente, visto que a superioridade Měbêngokrê em relação a nós, os outros, sequer é colocada por eles como questão.

“Quando o governo cortou a reserva (BR-080 amputou o norte do Parque do Xingu, onde os mēbêngôkre habitavam) não pensaram na gente, e a gente teve que lutar com eles, a gente foi aprendendo... Hoje, nós sabemos brigar... Brigar por terra, rio, peixes, nós estamos pensando sobre isso, para não acabar a terra. Até hoje a gente briga por terra. Agora, nossa cabeça é aberta!” (Bedjai Txucarramãe)



Mẽ'ôk Kàngrôngrôti
Pintura masculina que representa o jabuti do cerrado
Desenho de Kenã Mětyktire

CONSIDERAÇÕES FINAIS (OU ATUAIS)

“A cultura não é nada mais que analogias que se baseiam em (e que subvertem) outras analogias, não em uma tensão de oposição ou categorias rígidas, mas uma série de transformações móveis operadas sob um núcleo convencional.” (WAGNER, 2017, p. 9)

Marília, 26 de fevereiro de 2019.

A data é significativa, já que completo mais um ano de vida... Refletindo a respeito, vejo que já se vai mais de uma década ao lado do povo que aqui descrevo - e praticamente quatro convivendo com ele fazendo parte do meu imaginário. Em relação ao protagonismo indígena, foram muitas conquistas até aqui que não vieram gratuitamente, mas fruto de uma intensa mobilização em prol de direitos fundamentais. Milhares, milhões de vidas se perderam desde a invasão do continente que corresponde ao território brasileiro, etnias inteiras desapareceram sem deixar testemunho de sua presença, a não ser os vestígios que a antropologia consegue identificar.¹⁸⁶

O momento atual é preocupante para os povos indígenas, para não dizer crítico. Parece que tudo o que conquistaram até agora, incluindo dois artigos no texto constitucional de 1988, perdeu o valor diante da voracidade liberal em nome do “progresso”. Em busca de um “bem maior”, políticos e gestores com a mesma mentalidade retrógrada e etnocêntrica que coloca os indígenas na “infância da

¹⁸⁶ Estudos antropológicos estimam que a população indígena nesse período era de até 10 milhões¹⁸⁶ de indivíduos, falando mais de 1.300 línguas. Hoje, a população autodeclarada indígena é de aproximadamente 800 mil indivíduos, 239 povos conhecidos, e outros tantos autóctones ou em processos de etnogênese, com 180 línguas distintas. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/>> e <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_gerais_indigenas/default_caracteristicas_gerais_indigenas.shtm>. Acesso em: 02 jan. 2019.

humanidade”, insistem em falar por eles, passando por cima, inclusive, da Lei. Um retrocesso em todos os sentidos, uma afronta aos direitos congênitos, é isso que a atual política (anti)indigenista de Estado representa.

Ao terminar este trabalho, fica a certeza de que todo o movimento (re)tratado nas páginas anteriores segue seu percurso na história... Os Mětyktire já articulam novas manifestações em Brasília visando estancar suas demandas ainda em aberto – muitas delas, nutridas pelo costumeiro descaso de órgãos governamentais. Na Piaraçú, aldeia onde realizei minha pesquisa de campo, a festa *Měni bi'ók*¹⁸⁷ está em andamento com as mesmas adversidades por mim presenciadas, entre elas: a dificuldade na obtenção de certos ornamentos dentro do território, a tensão motivada por questões de ordem financeira graças à inação e à falta de sensibilidade da Funai em relação às práticas culturais, não prevendo sequer em seu orçamento recursos para essa finalidade, além de preocupações internas com o próprio ritual geradas através de prescrições de natureza cosmológica. Mas tudo isso, acredito, é a cultura mēbêngôkre em transformação, o conteúdo cultural tomando forma a partir do protagonismo de seus “sujeitos históricos”.

O que vi, ouvi e vivi

A categoria vernácula *Kukràdjà*, relacionada à nossa concepção de cultura (“todas as coisas do mēbêngôkre”), orientou todo andamento desta pesquisa. A partir da explicação fornecida pelos próprios indígenas e do desenvolvimento da tese, *kukràdjà* foi ganhando contornos mais complexos, o que sintetizei em um “modo de ser”, que se materializa em um “modo de estar” e se expressa em um “modo de agir”. Busquei entender as maneiras como a sociedade indígena produz e reproduz a si mesma no tempo e no espaço, elegendo o ritual como lócus privilegiado de observação. A partir da descrição e análise da cerimônia de nomeação *Bemp* e da de iniciação *Mě'i-ĩtyk*, a noção de reprodução social desvelou-se pelas práticas e

¹⁸⁷ *Měni bi'ók* é um ritual de celebração exclusivamente feminino, uma reunião de gerações que festejam a união, como quando as mulheres, em conjunto, se transformaram em peixes, vingando-se assim dos homens que mataram seu amante Birá. Um ritual *Bemp* foi realizado também na Piaraçú em 2018, mostrando que os mēbêngôkre estão mais fortes e unidos, pois é isso que a celebração implica: a produção e a reprodução da vida cultural.

agenciamentos protagonizados pelos “sujeitos históricos” envolvidos (*sujeito* não na qualidade de sujeito, mas de ‘coisa pensante’, conhecedor da realidade; *histórico* pois os indivíduos estão inseridos em um contexto social determinante sobre e determinado por eles, são portadores de direitos e agem para isso e a partir disso). A base dessa celebração é a cosmologia indígena, sua estrutura social e sua compreensão de mundo vivido, pois todos os símbolos são significativos dentro desse universo de sentido. O mundo mēbêngôkre está ali, seu território nos adornos, penas de periquito de uma região, penas de arara de outra. Os animais celebrados, as aves que apagam o fogo, as que dançam em homenagem aos meninos nominados, os símbolos de força, vitalidade e virilidade dos troncos de buriti, a árvore *awàri* e sua geratividade.

A cera para o capacete *kutop* em falta mostra a interferência externa, a pressão antrópica que avança fronteiras, agindo diretamente no meio ambiente que os cerca. Um exemplo disso foi a mortandade de peixes do rio Iriri¹⁸⁸ no ano de 2017, deixando os indígenas assustados, além de prejudicar a dieta da população Panará, afetada diretamente com o incidente (sua principal fonte de proteína é o peixe). Os indígenas da região afirmaram que foram envenenados intencionalmente. Recebi uma mensagem de Mēkarō e o teor diz por si mesmo o que pensam sobre isso: “O *kubē* quer matar a gente!”.

A formação dos corpos biológico/social é o tema das celebrações *Bemp* e *Mē'i-ityk*. Isso foi mostrado, primeiramente, por meio de uma revisão bibliográfica, cotejando-a com informações coletadas junto aos mēbêngôkre. A questão da essência que genitores e gerados compartilham explica uma série de práticas que se revelam tabus, na ordem do não agir. Essa essência, sêmen, sangue (e leite?), masculino e feminino, formam o feto, de maneira que essa ligação permanece por toda a vida. Se algo atingir um desses corpos, seus reflexos podem ser sentidos pelo outro, mas isso se dá só de maneira linear e vertical, ou seja, o que age sobre os corpos dos pais atinge o filho e não o contrário. No entanto, para pertencer à sociedade, esse corpo biológico precisa assumir certos papéis sociais. O nome (principalmente os nomes cerimoniais, (*Bemp* (*Bep*), *Tàkàk*, *Bekwoj*, *Nhàk*, *Kôkô*, *Ngre*, *Pājn* e *Ire*) carrega consigo informações, prerrogativas rituais, *nekretx* que são

¹⁸⁸ Milhares de peixes são encontrados mortos no rio Iriri. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mato-grosso/noticia/milhares-de-peixes-sao-encontrados-mortos-em-terra-indigena-e-funai-envia-cestas-basicas.ghtml>>. Acesso em: 12 dez. 2018.

transmitidos pelo seu portador ao nominado (*nhêget* → *tabdjwỳ*; *kwatỳj* → *tabdjwỳ*). Isso se dá dentro de uma linhagem materna, de maneira que sua circulação permanece dentro dessa Casa. São riquezas que não pertencem à pessoa, mas são usadas por ela e devolvidas quando transmitidas, no caso da *Bemp*, a um sobrinho pelo tio materno. São essas riquezas que constroem a pessoa e por isso os rituais de nominação são tão atraentes para aqueles que perderam seu elemento pessoal: os espíritos. Estes esperam para agir sobre os vivos causando-lhes infortúnios, de maneira que ler os sinais de sua presença é fundamental para que tudo ocorra bem. Os especialistas *mêkarõ mari* agem, então, neutralizando sua interferência maléfica.

Os iniciados passam por um período liminar, caracterizado pelo afastamento social, no qual residem em um acampamento temporário e permanecem aos cuidados de seus *krà*. Os meninos, nesse caso, precisam se emancipar do domínio feminino para, então, ingressar no domínio masculino e é isso que o acampamento representa. Essa liminaridade é tanto uma morte como um renascimento, uma re-gestação, no qual seus corpos são fabricados novamente pelos homens, por meio de seus adornos e pintura corporal específicos, elementos de sociabilidade. Como é uma gestação social, os pais biológicos não participam, pois estão em tabu, assim como na gestação biológica. Disso decorre a necessidade de um *krà* para acompanhá-los e um pai substituto para reintroduzi-los na vida social, conduzindo os jovens até a *ngà* no final do ritual.

Em se tratando de processos de territorialização, mostrei como o simbólico e o físico estão inextricavelmente conectados, de maneira que o mundo *mêbêngôkre* e sua cosmologia são a mesma coisa. A luta por esse território, o mesmo que pelo seu modo de vida, levou os indígenas a diversas ações. A mais significativa foi a ampla mobilização que interrompeu o tráfego de veículos pela então BR-080, através da tomada da balsa de travessia do rio Xingu. Foi o resultado deste conflito que levou à demarcação do seu território, a T.I. Capoto/Jarina, cujos limites geográficos, em sua extensão, não contêm a territorialização. Esta vai além das fronteiras, na ampla mobilidade em busca de recursos, nos espaços deixados fora dos marcos, como a Kapôt Nhĩnore. Outra área que ficou fora das ‘cercas’ é região conhecida como Pykabãna, a noroeste da aldeia Kapoto, segundo informação de Mêkarõ. Nesse local, uma velha pegou um punhado de terra e a cheirou, daí o nome, terra com cheiro bom, apontando onde deveriam fazer suas roças.

Destaquei a formação e configuração da aldeia Piaraçú, seus espaços, suas habitações, roças, equipamentos. Sob a liderança de Bedjai, o PIV vem atraindo novos moradores, justamente pelo prestígio que ele conquistou enquanto ‘capitão’. Hoje, o *benjadjwàrỳ* é seguido não somente por isso, mas por seu conhecimento tradicional, por ser um grande especialista, *mari*, e pela segurança que isso representa diante das doenças de *kubě*. A etiologia mēbēngôkre considera que, em casos de infortúnio, o fundamental é identificar a sua causa (quebra de tabu, ação de espíritos, feitiçaria, causas naturais como velhice, ataque de animais ou doença de *kubě*). O diagnóstico é essencial para todas as ações terapêuticas seguintes. A presença de um especialista traz essa segurança, pois ele sabe identificar (e tratar) as doenças e suas causas, conforme apresentado através de depoimentos de moradores da aldeia.

As doenças de *kubě* são, justamente, a causa de uma das principais demandas atualmente. Apesar de toda a estrutura de atendimento (DSEI, CASAI, EPM), os problemas oriundos de poucos recursos (financeiros e humanos) comprometem significativamente a eficácia do atendimento. A distância provocada pela falta de conhecimento e compreensão de profissionais que operam o sistema médico ocidental em relação ao sistema médico mēbēngôkre é apontado como a principal causa de conflitos. O desrespeito atinge a moralidade do grupo que age para se fazer ouvir e reparar esses danos, numa espécie de luta por reconhecimento.

Lutar parece ser uma característica mēbēngôkre. A belicosidade, desde que voltada para fora do grupo, é uma das principais virtudes masculinas. As motivações para a guerra (mostrar supremacia e força diante de outros grupos, vingança, aquisição de riquezas, *nekretx*), as estratégias escolhidas diante de cada grupo inimigo, dependendo de suas características e das finalidades do ataque, foram descritas nas páginas anteriores. Pode-se afirmar que a constituição dos grupos de ataque responde a sua estrutura social, a divisão em categorias de idade e grupos de prestígio, como as ‘sociedades masculinas’. Diante do contato, as demandas e os inimigos passaram a ser outros, o que ocasionou também mudanças de estratégias. Argumentei que essa transformação levou a uma apropriação do discurso do Outro, indianizando-o. Essa predação responde a uma lógica interna, a apropriação da diferença e a sua incorporação na forma de riqueza. A partir do material apresentado, concluí que não houve mudanças nos dispositivos cognitivos de interpretação do conflito, pois respondem a princípios da agência mēbēngôkre, ou seja, conhecer o

Outro (inimigo ou não), determinar a demanda, estabelecer estratégias de acordo com o tipo de inimigo e demanda, atuar na prática (conflito direto, discurso, mediação etc.) e refletir sobre os desdobramentos da ação. Caso o resultado não seja o esperado, as estratégias sofrem modificações.

O fenômeno vivido

Em grande medida, pautei minha discussão na ideia de fenômeno, entendido como aquilo que se manifesta enquanto realidade a partir da experiência da percepção. Essa ideia implica na valorização do mundo vivido no tempo e no espaço (não como categorias *a priori* e vazias de sentido, mas do vivido e, por isso, significativas aos sujeitos). A percepção, nesse sentido, é a relação direta do homem com o mundo. Mas que mundo? A cosmologia mēbēngōkre mostra-se enquanto uma realidade singular, um mundo formado e transformado em tempos míticos pela ação de potências, demiurgos, seres dotados de poderes extra-humanos, os ancestrais indígenas. Se parto do pressuposto de que a realidade descrita pelo mēbēngōkre é o caso (é real enquanto experiência vivida), seu mundo ganha estatuto ontológico. A tempestade é Bepkororoti, as montanhas e os rios foram criadas por Ipren-re, os peixes são as mulheres que se vingaram dos homens pela morte de seu amante Birá, Myt (Sol) e Mytwo (Lua) são os primeiros *benjadjwàrɣ* mēbēngōkre. Isso poderia supor um tipo de relativismo, ou seja, vários olhares (ou o olhar indígena) representando o (único) mundo. No entanto, segundo a teoria do perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 2014), o que ocorre é justamente o contrário, pois todos os seres da natureza, humanos e não humanos, percebem o mundo da mesma maneira, o que muda é justamente o mundo que eles veem, percebem.

Enquanto expressão da percepção, o sentido é um fenômeno contingente às formas culturais. Significa, na verdade, ver dentro do mundo dos símbolos (Kayapó, no caso). Então, só é possível falar de percepção dentro de um espaço de valor simbólico. A abordagem de Roy Wagner em *Símbolos que representam a si mesmos*, 2017, inverte o pressuposto de que o sentido é um efeito dos signos, subordinado aquele a este. Em *A invenção da cultura*, Wagner afirma que

a eliciação interpretativa dos sentidos, que chamo de 'invenção', pode ser considerada como tendo vida própria, sendo capaz de modelar o uso de convenções culturais para seus próprios fins. Ela está, na verdade encerrada em uma relação dialética com a convenção cultural [...]. (WAGNER, 2017, p. X).

Seu argumento é que a natureza eliciatória do tropo (metáfora, metonímia) faz com que ele opere como um princípio organizador da cultura. O uso do tropo como modelo de análise é significativo pela sua própria natureza. Uma metáfora é proposição e resolução, simultaneamente; ela representa a si mesma. Quando ela se expande, incorpora enquadramentos culturais mais amplos a partir de pontos de referência tradicionais. Assim, a “autodefinição e a tração no sentido da resolução dão força à motivação e à ação culturais. Dessa forma, o sentido adquire tanto uma forma como um conteúdo. Adquire uma forma por meio de seu conteúdo” (WAGNER, 2017, p. 15). É uma relação dialética entre o intérprete e o todo. Isso ocorre porque um tropo equaciona pontos de referência convencionais e obriga esse intérprete a tirar suas próprias conclusões. “Ela elicia analogias, como percepções *através* da linguagem, por assim dizer, e essas analogias ou percepções tornam-se a intenção e o conteúdo da expressão” (p. 8). É isso que o uso figurativo faz da referência convencional, uma espécie de prisma que não pode apresentar uma referência literal. Ela expressa, então, relações negociáveis. Uma metáfora, diz o autor, apresenta de forma invariável uma “condensação”, ou seja, todas as analogias eliciadas ao mesmo tempo. Isso faz com que a fixação de seu conteúdo seja uma questão de seleção do próprio intérprete, numa relação dialética parte-todo. Daí decorre seu papel.

Portanto, cabe ao intérprete fixar no tempo e no espaço o conteúdo de sua expressão, inventando-o, assim, em contraste com outras pessoas de seu grupo, de sua como(unidade). Os intérpretes, enquanto sujeitos históricos, veem o mundo (simbólico) e suas transformações e, através da percepção, lhes dão um sentido. Esse sentido, em relação com as convenções culturais, é comunicado por meio da linguagem, de imagens, gestos. Esse ‘novo’ sentido, por sua vez, passa a fazer parte das convenções culturais e, assim, têm-se um movimento dialético. O que chama a atenção neste argumento é a maneira (ou modo) interna com que os próprios sujeitos operam a trans-forma-ção, inventam sua própria cultura (lembrando que, de acordo com Wagner, é o conteúdo que cria a forma). Isso não compromete estudos sincrônicos, um *print* da cultura em ato. A cultura, esse todo complexo, é potência, contém em si *scripts* que se atualizam na ação dos sujeitos. Mesmo sob intensa

pressão (externa ou interna), não podemos negar a agência individual, de maneira que a produção cultural nasce, justamente, dessa interpretação.

E qual o papel do antropólogo, então? Seguindo o conselho de Geertz (1997) não há como sentir o mundo como o outro, se colocar “embaixo da pele do outro”. O etnógrafo não percebe, sente como seu informante, “o que ele percebe, e mesmo assim com bastante insegurança, é o ‘com que’, ou ‘por meios de que’, ou ‘através de que’ (ou seja lá qual for a expressão) os outros percebem” (p. 89). Os dados de um texto etnográfico são, na verdade, nossa construção de construções de outras pessoas, ou interpretação de interpretações: “os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão. (Por definição, somente um ‘nativo’ faz interpretação em primeira mão: é a *sua* cultura)”. (GEERTZ, 2013, p. 11).

A cultura em movimento

“A cultura é historicamente reproduzida na ação”, afirma Sahlins (2003, p. 7). É esse movimento que, enquanto antropóloga, busquei descrever e analisar nos eventos observados (mito, ritual, parentesco – enquanto generalizações/tropos; territorialização, mobilização social – enquanto ação prática). O método estrutural histórico proposto por Sahlins serviu de guia para mostrar o movimento do simbólico à ação, da narrativa à prática, da “estrutura prescrita” à “estrutura performativa”, interpondo uma síntese situacional entre elas: a “estrutura de conjuntura”, a ação dos sujeitos históricos. “Na medida em que o simbólico é, deste modo, pragmático, o sistema é, no tempo, a síntese da reprodução e da variação” (p. 9). A historicidade aqui tratada não é a ocidental, mas a Mëbêngokrê, pois, como o próprio autor afirma, culturas diferentes, historicidades diferentes.

A cultura é “a organização da situação atual em termos do passado” (SAHLINS, 2003, p.192). Esse movimento dialético do mito à prática é o que o antropólogo chama de “mitopraxis”. O mito se desvela na conjuntura de eventos específicos, de maneira que opera um reordenamento das categorias sociais e práticas diversas. É na prática (práxis) que uma narrativa toma forma e isso ocorre por uma intencionalidade consciente em vivenciar o mito. Essa ação simbólica é constituída por um “passado inesgotável e por um presente irreduzível” e não opera

ao nível inconsciente: “As pessoas, enquanto responsáveis por suas próprias ações, realmente se tornam autoras de seus próprios conceitos; isto é, tomam a responsabilidade pelo que sua própria cultura possa ter feito com elas” (p. 189).

Com efeito, as narrativas apresentadas no decorrer do texto etnográfico confirmam a teoria supracitada, já que incidem e impulsionam algumas práticas observadas durante o campo. O mito da origem do fogo (ou o fogo da onça), por exemplo, apresenta em seu enredo elementos prescritos sobre a iniciação do jovem (*Mě'i-ĩtyk*). A separação simbólica de sua casa materna é representada pelo período em que o menino permaneceu preso no topo de uma rocha. Nessa liminaridade, ingeriu as próprias fezes e urina, uma espécie de “antialimento” (LÉVI-STRAUSS, 2010). Uma figura masculina (a onça no mito, o *krà* no rito) o resgata e o instrui nesse universo dominado pelos homens. O jovem aprende, então, as “coisas de homem”: fabricar instrumentos, armas e a usá-las para caçar. A ingestão de alimento (carne) cozido, é o próprio símbolo da transformação, da animalidade para a humanidade enquanto posição subjetiva (a onça continua achando que consome carne cozida, pois a enterra e pensa que a está moqueando). Pode-se resumir os eventos pelo seguinte esquema: *domínio feminino* (formação do corpo biológico - alimento preparado pela mãe) → *período liminar* (morte - antialimento) → *domínio masculino* (formação do corpo social – carne assada(fogo), apropriação da caça e fornecimento da proteína - e essência/sêmen - para a fabricação de outros corpos).

A mulher recebe a caça do homem (marido, irmão, genro, filho), a assa e cabe a ela também a sua divisão. Certas carnes são consideradas *nekretx* e isso é predeterminado pela organização social. Independentemente de quem matou a presa, as prerrogativas devem ser respeitadas, como abrir o animal (*Bepkororoti*, por exemplo, subverteu essa prerrogativa dos velhos e foi advertido pelos companheiros). As partes de grandes animais possuem donos, as Casas, de maneira que a divisão dessa caça ocorre sem questionamento. Ao negar a parte do jovem, a onça megera foi contra essa estrutura prescrita e as consequências foram nefastas. Matar a onça mulher pode parecer desproporcional ao ato que ela praticou, pois a finalidade não foi punir o crime em si, mas reestabelecer a ordem social que proporciona segurança ao grupo (DURKHEIM, 1999).

Se olharmos o ritual como um evento (relação entre um acontecimento e um dado sistema simbólico), as atualizações (ou adaptações) ocorrem devido às

circunstâncias. Há uma estrutura prescrita sobre como as coisas devem ser, um manual de regras sob a responsabilidade do ‘mestre de cerimônias’. É ele quem decide, organiza, coordena as ações, e é ele também quem assume as ‘falhas’ no ritual. O prestígio, no entanto, incide sobre os ‘donos da festa’. Não é possível, por exemplo, a caça do jabuti e o tracajá o substitui na situação; se não há a cera para os capacetes, dança-se sem eles; a *opotirekô* já não comporta mais intercursos sexuais, pois há uma mudança na própria moralidade do grupo. Os sujeitos envolvidos negociam as mudanças que podem ou não ser absorvidas em uma nova síntese situacional. Quando a estrutura ainda não sofreu uma transformação e as mudanças são circunstanciais, é possível ver o incômodo que isso acarreta. Uma ação adaptada é considerada errada e gera, inclusive, embaraço. Faz-se assim pela situação, mas não deveria ser o caso. Uma vez que a síntese se completa, a mudança passa a fazer parte da estrutura prescrita.

A própria liderança masculina tem se atualizado de acordo com o contexto, sem deixar de operar pelos mesmos dispositivos cognitivos de interpretação dessa função de prestígio. A figura arquetípica dos *benjadjwàrɔ̀* (pois são idealmente dois) está presente no mito do gavião gigante. Companheiros, os primeiros amigos formais se chamavam por *krà* e nenhum tinham a prerrogativa de agir primeiramente, na verdade “*um empurrava o outro*”, disse Bedjai. Não havia discrepância de poder, força, valentia, belicosidade, ambos se equiparavam harmoniosamente. Essa condição destoa de outros pares desproporcionais em virtudes ou mesmo força, pares antitéticos, como Myt e Mytrwo, Ipren-re e O’oirop.

Gigantescos em proporções, os primos/irmãos passaram por uma (trans)formação do corpo biológico/social. Esse momento liminar é justamente a separação do domínio feminino, representado nos rituais de iniciação pela separação física da aldeia. Nessa gestação social, seus corpos foram envoltos pelos pais em cascas de jatobá e imersos na água que, simbolicamente, representa o útero. No auge de sua força intempestiva (*měñõrõnyre*), os líderes partiram em direção ao inimigo, o gavião gigante. Astutos, primeiramente observaram os hábitos do animal, posicionando-se embaixo do seu ninho. Só depois de obterem uma ideia do movimento da ave, planejaram a ação e a executaram com precisão, matando o monstro.

Assim como no mito, cada *ngà* possui dois *benjadjwàr̀ỳ* que cooperam entre si. Nos grupos numerosos, havia duas *ngà* e isso não significava divisões dualistas, mas uma forma de organização das categorias de idade ou das sociedades masculinas. Conforme expus, seu movimento é para fora, vão até o inimigo e estão sempre em estado de vigília, na espera de um contra-ataque. Nos dias atuais, os líderes mantêm os mesmos movimentos, vão até o “inimigo” (representado pelas instituições do Estado que deveriam lhes fornecer assistência), observam as suas ações e planejam como agir, refletindo sobre os desdobramentos. Na aldeia, os dois ‘chefes’ ou ‘caciques’ são escolhidos mediante votação da comunidade e exercem sua função por um período determinado. “*Os tempos são outros*”, disse-me Mẽkarõ. As necessidades da comunidade são outras também e o líder atual é reconhecido na medida em que atende (em parte, pelo menos) a elas. A função do “capitão” é intermediar as relações entre a aldeia e o mundo do *kubě*, ou o Estado e seu prestígio é proporcional à sua capacidade em responder a essas demandas.

Mesmo não abordado em profundidade, também teço algumas considerações sobre as negociações que envolvem a organização espacial da aldeia e o sistema de parentesco, a partir de dados da Piaraçú. Mostrei que há um plano ideal de ordenamento das Casas, representadas pela mulher mais velha. Kôkônhere, uma das anciãs e uma das últimas conhecedoras de todo o *kukràdjà*, forneceu informações sobre as Casas atuais Mẽbêngôkre, desenhadas por Roiti (p. 213). A tia de Bedjai e mãe de Mẽkarõ, Kenã e Txokren já não enxergava mais quando conversamos pela última vez, mas sua memória estava afiadíssima. Por causa de sua saúde frágil, combinamos de explorar os detalhes (inclusive para Roiti, pois ele queria fazer uma espécie de folder com essas informações para apresentar às crianças na aldeia) quando ela melhorasse. Infelizmente, isso não aconteceu e a poucos dias, enquanto escrevia as páginas anteriores, recebi a triste notícia do seu falecimento.

Piaraçú é um ponto sensível para a proteção territorial, uma conquista com a expulsão do povoamento de não índios na década de 1970 e um marco pela tomada da balsa de travessia do Xingu. Apesar da prática não corresponder ao ideal no que tange à organização espacial, todos sabem o seu respectivo lugar no plano cosmológico. Devido às suas características físicas, não foi possível manter o ordenamento, pois o espaço da Piaraçú não comporta esse formato de aldeia. Até porque, diz Bedjai, o PIV não tinha esse objetivo inicial. O Estado implantou casas de

madeira e construções de alvenaria que destoam totalmente do resto. As famílias foram chegando e construindo onde era possível. Umas vieram por conta de parentes que ali viviam, outras em busca de tratamento com Bedjai, as viúvas buscam a assistência que o *benjadjwàrý* mobiliza para elas.

O centro da aldeia contém a *ngà* e sua praça é usada para as celebrações, como as descritas aqui. As habitações procuram, na medida do possível, disporem-se em uma espécie de semicírculo. Os arranjos das Casas apresentam grande número de casamentos interétnicos. Nesses casos, cada um puxa para si, conforme me falou Mryre. Muitas crianças falam dois ou mesmo três idiomas. Os moradores da Casa 19, por exemplo, falam fluentemente Yudjá (Juruna), do tronco Tupi, Suyá, do Jê, português e estudaram na escola Bepkororoti que alfabetiza em Mëbêngôkre (mesmo tão próximo ao Suyá, estes dois idiomas possuem variação). Rayú, uma das filhas, hoje mora com o marido junto com a sogra Kenã (Casa 21). Pelo fato de Rayú não ser Mëbêngôkre, o casal não tem residência uxorilocal, permanecem na casa da mãe do marido, uma inversão das regras de residência. Já Wararú, irmão de Rayú, casou-se com Kokadjare Kayapó. Ela não aceitava permanecer na casa da mãe do esposo e queria a todo custo ir morar com sua mãe no Pará. Gaisonty estava preocupada com isso, pois não queria que seu filho fosse morar longe dela, mas entendia que, nesse casamento, a decisão era da esposa. A solução que encontraram foi construir uma habitação para kokadjere ao lado (Casa 20), de maneira ela levou sua Casa ou matricasa para a Piaraçú, sendo ela a representante.

A síntese apresentada mostra que as negociações em torno de casamentos interétnicos e das regras intrínsecas obedecem a acordos internos, não há uma prescrição rígida sobre como devem agir. As filhas de Bedjai e Ware Juruna possuem residência própria, justamente por pertencerem a duas etnias, falando dois idiomas e educando os filhos na ritualística das duas. Pela mãe, são Yudjá e se identificam muito com os costumes. Já Roiti e Papré, mesmo transitando com naturalidade entre as duas, assumem-se mais como Mëtyktire por acompanharem o pai em suas atividades políticas. Essas questões não os impedem de passar por um ritual tipicamente Mëbêngôkre. Roiti foi *krà* de um dos iniciados e, assim como outros jovens cujas mães são de outra etnia, possuem local para sentar na *ngà*. Em casos em que a mãe é mëbêngôkre, vale sempre a sua opinião, como com Kokadjere. Mesmo em relação aos amigos formais, onde o casamento é completamente

interditado, as negociações ocorrem. Perguntei a Bedjai se uma mulher poderia se casar com seu amigo formal e ele me disse naturalmente: “*Ué, se ela gosta dele e ele gosta dela, deixa de ser krà e casa, pronto!*”. Entre as estruturas prescritas, um manual de como as coisas devem ser, e como elas podem ser na realidade, de acordo com as circunstâncias, há a mente criativa dos sujeitos cognoscentes, que pensam sobre sua cultura criativamente. Concordando com Coelho de Souza (2002, p. 637), o mētyktire se diferencia constantemente, está virando “Outro” para ser cada vez mais ele mesmo. Parece que nós, antropólogos, somos muito mais inflexíveis que os sujeitos que buscamos compreender! Assim, sigo o conselho do professor Laraia,

cada sistema cultural está sempre em mudança. Entender esta dinâmica é importante para atenuar o choque entre as gerações e evitar comportamentos preconceituosos. Da mesma forma que é fundamental para a humanidade a compreensão das diferenças entre povos de culturas diferentes, é necessário saber entender as diferenças que ocorrem dentro do mesmo sistema. Este é o único procedimento que prepara o homem para enfrentar serenamente este constante e admirável mundo novo do porvir. (LARAIA, p. 2009, 101).

Forma e conteúdo: os modos de ser, estar e agir

Durante a pesquisa, privilegiei os processos de territorialização e mobilização social, pois acreditava que poderia encontrar nestes fenômenos elementos para pensar o *kukràdjà* a partir do que me foi apresentado por Bedjai: uma dimensão cognitiva e uma prática. De acordo com minha hipótese inicial, isso poderia me conduzir a uma compreensão da maneira de pensar (por meios de que) e da agência indígena, ou seja, unir simbolismo e ação, cultura e razão prática, parafraseando Sahlins. Quando indaguei Bedjai sobre o tão falado *Kukràdjà*, que há anos vinha sendo tema de trabalhos antropológicos direta e indiretamente, o *benjadjwàrý* e eu começamos a ver os significados apresentados. Ele me falou, então, dessa dupla função que o termo encerra: uma dimensão interna, subjetiva, por assim dizer, ligada a maneira como os mēbēngôkre pensam o mundo, e uma prática, sobre como agem a partir desse pensar. Ele mesmo chamou isso de “modo de ser”, uma resposta que demonstra a profundidade de sua reflexão. Eu não poderia chegar a uma definição tão concisa e precisa, digna de um grande filósofo que pensa o seu mundo.

Entramos, então, numa espécie de plano que rege o comportamento mēbêngôkre, um modo ou maneira que, conforme explicou Wagner (2017), é criada pelo próprio conteúdo. O ser é, e é no tempo e espaço, na experiência vivida. Ele é conteúdo, sentido, percepção, vê os símbolos e os significa. É esse conhecimento que cria a forma, a maneira, os modos que, por sua vez, inferem novamente sobre o ser, numa relação dialética do tipo parte/todo. Tudo é um processo de criação.

Daqueles que estudaram sobre o ser indígena e seu mundo, apropriei-me de teorias que considerei boas para pensar (com) o mēbêngôkre. Em Descola encontrei as bases para compreender a relação entre os humanos e não humanos que, nas tribos amazônicas, se dá em pé de igualdade, baseada nas mesmas regras sociais. Ele chamou a maneira como os indivíduos identificam o mundo de “objetificação da natureza”. Dos tipos apresentados pelo autor, interessa aqui o “animismo”, no qual sujeito e objeto possuem uma similaridade interior e uma exterioridade diferente, uma continuidade entre natureza e cultura. Os diferentes sujeitos ocupam diferentes posições subjetivas e veem o mundo em perspectiva da mesma forma. O que muda, conforme descreve Viveiros de Castro (2014), é o mundo que eles veem ou representam. Esse parece ser o caso Kayapó e as informações ao longo do texto corroboram estas teorias.

Outro ponto que merece destaque nesta síntese diz respeito às formas de reprodução da ordem social dos grupos indígenas, as direções (para fora ou para dentro) que os povos assumem diante da diferença: sistemas canibais e dialéticos (VIVEIROS DE CASTRO, 1986) ou centrípetos e centrífugos (FAUSTO, 2000). No caso Kayapó, argumentei que a necessidade de ser para dentro (canibal, centrípeto) os impele para fora (dialético, centrífugo), num tipo de “predação ontológica”, conforme descreve Viveiros de Castro. O objeto predado (canto, rito, nome, adorno) ingressa no grupo e adquire um novo status. Passa a ser outra coisa, por isso é ontológico. Se somente o significado do bem predado mudasse, teríamos um símbolo (na verdade, o bem predado contém em si, justamente, o símbolo de predação), mas é muito mais que isso: “Sujeito e objeto se interconstituem pela predação incorporante, cuja reciprocidade característica, sublinhe-se, atesta a inexistência de posições absolutas (do sujeito como substância, do predicado como acidente)”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2014a, p. 165). O “modo de ser”, concluí, é um tipo de (trans)forma que contém em si o potencial gerativo de estar em movimento sem, contudo, deixar de ser

ele mesmo. Assume-se como um movimento espiral complexo, que se expande, para buscar energia potencial, e se contrai sobre si mesmo, colocando em circulação toda a potência transformada em ato. Uma vez que a energia circula e se acomoda (onde também permanece em movimento – vertical – nas Casas), há um novo movimento expansivo e assim sucessivamente.

Continuando, propus também que esse “modo de ser” se materializa em um “modo de estar”, a maneira como os mēbêngôkre significam e usam os espaços. As bases para pensar esse fenômeno obtive através da descrição e análise dos processos de territorialização. A partir disso, pude ver que todo o território Mětyktire possui um paralelo cosmológico, o simbólico está impresso no espaço, transformando-o em lugar. Descrevi a apropriação e uso desse espaço, os topônimos que marcam lugares específicos, a atuação de ancestrais míticos na configuração geográfica atual. Além disso, mostrei como a organização sociocosmológica ideal da aldeia representa esses movimentos para fora e para dentro.

A expressão dessas maneiras de ser e estar no mundo ocorre por um “modo de agir”, o que cotejei com a noção de agência (GIDDENS, 2006). A ação social sempre visa um Outro e, como está relacionada à maneira como as pessoas se veem e aos outros dentro de contextos específicos, deve se basear em uma análise cultural. Foi isso que fiz. A partir de uma descrição sobre os ataques praticados pelos mēbêngôkre a grupos inimigos (fontes orais e bibliográficas), ou em conflitos por direitos, como a “tomada da balsa”, mostrei a forma de atuação de acordo com cada demanda, a composição do grupo a ser atacado e a constituição dos grupos guerreiros. Os moldes de guerra antigos servem para pensar as mobilizações atuais, as maneiras de formular objetivos e planejar a ação, o modo de agir e as suas consequências sociais.

Atualmente, a certeza de que o homem errou em relação ao meio ambiente parece ser um consenso. Num cenário de demandas, a proteção da natureza, do meio ambiente e seus ambientados ganha coro nos movimentos indígenas a partir de um discurso comum. Grandes líderes Mětyktire atuam diretamente nessas causas, como Rop-ni, cujo discurso nos alerta sobre o perigo que enfrentamos, pois, destruir o meio ambiente significa destruir a nós mesmos. A atualização do guerreiro não significa uma mudança nos dispositivos cognitivos de (re)conhecimento de um conflito. Os guerreiros ainda se protegem com as fórmulas do *wajangá* ou *mari*, as ações

continuam sendo planejadas e decididas em comunidade na casa dos homens, assim como os resultados das ações são comunicados publicamente. O *benjadjwàrè* continua num movimento de ir além das fronteiras da tribo, só que agora ele leva seu discurso até o território inimigo, com novas demandas, as mesmas que sempre foram essenciais para a preservação do seu modo de vida. *Kukràdjà*, então, implica em um “modo de agir”, uma ação caracterizada pelo monitoramento reflexivo da atividade, pela racionalização da ação e o motivo da ação (enquanto potencial para agir). É um modo de ação, racionalização, planejamento, conhecimento e capacidade que visam um objetivo: (re)produzir a vida social.

***Kukràdjà* e “culturalismo”**

Um dos primeiros questionamentos que tive ao me aproximar da antropologia e dos textos etnográficos surgiu a partir da ideia de “culturalismo” apresentada por Sahlins em *O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica* (1997). Nele, o autor se baseia em trabalhos de Terence Turner junto aos Kayapó para tecer seu argumento sobre a apropriação e ressignificação do termo cultura pelos povos tradicionais. A cultura, nesses casos, teria um valor instrumental e histórico, diferente das correntes que a descreviam como uma ordem simbólica dissociada da ação social. Para Turner, a cultura é um “sistema de formas significativas de ação social” e deve ser entendida “como o meio pelo qual um povo define e produz a si mesmo enquanto entidade social em relação à sua situação histórica em transformação” (TURNER, 1987, p. 6 apud SAHLINS, 1997, p. 122). Além disso, Turner argumenta em favor da agência indígena, a capacidade da ação histórica desses povos frente ao capitalismo que seria possível a partir de uma “autoconsciência cultural”, vista pelo antropólogo entre os Kayapó somente a partir da década de 80. Eles, agora, “entendiam sua cultura”.

Concordo absolutamente com a síntese apresentada por Sahlins (1997, p. 126): “Os Kayapó não recusam a história: eles se propõem a responder por ela; pretendem orquestrá-la segundo a lógica de seus próprios esquemas”. Foco, aqui, nessa lacuna temporal de quase três décadas em que os Kayapó, de acordo com Turner, não tinham “nenhuma concepção crítica de sua própria cultura”. Seria

necessário, continua, que os indígenas conferissem a ela um valor instrumental, objetivando-a. Só assim poderiam afirmar sua identidade étnica. A partir de tudo o que aprendi com os mēbêngôkre, acho pertinente tecer algumas observações:

1) Os mēbêngôkre sempre estiveram em uma situação de contato interétnico, através de guerras com grupos inimigos ou aqueles com quem mantinham relações pacíficas. A noção ‘eu/outro’ está no seu imaginário, no seu mito de origem, quando desceram do céu por uma corda que foi cortada, justamente, por uma criança de outra etnia, um “menino estranho”. É nessa relação (canibal) com o Outro, humano e não humano, que sujeito e objeto se interconstituem, ontologicamente, por uma predação incorporante.

2) A identidade étnica utiliza elementos culturais para a autoafirmação diante do Outro, de maneira que não é o todo cultural, mas traços diacríticos extraídos desse estoque, por assim dizer. Grupos étnicos são um tipo de organização social cujo traço fundamental é a autoatribuição ou a atribuição por outros. “Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional.” (BARTH, 2011, p.194). Os grupos, então, utilizam “sinais e emblemas” para estabelecer as diferenças, como signos que se tornam diacríticos (vestuário, língua, alimentação, moradia etc.) ou mesmo padrões de moralidade pelos quais as ações são julgadas, como os valores Mēbêngôkre que classificam, inclusive, os inimigos segundo suas virtudes (ou a falta delas). A relação entre cultura e identidade étnica é de implicação, não de causa/efeito.

3) A “cultura” é utilizada em processos de demanda pelos Mēbêngokrê: “nas relações diretas com o governo nacional e com as forças internacionais, os Kayapó, sempre sob a bandeira de sua ‘cultura’, estão tomando as devidas providências quanto à sua situação de subordinação” (TURNER apud SAHLINS, 1997, p. 126). De acordo com as teorias sobre a etnicidade, são traços culturais, elementos de diferenciação que são usados performativamente na intenção de estabelecer a diferença, uma “cultura para si” (CUNHA, 2009), e não a cultura do grupo como um todo, uma “cultura em si”.

4) A noção de ação social implica uma relação com um Outro. Se os grupos Mēbêngôkre, ou os Mětyktire (para os dados a partir do contato com a expedição dos Villas Bôas em 1953), sempre estiveram em contato com Outros atacando, inclusive,

acampamentos de não índios, a convivência com representantes do Estado e missionários (em uma situação de dependência, conforme Turner), não foi uma novidade para os processos afirmativos identitários. Os indígenas possuíam uma autoafirmação construída por toda a sua história. E foi justamente a partir dessa noção que o grupo resistiu, apesar de toda a pressão externa.

5) As concepções ocidentais de natureza e cultura vão contra a lógica indígena de compreensão do mundo, uma vez que consideram ambas como partes de um mesmo campo sociocósmico. Compreender o que nós (ocidentais) chamamos de cultura é uma coisa um tanto esquizofrênica e relacioná-la com o seu “modo de ser”, por analogia, um esforço intelectual de muita reflexão. Parece um discurso do tipo: “Agora entendemos o que vocês chamam de cultura e nós a temos, inclusive. Se é isso que vocês chamam de cultura, aí está!” Isso parece bem claro para os mētyktire em particular. Em uma conversa com Bedjai, perguntei sobre uma fotografia em que o líder Rop-ni aparecia usando um cocar de penas de garça. O fato é que esse cocar é um *nekretx* de outra Casa e, numa situação natural (cultural), Rop-ni jamais o usaria. Bedjai me explicou que eles estavam em uma reunião em Brasília para discutirem suas demandas e, por alguma razão (perda de bagagem, se não me engano), o *benjadjwàrý* estava sem o seu cocar (o *nekretx* da Casa de Rop-ni é o cocar de penas amarelas de rei-congo com uma pequena faixa preta de penas de mutum). “*Tinha uma reunião com kubẽ e tinha que pôr o cocar* (é isso que esperam que um índio faça). *Ele pegou o cocar do Yabuti e usou.*” Como Carneiro da Cunha (2009) fala, é diferente usar um cocar na aldeia e o usar em uma reunião política, o significado é outro.

6) Mesmo em uma situação como a observada por Turner entre os Gorotire, uma “verdadeira esquizofrenia entre o indígena e o moderno”, os modos de ser, estar e agir, mesmo que menos evidentes na prática, persistiam. Não há razão para pensar o contrário, pois não há como simplesmente deletar sua cultura, seu *kukràdjà*. Objetivá-la como um instrumento em processos afirmativos identitários (em relação ao não índio, as instituições e ao Estado) pode ser considerado como uma estratégia que obedece aos mesmos dispositivos cognitivos baseados nos modelos de guerra. Explico melhor: usar um discurso “culturalista” é uma predação, uma estratégia, uma atualização do líder que vai até o inimigo e leva, então, seu discurso (*ben*). Como chegar até esse Outro que se nega a compreender as questões

indígenas? O *benjadjwàrý* busca se comunicar no mesmo idioma com os mesmos elementos de significação para tentar ser entendido, respeitado. O que está em jogo é a sobrevivência de seu povo, seu modo de vida, de ser/estar no mundo, o que implica em um ‘novo’ fazer. Se o *ben* é um discurso de admoestação pela preservação de valores, unidade social, ou mesmo de guerra evocando força a belicosidade, a vontade de agir diante de uma demanda (seja ela qual for), lembrando que é, sobretudo, performativo, parece lógico que esse discurso seja usado nas demandas atuais.

Foi um tempo de observação e aprendizado, pois esse novo inimigo mostrava-se ‘sem lógica’, traiçoeiro, seus movimentos eram incertos e estranhos ao mundo *měbêngôkre*. Entre os *mětyktire*, a conjuntura do contato e do território os levou a um rápido entendimento, à reflexão sobre sua própria condição a partir da experiência das lutas, “*a gente foi aprendendo*”, disse Bedjai. Sob intensa pressão, os *mětyktire* foram deslocados de um local para outro e viram que seu território estava em risco, os *kubě* começaram a chegar, ocupar e agredir. “*Eles atiravam na gente e a gente atirava de volta*” (Bedjai). Não dava mais para ficar de prontidão na *ngà* esperando um novo ataque. A solução foi agir, recuperar os moldes guerreiros, utilizar o conhecimento e a experiência em combate para lutar, primeiramente, pela demarcação do seu território. Hoje a luta envolve a proteção do território, de direitos básicos como saúde e educação, e a preservação do meio ambiente, pois, como dizem, não é só o seu mundo que corre risco, mas o nosso também.

Meu argumento é, portanto, o seguinte: observar o inimigo e ver sua forma de atuação, refletir sobre isso para planejar os próprios movimentos, atuar segundo demandas, reelaborar estratégias mediante o resultado obtido na prática... tudo isso faz parte do “modo de agir” *měbêngôkre*. Nessa ação, valores do grupo e elementos culturais são usados como emblemas de diferenciação, uma (sim!) identidade étnica que, num passado nem tão remoto, fazia dos *Měbêngokrê* um dos povos mais temidos pelos seus inimigos. O que Turner pensou ser uma espécie de “despertar cultural”, um plus etnocêntrico vindo de fora, uma dádiva cientificamente concedida por seres alienígenas preocupados com aparente falta de consciência cultural, configurada pela ausência de um ‘saber ambiental’ desprovido inclusive de sua dialógica, não se confirma historicamente. O discurso culturalista, enquanto “predação estratégica” nos processos de demanda obedece, na verdade, aos princípios mencionados no

planejamento de guerra supracitado. Dessa maneira, a compreensão, a apropriação do termo “cultura” e a sua objetificação não foi algo que ocorreu de forma inesperada entre esses indígenas, mas o resultado direto do seu “modo de agir” no tempo e no espaço. Isso posto, o “culturalismo”, enquanto uma espécie de *metacultura* (estamos falando de uma forma discursiva cultural sobre a própria cultura) é uma contingência que, por sua vez, é a expressão de um conteúdo ainda maior, uma totalidade complexa que se transforma na ação: o *Kukràdjà*, o “modo de ser” mēbēngôkre.

...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5ª ed. São Paulo: Martin Fontes, 2007.
- ALARCON, Daniela Fernandes. A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso tupinambá da serra do padeiro. *Revista Ruris*, v. 7, n. 1, p. 99-126, mar. 2013.
- ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. Narrativas agrárias e a morte do campesinato. *Revista Ruris*, v. 1, n. 2, p. 157-186, set. 2007.
- ANDRÉ, Marli Eliza Dalmazo Afonso de. *Etnografia na prática escolar*. 14 ed. Campinas: Papirus, 2008.
- AUGÉ, Marc. Não-lugares: *Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papirus, 1994.
- AURELL, Jaume. O giro cultural. In: AURELL, Jaume. *A escrita da história: dos positivismos aos pós-modernismos*. São Paulo: Sita-Brasil, 2010.
- A TERRA ESTÁ INQUIETA. *Workshop Internacional*. Disponível em: <<http://www.unb.br/noticias/unbagencia/unbagencia.php?id=6726>>. Acesso em: 19 jun. 2015.
- BALÉE, William. *Cultural Forests of the Amazon*. A Historical Ecology of People and their Landscapes. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2013.
- BAMBERGER, Joan. *Environment and Cultural Classification: A Study of Northern Kayapo*. Doctoral dissertation, Cambridge, Harvard University, 1967.
- BAMBERGER, Joan. *The adequacy of Kayapó ecological adjustment*. Proceedings of the 38th International Congress of Americanists, p. 373-379, 1971.
- BARNES, J. A. Redes sociais e processo político. In: FELDMAN-BIANCO, Bela. *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Global, 1987.
- BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política*, Niterói, n. 19, p. 15-30, 2. sem. 2005.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. 2 ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.
- BASSO, Keith H. *Wisdom sits in places: landscape and language among the western apache*. New Mexico: University of New Mexico Press, 1996.
- BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós-moderna*. 2 ed. São Paulo: Paulos, 1997.

BESSA FREIRE, José Ribamar. *Da Língua Geral ao Português: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia*. Rio de Janeiro, UERJ – Instituto de Letras, 2003. Tese de Doutorado em Literatura Comparada.

BOAS, Franz. *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

BONILLA, Oiara; CAPIBERIBE, Artionka; DREYFUS-GAMELON, Simone. Simone Dreyfus e a antropologia: um tropismo pela América do Sul. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 51, n. 1, p. 335-372, 2008. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/41616685>>. Acesso em: 12 jan. 2018.

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L. & ROSENDHAL, S. (Orgs.) *Geografia cultural: um século* (3). Rio de Janeiro: EdUERJ, 1981.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas* (5a ed.). São Paulo: Perspectiva, 2007.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília: Senado Federal, 2011.

BRASIL. *LEI Nº 6.001 - DE 19 DE DEZEMBRO DE 1973*. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/quem/legislacao/estatuto_indio.html>. Acesso em: 05 set. 2018.

BRASIL. *Parecer nº 14/99, de 14.9.99, do Conselho Nacional de Educação*. Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Escolar Indígena. Disponível em: <http://docsfiles.com/pdf_parecer_14_99.html>. Acesso em: 08 ago. 2018.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. *Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas*. 2. ed. Brasília: MEC/Secad, 2005a.

BUCHILLET, D. A Antropologia da Doença e os Sistemas Oficiais de Saúde. In: BUCHILLET, D. (org.), *Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia*. Belém: MPEG/CNPq/CEJUP/UEP, 1991. p. 21-44.

CADERNOS SECAD 3, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad/MEC). *Educação Escolar Indígena: diversidade sociocultural indígena ressignificando a escola*. Brasília – DF, 2007.

CARDOSO de OLIVEIRA, Roberto. *A Sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; São Paulo: EDUSP, 1972.

CARDOSO de OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

CARRELI, Vincent. Mutirão guerreiro conquista demarcação Apinajé. In: Povos indígenas do Brasil/84 – Aconteceu Especial 15. São Paulo: Sagarana Editora LTDA, 1985.

CASEY, Edward S. How to Get from Space to place in a Fairly Short Stretch of Time: Phenomenological Prolegomena. In: *Senses of place*. FELD, Steven; BASSO, Keith (org.). Santa Fe: School of American Research Press, 1996.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*: pesquisas de antropologia política. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1978.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica*: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

COELHO DE SOUZA, Marcela. *O traço e o círculo*: O conceito de parentesco entre os Jê e os seus antropólogos. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional – UFRJ. 2002.

COHN, Clarice. *A tradução de cultura*: os Mebengokré-Xikrin. Paper apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia. Porto Seguro, junho de 2008.

COHN, Clarice. A criança, a morte e os mortos: o caso Mebengokré-Xicrín. *Revista Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 16, n. 34, p. 93-115, jul./dez. 2010.

COOPER, John M. Areal and temporal aspects of aboriginal South American culture. *Primitive Man*, v. 15, n. 1/2, p. 1-38, 1942.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Os mortos e os outros*: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó. São Paulo: Editora Huciec, 1978.

CUNHA, Manuela Carneiro da. De amigos formais e pessoa; de companheiros, espelhos e identidades. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil*: mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense; Editora da Universidade de São Paulo, p. 53-62, 1986.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CUSTÓDIO, Helita Barreira. Poluição ambiental e genocídio de grupos indígenas. In: *Revista de Direito Civil*, imobiliário, agrário e empresarial. Ano 16, n. 59, Jan/Mar/1992.

DAMATTA, Roberto. *Um mundo dividido*: estrutura social dos índios Apinayé. Petrópolis: Vozes, 1976.

DECLARACIÓN de San José. Disponível em:
<http://www.politicaspUBLICAS.cl/iwgia/1982_1.pdf>. Acesso em: 04 set. 2013.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 1. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

DESCOLA, Philippe. *La nature domestique: Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986.

DESCOLA, Philippe. A selvageria culta. In: *A outra margem do Ocidente*. A. Novaes (org). São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 107-124.

DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.

DESCOLA, Philippe. *As lanças do crepúsculo: relações Jivaro na Alta Amazônia*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

DESCOLA, Philippe. A antropologia da natureza de Philippe Descola. Entrevista. *Topoi*. Revista de História, Rio de Janeiro, v. 14, n. 27, 2013.

DESCOLA, Philippe. Modes of being and modes of predication. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Cambridge, v. 4, n. 1, p. 271-280, 2014.

DESCOLA, Philippe. Além de natureza e cultura. *Tessituras*, Pelotas, v. 3, n. 1, p. 7-33, jan./jun. 2015.

Diálogos sobre o fim do mundo (Entrevista - Eduardo Viveiros de Castro e a filósofa Déborah Danowski). Disponível em: <<http://ghgprotocolbrasil.com.br/eliane-brum-dialogos-sobre-o-fim-do-mundo-entrevista-eduardo-viveiros-de-castro-e-a-filosofa-deborah-danowski?locale=pt-br#sthash.etjoxPTA.dpuf>>. Acesso em: 05 jan. 2018.

DOVE, Michael R.; CARPENTER, Carol (Org.). *Environmental anthropology: a historical reader*. Malden, MA: Blackwell Pub., 2008.

DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martin Fontes, 1999.

Educação indígena. Disponível em: <<http://escolas.educacao.ba.gov.br/educacaoindigena/educacaoescolarindigena>>. Acesso em: 07 set. 2018.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martin Fontes, 1992.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. São Paulo: *Cadernos de Campo*, n. 13, p. 155-161, 2005.

FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. 3. ed. São Paulo: Globo, 2006.

FERREIRA, Marieta de Moraes. *História do tempo presente: desafios*. Cultura Vozes, Petrópolis, v.94, nº 3, p.111-124, mai./jun., 2000.

FERRY, Luc. *A sabedoria dos mitos gregos: aprendendo a viver II*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

FOSTER, George M. Disease Etiologies in Non-Western Medical Systems. *American Anthropologist*. 78(4), p. 773-782, 1976.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 8 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FRAZER, James George. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

GALLOIS, Dominique. A categoria “doença de branco”: ruptura ou adaptação de um modelo etiológico? In: BUCHILLET, D. (org.), *Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia*. Belém: MPEG/CNPq/CEJUP/UEP, 1991. p. 21-44

GALVÃO, Eduardo. Áreas culturais indígenas do Brasil 1900 - 1959. *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi*, n.s., Antropologia, nº 8, Belém, 1960.

GANDAVO, Pedro de Magalhães. *Tratado da terra do Brasil: história da província Santa Cruz que vulgarmente chamamos Brasil*. Brasília: Senado Federal. Conselho Editorial, 2008.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

GEERTZ, Clifford. Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico. In: GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 1 ed. Rio de Janeiro: LTC, 2013.

GENNEP, Arnold van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GODOI, Emília Pietrafesa. Territorialidade. In: SANSONE, Lívio; FURTADO, Cláudio Alves (Org.) *Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa*. Salvador: EDUFBA, 2014.

GORDON, Cesar. *Economia selvagem: ritual e mercadorias entre os índios Xicrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

GUATARRI, Felix. Espaço e corporeidade. In: *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34, 2006. p. 153-168.

HAESBAERT, R. Identidades territoriais. In: ROSENDHAL, Z. & CORRÊA, R. L. *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

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

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. *A ciência e studia*, São Paulo, v.5, n.3, p. 375-398, 2007.

INGOLD, Tim. Humanidade e animalidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 28, p. 1-15, jun. 1995.

Instituto Socioambiental (ISA). *Almanaque Socioambiental Parque Indígena do Xingu: 50 anos*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.

JUNG, Carl Gustav. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982.

LANGDON, Esther Jean Matteson. Representações de Doença e Itinerário Terapêutico dos Siona da Colômbia. In: SANTOS, Ricardo V. & COIMBRA JR, Carlos E. A. (orgs.), *Saúde & Povos Indígenas*, Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994. p. 115-141

LANGDON, Esther Jean. Uma avaliação crítica da atenção diferenciada e a colaboração entre antropologia e profissionais da saúde. In: LANGDON, Esther Jean; GARNELO, Luiza (Orgs.). *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Contra Capa Livraria, Associação Brasileira de Antropologia, 2004. p. 33-52.

LARAIA, Roque de Barros. Dossiê trajetórias convergentes: Cardoso de Oliveira e Maybury-Lewis. *MANA*, n. 14, v. 2, p. 547-554, 2008.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

LEA, Vanessa. *Nomes e Nekretx kayapó, uma concepção de riqueza*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, Museu nacional, Universidade Federal de Rio de Janeiro, 1986.

LEA, Vanessa. Gênero feminino mebengokre (kayapó): desvelando representações desgastadas. *Cadernos Pagu*, n.3, p. 85-115, 1994.

LEA, Vanessa. *Kapoto: laudo antropológico*. Campinas: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 1997.

LEA, Vanessa. Desnaturalizando gênero na sociedade Mëbêngôkre. *Revista Estudos Feministas*, ano 7, p. 176-194, 1º e 2º semestres de 1999.

LEA, Vanessa. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil (Central)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

LEA, Vanessa; FERREIRA, Marília. A guerra no Xingú, cronologia. Aconteceu: *Povos Indígenas no Brasil 1984*. São Paulo: CEDI. 1984. p. 246-258.

LEACH, Edmund. *Repensando a antropologia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.

LEFEBVRE, Henri. *A produção do espaço*. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins (do original: *La production de l'espace*. 4e éd. Paris: Éditions Anthropos, 2000). Primeira versão: início - fev. 2006.

LEFF, Enrique. *Epistemologia ambiental*. São Paulo: Cortez, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In: LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Paroles Données*. Paris: Plon, 1984.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. História e etnologia. In: *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. 10ª ed. Campinas: Papirus, 2009.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido (Mitológicas v. 1)*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

LITTLE, Paul E. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Brasília: Departamento de Antropologia da UnB, 2002. (Série Antropologia 322).

LOVELOCK, James. *A Vingança de Gaia*. Editora Intrínseca. Rio de Janeiro. 2006.

LOWIE, Robert H. The Tapuya. In: STEWARD, Julian H. *Handbook of South American Indians*. Washington: United States Government Printing Office, 1949.

LUKESCH, Anton. *Mito e vida dos índios caiapós*. São Paulo: Pioneira, Ed. da Universidade de São Paulo, 1976.

LUPO, Alessandro. Síntesis controvertidas: Consideraciones en torno a los limites del concepto de sincretismo. *Revista de Antropologia Social*, n. 5, p. 11-27, 1996.

MAFFESOLI, Michel. *O mistério da conjunção: ensaio sobre a comunicação, o corpo e a sociedade*. Porto Alegre: Sulina, 2005.

MAFFESOLI, Michel. *O conhecimento comum: introdução a uma sociologia compreensiva*. Porto Alegre: Sulina, 2007.

MAFFESOLI, Michel. *Elogio da razão sensível*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. 4 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

MALINOWSKI, Bronislaw. O problema do significado em linguagens primitivas. In: OGDEN, C. K. e RICHARDS, I. A. *O significado do significado*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MALINOWSKI, Bronislaw. Théorie ethnographique du langage, accompagnée de quelques corollaires pratiques. In: MALINOWSKI, Bronislaw. *Les jardins de corail*. Paris: La Découverte, 2002.

MATO GROSSO. SEDUC. *Características da escola indígena*. Disponível em: <<http://www.seduc.mt.gov.br/conteudo.php?sid=85&parent=44>>. Acesso em: 10 ago. 2018.

MARANHAO FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque. Por uma história do tempo presente: uma história de nós mesmos. IN: *Fronteiras: Revista Catarinense de História*, Florianópolis, n.17, p.137-151, 2009.

MARIANO, Michelle Carlesso. *Da borduna às redes sociais: uma mostra do cotidiano Mëbêngôkre Mëtyktire*. 252 f. Dissertação Mestrado – Instituto de Linguagens, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá 2014.

MARTIUS, Carl Friedrich Phillip von. Como se deve escrever a história do Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 6 (24), p. 389-411, jan. 1845.

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Cosac & Naify, 2013^a.

MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2013^b.

MEGGERS, Betty. *Amazônia: a ilusão de um paraíso*. Belo Horizonte: Itatiaia Editora, 1987.

MELATTI, Julio Cesar. O mito e o xamã. *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, vol. 14, p. 60-70, 1963.

MELATTI, Julio Cesar. Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo Krahó. In: SCHADENS, Egon. *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976. p. 139-148.

MELATTI, Julio Cesar. Curt Nimuendajú e os Jê. In: *Série Antropologia*, nº 49. Brasília: Unb, 1985.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

MERLEAU-PONTY, Maurice. De Mauss a Claude Lévi-Strauss. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 193-206.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MONTEIRO, John M. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese de Livre Docência. Departamento de Antropologia IFCH-Unicamp. Campinas, 2001.

MORIN, Edgar. *O método 1: a natureza da natureza*. 2 ed. Porto Alegre: Sulina, 2008.

MORAN, Emilio F. *Adaptabilidade humana: uma introdução à Antropologia Ecológica*. São Paulo: EdUSP, 1994.

MURDOCK, George Peter. South American Culture Areas. *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 7, n. 4, p. 415-436, 1951.

NIMUENDAJÚ, Curt. The social structure of the Rankókamekra 'Canella'. *American Anthropologist*, 40, p. 51-74, 1938.

NIMUENDAJÚ, Curt. *An exploratory expedition to the Gorotire-Cayapo*. Museu Nacional, 1939-40.

NIMUENDAJÚ, Curt. *Die Pau D'Arco — Horde der Nördlichen Kayapó*, 1940.

NIMUENDAJÚ, Curt. *The Sherente*. Los Angeles: Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund, 1942.

NIMUENDAJÚ, Curt. *The Eastern Timbira*. Berkeley: University of California Press, 1946.

OIT 169. *Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e resolução referente à ação da OIT / Organização Internacional do Trabalho*. - Brasília: OIT, 2011. Disponível em: <<http://www.oitbrasil.org.br/node/292>>. Acesso em: 05 set. 2018.

OGDEN, C. K. e RICHARDS, I. A. *O significado do significado*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

ORTNER, Sherry B. Teoria na antropologia desde os anos 60. *MANA*, n. 17, v. 2, p. 419-466, 2011.

OVERING, Joanna. Today I shall call him 'Mummy': multiple words and classificatory confusion. In: *Reason and Morality*, ASA Monographs. In: OVERING, J. (Ed.), London & New York: Tavistock Publications, 1985. p. 152-79.

OVERING, Joanna. O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. *MANA*, n. 1, v.1, p. 107-140, 1995.

PACHECO de OLIVEIRA, João; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *A Presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

PASSERINI, Luisa. A “lacuna” do presente. IN: FERREIRA, Marieta de Moraes. AMADO, Janaína. *Usos & Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro, Editora da FGV, 1998.

PEIRCE, Charles Sanders. *The Collected Papers*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958.

POSEY, D. A. Manejo da floresta secundária, capoeiras, campos e cerrados (Kayapó). In: RIBEIRO, D. (Coord.). *Suma etnológica brasileira: Etnobiologia*. 3. ed. Belém: Editora da UFPA, p. 199-213, 1997.

POSEY, Darrell A.; ANDERSON, Anthony B. Manejo do cerrado pelos índios Kayapó. *Boletim do museu paraense Emílio Goeldi*. Botânica, v. 2. n.1. p. 77 - 98, 25, xii, 1985.

RELATÓRIO Figueiredo. Disponível em: <<https://docs.google.com/uc?id=0BwQXewGzjcAyRkJrVXdSVDkteG8&export=download&pli=1>>. Acesso em: 03 set. 2018.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 2010.

ROBERT, Pascale de; LÓPEZ GARCÉS, Claudia; LAQUES, Anne-Elisabeth; COELHO-FERREIRA, Márlia. A beleza das roças: agrobiodiversidade Mebêngôkre-Kayapó em tempos de globalização. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, v. 7, n. 2, p. 339-369, maio-ago., 2012.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II). *MANA*, v. 2, n. 3, p. 103-150, 1997.

SAHLINS, Marshall. *Como pensam os “nativos”*: sobre o Capitão Cook, por exemplo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SAHLINS, Marshall. Introdução. In: SAHLINS, Marshall. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007^a. p. 9-34.

SAHLINS, Marshall. Adeus aos tristes tropos: a etnografia no contexto da moderna história mundial. In: SAHLINS, Marshall. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007^b. p. 501-532.

SALANOVA, André Pablo. *A nasalidade em Mebengokre e Apinayé: o limite do vozeamento soante*. 2001. 102 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 2001.

SALANOVA, André Pablo. *Nominalizations and aspect*. Ph.D. Dissertation, MIT, 2007.

SANTOS, Milton. *O espaço do cidadão*. São Paulo: Nobel, 2000.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS de CASTRO, E. B. A construção da pessoa nas sociedades indígenas. Rio de Janeiro: *Boletim do Museu Nacional, Antropologia* nº 32, 1979.

SIMONETTI, Mirian Claudia Lourenção. Mudanças climáticas, agricultura e injustiça ambiental. In: SIMONETTI, Mirian Cláudia Lourenção (Org.). *A (in)sustentabilidade do desenvolvimento: meio ambiente, agronegócio e movimentos sociais*. São Paulo: Cultura Acadêmica; Marília: Oficina Universitária, 2011.

SPINASSÉ, Karen Pupp. Os conceitos língua materna, segunda língua e língua estrangeira e os falantes de línguas alóctones minoritárias no sul do Brasil. *Revista Contingentia*, vol. 1, novembro 2006, p. 01–10. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/index.php/contingentia/article/viewFile/3837/2144>>. Acesso em: 06 set. 2018.

STEWART, Julian H. South American cultures: an interpretative summary. In: STEWART, Julian H. *Handbook of South American Indians*. Washington: United States Government Printing Office, 1949.

STTOPA, Ana Maria. *A língua portuguesa, idioma oficial do Brasil*. Disponível em: <<http://observatorio-lp.sapo.pt/pt/ligacoes/sitios-de-interesse1/historia-d-lingua/a-lingua-portuguesa-idioma-oficial-do-brasil>>. Acesso em: 12 ago. 2018.

TASSINARI, Antonella M. I. Escola indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras da educação. In: SILVA, Aracy Lopes da; FERREIRA, Mariana (Orgs). *Antropologia, História e Educação - a questão indígena e a escola*. São Paulo: MARI/FAPESP/Global Editora, 2001.

TOURAINE, Alain. *Palavra e sangue: política e sociedade da América Latina*. São Paulo: Ed. UNICAMP, 1989.

TURNER, Terence. *Social structure and political organization among the Northern Kayapó*. Ph.D. Thesis, Cambridge: Harvard University, 1966.

TURNER, Terence. The Politics of Culture. In: B. Spooner (ed.), *Conservation and Survival*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

TURNER, Terence. Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. Tradução: David Soares. *Revista Cadernos de Campo*, São Paulo, v.1, n. 1, p. 68-85, 1991.

TURNER, Terence. Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 311-338.

TURNER, Terence. Defiant Images: The Kayapo appropriation of video. *Anthopology Today*, Londres, v. 8, n. 6, p. 5-16, dez. 1992.

TURNER, Terence. Social body and embodied subject: bodylines, subjectivity, and sociality among the Kayapo. *Cultural Anthropology*, v. 10, n. 2, p. 143-170, 1995.

TURNER, Victor. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.

TURNER, Victor. *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EdUFF, 2005.

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

VALENTE, Rubens. *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VARNHAGEN, F. A. de. *História Geral do Brasil: Antes da sua separação e Independência de Portugal*. 10 ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1981.

VERSWIJVER, Gustaaf. Os kayapó: separações e junções dos grupos do norte. *Revista da Atualidade Indígena*, Brasília, n. 12, p. 9-16, 1978.

VERSWIJVER, Gustaaf. *Considerations on Mẽkrãgnotí warfare*. Doctoral thesis, Faculteit van Rechtsgeleerdheid, Rijksuniversiteit Gent Academiejaar, 1985.

VIDAL, Lux. *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira*. São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 1977.

VIDAL, Lux. A pintura corporal e a arte gráfica entre os Kayapó-Xikrin do Cateté. In: VIDAL, Lux (ed.). *Grafismo Indígena*. São Paulo: Studio NOBEL/FAPESP/EDUSP, 1992. p. 143-189

VILLAS BÔAS, Claudio; VILLAS BÔAS, Orlando. *A marcha para o oeste*. 4ª ed. São Paulo: Globo, 1994.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar/Anpocs, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v.2, n.2, 1996. Disponível Em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131996000200005&script=sci_arttext>. Acesso em: 05 jun. 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O problema da afinidade na Amazônia. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2014a. p. 89-182.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Imagens da natureza e da sociedade. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2014b. p.319-344.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2014c. p.347-400.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo, Cosac Naify, 2010.

WAGNER, Roy. *Símbolos que representam a si mesmos*. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2015.

WISSLER, Clark. Material Cultures of the North American Indians. *American Anthropologist*, New Series, Vol. 16, No. 3, Facts and Problems of North American Anthropology 1, p. 447-505, Jul. - Sep. 1914.

ZEMPLÉNI, A. A Doença e Suas Causas. In: *Cadernos de Campo*. São Paulo: Universidade de São Paulo, n. 4, p. 137-163, 1994.

ANEXOS

O homem que se transformou em chuva

Antigamente, todos os homens da aldeia foram caçar no mato e eles tinha chamado Bepkororoti para ir junto. Eles mataram uma anta juntos. Na hora de abrir a anta e limpar, em vez de deixar um mēbengête, que limpa a anta e fica com as tripas, Bepkororoti foi na frente e ele mesmo abriu a anta, o que é errado, ele tem que deixar o mais velho fazer isso. Seu irmão falou duro com ele: ‘você tem que deixar um velho fazer isso, não pode, está errado!’. Aí todo o pessoal da caçada olhou duro para ele e ele ficou muito bravo. Foi embora ainda sujo de sangue. Os companheiros nem ligaram e deixaram ele ir embora bravo. Ele foi planejando se vingar, pois tinham falado duro com ele e ele não gostou. Quando ele chegou em casa, chamou sua mulher e seus filhos, cortou os cabelos deles com o corte tradicional, em forma de triângulo, [tonsura] pela primeira vez e pediu para que sua mulher cortasse o cabelo dele da mesma maneira. Depois ele disse para a mulher e seus filhos ficarem ali, que ele ia embora para o céu. Não queria mais saber dos homens e ia embora e foi. Ele foi subindo uma montanha e no caminho encontrou um pé de jenipapo. Ele não conhecia aquela fruta ainda, mastigou e viu que ficava preto. Ele se pintou todo de preto e voltou para casa para pintar a sua mulher e seus filhos de preto também. Bepkororoti se despediu da família e disse que ia embora e que não era para falar disso para ninguém. Foi embora e no caminho encontrou uma árvore com madeira bem dura. Ele fez a primeira borduna de madeira e continuou subindo a montanha. Ele pintou o cabo da madeira com o sangue que ainda estava em suas mãos e passou a mão no rosto para limpar o suor. Por isso, até hoje a gente pinta o cabo da borduna de vermelho do urucum e a cara de vermelho quando a gente está bravo. O pessoal decidiu ir atrás dele para o matar. Para disfarçar, imitavam barulho de porco, mas Bepkororoti percebeu a armadilha e apontava a borduna para eles. Da borduna saía raio e matava aqueles que estavam atrás dele. Já tinha morrido muito, mas não desistiam e falavam: ‘vamos lá matar ele!’. Bepkororoti estava cada vez mais bravo e apontou de novo a borduna para atirar raios neles, matando todo mundo. Ele foi

subindo a montanha e gritando muito forte, até que seus gritos se transformaram em trovão e ele se transformou na tempestade, vingando aqueles que o incomodam com o raio. Se alguém passa por uma de suas roças, ele vinga com o raio. Depois de um tempo, ele voltou e levou sua família junto com ele para morar no céu, todos viraram chuva.

A árvore do milho

Uma velha levou os netos tomar banho no rio e havia um monte de sementes boiando na água. Eles não sabiam o que era. Um rato pulou no ombro da avó e ela disse para os netos: ‘Pega um pau para matar o rato!’ O animal falou que não era para fazer isso, que ele ia ensinar sobre o milho. ‘O que é milho?’ perguntaram. O rato, então, mostrou as sementes boiando e a árvore de onde elas caíam, chamou de bà-y (milho). Ensinou como colher, socar e fazer beiju para comer. A avó colheu as sementes e fez beiju na aldeia. Os outros perguntaram o que era aquilo. Ela falou que era o milho, que o rato tinha ensinado. Todos provaram e gostaram. Foram até a árvore de milho para buscar mais. A árvore era grande e com muitos galhos, cada galho tinha um tipo de milho. Para pegar mais, resolveram cortar a árvore com machado de pedra. Mas, o que cortavam de dia, se regenerava à noite. Decidiram, então, cortar a noite inteira. Pediram para dois meninos irem até a aldeia pegar mais machado de pedra. Eles foram e no caminho encontraram um rato. Mataram e comeram assado o animal e ficaram velhos. Quando voltaram para a árvore, contaram o que tinha acontecido. Com os novos machados, cortaram a árvore de milho. Conforme ela ia caindo, cada um pegou uma espiga e foi para um lugar diferente. Foram na direção do galho, cantaram e foram embora. Só Apinajé ficou no mesmo lugar, no Kokati. Assim, surgiram os vários grupos de parentes mēbêngôkre, cada um morando em um lugar diferente. A língua também mudou um pouco e, depois disso, começaram a brigar um com o outro.

Birá

A anta era Yudjá, um homem muito bonito chamado Birá. Ele tinha os cabelos compridos e usava brincos com pena de mutum com a ponta branca. As mulheres não cuidavam mais das crianças, dos maridos, das roças... Os homens planejaram para descobrir o que estava acontecendo. Saíram para caçar e um deles ficou escondido para seguir as mulheres até a casa de Birá, no meio da floresta. Depois da caçada, se reuniram e planejaram o que fazer. Cinco wajangá resolveram transformar Birá em anta. Foram até a casa dele e o encontraram na rede, balançando e cantando. Rezaram e sopraram. Ele parou de cantar, desceu da rede e foi se transformando em anta. Primeiro a cabeça e quando colocou o pé no chão virou anta. Os homens mataram, moquearam e comeram Birá. Um homem guardou um pedaço para sua esposa. O filho lhe deu o pedaço e falou para comer tudo. Quando a mulher mastigou o último pedaço, o filho lhe contou que ela havia comido seu namorado. As mulheres ficaram revoltadas e resolveram se vingar dos homens. Decidiram que virariam peixe. Na beira do rio, elas foram se jogando na água e virando peixe. As moças viraram Matrinchá, as mais novas viraram pacu. As velhas viraram pirarara e peixe-elétrico (mry kaàk). Em fila, foram cantando e virando peixe. Quando estavam na água, passaram em cima de um homem que virou arraia, outro homem com uma flecha embaixo do braço virou peixe-elétrico (màkàtire). Ipren-re voltou e viu seu filho chorando, pois estava sozinho. Ele contou o que tinha acontecido e Ipren-re teve a ideia de pescar sua mulher. Ele lembrou que ela gostava da frutinha ingá. Pegou uma dessas frutas e amarrou na ponta de um barbante. Quando sua mulher mordeu a fruta, ele puxou para fora do rio com força e, quando ela caiu no seco, virou mulher de novo. Ipren-re levou sua mulher para casa e ela fez beiju. Quando seu cunhado, irmão de sua mulher, estava chegando, ele escondeu a esposa no telhado. O'oirop cheirou a comida e sentiu o cheiro de sua irmã. Quando ele descobriu a irmã escondida no telhado, ficou muito empolgado. 'Conta como você fez, conta, conta, conta!' ficava perguntando para Ipren-re. Quando soube como sua irmã se transformou em mulher, correu e pegou um galho de ingá e jogou na água, sempre fazendo as coisas erradas, sem pensar muito. Não pegou nada! Ele pegou uma semente e descascou, amarrou em um cipó e jogou na água. Puxou com força e falou: 'hí, peguei só parititi, vou namorar pela boca!' O peixe escapou pulando na água e fugiu.

Krãkabdjwá

Na aldeia, havia um homem muito chato que entrava de casa em casa. Um dia, uma mulher o chamou para catar seus piolhos. Quando ela estava catando os piolhos, algo mordeu seu dedo. “Ai! Alguma coisa me picou!” disse. Era o dente de Krã kabdjwá que ficava na cabeça. Ele falou: “Foi piolho que te mordeu!” “Não foi, foi você, eu vi seu dente!” “Aé? Vou buscar minha borduna e vou matar todo mundo!” A avó saiu com todos para fugir de KrãKabdjwá enquanto ele foi buscar a borduna. Um tatu fez uma toca que saía do outro lado da aldeia e todo mundo fugiu pelo buraco. Quando Krãkabdjwá voltou, não viu mais ninguém. Pegou um periquito que estava em uma árvore e pediu para onde o pessoal tinha ido. “Eu não sei!” disse o periquito. Então, o homem arrancou sua pena e pediu de novo. O periquito apontou o buraco de tatu e ele foi atrás. Lá do outro lado, o pessoal saiu num rio onde tuiuiú pescava. Ele perguntou o que estava acontecendo, depois falou para todos entrarem em seu bico para se esconder. Somente o ôkrãndjê de uma criança ficou pendurado para fora do bico. Krãkabdjwá chegou, seguindo os rastros na areia e pediu sobre o pessoal. O pássaro despistou, disse que não viu ninguém e que estava engasgado. Depois disso, Krãkabdjwá foi embora e o pessoal saiu do bico. O tuiuiú ensinou o caminho da aldeia. Pintaram a criança e foram. No caminho, encontraram uma onça que pediu como eles tinham pintado a criança. Eles falaram que primeiro tem que queimar no fogo e depois aranhar, por isso ficava riscado. A onça falou que queria se pintar. Então, eles fizeram uma grande fogueira e a onça pulou dentro. Um dos homens segurou sua cabeça dentro do fogo com uma forquilha e ela morreu queimada. Todos seguiram viagem. Os homens resolveram inventar desculpas para voltar e comer a onça. “Esqueci meus brincos” ou “esqueci minha cesta”. Comeram e quando voltaram, viraram cutia e macaco. Somente a avó e a neta criança seguiram viagem. Elas estavam com sede e não tinha água. Elas encontraram o peixe-elétrico e a avó falou: “Libera água para sua noiva beber!”, falava da criança. O bicho abriu a boca e nasceu um rio, mas pediu para a avó deixar a noiva para ele. A avó seguiu viagem e encontrou um homem, Kubêti. Casaram e ela engravidou de gêmeos. O homem ia na frente e ela atrás. Ela se perdeu e as crianças em sua barriga começaram a indicar o caminho: “Nosso pai foi por aqui!” Ela ia e nada. “Nosso pai foi por aqui!” Ia e nada. “Nosso pai foi por aqui!” e nada. Até que ela deu um tapa na barriga e as crianças não falaram mais. Perdida, uma onça a encontrou e a comeu, criando a partir de então seus filhos meninos, que caçavam

passarinhos para a mãe adotiva. Um dia, os meninos flecharam um jaó que lhes falou: “por que vocês me flecharam? Não fui eu que comi a mãe de vocês, foi a onça!” Ele ensinou o caminho onde o pai dos meninos morava. Com muita raiva, os irmãos mataram a onça e, seguindo o caminho ensinado pelo jaó, encontraram a aldeia e o pai.

APÊNDICE A – CONVENÇÃO FONÉTICA ADOTADA¹⁸⁹

Consoantes

	fonema	transcr.	fonema	transcr.	fonema	transcr.	fonema	transcr.	fonema	transcr.
	Bilabial		Alveolar		Palatal		Velar		glotal	
Obstruentes Surdas	/p/	P	/t/	T	/tʃ/	tx	/k/	k	/ʔ/	'
Obstruentes sonoras	/b/	B	/d/	D	/dʒ/	dj	/g/	g		
Nasais	/m/	M	/n/	N	/ɲ/	nh	/ŋ/	ng		
Semivogais e líquidos	/w/	W	/r/	R	/j/	j				

Vogais orais

	fonema	transcr.	fonema	transcr.	fonema	transcr.	Fonema	transcr.
Oral	Anterior		Central		Posterior não arredondada		Arredondada	
Alta	/i/	I			/u/	y	/u/	u
Média	/e/	Ê			/ɣ/	ỳ	/o/	ô
Baixa	/ɛ/	E	/a/	A	/ʌ/	à	/ɔ/	o

Vogais nasais

	Fonema	transcr.	fonema	transcr.	fonema	transcr.	Fonema	transcr.
Nasal	Frontal		Central		Posterior não arredondada		Arredondada	
Alta	/ĩ/	ĩ			/ũ/	ỹ	/ũ/	ũ
Baixa	/ẽ/	ẽ	/ã/	Ã	/ĩ/	ã	/õ/	õ

Na língua kayapó não há as seguintes consoantes: f, v, s, z, l.

¹⁸⁹ A convenção apresentada obedece a proposta de Vanessa Lea e André Pablo Salanova, de acordo com o alfabeto fonêmico internacional (IPA).

APÊNDICE B – TERMINOLOGIA DE PARENTESCO

Termos de referência e vocativos *mětyktire*¹⁹⁰

Termo	Posição relacional	Usado por	Vocativo ou referência
<i>kwatỳj</i>	FZ, FM, MM, MBW...	Ego ♂/♀	Ref.
<i>Tujwa [nome]</i>	Idem	Ego ♂/♀	Voc. e Ref.
<i>Nhêget</i>	MB, MF, FF, FZH, MBS...	Ego ♂/♀	Ref.
<i>Ngetwa [nome]</i>	Idem	Ego ♂/♀	Voc. e Ref.
<i>Nã</i>	M, MZ, FBW...	Ego ♂/♀	Ref.
<i>Jerua [nome]</i>	Idem	Idem	Voc. e Ref.
<i>Bam</i>	F, FB, MH, MZH...	Ego ♂/♀	Ref.
<i>Djunwa [nome]</i>	Idem	Idem	Voc. e Ref.
<i>Kra</i>	S, D, C...	Ego ♂/♀	Ref.
<i>Tabdjwỳ</i>	CC, ZC, WBC...	Ego ♂/♀	Ref.
<i>Kanikwỳj</i>	Z, MZD, FBC, MBDD...	Ego ♂/♀	Ref.
<i>Kamy</i>	B, MZS, FBS, MBDS...	Ego ♂/♀	Ref.
<i>Krabdjwỳ</i>	Amigos formais	Ego ♂/♀	Ref.
<i>Kràmie</i>	Amigas formais	Ego ♀	Ref. e Voc.
<i>Krongetx</i>	Amigas formais	Ego ♂	Ref. e Voc.
<i>Krà</i>	Amigos formais	Ego ♂	Ref. e Voc.
<i>Prõ</i>	W	Ego ♂	Ref.
<i>Taware [nome]</i>	W	Ego ♂	Voc.
<i>Mied</i>	H	Ego ♀	Ref.
<i>Taware [nome]</i>	H	Ego ♀	Voc.
<i>Djwoj</i>	BW, SW, SSW, DSW...	Ego ♀	Ref. e Voc.
<i>'ypỳjn</i>	BW, SW, BWZ, WZ...	Ego ♂	Ref.
<i>Popỳjn [nome]</i>	Idem	Ego ♂	Voc. e Ref.
<i>Udjwỳ</i>	ZH, ZHB, DH, DDH, SDH, FZDH, DHB	Ego ♂/♀	Ref.
<i>Ibianhõ [nome]</i>	HB, ZHB...	Ego ♀	Voc. e Ref.
<i>Kràtkà [nome]</i>	Idem	Ego ♂	Voc. e Ref.
<i>Umre</i>	HZ, DHZ...	Ego ♀	Ref.
<i>Pomre</i>	Idem	Ego ♀	Voc.
<i>Màj [nome]</i>	Idem	Ego ♂	Voc. e Ref.

¹⁹⁰ Convenção dos símbolos de termos do parentesco: M = mãe; F = pai; W = esposa; H = esposo; G = germano; Z = irmã; B = irmão; S = filho; D = filha; C = filho ou filha; MB = irmão da mãe; FZ = irmã do pai e assim por diante. Para maior aprofundamento, ver Lea (2012).

APÊNDICE C – PARECER CONSUBSTANCIADO DA CONEP

COMISSÃO NACIONAL DE
ÉTICA EM PESQUISA



PARECER CONSUBSTANCIADO DA CONEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: Kukràdjã: territorialidade e estratégias de mobilização social entre os Metyktire

Pesquisador: Michelle Carlesso Mariano

Área Temática: Estudos com populações indígenas;

Versão: 2

CAAE: 47780815.4.0000.5406

Instituição Proponente: UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA JULIO DE MESQUITA FILHO

Patrocinador Principal: MINISTERIO DA EDUCACAO

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 1.334.743

APÊNDICE D – TCLE

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Estamos realizando uma pesquisa na aldeia Piaraçú, Terra Indígena Capoto/Jarina, intitulada Kukràdjà: territorialidade e estratégias de mobilização social entre os Mëtyktire e gostaríamos que participasse da mesma. Os objetivos desta são descrever e analisar como os Mëtyktire ocupam seu território e como se mobilizam para exigir do Estado os seus direitos tanto em relação a esse território como todos os demais. Participar desta pesquisa é uma opção, você pode não aceitar participar ou desistir em qualquer fase da pesquisa, ficando assegurado quanto ao cumprimento de sua vontade por parte do pesquisador e dessa universidade.

Caso aceite participar deste projeto de pesquisa gostaríamos que soubessem que:

A) A coleta de dados ocorrerá durante o ano de 2016, durante os meses de agosto, setembro e outubro e será acompanhada de um tradutor escolhido pelas lideranças indígenas para que não haja nenhuma incompreensão em relação à língua;

B) O pesquisador observará as práticas de ocupação do território na comunidade durante o período referido. Serão realizadas entrevistas com trinta membros da comunidade sobre as maneiras de ocupar o território, qual o significado desta terra para os indivíduos, como lutaram para sua conquista e como lutam atualmente para manter seus direitos sobre ela. Os participantes serão selecionados pelas lideranças indígenas e somente com o consentimento individual mediante a explicação desta pesquisa e o aceite, sendo que a identificação dos participantes não será divulgada;

C) A pesquisa mostrará as práticas indígenas de ocupação do território, como sua cultura e identidade está relacionada com este território e como os Mëtyktire podem utilizar sua cultura na luta por direitos. Os resultados poderão mostrar como a vida indígena está totalmente ligada à sua terra e fundamentar seus direitos a ela. Os resultados da pesquisa serão apresentados à comunidade no decorrer e final da pesquisa;

D) A divulgação dos resultados na forma de tese, artigos, papers servirá apenas para fins científicos. Imagens e sons só serão coletados e divulgados mediante a concordância dos envolvidos em um termo de consentimento específico;

E) A pesquisadora agirá de maneira a não interferir no cotidiano da comunidade. As lideranças participarão e opinarão sobre todas as etapas da pesquisa, para que a comunidade tenha conhecimento e consentimento sobre a pesquisa;

F) Esta pesquisa é avaliada e acompanhada em seus aspectos éticos baseados em diretrizes internacionais e nacionais pelo Comitê de Ética em Pesquisa – CEP, um colegiado criado para defender os interesses dos sujeitos da pesquisa em sua integridade e dignidade. O CEP da FFC - Marília está vinculado à Universidade Estadual paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP e pode ser contatado pelo e-mail: sta@marilia.unesp.br e pelo telefone (14) 3402-1346;

G) Este documento é elaborado em duas vias, sendo uma retida com o pesquisador responsável e outra com o participante da pesquisa.

Eu, _____, portador do RG _____ concordo em participar da pesquisa intitulada Kukràdjà: territorialidade e estratégias de mobilização social entre os Mětyktire a ser realizada na aldeia Piaraçú, Terra Indígena Capoto/Jarina. Declaro ter recebido as devidas explicações sobre a referida pesquisa e concordo que minha desistência poderá ocorrer em qualquer momento. Declaro ainda estar ciente de que a participação é voluntária e que fui devidamente esclarecido (a) quanto aos objetivos e procedimentos desta pesquisa.

Nome do participante: _____

Data: _____

Certos de poder contar com sua autorização, colocamo-nos à disposição para esclarecimentos, e-mail: michellecarlessomariano@gmail, com falar com Michelle Carlesso Mariano, discente em Ciências Sociais (doutorado) ou Professor Doutor Laércio Fidelis Dias, e-mail: laercio@marilia.unesp.br, orientador responsável pela pesquisa.

Autorizo,

Data: ____/____/____

Michelle Carlesso Mariano

Pesquisadora