

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Instituto de Ciências Humanas e Filosofia

Departamento de Antropologia

Programa de Pós Graduação em Antropologia.

Influências Mëbêngôkre: Cosmopolítica Indígena em Tempos de Belo Monte.

Edgar Eduardo Bolivar Urueta.

Niterói – Rio de Janeiro

2014

Edgar Eduardo Bolivar Urueta

Influências Mëbêngôkre:
Cosmopolítica Indígena em Tempos de Belo Monte.

Orientadora:

Tania Stolze Lima

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da
Universidade Federal Fluminense.

Niterói – Rio de Janeiro

2014

Influências Mëbêngôkre: Cosmopolítica Indígena em Tempos de Belo Monte.

Edgar Eduardo Bolivar Ueueta

Tese submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (PPGA-UFF), como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor.

Aprovada por:

Prof. Dra. Tânia Stolze Lima (orientadora)

Prof. Dr. Eduardo Viveiros de Castro

Prof. Dra. Marcela Coelho de Souza

Prof. Dr. Renato Sztutman

Prof. Dra. Joana Miller

“Muda a idéia!” Ropni Metyktire.

Resumo

A presente tese é resultado do trabalho de campo feito entre os Mëbêngôkre-Mëtyktire (Kayapo), povo de língua Jê, habitantes da bacia do Xingu, Terra Indígena Kapôt Jarina, na divisa entre os estados de Mato Grosso e Pará. O trabalho visa elaborar o esboço de uma teoria etnográfica sobre a cosmopolítica mëbêngôkre, retomando o problema dos corpos, imagens, e relação entre guerra e ritual. A partir destes elementos procura-se uma aproximação às preocupações e ações dos Mëbêngôkre em relação a conjuntos de ameaças advindas dos perigos da floresta, rio, céu e projetos Estatais, especialmente as hidrelétricas no Xingu.

Abstract

This thesis results from the fieldwork done between the Měbêngôkre-Mětyktire (Kayapo), a Ge-speaking people, inhabitants of the Xingu basin, Kapot Jarina Indigenous Land, on the border between the Brazilian states of Mato Grosso and Pará. The work aims to develop the outline of an ethnographic theory of the mēbêngôkre cosmopolitics, reconsidering the problem of bodies, images, and relationships between war and ritual. From these elements, it searches for an approximation to the mēbêngôkre concerns and actions related to sets of threats arising from the dangers of the forest, river, sky and State projects, especially hidroelectric dams on the Xingu.

Agradecimentos

Primeiro que tudo quero agradecer à orientadora, Tania Stolze Lima, por suas maravilhosas aulas e encantadoras discussões e textos, além do estímulo e liberdade para desenvolver o problema.

A todos os membros da banca, Marcela Coelho de Souza, Renato Sztutman, Joana Miller, Oiara Bonilla (suplente) pela sua leitura atenta, críticas e comentários. Ao professor Eduardo Viveiros de Castro, especialmente, cujos textos foram fundamentais para a decisão de fazer o meu doutorado no Brasil, agradeço sua participação na banca e generosidade. Agradeço especialmente a Luisa Elvira Belaunde que tem me incentivado desde o início do mestrado com os Airo Pai, e cujos diálogos também me trouxeram até aqui. A Jose Kelly, quem participou na banca de qualificação, pela sua amizade e conselhos que foram muito uteis ao longo da tese.

Quero agradecer todas as pessoas com as quais aprendi em campo. Primeiro agradeço a Maria Eliza Leite quem me abriu a possibilidade de conhecer e trabalhar com os Mëbêngôkre colaborando com as atividades de formação e pesquisa dos professores indígenas desde a extinta Coordenação Geral de Educação da FUNAI. Aprendi enormemente do seu compromisso, dedicação e experiência e espero poder continuar ajudando os Metyktire nos desafios que se apresentam.

Agradeço especialmente aos funcionários indígenas da FUNAI, como Megaron, Pitujarô, Mojkàra, Pàtkàre, Bedjaj, Karupi, Meybamp, Puiú, Txokran, Pepe; a Pekân, Beptok, Iodji, Pitykre, Pàtyjtx, Kijâbiêti, aos professores Waiwai, Tekrarâti, Nhàkpôkti, Txokrã, Tàkàktum, Kremoro, Txuakre, Patkôre, Tàkàkarô, Tapý, Kôkôpieti, entre muitos outros Metykire nas aldeias de Piraçu, Ropni, e Colider. Às pessoas que participaram dos cursos de Formação de Professores Indígenas Mëbêngôkre Panara e Tapayúna das quais tenho grande apreço e aprendi muito, especialmente Vanessa Lea, Lucy Seki, Maria Cristina Troncarelli, Morena Tomich, Nayara Camargo, Marcos Wesley, Mari Correa. Ao pessoal da FUNAI Januaria Melo, Pedro Rocha, Igor, Cesar Kubenti, Enrique Croker.

A Ropni, pela força, determinação, beleza e urgência da sua luta. Agradeço enormemente ao pessoal do Instituto Raoni pela amizade, ajuda, parceria e alegria: Renan

Santini, Edson Santini, Karina Oliveira, Tay, Bemôrô, Mayalu Txukarramãe, Beprô, Bemok, Ngrwakô. Aos talentosos Mëbêngôkre Nyre: Patxôn, Kenã, Rojtx, Matsi.

Aos Yudjá de Pakayá, especialmente Bolinha, Tarepa, Yasenaku, Tininin, Charadu, Mandukare, Yakarewa. A Maria e Matudjô.

A Biviany Rojas, Marcelo Salazar, Andre Villas Boas, Steve Schwartzman, Renata Pinheiro, Verena Glass, Helena Palmquist, por compartilhar comigo suas preocupações e diferentes experiência no Xingu.

A todos os professores, colegas e amigos no Rio de Janeiro, especialmente Bruno Marques e Indira Caballero (meus compadres). Bruno trouxe forças extras do Alto Rio Negro, fundamentais na reta final. Igualmente agradeço a Marcio Goldman, Deborah Danowski, Bruna Franchetto, Andres Salanova, Els Lagrou, Ana Claudia, Ana Ramo, Vicente Creton, Leiff Gruneward, Pedro Santos, Eric Macedo, Ana Popp, Tatiane Figueredo, Bruno Daschieri, Marco Antonio, Pedro Alex, Alice Soares, Marina Vanzolini, Antonia Walford, Orlando Calheiros, Bianca, Cecilia, André Dumas, Rogerio, Julia Sauma, Guilherme Heurich, Ana Gabriela, Gerome Ibri, Marcelo, Beatriz Filgueires, Marta Suarez, Eduardo Pires, Marcia, Felipe, Leonor, Luciana, Gustavo, Natalia, Paulo Maia, Uira Garcia, Mazinho, Virna, Conrado, Rachel Starling, Ana Carneiro, Salvador. A Alexandre Nodari, Flavia Cera, Andre Valias, Verena Glass, pelo papo virtual e atual.

Aos meus colegas e amigos na Colômbia, Marco Tobón, Diana Rosas, Wilson Lopez, German Palacio, German Ochoa, Juan Alvaro Echeverri, Carlos Franky, Carlos Zarate, Salima Cure, Jose Miguel, Aleja, Diego.

A mei pai, Edgar, e a minha mae Gloria que com entusiasmo e apesar da distância animam cada um dos meus passos na antropologia. A Susana e Mateo, meus irmãos queridos. E a minha avó Rosa.

A minha família brasileira, Maria Ines, por todo seu apoio, torcida e convite para integrar Literaterras. Kleber, Tania, Txai Marcos, Camila, Irene, Guilherme, Raul, Mauricio, Mariana, Terri.

E a Beatriz por todo o amor, alegria, apoio, ideias, revisão e maravilhosos diálogos amazônicos.

Quadro fonêmico

Abaixo apresento o quadro fonêmico com as convenções usadas na escrita da língua mēbêngôkre (kayapo) que vem sendo adotadas pelos professores indígenas (Kayapo et al 2007) e os antropólogos como Vanessa Lea (2012).

Quadro Fonêmico. Fonte (Lea 2012:429)

Consoantes										
	fonema	transcr.	fonema	transcr.	fonema	transcr.	fonema	transcr.	fonema	transcr.
	bilabial		alveolar		palatal		velar		glotal	
obstruintes surdas	/p/	p	/t/	t	/tʃ/	tx	/k/	k	/ʔ/	ʔ
obstruintes 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			/ɻ/	ÿ	/o/	ô
baixa	/ɛ/	e	/a/	a	/ʌ/	â	/ɔ/	o

Vogais nasais								
	fonema	transcr.	fonema	transcr.	fonema	transcr.	fonema	transcr.
nasal	fron- tal	tal	cen- tral	tral	Posterior não arredondada		arredon- dada	
alta	/ĩ/	ĩ			/ũ/	ÿ	/ū/	ũ
baixa	/ẽ/	ẽ	/ã/	ã	/ɰ/	ã	/õ/	õ

Abreviaturas

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ABIN	Agencia Brasileira de Inteligência
ATL	Acampamento Terra Livre
AGU	Advocacia Geral da União
ALCOA	Aluminium Company of America
APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
BNDES	Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social
CASAI	Casa de Apoio à Saúde do Índio
CIDH	Comissão Interamericana de Direitos Humanos
CNN	Cable News Network
COIAB	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia
DSEI	Distrito Sanitário Especial de Saúde Indígena
EIA	Estudo de Impacto Ambiental
ELECTROBRAS	Centrais Elétricas Brasileiras S.A
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FNSP	Força Nacional de Segurança Pública
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis
ISA	Instituto Socioambiental
MMA	Ministério de Meio Ambiente
MME	Ministério de Minas e Energia
MPF	Ministério Público Federal
OEA	Organização de Estados Americanos
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONU	Organização das Nações Unidas
SBPC	Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência
SEDUC	Secretaria de Estado de Educação
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
STF	Supremo Tribunal Federal
TI	Terra Indígena

Índice

Introdução	4
Os Mêbêngôkre-Mêtyktire: um breve histórico.	4
Problema de pesquisa	18
Estrutura da tese.....	29
Capítulo 1. Tempo de festa	34
Primeira cena: aldeia, abertura	36
Abrindo o voo.....	42
Segunda cena: acampamento.....	53
Aproximando-se à floresta.....	53
A fala no mato: brincadeiras e apostas.	65
As mulheres da lagoa.....	70
As marcas do fim.....	75
Terceira cena: retorno à aldeia e fim da festa.....	80
Distribuição	80
Aproximações femininas	82
<i>Arym akati</i> (quase-dia).....	88
<i>Kubẽ'ĩ</i> (osso de branco).....	89
Capítulo 2. A imagem-movimento	95
De peles e pessoas: símbolos de totalidade ou multiplicidades heterogêneas?.....	97
Do ritual como topologia: metamorfose em movimento.....	114
As imagens do xamã.....	128
Visualização e antecipação.....	139
Fechamento: comentário sobre a beleza.....	156

Capítulo 3. Ritmos: entre guerra e festa.....	162
Entre-aldeias: dispersão	164
Histórias de guerra.....	175
Sobre a guerra visível e invisível.....	180
Efeitos da guerra.....	185
Sangue	190
<i>Nekretx</i>	194
Armas.....	198
Extensões corporais. Comparações culturais.....	201
Capturando outros.....	201
A poluição da pessoa relacional	203
Ajustando armadilhas	209
Amansando inimigos	214
Tamanho e poder: comentário sobre o controle	221
Capítulo 4. O tempo revirado: cosmopolíticas.....	233
Avisos de precaução	235
A distância do céu.....	237
Belo Monte, o contra-tempo	249
Os Mëbêngôkre e Belo Monte.....	254
O contra-ataque do projeto	260
Mobilização na Rio+20: Tempestades numa feira de negócios	280
Novos arranjos e documentos: compondo as diversas declarações.....	290
Expedição ao Riocentro.....	295
A guerra dos mundos (e suas teorias cosmopolíticas).....	302
Considerações finais	318
Influência: uma recursiva arte da eficácia	321
Cosmopolíticas: modos de existência e relação	328
Referências	338

Índice de figuras

Figura 1: Histórico das principais divisões entre grupos Mëbêngôkre (pre-1800 -1981). Fonte Verswijver (1985:42)	5
Figura 2: Mapa das atuais Terras Indígenas no Médio e Alto Xingu. Fonte: Lea (2012).....	17
Figura 3: Nova casa dos homens de Piraçu. Atrás se vê a escola.....	39
Figura 4: Flautas.....	51
Figura 5: Acordando os tracajás.....	62
Figura 6: Pescando.	71
Figura 7: Chegando na aldeia com as varas de tracajás.	81
Figura 8: Preparando o corpo.....	122
Figura 9: Menina-pássaro.....	122
Figura 10: Mulheres assando tracajás no forno de pedra.....	138
Figura 11: Representações espaciais de aldeias.	167
Figura 12: Ropni contando histórias.	200
Figura 13: Guerra da balsa.	213
Figura 14: Dono da festa refrescando os dançantes.	218
Figura 15: Procurando nomes.	221
Figura 16: Mobilização no Riocentro: aguardando o diálogo com os chefes <i>kubê</i> da Rio+20.....	301

Introdução

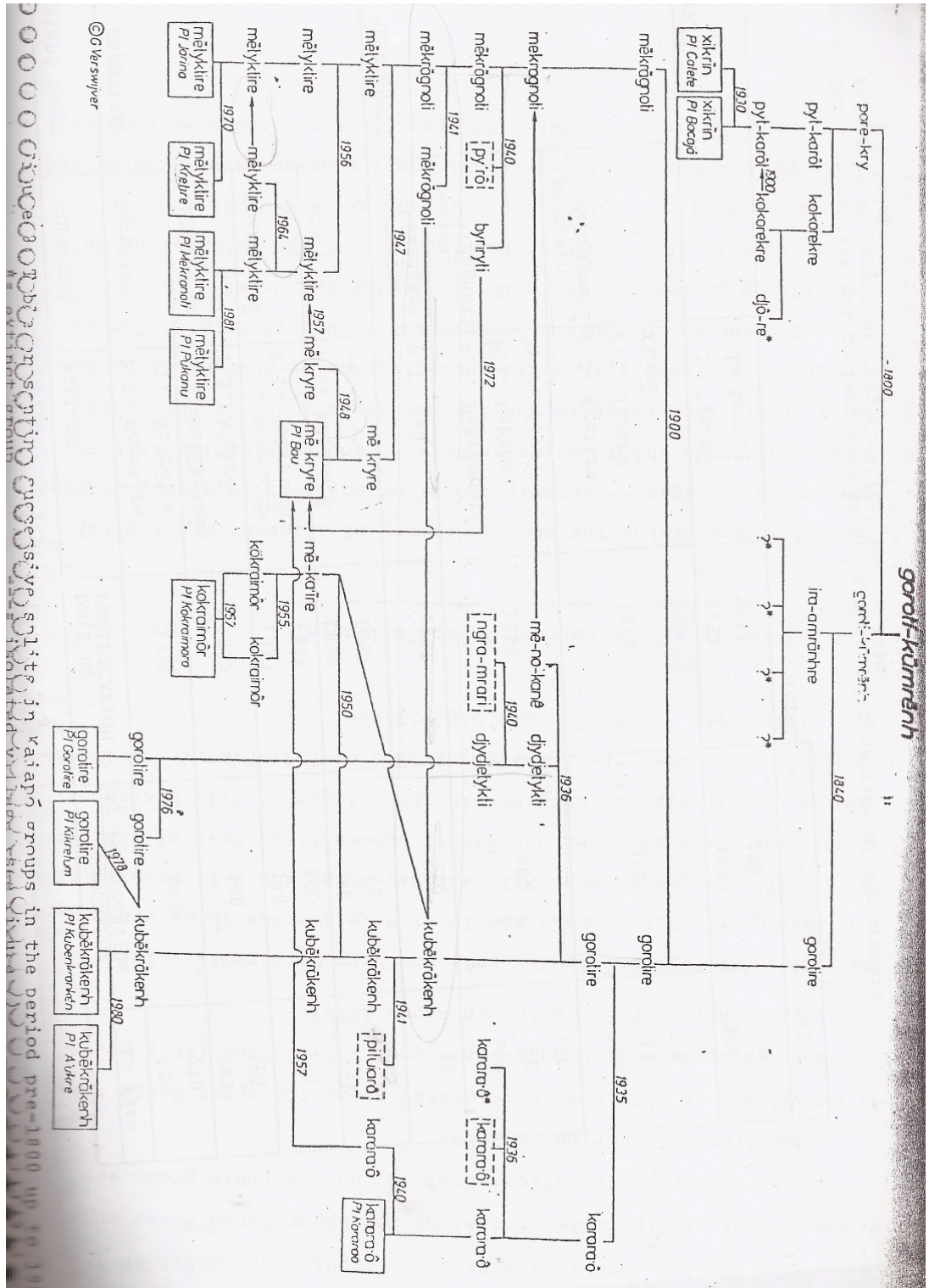
Os Mëbêngôkre-Mëtyktire: um breve histórico

A autodenominação Mëbêngôkre (traduzida geralmente como “povo do buraco d’água”) corresponde ao mais conhecido etnônimo Kayapo¹. A língua mëbêngôkre (ou kayapo) pertence à família linguística Jê, tronco Macro-Jê. “Kayapo” é o termo mais abrangente para se referir ao conjunto Mëbêngôkre, denominação particularmente usada pelos povos vizinhos, os brancos, inclusive os antropólogos e o Estado, assim como pelos Mëbêngôkre nas suas relações externas. No entanto, mais recentemente a autodenominação Mëbêngôkre tem passado a ser mais enfaticamente reivindicada por eles próprios e adotada por etnólogos como Lea (1993,1994,2012) Cohn (2005) ou Gordon (2006). A autodenominação Mëbêngôkre é usada por diversos subgrupos, Mëtyktire, Mëkragnetire, Gorotire, Kubêkrâkej, Kôkrajmôrô, Kararaô e Xikrin. A existência destes diferentes subgrupos pode ser explicada por uma longa história de faccionalismo e relações belicosas que foram definindo a distribuição territorial de tais subgrupos no pré e pós-contato com os brancos. Os Mëbêngôkre-Mëtyktire, por exemplo, localizados na TI Kapôt Jarina no Estado de Mato Grosso usam frequentemente a distinção “Mëbêngôkre do Mato Grosso” versus “Kayapó do Pará”, especialmente para se referirem aos outros subgrupos localizados nas Terras Indígenas do Estado do Pará (TI Mëkragnetire, TI Badjonkôre, TI Kayapo, TI Baú, TI Kararaô) e “Xikrin” aos da TI Trincheira Bakaya e TI Xikrin do Cateté. A pesquisa de campo que possibilitou esta tese foi realizada com os Metyktire da Terra Indígena Kapôt Jarina, e nesta primeira seção pretendo então delinear brevemente o como se originou o subgrupo Metyktire e da sua localização atual na Terra Indígena mencionada.

Os Mëbêngôkre-Xikrin já por volta de 1800 era distinto do grupo Gorotire Kumrej do qual se desprendem todos os outros subgrupos atuais (Vidal 1977; Verswijver 1985). O termo “Kayapo” em ocasiões é usado em oposição a “Xikrin” para enfatizar as diferenças entre estes dois ramos Mëbêngôkre.

¹ O nome “Kayapo” é de origem Tupi e significa “parecido com macaco” possivelmente, como vários autores

Figura 1: Histórico das principais divisões entre grupos Mëbêngôkre (pre-1800 -1981). Fonte Verswijver (1985:42)



Os Mëbêngôkre estabeleceram as suas primeiras aldeias permanentes na bacia do médio Xingu por volta de 1850, após a cisão entre os grupos Gorotire Kumrej e Irã’ãmrajre, quando as suas principais aldeias se distribuía numa ampla região entre as bacias dos rios Araguaia e Tocantins e a ilha do Bananal (Verswijver 1985, Turner 1992a). Há no entanto,

conforme afirma Verswijver (1985), registros realizados por missionários de incursões Mëbêngôkre ao Xingu em ataques aos Juruna, que datam de 1750. O autor menciona que ataques a inimigos em distâncias de até 500 km das aldeias principais foram comuns até o século XX. Ao longo da tese voltarei a examinar o tema da mobilidade e a guerra.

Os primeiros registros de aldeias mëbêngôkre na região do médio Xingu são da grande aldeia Pykatôti (na área da atual TI Badjumkôre)², Krã'ãbõ (na área da atual TI Kayapo) e Kempore (na área reivindicada como TI Kapôt Nhĩnore, em estudo [Bolívar et al 2014]).

Verswijver (1982,1985) registrou narrações dos Mëkragnotire sobre as relações entre os Mëbêngôkre e Yudjá as quais relatam ataques guerreiros, a captura de cativos de ambos povos, além de contatos “pacíficos” mediados por trocas de arcos, flechas, pássaros e especialmente miçangas entre o grupo mëbêngôkre liderado por Motere e uma das aldeias yudjá próximas à foz do Rio Fresco. De fato, os Yudjá haviam encontrado os 45 quilos de miçangas que Henri Coudreau deixou, como oferenda aos “índios verdadeiros”, em cima da “Pedra Seca”, na cachoeira do Xingu à montante da confluência do Rio Fresco (Coudreau 1977). As miçangas achadas pelos Yudjá, segundo Lima (2005), serviram depois a eles na construção de relações com os Suyá e Kamayurá no Alto Xingu. Os relatos recolhidos por Verswijver (1982, 1985) sugerem que essas miçangas também mediarão as relações entre os Yudjá e os Mëbêngôkre. O autor ressalta nos relatos o interesse dos Mëbêngôkre em adotar de povos inimigos adornos, materiais, cantos, instrumentos e cerimônias inteiras, entre elas o *kwÿrÿ kangô* (bebida de mandioca), aprendida dos Yudjá por via tanto dos cativos de guerra, como das eventuais aproximações pacíficas.

Verswijver descreve que depois de um tempo de haver retornado da aldeia Krã'ãbõ, próxima aos Yudjá, para a aldeia central Pykatôti. Motere acabou se envolvendo num conflito com um dos chefes daquela, a qual evoluiu para uma briga com bordunas entre diferentes grupos, e resultou finalmente na saída de Motere de Pykatôti, acompanhado de um grupo de cerca de 100 pessoas. Este grupo acabou cruzando o Xingu e estabeleceu a aldeia Arerekre, considerada a primeira aldeia permanente na margem esquerda (oeste) do rio Xingu.

A separação entre o grupo de Motere da aldeia Pykatôti aconteceu por volta de 1905, e acabou tornando-se definitiva e fundamental para a posterior diferenciação dos subgrupos

² Ver por exemplo Posey (1979).

mêbêngôkre. O grupo de Motere, que se estabeleceu em Arerekre, é chamado Mêkragnetire, enquanto o grupo que ficou em Pykatôti, em posteriores, cisões deu origem dos subgrupos Gorotire, Kubêkrâkej, Kôkrajmôrô e Kararaô atuais.

Em 1921 os Mêbêngôkre-Mêkragnetire realizaram um forte ataque a uma aldeia Panará. Em 1923 os Panará por sua vez devolveram a agressão atacando a aldeia mêbêngôkre Ngrwa Krêrê (localizada na região de cerrado ao oeste do Xingu, região da atual aldeia Kapôt), durante a celebração de uma cerimonia *tàkàk* de transmissão de nomes. Em resposta, em 1925, os Mêbêngôkre-Mêkragnetire fizeram de novo um ataque a uma aldeia Panará, retornando posteriormente à área de Arerekre, temendo a represália dos numerosos Panará. Cabe ressaltar que os Mêbêngôkre-Mêkragnetire se inteiraram, por via dos relatos de um cativo de guerra Panará, que um dos grupos desse povo chamava-se *mêtyktire*, e a partir de então, o nome Mêtyktire foi tomado, primeiro para denominar um dos grupos de idade que atacou os Panará em 1921, depois para denotar, em 1925, o grupo da casa dos homens oriental na aldeia Arerekre³. Em 1944, quando uma cisão definitiva explodiu, o grupo dos Mêtyktire passou a se estabelecer na área de transição de floresta e cerrados na beira leste do Xingu em Kapôt Nhĩnore, lugar de regulares expedições de trekking, acampamentos e aldeias temporárias desde longa data. Seria esta a origem da atual distinção dos Mêkragnetire e Mêtyktire como subgrupos Mêbêngôkre.

No conflito de 1944 que provocou a cisão definitiva, os chefes Tapiêtê e Katâpkrâmetx, líderes pertencentes às metades Mêkryre e Mêtyktire, foram mortos pelos membros dos seus grupos rivais. Isto resultou numa cisão em que os líderes Kretire e Bepkamati levaram os Mêkryre para a aldeia Krôdjamre, enquanto Kremoro e Bebgogoti foram com os Mêtyktire e se estabeleceram na área do Kapôt Nhĩnore, local onde, nesse mesmo ano, foi celebrada uma cerimônia de *kwỳrỳ kangô* (Verswijver 1985:188).

A importância deste acontecimento é grande, já que mostra que o processo de faccionalismo que resultou na diferenciação dos Mêtyktire como subgrupo Mêbêngôkre está ligada justamente à ocupação da área do Kapôt Nhĩnore que à época já era para os Mêtyktire uma área de especial importância para as caçadas, cerimônias, expedições guerreiras,

³ Arerekre, a primeira das aldeias dos Mêbêngôkre-Mêkragnetire na beira esquerda do Xingu, foi habitada intermitentemente entre 1905 e 1946, e estruturou-se, em 1925, segundo a configuração de metades em que a metade oriental foi chamada de Mêtyktire, e a ocidental Mêkryre (Verswijver 1985:170). Tendo Arerekre como aldeia central eram feitas expedições a outros lugares de habitação que incluíam a beira direita do Xingu, região de Kapôt Nhĩnore, onde Verswijver por exemplo menciona expedições entre os anos de 1939 e 1940 (Idem:183).

caminhos e acampamentos dos seus antepassados guerreiros, desde as primeiras ocupações “Gorotire” do Xingu.

As regiões de Kapôt Nhĩnore e Iriri converteram-se em polos de diferenciação entre Mětyktire e Měkragnotire, respectivamente. A área central do Kapôt (atual aldeia Kremoro) foi frequentemente ponto de encontro e local de realização das cerimônias principais, mais longas e elaboradas. Um outro grupo, conhecido como Pyrô, resultante desta cisão dos Měkragnotire, se internou na floresta e perdeu comunicação com os demais. Os Mětyktire atuais consideram que esta é a origem de um dos grupos isolados da área central da atual TI Megranoti⁴.

Em 1947 Kretire e Bebgogoti moravam com 26 homens e suas famílias em Rotinõrõ ao passo que Kremoro morava com 36 homens e as suas famílias no Kapôt Nhĩnore. Nesse ano, alguns homens saíram de Kapôt Nhĩnore em direção oeste, onde atacaram um grupo Tapirapé, fazendo cativos duas meninas e um menino. Também nesse ano, segundo dados recolhidos por Verswijver (1985), foram realizadas as cerimônias *kwỳrỳ kangô* e *kukryt te* na área de cerrado do Kapôt Nhĩnore, na aldeia Jô Panará.

Em 1948 Kromare, que também morava em Kapôt Nhĩnore, participou de uma nova expedição contra os Tapirapé e no retorno houve um encontro e confronto com um grupo Xavante. Ao retornar ao Kapôt Nhĩnore, prevendo as retaliações dos numerosos Xavante, se juntaram com os seus parentes do outro lado do Xingu na aldeia Rojkôre (onde atualmente se encontra a aldeia Kapôt), onde, em 1948, foram realizadas as cerimônias *bõ kam mětoro* e *měmy biók* e em 1949 a grande cerimônia *bemp* (Idem).

Depois disso, o grupo de Kromare novamente retornou ao Kapôt Nhĩnore. Lá construíram a “Aldeia Boa” Krĩmej ou Kukrytkre. Vemos, portanto, que a década de 1940 foi marcada pela retomada da área do Kapôt Nhĩnore pelos Mětyktire – incrementando significativamente as expedições de caça e cerimônias nessa área – e pelo retorno a um padrão onde se tem uma aldeia principal que funcionava como centro da atividade ritual acrescida de um conjunto de aldeias temporárias e acampamentos de caça. Em Kapôt Nhĩnore foi retomada a área da antiga aldeia Prĩkôjapêjte e de acampamentos como Ropkre e Ropnhituti. A aldeia

⁴ Verswijver (1985:42), na reconstrução da complexa dinâmica de faccionalismo dos Měbêngôkre, menciona ainda quatro grupos dos quais se perdeu o contato (e talvez sejam a origem dos eventuais registros de grupos em isolamento voluntário na área central de florestas do conjunto de TI do Meio Xingu): “Kararaô”, uma cisão dos Kararaô de 1936; “Ngra-Mramri”, uma cisão dos Gorotire em 1940; “Py’rô”, uma cisão dos Měkragnotire em 1940; e “Pitujarô”, uma cisão dos Kubêkrãkej de 1941.

Jô Panará leva seu nome justamente por ter sido o local onde foi incorporada a música “Jô Panará” à cerimonia *kwỳrỳ kangô*. Numa recente pesquisa sobre história e território empreendida pelos jovens professores indígenas Mëbêngôkre, Panará e Tapayuna (Kayapo et al 2007) há vários registros escritos sobre este período:

Desde Rojkôre até o Kapôt Nhĩnore, meu povo vivia fazendo acampamento. Então a gente ficou por lá e fez aldeia. Lá é o nosso lugar, nosso lugar antigo, o lugar em que eu vivi as coisas que estou contando. Nesse mato meu pessoal cresceu. As crianças se tornaram adultos. Fizeram bem em continuar por lá. (Iobal Mëtyktire 2007:72).

Nós saímos do Rojkôre e descemos o rio Bytire (Xingu), ficando por lá onde o caminho atravessa o rio. Acampamos nesse campo e nos alimentamos comendo anta. Nós retornamos até o lugar de uma antiga aldeia boa, onde ficamos. Eu acho que fizemos certo com essa aldeia. Dessa aldeia atravessamos o Bytire, acampamos, fomos a Rojkôre e ficamos morando por lá. Assim que o pessoal fazia, o pessoal não largava do Kapôt Nhĩnore. O seu avô não largava de lá. (Idem: 73).

Vemos, portanto, que no começo dos anos 1950, um pouco antes do contato com os irmãos Villas Bôas, a distribuição dos Mëbêngôkre que haviam se separado dos Gorotire em 1905 se dava entre três áreas principais: Kapôt Nhĩnore, usada pelos Mëtyktire, a região do Iriri, usada pelos Mëkryre⁵ e a área central de Kapôt onde os grupos reuniam-se periodicamente para a realização das grandes cerimônias de transmissão de nomes. Segundo o testemunho de Iobal Mëtyktire, no caminho entre Rojkôre e Kapôt Nhĩnore foi criada, no começo dos anos 1950, uma outra aldeia na cachoeira Von Martius chamada Ngôrãã (nome da cachoeira na língua mëbêngôkre), perto de uma antiga aldeia Yudjá que anteriormente tinha sido atacada pelos Mëkragnotire, Kubêkrãkej e Gorotire.

Em 1951, um grupo partiu da aldeia Rojkôre em direção sul para fazer um novo ataque aos Suyá no rio Suia-Miçu. Os Suyá já tinham sido atacados antes por um grupo Mëtyktire que havia saído do Kapôt Nhĩnore, perto do Rio Liberdade (Cowell 1961:134). Contudo, desta vez, Ropni Mëtyktire (2007:86) conta que os guerreiros mëbêngôkre, ao invés de encontrar os Suyá, viram o posto Diauarum, que os irmãos Villas Bôas haviam estabelecido como base de operações para a atração e “pacificação” dos povos do alto Xingu. Os guerreiros mëbêngôkre rodearam e observaram este lugar mas desistiram de atacar e voltaram para a aldeia para contar a novidade. A proximidade dos Mëbêngôkre foi notada no

⁵ Como vimos acima, nome de uma das metades da aldeia Arerekre dos Mëkragnotire.

posto Diauarum, e segundo os irmãos Villas Bôas, causaram grande apreensão entre os povos recém contatados ali estabelecidos, que já haviam sofrido ataques dos Mëbêngôkre (Villas Bôas e Villas Bôas 1994[1954]). Ropni Mëtyktire (2007:86) conta que Y'anhy, Ydjyre e Bekwÿjka no retorno daquela expedição ficaram para trás, pois tinham parado para beber água, e foi então que viram uma canoa dos Yudjá. Depois de trocarem algumas palavras e gestos, os Yudjá aproximaram-se e entregaram-lhes algumas miçangas e facas. Os Mëbêngôkre as receberam e se embrenharam de novo no mato, temendo serem atacados pelos Yudjá. Algum tempo depois, Kremoro voltou com um pequeno grupo à aldeia Yudjá procurando uma aproximação pacífica e mais presentes. Foi então que souberam pelo chefe Yudjá que os Villas Bôas eram a fonte das facas, e que eles estavam dispostos a dar presentes também para os “Txukarramãe”, como os Mëbêngôkre eram chamados pelos Yudjá e pelos Villas Bôas.

Pouco depois deste episódio das facas, a aldeia de Rojkôre dividiu-se e o grupo de Kremoro abriu uma nova aldeia perto da cachoeira Ngôrãrã, no lugar em que posteriormente foi instalada a fazenda Agropexim (Lea 1997:101). Segundo depoimentos de vários conhecedores Mëbêngôkre (Bedjaj Txucarramãe, Karupi Mëtyktire, entre outros), da aldeia de Ngôrãrã partiam constantes expedições ao interior de Kapôt Nhĩnore para visitar as aldeias e roças, caçar e pescar.

À época os irmãos Villas Bôas já haviam contatado vários povos no alto Xingu, como os Kalapalo, Trumai, Kamayurá, Kuikuro, Suyá e Yudjá, e se propunham a “pacificar” o que chamavam “a poderosa e numerosa nação dos Txukarramães da área xinguana” que vinham resistindo energicamente o contato com os “civilizados” (Villas Bôas e Villas Bôas 1994[1954]). Os Yudjá, contatados por eles desde 1947, atuaram como mediadores na aproximação entre os Mëbêngôkre e os Villas Bôas. Segundo as pesquisas de Verswijver (1985:205), houve visitas de três grupos mëbêngôkre à aldeia yudjá e uma visita destes à aldeia Rojkôre antes que os Villas Bôas e os Mëbêngôkre se encontrassem diretamente. Durante este tenso período de aproximação, os Yudjá deixaram sua aldeia na beira do Xingu para se estabelecerem numa ilha no meio do rio, buscando assim mais segurança contra um eventual ataque dos seus tradicionais inimigos, os Mëbêngôkre.

Foi em agosto de 1953 que os Villas Bôas, acompanhados por vários Yudjá, contataram e entregaram presentes para um grupo de aproximadamente 50 caçadores mëbêngôkre perto da cachoeira Von Martius. O segundo encontro, desta vez com um grupo

mêbêngôkre mais numeroso liderado por Kremoro, aconteceu na foz do rio Jarina. Os Villas Bôas convenceram Kremoro e mais seis guerreiros a irem com eles para o Diauarum. Os Villas Bôas, pouco a pouco, levantaram informações mais detalhadas sobre a distribuição espacial dos Mêtÿktire e Mêkragnotire nas áreas do Kapôt, Iriri e Kapôt Nhĩnore.

O objetivo dos irmãos sertanistas era fazer contato com “o grupo grande” Mêbêngôkre, localizado no cerrado da margem oeste dos rios Xingu e Jarina. Para isto, organizaram uma terceira expedição que levava grande quantidade de presentes, e que contava com a participação de vários Yudjá, além do acompanhamento de uma equipe de jornalistas (Villas Bôas e Villas Bôas 1994[1954]:564).

Conforme combinado previamente, os membros dessa expedição foram recebidos na primeira cachoeira (a cachoeira Von Martius tem duas quedas) inicialmente por Kremoro. Aos poucos, foram chegando cerca de 400 mêbêngôkre, entre eles os chefes Krumare e Kretum⁶. A partir daí pegaram a trilha até a aldeia Rojkôre, onde encontraram outras 100 pessoas. Muita surpresa causou aos Villas Bôas encontrar entre os Txukarramãe várias mulheres e um rapaz que haviam sido capturados dos seringueiros ainda crianças. Em Rojkôre descobriram que existiam “outras aldeias, ou melhor, acampamentos iguais a este” nos arredores (Idem:566). No retorno, Orlando Villas Bôas levou novamente outro grupo de “Txukarramães” para conhecerem o Posto Vasconcelos, buscando principiar uma relação pacífica com os outros povos da região.

Logo após o contato, em 1954, alastraram-se as epidemias. Verswijver (1985:206) registra que nessa época na aldeia Rotinõrõ, localizada próxima a Rojkôre, muitas pessoas morreram. Isso levou os Mêbêngôkre a abandonarem esta aldeia e se dispersarem entre outras aldeias como Tekàdjytidjam, Djwÿjkapĩdjà, Rojkôre, Ngôrãrã e Kukrytkre, esta última na margem leste do Xingu, na aera de Kapôt Nhĩnore (Verswijver 1985).

Em 1955 os moradores dessas aldeias reuniram-se de novo em Rojkôre, mas novas desgraças aconteceram. Tentando reconstruir a aldeia que havia pegado fogo, houve um conflito interno que levou um grupo de aproximadamente 20 homens, liderado por Pakytx, a se separar e ir para a localidade Piydjã, no rio Xixe, ao norte. As persistentes epidemias ocasionaram nova divisão da aldeia e enquanto o grupo de Kretire se juntou ao Pakytx em Piydjã, Kremoro e Kromare voltaram de novo para Kukrytkre, em Kapôt Nhĩnore. Em

⁶ Nome grafado como “Critão” em Villas Bôas e Villas Bôas (1994[1954]).

1956, Bebgogoti se uniu de novo a Piydjam, aldeia que se transformou na mais importante das aldeias mēkragnotire da época.

Assim, os turbulentos eventos posteriores ao contato acabaram então produzindo a cisão definitiva dos Mētyktire do restante de Mēkragnotire que se deslocaram para o norte, em direção oposta à atração da frente do SPI dos irmãos Villas Bôas. Pouco tempo depois, em 1958, estes Mēkragnotire acabaram fazendo contato com outra frente de atração do SPI dirigido por Francisco Meireles na região do rio Iriri (afluente da margem esquerda do Xingu, área da atual TI Mekragnoti).

Desde o primeiro contato direto com os Mētyktire, em 1953, os Villas Bôas tinham insistido em levá-los ao Posto Vasconcelos, para aprenderem português e ajudarem no processo de “atração e pacificação”, conduzido pelos sertanistas. Tendo estabelecido contato frequente com os Mētyktire à oeste do rio Xingu, os Villas Bôas pretendiam avançar para a margem leste, além da cachoeira Von Martius. Foi nesse processo que em 1958 os irmãos Villas Bôas empreenderam uma memorável viagem a pelo rio Liberdade (conhecido também como rio Comandante Fontoura) com o objetivo de contatar os Mētyktire que habitavam esta área, e persuadi-los a abandonarem a região, e a se reunirem aos seus parentes na área de Rojkôre, com a promessa de mais presentes e remédios.

Antes de chegar a Kapôt Nhĩnore, a expedição tinha a missão de localizar e marcar o centro geográfico do Brasil. Finalizada a expedição ao centro geográfico –relata Adrian Cowell (1961) – continuaram rio Xingu abaixo, através da cachoeira Von Martius e depois continuaram até o rio da Liberdade pelo qual adentraram na margem leste do Xingu. Continuaram até certo ponto quando Ropni seguiu a pé e localizou então alguns parentes que estavam no momento em um acampamento de caça. O documentarista inglês Adrian Cowell, que acompanhava a expedição ao rio Liberdade, relatou depois como os Villas Bôas habilmente se aproveitavam da crescente demanda dos Mēbêngôkre por novidades para atingir o seu principal objetivo, a sedentarização do grupo em outro lugar:

Percebi numerosas melhoras entre os Txukarramãe. Nos recentes séculos apreenderam a usar armas, nos últimos cem anos tem modificado seu sistema de plantio depois da captura de uma roça Yudjá; desde 1900 tem apreendido a usar machados, armas e linhas de pescar adquiridas dos seringueiros; agora os Villas Bôas tem explorado notavelmente sua crescente vontade de aprender. Mengrire viajou a nosso encontro numa canoa que os Yudjá, sob a proteção dos Villas Bôas, ensinaram-lhe a fazer; existem algumas linhas de arroz plantadas em aldeias abandonadas; Bebucho ganhou dois porcos;

amanhã panelas, facas, foices e munição serão distribuídas no barco. E acima de tudo, os Villas foram novamente aceitos como convidados por um povo que anteriormente não tinha relações amistosas com ninguém. Sobre esta boa vontade devia ser fundado o próximo e mais importante passo.

‘Rauni’ -ouvi uma vez Orlando dizer- ‘você gosta dormir na rede que eu dei para você?’

‘Sim. Dormir na rede é bom’

‘Você me ajuda a ensinar aos outros Txukarramãe a fazer redes para que todos possam dormir bem quando o chão está molhado? Tua mãe, teus irmãos, tua esposa e todos os Txukarramãe’

Rauni disse sim.

‘Você me ajuda ensinar eles, Rauni?’

‘Eu ajudo’

‘Você me ajuda a ensinar eles a fazer casas como os Kamayura, para que quando chova os Txucarramãe não peguem gripe e morram?’

‘Eu ajudo’

‘Você me ajuda a ensinar eles a fazer uma roça boa com machado e foice, feijão e arroz, e amendoim dos Kamayura, e abacaxi dos Yudjá?’

‘Eu ajudo’

O problema era atar os nômadas a algum lugar onde estas instruções fossem possíveis. Este processo devia ser lento para reduzir o choque e implicava o fim das longas expedições guerreiras contra os seringueiros e uma solução permanente à guerra civil” (Cowell 1961:220-221).

No início da estação seca de 1961, de novo em Rojkôre, os Mëbêngôkre foram orientados pelos Villas Bôas a fazer mais uma pista de pouso a 15 km da aldeia. Depois de uma longa espera, o avião veio trazendo um novo pedido dos Villas Bôas para se mudarem, ainda mais para o sul, na beira do Xingu, perto da foz do rio Jarina (Verswijver 1985:219). Naquele momento, o Parque Nacional Indígena do Xingu (PIX) já havia sido criado (Decreto Presidencial 50.455, de 14 de abril de 1961), com uma área 10 vezes menor do que a que fora inicialmente proposta (ISA 2011:46). A proposta original do PIX incluía a região de Kapôt Nhĩnore.

Os Irmãos Villas Bôas com o apoio do Marechal Rondon e Darcy Ribeiro haviam defendido a necessidade de criar uma reserva indígena no Xingu para proteger os diferentes povos da região contra o avanço da colonização estimulada pela rede de estradas projetadas

pelo governo militar da época. A intenção se concretizou no Anteprojeto de Lei de 1952 para a criação do *Parque Indígena do Xingu*, em cuja delimitação nordeste se incluiu o Rio Liberdade e portanto a área central de transição floresta cerrado de Kapôt Nhĩnore com aldeias Mětyktire.

Art. 1. – Passa a constituir o Parque Indígena do Xingu a área compreendida nos limites: norte – partindo da Cachoeira das 7 quedas (Campinas) no Rio Teles Pires, sobre a linha geodésica que divide os Estados do Pará e Mato Grosso até encontrar o Rio Xingu; leste – deste ponto pelo rio Xingu acima até a foz do Rio Liberdade e por este acima até as suas nascentes; sul – [...]. (Anteprojeto de Lei, 1952)⁷.

No entanto, foi só em 1961 que os limites do *Parque Nacional do Xingu* foram estabelecidos⁸ reduzindo a área do anteprojeto de 1952, e excluindo assim Kapôt Nhĩnore. A diferença entre os dois projetos deu-se de forma que “a situação de direito se contrapõe à situação de fato” (Menezes 1999:108), isto é, a situação de posse e habitação dos indígenas nessa área⁹. Os irmãos Villas Bôas tentaram recorrentemente atrair os Mětyktire para dentro do Parque, os conduzindo para a região sul em relação àquela que ocupavam, e assim foram constituídas as aldeias de Porori, Jarina, Pykanhikàjkary (local do acampamento que será citado no capítulo 1).

Havia pouco tempo que Claudio tinha feito contato com nosso povo. Subimos o rio Jarina, que nossa língua é Tepwatinhôngô, e abrimos a aldeia Pôrôri e ficamos por lá. Sempre o pessoal voltava para o Kapôt Nhĩnore, porque gostava de ir, fazer a travessia e ficar comendo por lá. Tinha muita caça e o pessoal gostava. No Kapôt Nhĩnore tinha muita caça, não era uma terra pobre, não era uma terra ruim. O pessoal chupava caroço do pequi e comia bacaba, *mātu*, *kojkrătire*, caititu, tamanduá que comemos ainda. É isso aí. Mel também tinha muito, e o pessoal ficava comendo por lá naquele mato, que não era pobre. No tempo da seca a gente comia peixes pequenos. É verdade. Nessa terra tinha muitas coisas e agora vamos fazer a demarcação, vamos fazer o limite. No futuro os jovens vão poder ter muitos filhos. Eu já estou vendo os filhos crescendo. Vamos aumentar mais e o pessoal vai construir uma aldeia no Kapôt Nhĩnore. É isso que nós estamos fazendo. Nessa terra que nós vamos demarcar, tem muita caça e vocês

⁷ Anteprojeto apresentado o 27 de Abril de 1952 ao Vice-presidente da República João Café Filho por Darcy Ribeiro, Orlando Villas Bôas, Heloisa Alberto Torres (Diretora do Museu Nacional) e o Brigadeiro Raimundo Aboim, Presidente do SPI. Ver Lea (1997)

⁸ Decreto 50.455 de 14 de Abril de 1961. Assinado pelo Presidente Jânio Quadros.

⁹ Esta redução de área foi articulada por políticos de Mato Grosso (Menezes 1999) desconsiderando assim as áreas do projeto de Parque Indígena do Xingu no Pará.

vão ficar e caçar muitos bichos para as crianças poderem comer bem. Tem também muitos papagaios: *krwỳjtire*, *màtkàtykti*, *màtnàrãjre*, *krêkagnô*, *krêtire*, *kêkêkêre*, tem muito *krêre* e *kête*. Este campo não é pobre. (Iobal Mêtÿktire 2007:73).

O Parque do Xingu foi novamente recortado por decreto em 1971¹⁰, tendo seu limite norte coincidindo com o traçado da nova rodovia BR-80 e novamente os Villas Bôas insistiram em atrair os Mêtÿktire para dentro dos novos limites, isto é, ao sul da dita estrada. Apenas o grupo de Ropni se estabeleceu na nova aldeia Kretire dentro dos novos limites do Parque do Xingu, enquanto outros permanecem nas aldeias perto da foz do Rio Jarina (onde posteriormente em 1976 foi estabelecido um Posto de Vigilância da FUNAI e declarada Área Indígena em 1977)

Para desgosto dos indígenas e também dos Villas Bôas, o governo militar organizou em maio de 1971 no vilarejo Piaraçu uma grande cerimônia para a inauguração do primeiro trecho da BR-80. Dela participaram o Ministro Andreazza, cerca de 50 empresários investidores da área agropecuária e alguns jornalistas convidados entre eles a Revista Veja. Segundo a reportagem da revista, Sebastião Camargo, então um dos maiores fazendeiros de Goiás e convidado para a inauguração da BR, exclamou eufórico durante a travessia do rio Xingu que o Parque Indígena do Xingu era “o maior pasto em potencial do Brasil”¹¹

Durante a época focou claro para os Mêtÿktire que ao mesmo tempo em que os Villas Bôas os chamavam para se deslocarem para uma direção (ao sul), os *kubê* (não Mêbêngôkre, no caso os brancos) invadiam e destruíam as florestas das áreas que ficavam para trás. Houve então uma intensificação das suas ações guerreiras contra os *kubê* que abriam fazendas e que avançavam sobre a floresta próximas ao Xingu – por exemplo a Fazenda Agropexim que se instalou próxima a cachoeira Von Martius por volta de 1977 – ou contra aqueles que ingressavam no território mêbêngôkre aproveitando os trabalhos da nova estrada. Nessa época os Mêtÿktire atacaram periodicamente e mataram numerosos *kubê*, especialmente “peões” que trabalhavam na abertura da estrada, nas fazendas, na extração de madeira, na caça ou na pesca no Xingu e afluentes. (Lea e Ferreira 1984).

¹⁰ Decreto No. 68909 de 13 de Julho de 1971. Assinado por Emilio G. Médici, na época da ditadura militar.

¹¹ Revista Veja 19/05/71 p.37

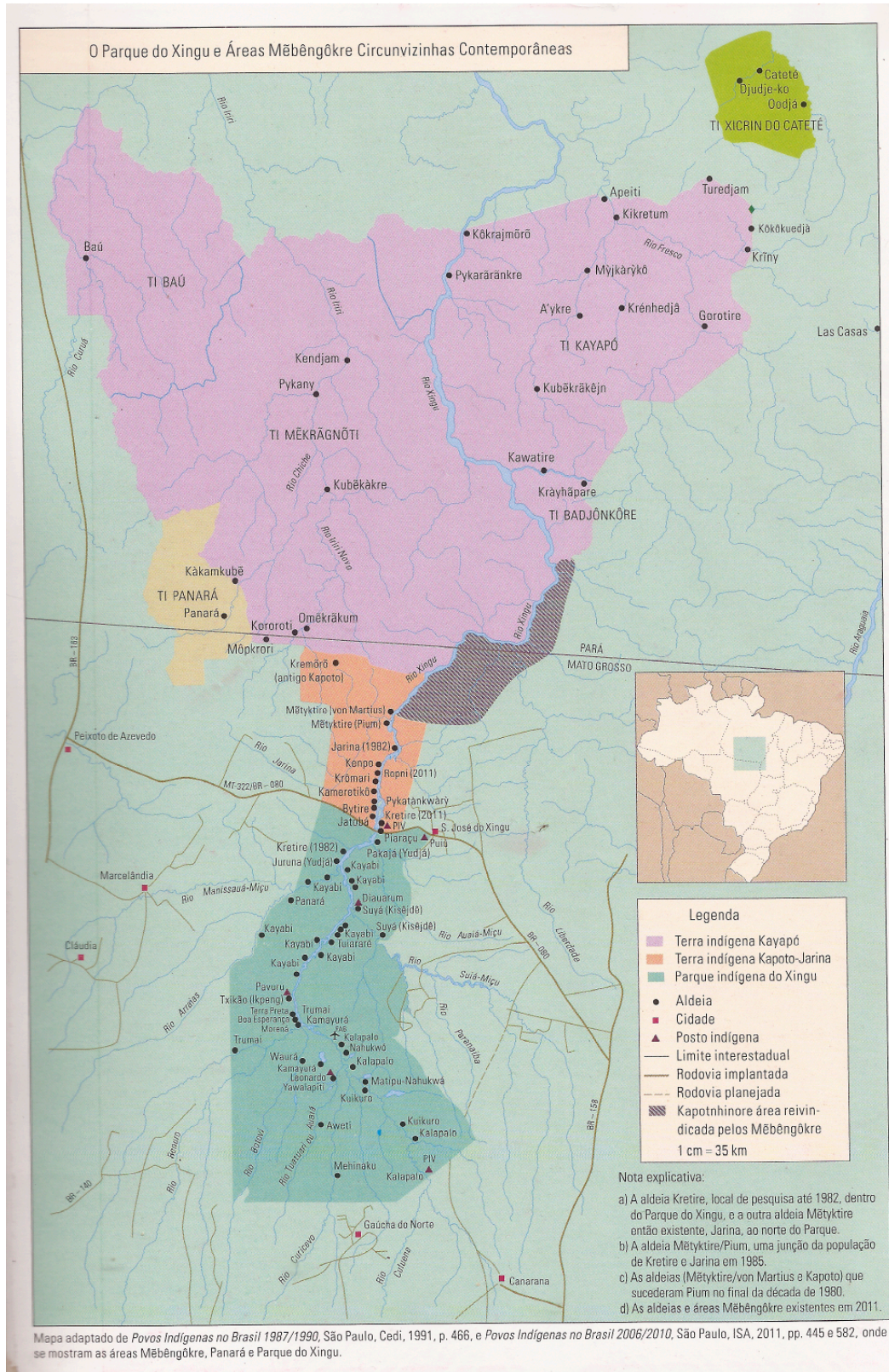
O acontecimento que virou o jogo e precipitou a demarcação de parte da área que tinha sido excluída do Parque do Xingu em 1971 pelo decreto do regime militar deu-se em 1984 e foi denominado “a guerra da balsa”. Nesse episódio os Mětyktire capturaram e retiveram a balsa que atravessava o rio Xingu interrompendo assim o tráfego pela estrada BR-080, além de fazerem vários reféns em Piaracu, o que criou uma situação de tensão que levou para primeiro plano a necessidade de demarcação de terra para se evitar uma maior escalada de conflitos. A negociação, em clima tenso, foi feita com a intermediação do Deputado Mario Juruna entre os brancos e um grupo liderado por Ropni, Megaron, Kremoro, Krumari, por parte dos ‘Txukarramãe’ (Měbêngôkre-Mětyktire) e líderes de vários outros povos do Xingu como Prepori Kayabi, Melobo Txikão (Ikpeng), Kuiuissi Suya (Kisêdjê), Tessea Kreen Akore (Paná), além de outros Yawalapiti, Waura, Yudjá e Trumai. A negociação resultou finalmente na declaração da Área Indígena Kapôt¹². na beira direita do Xingu e cerrado da beira esquerda. A área foi homologada como TI Kapôt Jarina em 1991. Assim, os Mětyktire retomaram áreas que tinham sido excluídas do Parque do Xingu em 1971, o que não deixou de produzir tensões e desafeitos com os outros povos do Parque do Xingu, como os Kayabi, Yudjá e Suyá (Lima 2005). Após o fim do conflito, Megaron Txukarramãe foi nomeado Diretor do Parque Indígena do Xingu por Jurandir Marcos Fonseca, o novo presidente da FUNAI. (Ver Lea e Ferreira [1984] para um relato detalhado do conflito).

Porém, da forma como deu-se a negociação – em meio de uma crise que envolvia reféns doentes e em sério risco de vida (dado o histórico de conflitos violentos recentes), uma estrada paralisada, o lobby direto dos fazendeiros e a permanente cobertura da imprensa nacional e internacional – foi gerada uma grande pressão e urgência que resultou em uma proposta de área demarcada elaborada sem estudos apropriados. Assim a proposta acabou por não considerar a área de ocupação tradicional de Kapôt Nhĩnore.

Na TI Kapôt Jarina há atualmente três aldeias principais: Kremoro (ou Kapôt), Ropni (ou Mětyktire) e Piaracu, além de seis aldeias menores, Kretire, Jarina, Bytire, Pykatãkwry, Kromare, Kempô. Na mesma área está localizada uma aldeia trumai (Waniwani), uma aldeia tapayúna (Kameretxikô) e uma aldeia yudjá (Pakaya). Esta última é vizinha da aldeia měbêngôkre Piaracu, estando localizada do lado sul da estrada MT322 (antiga BR80).

¹² Pelo decreto nº 89.643 10 de maio de 1984.

Figura 2: Mapa das atuais Terras Indígenas no Meio e Alto Xingu. Fonte: Lea (2012)¹³.



¹³ Mapa provisório. Pretendo inserir um mapa com os lugares antigos mencionados no texto.

Após ter feito este breve resumo do complexo conjunto de movimentos que resultaram na configuração atual do subgrupo Mětyktire, e já levantando algumas primeiras pistas sobre a mobilidade e a guerra mēbēngôkre e seus conflitos com os brancos, passo então a tratar do problema de pesquisa entorno do qual foi elaborada essa tese.

Problema de pesquisa

É sempre um conjunto complexo de escolhas e acasos o que termina por dar forma a uma tese. No meu caso, já desde o mestrado estava interessado na discussão sobre o caráter político dos problemas ambientais e nas discussões do campo da ecologia política. Os trabalhos que compõem este campo vêm das mais variadas disciplinas, especialmente ecologia, geografia, antropologia, filosofia e ciência política. A Natureza, nos estudos de ecologia política, não é mais dada exclusivamente pelos discursos e práticas das ciências naturais, mas aparece como uma categoria em disputa por parte de diferentes atores ligados à ciência, Estado, mercado e populações “tradicionais”. Eu estava interessado na época do mestrado nos conflitos sobre as plantas e florestas estudando o desencontro entre o que Escobar (1999) denominou como distintos “modelos culturais de natureza”. Realizei o trabalho de campo durante o mestrado entre os Airo Pai, povo Tucano Ocidental da Amazônia Peruana. Minha pesquisa visava contrastar os usos e significados atribuídos por eles a um importante cipó estimulante chamado *yoco* com os usos e significados atribuídos a este pelos brancos (Bolivar 2005). Enquanto para os brancos o cipó era comercializado e consumido como um produto natural para emagrecer, para os Airo Pai os diferentes tipos de *yoco* se relacionavam à comparação entre a humanidade verdadeira e as subjetividades de outras espécies como o veado. Tal contraste apontava para um “equivoco” (Viveiros de Castro 2004a) cosmológico. Em jogo estavam a própria universalidade da categoria de Natureza (Bolivar 2007) e uma relação de perspectivas. No doutorado quis então me aproximar mais dos debates da etnologia brasileira e sua relação com a antropologia simétrica (Latour 1994), e aos autores que haviam avançado em conceber os regimes de diferenças para além de problemas de ordem epistemológica sobre uma ordem ontológica uninaturalista multiculturalista, mas como problemas que apontavam a uma situação de pluralismo ontológico (Lima 1996,2005; Viveiros de Castro 1996,2002a,2004a; Latour 1994,2002). Toda essa discussão, enfim, conflui em uma tentativa da antropologia latino-americana de dar conta

da diferença radical que povos indígenas (por exemplo) mobilizam quando reivindicam a proteção aos seus territórios, e às suas vidas (Blasser 2008; De la Cadena 2008,2010; Escobar 2010,2012; Viveiros de Castro 2003,2011a,b; Stengers 2005; Kelly 2010,2011).

O presente projeto de pesquisa nos Mëbêngôkre, no entanto, só foi tomar forma anos depois, em 2011. Entre 2007 e 2010 fui convidado em repetidas ocasiões pela FUNAI como colaborador do Projeto de Formação de Professores Indígenas Mëbêngôkre, Panará e Tapayúna¹⁴. Meu trabalho, além de ajudar com a logística dos cursos, realizados sempre na aldeia Piarajú, era acompanhar o trabalho dos professores indígenas realizando viagens a várias das aldeias onde assessorava também as diferentes pesquisas que eles realizavam. Além disso tinha o papel de observar atentamente o andamento dos seus trabalhos para produzir relatórios detalhados para a FUNAI. Entre 2007 e 2010 portanto realizei várias viagens às TI Kapôt-Jarina e TI Panará no norte de Mato Grosso, com uma duração total de cerca de nove meses.

Ingressei no Programa de doutorado no PPGA-UFF em 2009, mas foi em 2010 que estando em campo sucederam alguns eventos que me incitaram a problematizar a situação que os Mëbêngôkre viviam e assim reformulei totalmente o meu projeto inicial de pesquisa de doutorado.

O ano de 2010 foi recorde no número de queimadas, resultado tanto do alto ritmo de desmatamento como do recrudescimento dos períodos de seca, que formam, ambos, um círculo vicioso que está acelerando o ritmo das mudanças climáticas na região. Em junho de 2010 quando cheguei em Mato Grosso, passei muitas semanas na cidade de Colíder nas quais já não era surpresa encontrar o mesmo céu cinza que por vezes o sol mal conseguia atravessar, ficando vermelho durante o percurso. A espessa camada de floresta queimada, ao cair, confundia-se com os mosquitos e depois descansava sobre todos os objetos da cidade como finos cobertores de poeira cinza. A situação, no entanto, era pior quando cheguei nas Terra Indígena.

A fumaça branca invadia a as aldeias impossibilitando a visão, deixava os olhos vermelhos e dificultava a respiração. Homens, mulheres, crianças, anciãos estavam preocupados. “Quanto tempo é possível respirar fumaça?” – lembro que pensei. Quando a

¹⁴ Agradeço especialmente a Maria Eliza Leite, responsável pelo Programa de Formação de Professores Mëbêngôkre, Panará e Tapayúna, pela oportunidade de conhecer as aldeias e trabalhar junto aos jovens pesquisadores e professores indígenas.

densa fumaça invadia a aldeia as pessoas se recolhiam nas suas casas, evitavam sair, tomavam maiores cuidados com a alimentação e em várias ocasiões a situação gerava temores e interpretações sobre transformações descontroladas e morte. Os Mëbêngôkre comentavam tanto o incêndio na cidade de Marcelândia-MT (próxima ao limite da TI Parque do Xingu) quanto as matérias dos jornais sobre as inundações na China como resultado de forças descontroladas e como eventos que se davam com a participação dos donos dos animais e através de atos feitiçaria.

Tudo isso inquietou-me o suficiente para resolver refazer o meu projeto de pesquisa para trabalhar sobre as explicações mëbêngôkre das mudanças climáticas, área de interessante reflexão teórica em outras áreas do mundo (Kirsch 2006; Crate e Nutall 2009; Byg e Salik 2009; Rudiak-Gould 2011). Senti no entanto que a preocupação motivada por estes fortes e intempestivos eventos era mais esporádica se comparada com a preocupação e mobilização motivada pelos projetos hidrelétricos no Xingu, e em particular pela instalação da usina Belo Monte.

Segundo os estudos de impacto ambiental desta hidrelétrica, a totalidade da bacia do Xingu esta incluída na chamada Área de Abrangência Regional, AAR, considerada como “a área objeto da caracterização macro-regional dos estudos, com objetivo de situar, no seu contexto espacial, os eventuais impactos cumulativos decorrentes de outros empreendimentos propostos para essa região” (ELECTROBRAS 2009:c.6,p.4). De fato, nos estudos de inventario hidrelétrico da bacia do Xingu foi contemplada a viabilidade de instalar até quatro barragens no rio Xingu: Belo Monte Altamira, Pombal e São Felix (ELECTROBRAS 2007), ainda que optou-se por Belo Monte “como a única viável econômica e ambientalmente para exploração hidrelétrica no universo dos próximos 30 anos” (ELECTROBRAS 2009:c7,p.3). Tanto os Mëbêngôkre e outros povos do Xingu quanto os ambientalistas e especialistas em energia temem pelos impactos de Belo Monte e possíveis próximas barragens. O chamado “Painel de Especialistas” (Santos e Hernandez 2009) realizou uma avaliação independente aos Estudos de Impacto Ambiental (EIA) oficiais e considerou que Belo Monte irá trazer profundos e numerosos impactos sociais e ambientais, entre eles (só para mencionar a parte ‘ambiental’): numerosas extinções de espécies e efeitos radicais em todos os ecossistemas tanto aquáticos como terrestres, incluindo peixes, crustáceos, quelônios, répteis, mamíferos e aves. O fluxo migratório de pessoas atraídas pela implementação do projeto fará dobrar a população em uma década, aumentando por sua vez o processo de desmatamento, queimadas e fragmentação de ecossistemas. Em conjunto o empreendimento, segundo o Painel de

Especialistas, implica “riscos excessivos” na saúde devido às alterações ambientais. Estes efeitos afetam os povos Juruna do Paquiçamba, Arara da Volta Grande e os Juruna do Km. 17, que moram na Volta Grande do Xingu, bem como os povos indígenas que habitam as margens do Rio Xingu, acima da Volta Grande – Asurini do Koatinemo, Araweté, Parakanã – e às margens do Rio Iriri – Arara, Arara de Cachoeira Seca, Kararaô. Incluindo também Xikrin do Bacajá, Xipaya, Kuruaya, Panará, Kayapó e isolados. Os impactos do empreendimento – contrário ao que predicam os seus promotores – serão sentidos por todos os povos da bacia do Xingu, e além (Idem). Podemos dizer que este empreendimento, somado às desordens climáticas que incluem os efeitos do desmatamento e queimadas, constitui-se em grande perturbação para todos os seres da região, humanos e não-humanos.

Este é um ponto de partida que configura o contexto do trabalho de campo, em que eu e os Mëbêngôkre coincidíamos na preocupação pelas grandes alterações no rio Xingu e nas florestas de seu entorno. No entanto, eu sabia que a nossa convergência nas preocupações podia se desdobrar de formas diversas.

Fora os nove meses iniciais de conhecimento prévio, aprendizado da língua e familiarização na qual ganhei vários nomes e parentes, a maior parte da experiência que compõe esta etnografia refere-se ao período de mais nove meses em campo, entre abril e dezembro de 2012. Durante esse tempo passei diversos períodos nas aldeias de Piarçu e Ropni (Mëtyktire) e acompanhei vários momentos importantes da vida ritual naquele ano: cinco cerimônias de nomeação, alguns rituais de passagem de grupos de idade, um ritual funerário, além de duas expedições cerimoniais de caça e pesca e uma expedição aos lugares de aldeias antigas na TI Kapôt Nhĩnore¹⁵. Além disso, acompanhei vários dos movimentos feitos na cidade de Colíder e colaborei com a organização de uma grande expedição ao Rio de Janeiro para participar da reunião das Nações Unidas Rio+20.

A alternância entre os movimentos de reunião na festa, dispersão em aldeias e, especialmente em cidades, onde havia um permanente campo de confrontação com os brancos e os seus projetos (Belo Monte sendo o mais importante), levou-me a aproximar, pela via do movimento, à alternância entre o ritual e uma certa “guerra contemporânea” como formas de elaborar o campo das preocupações e ameaças que os Mëbêngôkre sentem e o que eles fazem para se defender e conjurá-las. A pergunta pela construção e destruição de corpos e pessoas

¹⁵ Fui indicado como colaborador do GT da FUNAI que retomou os estudos de identificação e delimitação desta Terra Indígena

passou a ser então uma via para elaborar etnograficamente o conjunto heterogêneo de ameaças seja de “espíritos” (*karô*), seja de eventos climáticos e ameaças de Estado, como o mencionado projeto Belo Monte.

O meu trabalho procura descrever etnograficamente a dimensão cosmopolítica da situação de incômodo, raiva, medo, angústia, ou mesmo indiferença que nas aldeias *mëbêngôkre* se experimenta em tempos de Belo Monte, isto é, nas vésperas de uma intervenção que muito antes da chegada das máquinas e operários já criava profundas preocupação e perturbações em todos os seres no entorno. Para tanto foi necessário aproximar-me das próprias teorias *mëbêngôkre* sobre as transformações, metamorfoses rituais e performances guerreiras, procurando fazer jus à potência e determinação com que eles recusam a destruição do rio, para além de uma possível tradução culturalista da importância do rio em “representações” ou “crenças” dos nativos.

* * *

Tratarei agora brevemente de alguns dos temas centrais na literatura etnológica a respeito dos *Mëbêngôkre* que considero importantes para a elaboração teórica do problema. O primeiro deles tem a ver com a categoria de Natureza. Um ponto de partida se encontra no *Handbook of South American Indians* de Julian Steward (1946) no qual, a partir de uma abordagem da ecologia cultural típica da época, classifica-se os povos Jê junto às “tribos marginais”. Isso de acordo a uma série de carências tecnológicas que segundo os pesquisadores caracterizava esses povos, como ausência de canoas, tecelagem, cerâmica, bebidas fermentadas, precariedade das habitações, agricultura itinerante e alta mobilidade. Tais carências eram entendidas como resultado de adaptações culturais ao ambiente pobre dos cerrados em comparação com os povos da floresta tropical e dos Andes. Esta imagem de simplicidade e carência foi rejeitada posteriormente durante o conjunto de pesquisas com povos Jê e Bororo no âmbito do projeto “Harvard Brasil Central” coordenado por David Maybury-Lewis. Tais pesquisas mostraram que se atentar para a aparente simplicidade tecnológica eclipsava uma grande complexidade sociológica. Terence Turner (1966) e Johan Bamberger (1967) fizeram parte deste projeto dentro do qual elaboraram suas teses de doutorado com os *Mëbêngôkre-Gorotire* e escreveram vários capítulos do livro *Dialectical Societies* elaborado como resultado do projeto (Turner 1979a,b; Bamberger 1979).

Turner propôs um modelo teórico geral de análise da estrutura e organização social Jê e Bororo baseado em uma infraestrutura de atividades de subsistência, relações de produção e divisão sexual do trabalho sustentado pelas relações de dominância dos sogros com relação os genros e dos homens com relação às mulheres (Turner 1979a,b). Nos numerosos artigos de Turner em seus cinquenta anos de carreira pode-se verificar que todos encontram-se interligados por um “núcleo duro”, um modelo teórico central desenvolvido pelo autor, em que os conceitos de valor, representação e controle são sistematicamente usados para articular as relações entre natureza/cultura, indivíduo/sociedade, mito/história, isto é, as oposições centrais do pensamento moderno e da sua antropologia.

Este movimento teórico não está apenas na obra de Turner mas, como Strathern (1980) mostrou, trata-se de uma prática comum na qual o antropólogo projeta aspectos da sua própria dicotomia natureza/cultura nas sociedades que estuda.

A discussão sobre a organização social e parentesco mēbêngôkre são as áreas melhor estudadas na etnologia deste povo. Vanessa Lea (1986,1992,1993,1995) refuta o modelo de Turner de organização social, ao aprofundar o estudo das unidades de residência matrilineares, uxori-locais e exogâmicas que compõem o círculo da aldeia. Estudando as genealogias e o sistema de transmissão de nomes e prerrogativas rituais, a autora argumenta que estas “matricasas” ou “Casas” se diferenciam entre si por conjuntos de bens simbólicos ou propriedade imaterial como os nomes e *nekretx* (adornos, prerrogativas rituais, direitos de consumo de porções determinadas de carne, entre outras). Lea (1986) de certa forma inverte a relação de ‘englobamento’ entre a dimensão pública/centro/masculina e a privada/periferia/feminina, conservando, no entanto, uma leitura político-jurídica do conjunto. Para Lea (2012) a noção de Casa Mēbêngôkre (*kikre djam djà*) é comparável à ideia de ‘pessoas jurídicas’, “cuja identidade distintiva é substancializada metaforicamente por bens simbólicos inalienáveis que integram o seu patrimônio” (1993:267).

O sistema de *nekretx* têm duas facetas opostas e complementares. O legado da Casa fundamenta sua individualidade como grupo exogâmico, que se alia a outras Casas via casamento. Da perspectiva de cada indivíduo *nekretx* constitui status atribuído; a propriedade de cada pessoa ou aquilo que usufrui, não depende dela pessoalmente mas de sua parentela. (Lea 2012:385).

Enquanto possuidoras de direitos de propriedade, uso e circulação de todos os bens simbólicos escassos, a autora argumenta que é das mulheres – e não dos homens – que depende o controle da vida pública, cerimonial, e política.

No conjunto da tese voltarei aos detalhes desta discussão. Quero notar por enquanto que enquanto se discutem os termos dos domínios da aldeia centro/círculo, masculino/feminino, a noção de totalidade social e natureza continuam sendo reafirmadas. Segundo Strathern (1980:180) na medida em que na construção ocidental cultura/natureza um domínio aparece aberto à colonização e controle pelo outro, a domesticação do ambiente e socialização da pessoa são entendidos como processos que retiram gradualmente o ambiente: a criança é socializada, o indivíduo como entidade natural aprende regras. Este processo de socialização dos indivíduos e controle dos seus “instintos animais” perpassa claramente as análises sobre o simbolismo do corpo *mëbêngôkre* propostas por Turner (1980, 1995a).

Na literatura a respeito dos *Mëbêngôkre* o xamanismo e cosmologia receberam menos atenção. Uma exceção notável são os trabalhos de Giannini (1991a,b) sobre ritual e cosmologia entre os *Mëbêngôkre-Xikrin*. A autora aponta algumas das relações entre a categoria humana e as outras categorias do cosmos interligando rituais de iniciação, nominação e xamanismo. Procurando entender as concepções *mëbêngôkre* a respeito das ameaças que sentem vindas das mudanças climáticas e das hidrelétricas tornou-se importante me aproximar do tema do ritual, e as relações entre humanos e não humanos. Resumo aqui alguns precedentes na literatura *mëbêngôkre* que serão abordados com mais detalhe no conjunto da tese.

Giannini menciona, por exemplo, os donos-controladores ou seres com feitiço como o *akrãre*, dono dos animais terrestres, o *kaprem̃p*, relacionado aos vegetais, o *mry ka'ak*, ser com feitiço aquático, além de uma anta sobrenatural. Eles podem aparecer em várias formas animais e os efeitos dos seus feitiços podem se propagar tanto por via da alimentação quanto pela simples observação já que só por serem vistos a pessoa pode adoecer e morrer (Giannini 1991b). É assim que os caçadores devem usar os cantos de caça para deixar os espíritos dos animais (*karõ*) no mato, e igualmente, usam-se plantas para prevenir ou combater as diferentes doenças associadas às aves (*àk kane*), animais terrestres (*mry kane*) ou peixes (*tep kane*) (Giannini 1991b; Posey e Elisabetsky 1991). Grandes cuidados são tomados com relação a restrições sexuais, alimentícias, uso de pinturas corporais e plantas medicinais na couvade para evitar que os espíritos, por via dos corpos dos parentes, ameacem a vida do

recém-nascido. Estas restrições podem ser feitas igualmente pelos pais no caso dos seus filhos, se estes estiverem doentes (Bamberger 1967; Vidal 1977,1992; Giannini 1991b; Verswijver 1992b; Cohn 2005; Turner 2009; Demarchi 2013). Isto sugere um conjunto de relações em que a categoria humana está permeada por diferentes forças e subjetividades.

Mostro ao longo desta tese que os Mëbêngôkre se preocupam em modular as influências dos diversos seres do cosmos para construir novos corpos e pessoas. Na variada vida ritual Mëbêngôkre está também em jogo a modulação destas influências, seja nos diversos rituais de passagem que marcam o ciclo de vida das pessoas (nascimento, iniciação, nascimento dos filhos, morte, além das várias cerimônias de nomeação), seja nos rituais agrícolas e guerreiros.

Giannini (1991b) também destacou como os nomes pessoais colocam em relação os humanos com os seres de diversos domínios cósmicos. Segundo Lea (1986) existem três categorias de nomes: *idji mej*, nomes bonitos, *idji kakrit*, nomes comuns e *idji bitxaere*, nomes de brincadeira. Os nomes bonitos se caracterizam por incluir os prefixos: Ngrej, Ire, Bekwyj, no caso feminino, Bep, Tàkàk, Katàp, no caso masculino e Kôkô, Nhàk, e Pāj que podem ser usados por ambos sexos. A transmissão de nomes é confirmada em diferentes rituais específicos como *Bemp* (no caso dos nomes Bep e Bekwyj), *Tàkàk* (nomes Tàkàk e Nhàk), *Kôkô*, *Pājte*, ou bem nos rituais de vários nomes como *mëmy bijôk* (para nomes masculinos), *mënire bijôk* (para nomes femininos) ou *kwÿrÿ kangô* (para ambos os sexos). Voltarei no conjunto da tese a me referir com mais detalhe aos rituais *mënire bijôk* e *kwÿrÿ kangô*, dos quais participei durante o trabalho de campo.

Como disse acima, os estudos sobre xamanismo e este conjunto de relações transespecíficas que constituem – e ameaçam – as pessoas tem sido uma área minoritária de reflexão na etnologia mëbêngôkre, e em certa medida Jê¹⁶, pela ênfase nos estudos de organização social. Isso se deu em parte pelo conjunto de pontos de partida teóricos dos autores, que tem dado mais peso à categoria da identidade que ao problema da alteridade.

Viveiros de Castro (2002b) propôs um esboço do que poderia ser uma teoria geral da relacionalidade amazônica a partir de uma reelaboração da teoria do parentesco. O autor propõe, em resumo, que o processo de parentesco amazônico se pode entender a partir do movimento cosmológico de transformação da afinidade / alteridade em consanguinidade /

¹⁶ Ver por exemplo Pissolato (1996) sobre o problema da transformação nos Jê.

identidade, e vice-versa. Isto envolve o processo de particularização da diferença geral em corpos se tratando assim de corpos criados pelas relações e não ao contrário. Nas cosmologias amazônicas, deve-se o potencial relacional e transformacional à alteridade radical, e neste sentido, a fabricação de corpos e parentes por via da consanguinização, deve agir contra o impulso da alteridade imanente que procura reconectar os não parentes (os humanos aos não humanos) (Idem:446). O autor inclui no artigo citado uma análise das diferentes dimensões da estrutura social mēbêngôkre, no modelo de Terence Turner, partindo agora da estrutura do dualismo em perpetuo desequilíbrio de Lévi-Strauss(1991). Ver diagrama em Viveiros de Castro (2002b:452). Sobre esta estrutura, Viveiros de Castro diz:

Note-se sobre essa figura, apenas dois pontos. Em primeiro lugar, que a natureza engloba (no sentido imanente que elucidamos acima) a sociedade, na cosmologia Jê. Com efeito, como Turner parece estar sugerindo nos seus trabalhos mais recentes, a construção ritual da sociedade – sua condição ‘contra’ sua própria condição inicialmente derivativa, marcada, de não-natureza – passa pelo reconhecimento e controle (pela internalização) do potencial relacional infinito detido pela exterioridade ‘natural’. Mas então a estrutura social Jê não é, no fim de contas, um sistema fechado, como nos fizeram pensar por tanto tempo; é muito mais parecida com a paisagem sociocosmológica geral da Amazônia do que se imaginava – ou pelo menos, do que eu imaginei. (Viveiros de Castro 2002b:454).

Estas ideias foram testadas de fato no grande esforço comparativo do parentesco Jê empreendido por Coelho de Souza (2002), onde a autora sustenta que os aspectos do sistema de parentesco e da dinâmica de constituição dos grupos podem ser entendidos a partir da distinção entre “fabricação do parentesco” (do ponto de vista do qual nomes e corpos são ambos objetificações das relações que constituem a pessoa) e “metamorfose ritual” — este último o dispositivo reprodutivo-transformativo que permite repor as relações (as diferenças) entre essas relações, e assim as condições (dadas no mito) a partir das quais o primeiro pode proceder (Idem:Aprs).

Um trabalho recente de Turner (2002a) aponta para a constituição de uma oposição teórica entre o domínio da metamorfose ritual entre os Mēbêngôkre e a constituição do socius. Trata-se de um artigo em que Turner procura analisar a alternância entre o modo “secular” da estrutura social, aquele modelo longamente defendido pelo autor (Turner 1979a,b,1984), a partir da sua alternância com o ritual (o “sagrado”, na sua análise), no qual se obscurecem as relações de controle e dominação tão ressaltadas pelo autor. Cito alguns trechos pois me

parece que também oferecem luzes para uma análise das formas dos de transformação ontológica nos Mëbêngôkre.

[T]he oscillation from secular age-set structure to sacred ceremonial organization, however is not merely a question of shifting vantage points from one mode of space-time or social value to another. A more profound shift in social and ontological perspective is involved, one that puts into question the ‘social’ character of society and its distinctness from the domain of ‘nature. (Turner 2002a:288).

The central paradox involved here is not merely that the centre has become ‘natural’ and the periphery ‘social’, but that society itself in the most fundamental ontological sense, both as an order of collective institutions and as a communal activity of cooperative self-reproduction, has become ‘natural’ or perhaps, more accurately, undifferentiated mixture of ‘natural’ and ‘social’ aspects. (Idem:289).

‘Alienation’ in this sense takes two complementary forms: first the ‘naturalization’ of the basic structure of the society itself, so it comes to be regarded not as a historical product of human action but as a form determined outside historical time by some nonhuman agency; and second, the reification of the form, or its conception as a self-existing object independent of, and prior to, the actors who have in reality produced it. (Idem:297).

A análise de Turner, como mencionei acima, está ancorada no conjunto de conceitos da antropologia ‘marxiana’ como valor, produção e alienação, além das categorias centrais do pensamento moderno natureza/cultura, indivíduo/sociedade, mito/história. Diria talvez Lévi-Strauss (1973) que o que está em jogo nesta análise é mais uma sociologia, “a ciência social do observador” que uma antropologia “a ciência social do observado”. No entanto, quero ressaltar na análise que aponta-se a que o problema da metamorfoses e da alteridade radical antecede e determina a construção do socius sugerindo-se um problema fundamentalmente ontológico. Contudo, Turner simplifica e reduz as teorias e práticas mëbêngôkre da metamorfoses e das relações humano não-humano à explicação em termos da “alienação da consciência social”.

Nesta tese procuro uma abordagem diferente, procurando esboçar uma teoria etnográfica sobre como os Mëbêngôkre observam a experiência da construção de corpos e como eles defendem seu modo de existência. Se, como os autores anteriores já apontaram, desde aproximações teóricas distintas, na fabricação de corpos, parentesco e socialidade está imanente um problema ontológico radical mediado pelas metamorfoses e pelo ritual, devemos então nos perguntar pelas próprias teorias mëbêngôkre do poder das transformações. Os

domínios “secular” e “sagrado” – como diria Turner – existem como polos opostos e separados? como se pensam e experimentam transformações, radicais e graduais, dentro e fora do ritual? como se articulam séries de relações que vinculam pessoas, animais, plantas, pássaros e espíritos, com as doenças e o cuidado corporal? Estas são perguntas que requerem uma abordagem etnográfica mais detalhada que se aproxime à “autodeterminação ontológica” (Viveiros de Castro 2003) que os Mëbêngôkre afirmam nas suas artes de constituir (e destruir) corpos.

Nesta tese, para acompanhar as preocupações mëbêngôkre sobre as ameaças contemporâneas aos corpos e coletivos, considereei importante não partir prioritariamente do *locus* clássico da etnologia mëbêngôkre – as discussões sobre estrutura e organização social (Turner 1979a,b, 1984, 2009; Lea 1986, 1993, 1995, 2012) – mas avançar sobre o que Viveiros de Castro (2002b) e Coelho de Souza (2002) chamam as “condições gerais do processo do parentesco” ilustrando etnograficamente as teorias nativas sobre a relacionalidade, influência e metamorfose.

Interessa-me então fazer aqui um exercício de topologia dos conjuntos de “associações de humanos e não humanos” (Latour 2005a) que os Mëbêngôkre reconhecem e põem em jogo nos movimentos dos rituais, expedições no rio, na floresta, nas aldeias e cidades. Esta abordagem foi inspirada de certa forma pela leitura do magistral trabalho de Strathern “Learning to see in Melanesia” (2013a), um exercício de teoria etnográfica das imagens na Melanésia. Por sua vez, como Da Col (2013) lembra, a fascinação de Strathern pelas topologias espaciais e conceituais não é nova:

[I]t pays homage to a neglected tradition of ethnographic theory that untimely anticipated the more famous Lacanian and Deleuzian post-structuralist concerns for knots, planes, and lines of flight. Besides Gregory Bateson’s plateaus and Roy Wagner’s [1991] fractal person, memorable examples are Edmund Leach’s (1961) Malinowski lecture where the linear logic of kinship is questioned not through the regularities of genealogical patterns but via a “neighbourhood system” of “controlled” and “uncontrolled” mystical influences and forces. “A society is not an assemblage of things but an assemblage of variables,” Leach writes, “analogical to topology”. (Da Col 2013:xii).

Mais próximo de nós, a etnografias de Pierre Clastres (1995) sobre os Guayaki ou Lizot (1988) sobre os Yanomami e Lima (2005) sobre os Yudjá e a perspectiva me inquietaram profundamente e me animaram a captar as sutilezas da experiência de campo em

que os corpos e a visão foram se colocando como eixos centrais da descrição, análise e problematização teórica. Como Lima afirmou:

Uma das razões mais importantes pelas quais “perspectivismo” convém para batizar regimes de diferenças nas cosmopolíticas indígenas da Amazônia é menos o fato empírico da afirmação de existência de perspectivas animais pelos humanos do que o fato de sua descrição etnográfica permitir (e exigir, creio) uma ferramenta conceitual outra que aquelas que põem a diferença a serviço da identidade e do todo – categoria talvez ausente de seu pensamento, como Clastres indicou. (Lima 2011:617).

De fato veremos que seguindo os movimentos mēbêngôkre levantam-se interessantes pontos de diálogo sobre os regimes de diferença ameríndios e as cosmopolíticas em tempos de Belo Monte(s).

Estrutura da tese

O primeiro capítulo, *Tempo da festa*, procura dar destaque à descrição etnográfica do principal conjunto de cerimônias realizado pelos Mēbêngôkre-Mētyktire durante o ano 2012. Trata-se da festa chamada *kwỳrỳ kangô* (bebida de mandioca) que descrevo a partir de três cenas: a abertura da cerimônia em abril, uma expedição coletiva de caça e pesca, e finalmente a segunda parte, ou fechamento, da cerimônia em setembro de 2012. Como veremos, nas duas ocasiões, abertura e fechamento, o *kwỳrỳ kangô* foi realizado simultaneamente a outras celebrações, o Dia do Índio em abril, e a cerimônia de transmissão de nomes femininos *mēnire bijôk*, em setembro.

A opção pela descrição etnográfica destes três principais momentos dos rituais de nomeação realizados pelos Mētyktire naquele ano vai nos permitir enxergar melhor a diversidade de elementos heterogêneos que intervêm na constituição de pessoas e como estes elementos se sucedem progressivamente para produzir os efeitos rituais – novos arranjos de pessoas e coletivos.

Abordo as cerimônias *kwỳrỳ kangô* e *mēnire bijôk* como parte de um acervo muito variado de tecnologias rituais que produzem diferenciações por via de processos de alteração e transformação, desta forma destacando uma interpretação alternativa àquela que prioriza um

jogo de identificações cuja função é delinear grupos ‘no interior’ da sociedade (por exemplo Turner 1980,2002b; Lea 1986,2012; Vidal 1977, 1992; Verswijver 1992b).

Uma atenção as ações e movimentos necessários a estas transformações revelam o cuidado com que os Mëbëngôkre conjugam um conjunto variado de agenciamentos mediante a atenção à visualização (os sonhos, as imagens, os adornos corporais, luz, escuridão, os pontos de vista), às artes da oralidade (o silêncio, a fala formal, o choro, a brincadeira, o riso, o canto, a escuta), à dimensão espacial (diferentes espaços da aldeia, a casa do centro, as casas do círculo, a área de transição, o rio, a espacialidade do acampamento, a lagoa, o mato, a cidade), à temporalidade (alternância diária, estacionalidade ambiental, tempo mítico, calendário dos brancos). Todos estes elementos participam, como veremos, das sequências de transformação-visualização fazendo do delineamento de pessoas, coletivos e eventos, efeitos de um jogo de “conexões parciais” (Strathern 2004).

No final do capítulo teremos uma melhor percepção do conjunto heterogêneo de elementos que agem nos processos de diferenciação-alteração e a forma como no ritual as ações se sucedem em séries de aproximações sucessivas. Veremos que estão em jogo delicados problemas de metamorfose corporal que envolvem técnicas da oralidade, visualização e movimento permitindo fluxos em topologias heterogêneas de seres e agências.

No segundo capítulo, *A imagem-movimento*, retomo a análise do material apresentado a partir do problema da visualidade e do papel mediador das imagens. Optando por me aproximar do que seria uma teoria etnográfica sobre as imagens, estabeleço um diálogo da etnografia com a literatura sobre corpo, pessoa e beleza, temas que já têm sido objeto de diferentes estudos antropológicos a respeito dos Mëbëngôkre de orientações teóricas diferentes, desde o começo dos anos 1960. Em diálogo com esta literatura proponho uma análise das categorias nativas *kà* (envoltório, corpo), *karõ* (imagem, espírito), *mej* (bom, beleza) assim como do problema das metamorfoses rituais a partir das suas dimensões de mediação, relacionalidade e transformação. Procuro assim contribuir no debate sobre a partibilidade da pessoa (Lea 2012) e a concepção de nomes e prerrogativas como constituintes do corpo (Coelho de Souza 2002) a partir dos conceitos de multiplicidade (Viveiros de Castro 2010) e da elaboração teórica sobre conexões parciais na pessoa melanésia (Strathern 2004, 2013).

Relaciono a constituição heterogênea da pessoa com a importância da aparência corporal e o problema da metamorfose destacando nos procedimentos rituais uma certa teoria

da visão. Ilustro a importância dada pelos Mëbêngôkre à visão e ao aprender a ver, que é especialmente clara a partir do contexto do xamanismo e dos ensinamentos ligados à caça e guerra. Na segunda parte do capítulo descrevo uma teoria mëbêngôkre sobre os desdobramentos temporais das imagens e os riscos que isto oferece ao observador e seus parentes. Trata-se do que denomino como “imagem antecipatória”, a imagem que sugere a irrupção do virtual que faz desdobrar o caminho e a integralidade da pessoa em eventos ou acontecimentos não desejados ou controlados. Desta forma sugiro que dentro e fora do ritual a relação de *kà* e *karõ*, (envoltórios permeáveis e imagens antecipatórias) está perpassada pela imanência da irrupção de subjetividades perigosas, e conhecendo isto, os Mëbêngôkre ajustam as metamorfoses para sua proteção e propagação dos seus próprios efeitos: pessoas, coletivos e eventos.

No final do capítulo retomo o tema da beleza na literatura mëbêngôkre sugerindo uma problematização não limitada ao problema das identidades e ao conceito abstrato de totalidade social, mas como uma elaborada janela de relações cosmopolíticas que sugere a mediação entre a permeabilidade dos corpos por onde fluem intencionalidades humanas e não humanas numa tensão entre a constituição e destruição de corpos.

No capítulo 3, *Ritmos: entre guerra e festa*, abordo com maior ênfase o tema do movimento e a dinâmica de dispersão e concentração a partir de uma análise alternância entre guerra e festa. Trata-se de retomar uma teoria da agência imanente nas séries de corpos e imagens por via das ações de antecipação e proteção que os Mëbêngôkre realizam, conforme está demonstrado no capítulo 2, para entender o problema da guerra e da conciliação como experiências corporais.

Vamos desdobrar o problema em diferentes escalas. Na primeira parte do capítulo examino o assunto do seminomadismo mëbêngôkre com alguns exemplos de como se dão os trajetos no mato, cerrado e rio, vinculados aos perigos iminentes. Examino em seguida os elementos principais da dinâmica guerreira em uma discussão dos efeitos da guerra a partir dos conceitos nativos. Discuto também algumas ideias sobre a avidez mëbêngôkre pela captura de artefatos, tecnologias, cantos e pessoas inimigas, e por outro lado, a importância da conciliação e as práticas de domesticação ou amansamento para evitar a agressão.

Examino neste capítulo as formas de atualização do agenciamento guerreiro após a da chamada “pacificação” pelo encontro entre os Mëtyktire e os sertanistas do SPI. Procuo discutir, a partir da análise do material etnográfico, algumas formas do que seria uma guerra

contemporânea mediada por novos artefatos e performances entre os quais incluem-se uma combinação de documentos, tecnologias *kubê*, imagens, cantos feitiços. Examino como funcionam as mediações das imagens, das artes orais e as experiências corporais a partir do alcance dos seus efeitos em “encontros guerreiros” e na “guerra à distancia”. Concluo o capítulo retomando a discussão sobre o problema do poder do ponto de vista ameríndio, a partir das concepções *mêbêngôkre* a respeito dos *mê raj*, “pessoas grandes”. Dialogo ali com a literatura sobre magnificação pessoal (Strathern 1991; Sztutman 2005,2013; Fausto 2008; Lima 2005,2011; Viveiros de Castro 2011a).

No capítulo 4, *O tempo revirado: cosmopolíticas*, volto ao início do problema, descrevendo as várias “forças” que irrompem na cotidianidade *mêbêngôkre*: a fumaça, o “furacão”, a chuva, as doenças e os ataques dos *kubê* de Brasília ao rio Xingu. Mostro que elas traçam uma tensão entre dois ritmos, um marcado pela observação, a dispersão e a concentração, a captura da caça e guerra, intercalados com o mecanismo de conjuração ritual; e outro, marcado pelo calendário, a temporalidade linear, o tempo dos projetos de destruição do rio. Estas irrupções desdobram-se em diferentes respostas e transformações.

Trata-se, de certa forma, do encurtamento das distâncias entre as potências do cosmos que irrompem na aldeia periodicamente, intempestivamente, de forma oposta às cuidadosas e graduais sequências de movimentos e metamorfoses rituais. Nestes eventos é como se fundo e figura se invertessem subitamente desencadeando o perigo da desfiguração dos corpos com a morte, o acidente, a doença. Perante a perigosa turbulência, os *Mêbêngôkre* parecem reagir com as suas tecnologias rituais, inserindo separações e distâncias das forças nocivas.

A agência dos *kubê* e a imposição do seu calendário envolvem formas de controle do tempo (agendas, projetos, cronogramas) propondo novos ritmos desterritorializados que se contrapõem aos ritmos rituais que vão da “guerra à festa” como descrevi no capítulo 3. De certa forma, as ameaças do projeto Belo Monte são um exemplo paradigmático desta outra temporalidade, aquela dos *kubê* de Brasília. Uma forma-Estado de se conceber o espaço e o tempo e de irromper na temporalidade *mêbêngôkre* com um projeto de modernização autoritária.

Durante este capítulo percorro parte da controvérsia com relação ao projeto Belo Monte a partir das intervenções e preocupações dos *Mêtyktire*. A intenção em parte é também oferecer um registro da longa oposição deste povo ao projeto, mas especialmente, abordar através desta controvérsia o conjunto de práticas e discursos que motivam a implementação

da usina de forma necessariamente excludente das teorias de mundo dos Mëbêngôkre e demais povos do Xingu.

No final do capítulo, e na conclusão, reelaboro o problema cosmopolítico em jogo para os Mëbêngôkre: como defender o seu mundo, como apaziguar os selvagens *kubê* ou então como inovar para deixar-lhes claro os perigos de não se comportarem como gente.

Capítulo 1. Tempo de festa

Com a intenção de preparar o leitor para nos aproximarmos dos regimes de diferenças e a cosmopolítica mēbêngôkre, neste primeiro capítulo a descrição etnográfica de duas cerimônias, *kwỳrỳ kangô* e *mēnire bijôk*, toma o primeiro plano. Com isso teremos um panorama mais detalhado do conjunto de agências que intervêm na constituição ritual de novas pessoas e coletivos. Os Mēbêngôkre têm uma vida ritual muito elaborada composta por grandes cerimônias que duram vários meses como o *bemp*¹⁷, até breves rituais de passagem que marcam – aplicando uma específica pintura corporal ou corte de cabelo – progressivamente o crescimento das pessoas.

Dizem os Mēbêngôkre que a festa do *kwỳrỳ kangô* (bebida de mandioca) foi “roubada” dos *ngôjre* (canoeiros), autodenominados Yudjá, povo tupi habitante das ilhas e penínsulas do Xingu. Os Mēbêngôkre-Mēkragnotire contaram a Verswijver (1982) que um rapaz chamado Kaingàrti que tinha sido capturado e depois adotado por uma família Yudjá, observou e aprendeu com eles a realização da festa da cauinagem e posteriormente, quando escapou e retornou na aldeia Krã’ãbô, ensinou esta aos Mēbêngôkre.

Among the adoptions from Juruna culture the one having the greatest impact is the *kwỳrỳ kangô* festival [...] The Mēkragnoti learned the songs and the performance of this feast at the end of the previous century (from Kaingàrti). The words they sing are unintelligible: they are imitations of Juruna words. The Mēkragnoti told us they used to sing this song differently in former times (some old people still remember the elder version). They say that Kaingàrti did not listen very well, but Kaikwa, the woman they abducted about 1910, taught it proper to them. (Verswijver 1982:313-314).

Adotada e transformada agora numa festa mēbêngôkre, o *kwỳrỳ kangô* funciona como cerimônia não específica de transmissão de nomes, (isto é, onde se transferem diferentes nomes com diferentes tipos de classificadores¹⁸). O ritual é composto totalmente por cantos,

¹⁷ Um mestre cerimonial me disse que o *bemp* pode durar até dois anos, contudo, a duração mais comum como é feito atualmente é por volta de quatro a seis meses, segundo me foi contado.

¹⁸ Os nomes bonitos *idji mej* se caracterizam por conjuntos de prefixos classificadores: *Bep*, *Tàkàk*, *Nhàk*,

danças, e instrumentos dos inimigos, especialmente de “seringueiros”, Xipaia, Yudjá, Panará, Suyá, Tapirapé e Xavante. Esta festa, cuja origem histórica pôde ser traçada por Verswijver (1982,1985,1992a) em diferentes episódios de guerra e troca entre estes povos no último século, tornou-se a cerimônia realizada com maior frequência nas aldeias dos Mëbêngôkre-Mëtyktire e Mëkragnetire e acabou sendo incorporada também por grupos Mëbêngôkre distantes como os Xikrin desde 1971, segundo Vidal (1978:179). O *kwÿrÿ kangô* é realizado pelos Mëtyktire em duas etapas que marcam, respectivamente, o começo e fim da estação seca (*amej* e *na rwa*). Contudo, a sua realização depende, na prática, de conciliar a estacionalidade das chuvas e rio, com a da “captura” de suficientes mercadorias - como gasolina, materiais de pesca, etc. - necessárias para a sua realização.

Este primeiro capítulo procura dar destaque à descrição etnográfica do principal conjunto de cerimônias realizado pelos Mëbêngôkre-Mëtyktire durante o ano 2012. Trata-se da festa chamada *kwÿrÿ kangô* realizada em duas partes, uma em abril outra em setembro de 2012. Estas duas etapas, como veremos, foram realizadas simultaneamente a outras cerimônias.

O capítulo está estruturado em três cenas. A primeira descreve a abertura da cerimônia do *kwÿrÿ kangô* em Piraçu que, por sua vez, se desenvolveu simultaneamente a outras duas celebrações paralelas: cauinagem na aldeia Yudjá vizinha, e a comemoração do Dia do Índio, que atraiu numerosos brancos das instituições que trabalham nas Terras Indígenas Kapôt/Jarina e TI Parque do Xingu. A programação do Dia do Índio intercalava uma série de “apresentações culturais” e “discursos” criando uma articulação entre as festas Yudjá da cauinagem e Mëbêngôkre de *kwÿrÿ kangô* que se desenvolviam nas duas aldeias vizinhas, separadas apenas por uma estrada.

A segunda cena, em agosto de 2012, descreve a expedição coletiva de caça que antecede a realização da segunda parte da cerimônia *kwÿrÿ kangô*. A terceira cena, em setembro daquele ano, trata parte final do *kwÿrÿ kangô* a qual foi realizada em conjunto com uma outra cerimônia de transmissão de nomes femininos, *mënire bijôk*.

A opção pela descrição etnográfica da cerimônia, com atenção a como os eventos se sucedem nela, vai nos permitir enxergar melhor a diversidade de elementos heterogêneos que intervêm na constituição de pessoas e coletivos.

Bekwÿj, Ire, Päj, Kôkô, Katàp. Ver Lea (1986, 2012) para um detalhado estudo da onomástica mëbêngôkre, adiante voltarei a este ponto.

Abordo as cerimônias *kwÿrÿ kangô* e *mênire bijôk* como parte de um acervo muito variado de tecnologias rituais que produzem diferenciações por via de processos de alteração e transformação (Pissolato 1996, Coelho de Souza 2002, Lagrou 2011, Lima 2011, Strathern 2013), desta forma destacando uma interpretação alternativa à qual prioriza um jogo de identificações cuja função é delinear grupos ‘no interior’ da sociedade (por exemplo Turner 1980,2002b; Lea 1986,2012; Vidal 1978, 1992).

Pretendo mostrar como as ações e movimentos necessários a estas transformações conjugam um conjunto variado de elementos, entre eles elementos de visualização (os sonhos, as imagens, os adornos corporais, luz, escuridão, os pontos de vista), as artes da oralidade (o silêncio, a fala formal, o choro, a brincadeira, o riso, o canto, a escuta), a dimensão espacial (diferentes espaços da aldeia, a casa do centro, as casas do círculo, área de transição, rio, espacialidade do acampamento, lagoa, mato, cidade), e temporal (alternância diária, estacionalidade ambiental, momentos de transição e tempo mítico). Todos estes elementos participam, como veremos, das sequências de transformação-visibilização ritual.

Espero no final do capítulo ter colocado os elementos centrais para abordar os ativos processos de diferenciação *mêbêngôkre* como processos de alteração que operam por uma série de aproximações sucessivas. Estas transformações corporais envolvem técnicas da oralidade, visibilização e movimento permitindo fluxos em topologias heterogêneas de seres e agências. Trata-se de um capítulo que também procura fornecer material etnográfico dos movimentos característicos de aproximação e afastamento nas relações entre humanos e não humanos que serão referência e irão sendo analisadas ao longo da tese.

Primeira cena: aldeia, abertura

Poucos dias depois da minha chegada em Colíder, em abril de 2012, os *Mêbêngôkre* que estavam na cidade começaram a se organizar para participar da festa que iria acontecer na aldeia Piraçu.¹⁹ Quando, na cidade, me inteirei destes preparativos, os caçadores estavam saindo da aldeia para o acampamento no mato e o seu retorno à aldeia Piraçu, com a caça

¹⁹ Piraçu esta localizada a 360 km de Colíder-MT na beira da estrada MT322 (antiga BR-80) que divide a TI Parque do Xingu com a TI Kapôt Jarina. Piraçu tem hoje em torno de 250 habitantes. O trabalho de campo foi feito principalmente nas aldeias Piraçu e Ropni (ou *Mêtyktire*) e as trajetórias de deslocamentos ao rio, mato e cidades.

para a festa, tinha sido marcado para o 17 de abril, dois dias antes da data comemorativa oficial do Dia do Índio.

Nesse ano, a comemoração seria especial na medida em que Matudjô e Maria, um casal de Mëbêngôkre e Yudjá, tinham sido contratados pela Prefeitura de São José do Xingu para trabalharem na Secretaria de Assuntos Indígenas do Município. Isto possibilitou que eles mesmos articulassem alguns apoios para estruturar toda uma programação para a “Semana do Índio” com numerosas ‘apresentações culturais’ agendadas com antecedência, com data e hora e impressas num folheto em cuja capa apareciam, além do texto “Semana do Índio”, os etnônimos “Juruna, Trumai, Kayapó, Tapayuna, Panará, Kayabi”, junto com alguns desenhos de cocares e bordunas ao lado dos logos da prefeitura do município e do governo do estado de Mato Grosso.

Depois de consultar em Colider com o Coordenador da FUNAI e o casal organizador se eu podia assistir a festa – falaram “pode ir, tudo mundo conhece você, eles vão respeitar você” – viajei então para Piraçu de carona na caminhonete do Instituto Raoni, para participar desta celebração e reencontrar aos Mëbêngôkre depois de mais de um ano (desde dezembro de 2010) sem visitar as suas aldeias.

Apesar das promessas de atividades contidas no folheto, no qual os diferentes povos intercalavam “apresentações culturais” com reuniões, discursos dos funcionários da Prefeitura de São José do Xingu e outras instituições que atuam nas Terras Indígenas, chegando em Piraçu observei que todas as atividades se passavam em dois registros diferentes em ambos os lados da estrada. Na aldeia Pakaya (dos Yudjá) se concentravam a maior parte das atividades que procuravam seguir o roteiro do folheto, que eram periodicamente anunciadas usando o microfone e amplificador instalados para a ocasião, muito perto de uma grande canoa cheia de cauim. Em Piraçu, do outro lado da estrada, a uns 300m de Pakaya, os Mëbêngôkre começavam sua ‘programação’ (por dizer assim) a qual era marcada pelo ritmo das sequências de movimentos da cerimônia do *kwÿrÿ kangô*.

Tratava-se, como disse, da primeira parte do *kwÿrÿ kangô*, que só culminaria com uma segunda parte realizada meses depois. Esta primeira parte da festa do *kwÿrÿ kangô* estava sendo realizada pouco depois do começo da estação seca, *amejny*, tempo que marca de forma clara o começo dos ciclos estacionais dessa região da Amazônia. Esta época também marca o *início* do calendário ritual que terá ao longo do ano diferentes cerimônias de transmissão de nomes, e numerosos rituais de passagem marcando nascimento, crescimento e morte das

pessoas, além de outros associados às colheitas, outros à caça e pesca, todos por sua vez distribuídos ao longo do ano nas diferentes aldeias, marcando ritmos de encontro e distanciamento entre parentes.

A esta estacionalidade climática e ritmo de festas se combina o cálculo do número de meninos e meninas pendentes da confirmação cerimonial de nomes, e de pessoas que estarão dispostas a assumirem o papel de donos da festa, o que envolve grandes esforços de trabalho, grandes quantidades de alimentos da roça, organização e gestão para adquirir todos os materiais de caça, pesca, gasolina e refrigerantes para a festa. Os Mëbêngôkre referem-se em português como “donos de festa” aos *krareremej*, isto é, os pais verdadeiros e classificatórios dos nominandos, os *mëreremej*²⁰.

A realização de cerimônias em datas como 19 de Abril, o Dia do Índio, como em nosso caso coincidindo com o início do *kwÿrÿ kangô*, ou bem, em dias como o 24 ou 31 de Dezembro, Natal e Réveillon, que frequentemente coincidem com a festa do milho novo *Bay mëtoro*, de certa forma vinculam os calendários brasileiro e cerimonial mëbêngôkre. Este vínculo, ao mesmo tempo que facilita maiores fluxos aproveitáveis para o ritual (pessoas, dinheiro, mercadorias, alimentos, transportes), pode também atrair *kubë* (não-mëbêngôkre) variados que querem presenciar a festa e passam a ser alvo de questionamentos nas suas relações e intenções com eles, numa linha sempre instável entre a hostilidade e a atração.

A abertura do *kwÿrÿ kangô* acabou sendo a primeira de cinco cerimônias nas quais participei durante o ano de 2012. Em todas elas, além dos procedimentos rituais orientados para a transmissão de nomes, aconteceram paralelamente diferentes discussões sobre assuntos do interesse comum relativas às relações com os *kubë*. Por exemplo, discussões relativas aos conflitos com fazendeiros, funcionários da área da saúde, educação e FUNAI, motoristas que fazem fretes para as aldeias, ou bem, chefes *kubë* tão distantes quanto a presidente do Brasil Dilma Rousseff.

²⁰ *Më*=coletivo, *rere*=atravessar, *mej*= bom/bonito: Os que são transmitidos de forma bonita.

Kra=filho; *rere*=atravessar, *mej*= bom, bonito: Cujos filhos são transmitidos de forma bonita.

Segundo o sistema de transmissão de nomes mëbêngôkre, os *krareremej* não podem eles mesmos transmitir nome aos seus filhos, os nominadores devem ser *nhêngêt* (Irmão da mãe, pai do pai, pai da mãe, filho do irmão da mãe...) ou *kwatÿj* (Irmã do pai, mãe do pai e mãe da mãe,...) os que os transmitam para os nominandos, seus *tabjwÿ* (Filhos do irmão, netos, filhos do irmão do pai, e posições recíprocas no caso feminino). Ver Lea (2012) e Coelho de Souza (2002), por exemplo, sobre nominação mëbêngôkre e Jê.

A viagem entre Colíder e Piraçu, que normalmente demora umas seis horas na caminhonete L200 do Instituto Raoni, desta vez nos levou umas trinta e seis horas, já que uma peça velha do eixo quebrou e tivemos que dormir na estrada enquanto conseguíamos consertá-la. Após a longa viagem entramos em Piraçu às 9 horas da manhã do 18 de abril. Os caçadores já tinham retornado à aldeia e as pessoas estavam um pouco mais pintadas e enfeitadas do que usualmente.

A maior novidade pra mim foi encontrar na área central da aldeia uma nova casa da qual só estava finalizada a estrutura de varas de madeira, formando as colunas e a estrutura do teto, o qual estava coberto, provisoriamente, por uma lona laranja. A nova construção era a *ngà*, a “casa dos homens” pela primeira vez feita em Piraçu e que no momento não contava com paredes nem bancos e as pessoas se sentavam no chão ou em tijolos trazidos da nova escola, também em construção.

Poderia dizer que estas duas casas, a casa dos homens, e a nova escola, se encontravam na mesma fase de construção, de certa forma competindo para ficarem prontas e tomarem, juntas, a área central da aldeia.



Figura 3: Nova casa dos homens de Piraçu. Atrás se vê a escola.

Comentei com Meybamp, um dos “chefes” de Piraçu, sobre o crescimento da aldeia e nova mudança na sua configuração. O que tinha sido um pequeno povoado e estação de

polícia dos *kubẽ* no início dos anos 1970 tornou-se depois Posto de Vigilância da FUNAI e foi crescendo até agora se configurar com uma área central com casa dos homens e escola e um número crescente de habitantes, cerca de 250. Meybamp disse orgulhoso “é, agora a aldeia vai rodar” enquanto olhava pra mim e desenhava círculos horizontais no ar com o dedo.

Quando entrei no *ngà* (casa dos homens) era Pitujarô Mětyktire (Coordenador da Regional Norte do Mato Grosso da FUNAI com sede em Colíder) quem falava. Cumprimentei-o e todos os outros presentes, a maioria deles eu já conhecia de vários anos atrás. Percorri toda a estrutura da casa onde os grupos masculinos ocupavam organizadamente áreas diferentes, pelo menos no tempo de festa. A maioria dos presentes eram moradores de Piaracu mas no transcurso do dia foram chegando outros vindo das aldeias mēbêngôkre próximas ao Xingu e a estrada: Jatobá, Kretire, Bytire, Mětyktire, Kempô, e também de algumas aldeias mais afastadas como Kapôt e Mopkrore (Ver mapa na introdução). Também chegaram aqueles que moram em cidades como Colíder e Peixoto de Azevedo (MT) por causa dos seus empregos na FUNAI, CESAI, ou SEDUC, ou bem, no caso dos rapazes jovens, por causa dos seus estudos de segundo grau nas escolas da cidade, ou no novo campus da UNEMAT²¹ em Colíder.

Um número não usual de brancos estavam também presentes e celebravam o Dia do Índio circulando entre Pakaya e Piaracu com as suas máquinas de fotos na mão. Além de mim havia o professor branco da escola, sua mulher e cunhado. O genro do professor é o administrador (branco) do Instituto Raoni, o neto do professor trabalha como motorista do Instituto, e é casado com uma moça mēbêngôkre (de pai Mēbêngôkre e mãe Waura). Desta forma, os brancos que trabalham no Instituto, e na escola da aldeia²², são também parentes afins dos mēbêngôkre.

Beprô Mětyktire, que trabalha no Instituto Raoni é também o filmador oficial da festa, assumindo portanto uma posição importante no conjunto de movimentos que iriam acontecer.²³ Junto à câmara do Beprô, havia outra bem mais sofisticada, e menos empoeirada,

²¹ Universidade do Estado do Mato Grosso.

²² Atualmente o professor Pedro está aposentado e não trabalha mais na escola de Piaracu.

²³ Existe a preocupação de fazer um bom registro das cerimônias, designando-se para isso aos jovens que têm recebido cursos de técnicas audiovisuais. Os DVD editados são depois distribuídos pelas aldeias e assistidos continuamente. Esta aliás é a função principal dos televisores na aldeia. O uso das tecnologias audiovisuais tem disso incorporado amplamente ao registro de cerimônias e eventos adotando os filmadores e editores papéis de

pertencente à equipe da Conservação Internacional, que estava gravando material para um vídeo institucional sobre os projetos²⁴ e iniciativas que eles apoiam nas Terras Indígenas “Kayapó”.

Além deles estava a superintendente de Assuntos Indígenas do estado de Mato Grosso, pessoas da SEDUC que trabalham em Colíder, e alguns técnicos e pedreiros que trabalhavam na construção da nova escola. Alguns Xipaia e Juruna do baixo Iriri e áreas próximas à Volta Grande do Xingu, junto com pessoas da FUNAI de Altamira, tinham comparecido à aldeia Pakaya, como uma das atividades da série de encontros para promover e fortalecer as relações entre estes povos com os Yudjá da TI Parque do Xingu, em ações de “resgate da cultura”. Os Trumai de uma aldeia próxima também estavam presentes.

O Prefeito de São José do Xingu, junto a alguns comerciantes e ‘freteiros’ locais, também participou: tomaram um pouco de cauim e tiravam fotos, dando em troca balinhas às crianças. No entanto, os que mais chamavam a atenção eram os policiais.

Nossa chegada na aldeia coincidiu quase simultaneamente com a chegada de uma meia dúzia de caminhonetes da Polícia Federal, FUNAI e IBAMA que estavam na missão de fazer uma visita a área de Kapôt Nhĩnore. Esta área, parte do território tradicional Mëbêngôkre, têm em curso um processo de estudo para delimitação e demarcação pela FUNAI. Recentemente, em janeiro daquele ano, tinham irrompido confrontos graves entre indígenas, Polícia Militar e fazendeiros, fatos que induziram a missão dos membros da PF, FUNAI e IBAMA que se fez presente naquela ocasião na aldeia.

Este conjunto de homens uniformados fizeram separadamente duas reuniões, uma em Pakaya e uma em Piarçu, basicamente insistindo no ponto que sua missão era conversar com todas as partes, tanto índios quanto não-índios, para evitarem novos conflitos em Kapôt Nhĩnore enquanto os processos seguiam seu curso. Tanto em Piarçu quanto em Pakaya os índios insistiram para a Polícia Federal tirar os fazendeiros e pistoleiros brancos da área indígena para desta forma não haver mais conflitos.

destaque e “prestígio”, além de animar uma intensa rede de trocas no conjunto de aldeia Mëbêngôkre, desde os Mëtyktire até os Xikrin, Ver por exemplo Turner (1991a, 1992b); Dias (2011); Demarchi (2014).

²⁴ O vídeo editado, contendo algumas imagens daquela festa, foi lançado meses depois na Rio+20. Ver: *Fundo Kayapó*. Conservação Internacional Brasil. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=L5VZRgYfqJU> Acesso 04/2014.

Na nova casa dos homens de Piraçu, e enquanto o delegado da Polícia Federal falava, duas mulheres mēbêngôkre pintadas de urucum e com facões nas mãos se aproximaram ao centro dirigindo-se diretamente ao delegado, que falava em nome da equipe de brancos uniformados. Olhando-o nos olhos, gesticulando, e apontando com o facão, falaram para o delegado que elas nasceram em Kapôt Nhĩnore e seus avôs estão enterrados lá, demandando ao grupo de Policiais Federais para irem tirar os fazendeiros de lá, já que essa não é a terra nem floresta nem rio deles. Diziam para ele: “Os fazendeiros e pistoleiros têm que nos respeitar, ou então se eles não vão escutar você eu mesma vou lá matar, picar eles em pedacinhos com meu facão e jogar os pedaços no rio”.

Após cada mulher terminar a sua fala os homens disseram para elas darem as mãos ao delegado, o que elas fizeram a contragosto, e depois foram embora. As respostas para elas por parte dos funcionários foram um resumo de uma complicada sequência de etapas legais, envolvendo relatórios, documentos, processos e assinaturas, a última delas, a da Presidente do Brasil. Antes dos policiais irem embora, o delegado entregou uma bola de futebol como presente explicando-lhes “mais do que uma bola é um símbolo de integração”. Tudo terminou com uma foto dos policiais e os “caciques” presentes (indispensável para o relatório da missão oficial). As mulheres, contrariadas, só observavam de longe. Os uniformados entraram nas caminhonetes, ligaram o ar condicionado e desapareceram na poeira da estrada.

Abrindo o voo

Depois de um tempo que o delegado e seus acompanhantes foram embora, alguns grupos de homens e de mulheres recomeçaram as danças no pátio. Eu fiquei conversando com Txokrã e Tabata, professores mēbêngôkre, e depois Txokrã me chamou para sua casa, me ofereceu comida, sua mulher me pintou, e ele como mais uma forma de estabelecermos uma relação me pediu dar nomes a seus filhos. Ele pediu os nomes Edgar e Bia (minha esposa) para os seus dois filhos. Depois disse que ele daria nomes para os meus filhos. Então me chamou de irmão (*ikamy*). Retornamos no *ngà*, onde a tarde toda as atividades alternaram-se entre discursos formais e saídas por grupos para dançar (voar) no terreiro (O verbo *to* é usado tanto para as danças quanto para o voo das aves e aviões). Durante o texto recorro as vezes a palavra voar para as danças do ritual como uma licença poética, justificada na língua, que nos aproxime à transformação homens-pássaro que estará em jogo no ritual (ver Giannini 1991a).

A festa, ao longo dos dias vai ganhando em expressividade visual, sendo que a cada manhã, meio dia e tarde vão se agregando mais pinturas corporais e adornos como um efeito cumulativo que finaliza com grande força no último dia da festa.

Na aldeia, as sequências de dança se intensificam com as primeiras luzes do dia, ao meio dia, e no fim da tarde. Por sua vez, entre as oito e onze horas da manhã, e entre uma e quatro da tarde são períodos menos intensos do ritual, em que as pessoas podem estar nas casas preparando mais pinturas e enfeites, ou bem tomando banho no rio, conversando ou descansando.

Fui percebendo no entanto que a festa intensifica-se gradualmente. Nos primeiros dias menos pessoas dançam ainda usando bastantes roupas de *kubê*. Mas a cada hora é possível ver que mais alguma pessoa está pintada ou usando progressivamente os enfeites de miçanga que distinguem os diferentes grupos. Na parte final da cerimônia, estará praticamente toda a aldeia envolvida nas danças e cantos e as pessoas usarão os seus conjuntos completos de enfeites.

As danças naquela tarde foram retomadas primeiro pelos grupos de *mênoronyre* (homens-sem-filhos) e os seguiram os *mêkrare* (homens-com-filhos) que se intercalavam para fazer várias sequências, saindo em direção à casa dos donos de festa e retornando ao centro²⁵.

Depois deles, os *mêbêngêt* (homens-com-netos) saem a dançar carregando consigo bordunas, e alguns deles também as suas espingardas. O canto dos avôs é claramente mais imponente, mais forte, mais claro, e eles têm uma atitude muito mais séria que os precedentes, são, em suma, mais duros *tỳj*.

Vários grupos de mulheres se aproximam tangencialmente à casa dos homens, cantando e dançando. Logo depois do ponto máximo de aproximação, os homens desde o centro proferem um UUUÔÔÔÔÔÔÔ seguido de gritos agudos de ave.

Conforme a tarde vai avançando, os grupos de homens e mulheres começam a sincronizar e compartilhar os seus voos, primeiro são algumas mulheres as que dançam junto aos grupos masculinos, depois conjuntos masculinos e femininos dançam juntos de forma paralela enquanto cantam músicas estrangeiras, aprendidas de outros povos e incorporadas na festa.

²⁵ Sobre estes grupos ou “classes de idade” ver Turner (1966), Vidal (1977), Verswijver (1985), Fisher (2001).

Um pouco mais tarde, por exemplo, todos os homens formaram duas colunas, uma na frente da outra formando um corredor entre o centro e a casa dos donos de festa. Cada um levando uma fina vara de taquara em cada mão, cantaram e dançaram fazendo bater ritmicamente varas de taquara uma contra a outra. Esta dança, foi-me dito, era do Alto Xingu, provavelmente Kamayurá.

Geralmente duas vezes por dia, nas horas mais quentes, entre o meio dia ou duas da tarde, e depois nas horas da noite, entre sete e nove da noite, aconteceram as partes que causavam maior animação nos dançantes.

Na frente da casa dos donos da festa, os dançantes se organizavam por grupos de maneira que as mulheres-com-filhos, (“as casadas” *mēkrapyjne*), abraçadas entre si pelos ombros, ficavam frente a frente com a fileira de homens-sem-filhos (“os solteiros” *mēnoronyre*), enquanto de outro lado os homens-com-filhos (“os casados” *mēkrare*) enfrentavam as mulheres-sem-filhos (“as solteiras” *mēkurerere*). Na dança, por exemplo o grupo das “casadas” (*mēkrapyjne*) avançava em bloco sobre os “solteiros” (*mēnoronyre*) cantando alguma coisa contra dos maridos, que aguardavam escutando o desafio; por exemplo, “os solteiros são bonitos, enquanto os homens casados são todos feios”. Em seguida os rapazes solteiros avançavam em bloco sobre as casadas que tinham que retroceder correndo de costas com cuidado para não cair e serem atropeladas.

Em seguida chegava a hora para que as outras duas fileiras que estavam quietas, os “casados” (*mēkrare*) e “solteiras” (*mēkurerere*), responderem respectivamente com cantos em que se elogiavam e se seduziam enquanto geravam ciúmes nos maridos/esposas namorados/namoradas, no par oposto de dançantes. A situação era sempre muito animada pelo jogo de respostas e desafios, pela dança em que não se podia vacilar pois era fácil tropeçar, cair e ser atropelado, e pela abertura a um jogo de sedução de novos parceiros/as. O clima vai esquentando. Se for meio dia, os donos de festa (pais verdadeiros e classificatórios dos meninos que receberão nomes no fim da festa) terão o contínuo trabalho de, em silêncio, se infiltrarem entre as linhas de dançantes com grandes baldes e panelas para oferecer-lhes água, joga-lhes água no corpo, jogar água no chão para tentar diminuir as nuvens de poeira que envolviam todos e se grudavam nas peles úmidas e quentes.

Quando a dança finaliza, todos correm ao rio para tomarem um merecido banho. Muitos já terão tomado o braço de um novo parceiro e se afastarão do grupo para namorar um pouco. Não em poucas ocasiões, CASAIs – inclusive com vários filhos – acabam se

separando após a festa. Antigamente, segundo contam, a troca de CASAIs era organizada antes da festa; era a própria mulher que escolhia a amante do marido e ele concordaria com o amante dela. O caçador já levava à aldeia porções de carne para a amante e iria comer na casa dela durante a festa. Meybamp me disse que estavam querendo combinar de novo os CASAIs dos rapazes e mocinhas novas para evitarem depois ter problemas e escutar fofocas. Alguns anos atrás, talvez em 2008, presenciei em Piraçu no contexto de outro *kwỳrỳ kangô* incentivado pela presença mais próxima dos Yudjá e suas canoas de cauim, que uma das mulheres *mêbêngôkre* mais velhas de Piraçu, na presença de boa parte da aldeia, reuniu aos mais novos rapazes e moças entre 10 e 15 anos e, calculando bem todas as relações de parentesco, organizou todos eles em CASAIs. Os velhos comentaram igualmente naquela ocasião que era para evitar fofocas e brigas, isto é, que rapazes e moças conseguissem desfazer os CASAIs que já tinham filhos. O efeito desta organização, claro, é apenas parcial, mas o importante é que a festa seja bonita e alegre, e se afaste a possibilidade de desembocar em conflitos.

No centro da aldeia, desde a sombra da casa dos homens, os *mêbêngê*t observavam a dança animada dos mais jovens, burlavam-se das situações e continuavam a série de conversas e discursos formais que se prolongavam até o fim da tarde quando eles retornavam a dançar no pátio.

Um grupo dos *kubê* observa tudo baixo a sombra de uma árvore. Sentados nas cadeiras da escola, professores e funcionários da SEDUC, alguns curiosos do “Bang”²⁶ e membros da Conservação Internacional que não estavam filmando, observavam a distância. Os pedreiros, fingindo que arrumavam alguma coisa em cima do telhado da escola, tinham uma visão privilegiada.

As danças da tarde são retomadas, e de novo seguem um padrão crescente. Primeiro saem os mais novos, *mênoronyre*, com os seus enfeites característicos de miçangas brancas, dançam em direção à casa dos donos da festa e retornam à casa dos homens. Na sequência seguirão os homens-com-filhos, *mêkrare*, usando os seus enfeites de miçangas amarelas. Retornam à casa dos homens. Depois de algumas repetições será a vez dos homens-com-netos, *mêbêngê*t, e as suas miçangas vermelhas. Paralelamente os grupos de mulheres dançarão se aproximando da casa dos homens e progressivamente homens e mulheres

²⁶ Apelido local da cidade de São José do Xingu – MT.

começarão a dançar juntos. Grupos de mulheres entram na casa dos homens e saem dançando do lado dos grupos *mēkrare* e *mēnoronyre*. Cada vez chega mais gente. Os *mēbêngêt* saem com menos frequência. A cada retorno dos dançantes entram mais pessoas na casa do centro, entram muitas mulheres cujos grupos agora andam junto aos dos homens. As pessoas têm que se sentar no chão coberto de folhas, não cabe mais ninguém. As miçangas brancas, amarelas, vermelhas, se confundem com as peles e penas. Todos saem. Quando entram de novo, lá fora fica só o *benjadjwỳrỳ*, que faz a cantiga *ben* que marca uma mudança de grau na cerimônia. Todos abandonam então a casa central e a ela não retornarão naquele dia. Um grande voo circular permanecerá durante o resto da tarde na frente da casa dos donos da festa.

O fim da tarde é apoteótico, com belíssimos cantos e todo mundo no pátio dançando em círculo num movimento que se prolonga até lá pelas oito da noite quando são retomados os cantos por grupos de homens e mulheres com filhos versus sem filhos. De noite poucos usam miçangas e enfeites, e as mulheres usam seus vestidos cotidianos. As linhas de dança vão se desfazendo aos poucos, algumas pessoas vão dormir, outras vão fugindo para namorar, de um momento a outro a praça central fica vazia, e os cachorros retomam o espaço para dormir.

Tudo recomeça no dia seguinte com os cantores mais fortes. Iniciar é um papel cerimonial muito especial, poucos podem fazê-lo. Nem sempre as danças são feitas por grupos; às vezes é só um velho, ou dois, que fazem este percurso saindo da casa dos homens em direção à casa dos donos de festa e retornando, tratando-se disso de papéis especiais de dança. Depois de inaugurar o caminho, virão os outros grupos, os *mēnoronyre* os *mēkrare*. Estes percursos são “pagos” (*pājn*) com comida, tracajá assado e beiju, que os donos da festa colocam na frente da casa e que alguns dos dançantes recolhem e levam ao centro sem deixarem de cantar. Às vezes, quando a conversa dentro da casa dos homens capta a atenção dos presentes e terminam deixando a dança num segundo plano, os donos da festa colocam comida ou refrigerantes na frente da sua casa para “comprar” (*pājn*)²⁷ a dança, incitando as pessoas reunidas à sombra da casa dos homens a saírem cantando para recolherem a bebida e alimentos oferecidos.

O centro pode estar tomado pela fala formal e bem executada dos velhos, esta arte oral que envolve também uma técnica corporal específica de movimentos do tronco, dos

²⁷ *Pājn* tem o sentido de troca, substituição e permuta e também é usada como sinônimo de valor monetário (Lea 2012, Gordon 2006).

braços, a gesticulação de ataques com bordunas, flechas e espingardas, atualizando assim cenas de conflitos que se remetem a diferentes tempos, seja das experiências vividas pelo narrador, ou escutadas por meio de outros, incluindo epopeias de guerreiros recentes, antigos e seres míticos. A casa dos homens não é, no entanto, só o espaço deste tipo de arte oral e performática. É um dos espaços privilegiados para o aprendizado e a prática de todas as técnicas verbais, incluídas, além da fala formal, o humor e o canto.

O *ngrenhōdjwỳjnh* (especialista em cantos), a pedido de vários jovens, passou boa parte da manhã ensinando-lhes várias músicas que eles não conheciam bem. A manhã inteira ele cantava, e os jovens repetiam, uma maravilhosa música de origem Suyá. O *ngrenhōdjwỳjnh*, ainda nas horas mais quentes do dia, se misturava aos grupos de meninos e meninas que cantavam em duas fileiras frente a frente. Ele foi até o fim dos seus esforços ao ponto que acabou ficando ronco, a sua voz foi se esgotando ao tempo que se amplificou pela multiplicidade de cantos de jovens que agora repetiam incessantemente o canto Suyá recém aprendido.

Lá para as quatro horas da tarde entrou na casa dos homens Matudjo, aquele homem Mēbêngôkre que junto com a sua esposa Yudjá havia organizado a programação da “Semana do Índio”. Acho que já era a segunda ou terceira vez que ele entrava para insistir em que todos fossem à aldeia vizinha, cruzando a estrada, para fazer parte da celebração e cumprir com pelo menos um dos pontos da programação oficial: a “apresentação cultural dos Kayapó”.

Quando cheguei em Piaracu perguntava-me como as festas iriam se relacionar, a cauinagem Yudjá e o *kwỳrỳ kangô* mēbêngôkre. Pakaya é uma aldeia muito recente, construída talvez em 2009. Antes a maior parte das famílias yudjá de Pakaya moravam junto com os Mēbêngôkre em Piaracu, em redes de parentesco unidas por alguns matrimônios, os suficientes para inserir os termos de parentesco para os afins nas relações cotidianas entre os Mēbêngôkre e Yudjá que moram perto da estrada e da balsa da travessia do Xingu. Pois bem, numa das visitas que fiz a Piaracu, talvez no ano de 2008, presenciei uma cauinagem. Lembro que eram milhares de litros de cauim nas caixas d’água recebidas de algum projeto, de onde saíam incessantemente as cuias cheias que circulavam entre jovens, velhos, homens e mulheres que por sua vez misturavam as pinturas e adornos corporais Yudjá, Mēbêngôkre, e *kubẽ*, se formos incluir as blusas do São Paulo ou Corinthians que naquela época os jovens

usavam. Lembro também que a fala era cada vez mais ininteligível à medida que as cuias circulavam e as três línguas se misturavam.

Não era uma convivência harmônica. Com os habituais namoros e trocas de CASAIs que aquecem os ânimos da festa, junto ao fluxo do cauim – as vezes turbinado com cachaça trazida “de contrabando” do Bang – a floravam brigas na convivência instável dos antigos povos inimigos.

No *kwỳrỳ kangô*, transformação mēbêngôkre da cauinagem yudjá, a pesar de levar o nome “bebida de mandioca”, não há bebida de mandioca. Os Mēbêngôkre antigos não usavam bebidas fermentadas, e os velhos enxergam na embriaguez marcas do inimigo, que ligam o caxiri yudjá, à cachaça do garimpeiro, à cerveja do gaúcho. Faz parte da performance formal na oratória enumerá-los para recusá-los, como *kubē nhō kukràdjà nē punure* (algo como “a cultura ruim do outro”). Os velhos insistem exaustivamente com os jovens para não beberem bebidas alcoólicas. Insistem também com os brancos que trabalham nas Terras Indígenas para não oferecerem estas bebidas alcoólicas aos Mēbêngôkre. Há na embriaguez do álcool, do ponto de vista dos velhos mēbêngôkre, um perigo, a de adquirir o hábito que leva ao esquecimento, a loucura e a morte. A de se tornar o maior inimigo, a de virar branco.

Do lado sul da estrada, na nova Pakaya, a cauinagem pode se desenvolver com maior tranquilidade, sem o peso das demonstrações de desaprovação dos Mēbêngôkre, fato que em parte motivou a separação das duas aldeias. Lembro que antes os velhos mēbêngôkre falavam para os Yudjá em português “caxiri é festa de vocês, é cultura de vocês. Vocês podem fazer num canto mas não podem oferecer caxiri para os Mēbêngôkre”. Na língua mēbêngôkre um conselho equivalente era dado principalmente aos jovens, insistindo para eles escutarem. De qualquer forma, quando têm cauim em Pakaya, é muita gente que atravessa a estrada.

No entanto, por ocasião daquele Dia do Índio, era a primeira vez que eu ia ver um *kwỳrỳ kangô*, e me perguntava de que forma os Yudjá iriam participar da festa mēbêngôkre. A sequência que fez possível a interação entre as duas festas que se desenvolviam paralelamente, ao contrário do que eu esperava, foi dada pela ordem na programação impressa na Prefeitura. Depois de tanta insistência de Matudjô na casa dos homens, os homens mēbêngôkre se deslocaram para Pakaya para a “apresentação cultural Kayapó”, mas combinaram que a reunião com o Prefeito do Bang, último ponto da agenda, seria feita em Piraçu.

Todos os homens abandonaram a casa no centro e formando duas fileiras paralelas atravessaram a estrada e entraram em Pakaya. Foram cantando, mas a música não era do *kwyr̃ỹ kangô*. Na ida, na aldeia Yudjá e no retorno foram feitos cantos relativos às viagens, cantos de proteção²⁸. Quando os *mëbêngôkre* se retiraram, os Trumai fizeram a sua “apresentação” e vários deles, junto aos Yudjá e o prefeito atravessaram de volta a estrada para a reunião em Piraçu, que não aconteceu na casa dos homens mas nas cadeiras usadas pelos *kubê* embaixo da grande árvore no pátio.

O Prefeito agradeceu a organização do casal, exaltou o fato de ter índios trabalhando na Secretaria de Assuntos Indígenas da Prefeitura, prometeu fazer um campeonato de futebol, e lembrou da gratidão que ele e a sua família têm por Ropni, Megaron, Meybamp por terem comparecido ao velório do seu pai, e também por ser convidado a assistir algumas festas. Quando terminou de falar foi bombardeado de perguntas. Quando vão terminar a estrada daquela aldeia? Quando vão terminar a pista daquela outra? Quando vai ter outro posto de saúde? E os uniformes de futebol? “Estamos correndo atrás, estamos correndo atrás”, respondia o Prefeito.

Pitujarô Mëtyktire, coordenador da FUNAI, falou enfatizando o termos “união” e “parceria”, *me kôt kango*, “ficar juntos”. Transcrevo a fala dele:

FUNAI, Educação, Saúde, lideranças, caciques Kayapó, Juruna, Trumai, Tapayuna, Instituto, temos que trabalhar juntos para conseguir as coisas, os projetos. Vou pedir, como FUNAI, respeito. Os caciques devem ser consultados, peço isso ao Prefeito. Quero ser parceiro de prefeitura, comunidade, saúde, temos que ter essa união. Respeitar demandas da comunidade porque eles que me olharam com os olhos [escolheram], eu tenho que dividir igual e não privilegiar só os Kayapo. Temos que estar unidos Kayapo, Yudjá, Trumai, Kayabi, Ikpeng, temos que estar unidos e oferecer coisas boas para as comunidades. Para o povo viver melhor. O rio esta sendo ameaçado por pescadores, a floresta também esta sendo ameaçada de invasores e fazendeiros, eu como FUNAI vou fazer tudo pela fiscalização para ajudar a combater esses invasores. O que tiver dentro do meu alcance vou marcar presença junto com a comunidade. É isso é que eu tenho pra falar. Apoio colaboração, nunca tivemos problemas. Sempre nos recebeu para conversar. Hoje é Dia do Índio. Os caciques vão falar. Eu vou aproveitar esse momento para falar de união. Antes a gente estava desunido mas agora a gente quer ficar unido para defender nossa floresta, nosso rios e até nossas crianças que estão aumentando

²⁸ Tratarei o assunto dos cantos em movimento no capítulo 2.

a cada dia. É isso, vamos continuar a nossa festa. O próximo ano vamos fazer uma melhor experiência de oferecer cultura. Agora estão vindo vários caciques para se conhecerem. Agora estamos fazendo uma primeira experiência pela organização do casal, Maria e Matudjô. O ano que vem, com mais antecedência podemos organizar melhor para fazer apresentações de oferecer cultura dos povos diferentes.

Normalmente seguiria uma sequência de falas de todos os “caciques” reforçando a ideia de união e cobrando projetos ao Prefeito mas alguém avisou que o pôr do sol estava perto; era mais importante voltar às danças. A reunião se dissolveu e os homens mēbêngôkre entraram de novo na *ngà* no centro, o restante retornou a Pakaya, alguns acompanharam o Prefeito até o carro pedindo até o último minuto que na próxima vez tinha que trazer mais refrigerante.

A música Suyá, tão ensaiada, foi repetida várias vezes. As danças, como no dia anterior, foram também gradualmente aproximando os grupos de homens e mulheres até todos entrarem na casa do centro e saírem em conjunto após a marca dada pelas palavras do *benjadjwỳrỳ*. A dança concluiu antes do pôr do sol e algumas poucas pessoas retornaram ao centro.

Foi então que escutamos a primeira flauta.

Pītykre, especialista em plantas, doenças e espíritos, além de administrar a balsa que atravessa o Xingu, lembrou aos jovens e meninos presentes na casa dos homens que deviam ir tomar banho rápido no igarapé e depois lembrar de ficarem com as suas famílias em casa. A onça está perto, é perigoso. Muitos espíritos se aproximam essa noite da aldeia.

As flautas tocam de novo...

Duas pessoas se aproximam à casa dos homens cada uma com uma flauta,²⁹ tocam e dançam na frente. Depois do *benjadjwỳrỳ* dizer alguma coisa, forma-se uma fila de tocadores de flautas, só alguns velhos, jovens, meninos podem tocar as flautas. Foi aí que reparei que todos eles compartilhavam a mesma pintura corporal, que não era retilínea, e mais parecia um grande e sinuoso rio.

²⁹ Trata-se de instrumentos de sopro feitos de taboca que só tem o orifício da embocadura e emitem som num único registro, sem modulações melódicas. Estes artefatos sonoros são também de origem Yudjá, e foram incorporadas como nekretx distintivos de uma das matricasas mēbêngôkre. Os homens que tocam as flautas são filhos e netos de mulheres desta Casa.

Eles dançam em fila tocando as flautas durante a noite toda, sem dormir, atravessando o pátio inúmeras vezes, ligando com o seus trajetos todas as casas dos antigos donos da festa *kwyr̃ỹ kangô* que se distinguem na escuridão graças ao fogo aceso na frente. Os atuais e antigos donos da festa passam a noite acordados, tomando café, fumando e contando histórias enquanto os dançantes vão e vem, vão e vem de fogo em fogo, e eventualmente parando numa destas casas para se esquentar, tomar café, comer algo, mas é crucial ninguém deles durma. Algo/alguém (*mẽ'ô*) pode acontecer/aparecer. Enquanto os donos de flautas se afastam e se aproximam, os que estão no fogo os cuidam, atentos aos barulhos da noite. O restante dos habitantes da aldeia dorme.



Figura 4: Flautas.

As histórias antigas fluem especialmente nessas noites de vigília ao lado do fogo. Foi aí que me contaram vários mitos: as primeiras pessoas que desceram do céu depois de cavarem o buraco do tatu; sobre as consequências da derrubada da árvore ancestral do milho; sobre a origem da morte, a origem da noite; as brigas antigas com *kubẽ*; a monstruosa minhoca gigante; a origem do fogo; a do sapo-gente; as transformações do queixada; as mulheres-peixe; o jabuti; a gente-abelha; o cipó-gente; o trovão-gente; os cantos aprendidos dos morcegos e dos peixes. A escuridão é um bom momento para narrar histórias, parece que estas retornavam e fluíam melhor nas noites de vigília na festa.

De repente escutamos o canto de um gavião que alertou todos os presentes. Sons e imagens podem ser augúrios antecipando acontecimentos perigosos.³⁰ O fluxo de mitos foi então interrompido e eu fui dormir.

Quando acordei fui ao centro. Lembro especialmente da fala dura do Bàkà'e enfatizando que não existia mais *kukràdjà* (“cultura”³¹) Ele dizia que aquela festa que tinha acontecido não era verdadeira. Vários outros falaram que não tinham gostado, havia muitas roupas, muitos *kubě*, os jovens não cantavam certo, havia muitas pessoas filmando com os seus próprios celulares, distava muito das festas antigas com tudo mundo bem enfeitado, os movimentos bem realizados, os cantos fortes e bem feitos, os homens com o cabelo cumprido.

A fase do voo terminou. As danças e cantos finalizaram, os enfeites foram guardados, e naquela hora da manhã já muitas pessoas usavam blusas que cobriam boa parte das suas pinturas corporais. A festa acabou e o centro foi tomado aos poucos por muitas das pessoas que estavam participando do Dia do Índio em Pakaya e não tinham conseguido se aproximar para discutir e resolver assuntos que requeriam atenção dos Měbêngôkre. Jovens lideranças e professores Ikpeng e Kamayurá solicitavam receber dinheiro da balsa. Funcionários da SEDUC e contratistas vendo que não iam conseguir cumprir seus contratos de construção de escolas em todas as Terras Indígenas do Xingu também solicitavam usar a balsa para transportar materiais ao longo do rio.

Enquanto muitos vão para o rio para pescar, outros passaram a manhã arrumando as suas caronas para retornarem às aldeias e cidades. Finalizou-se assim a primeira parte do *kwỳrỳ kangô*. O rio ainda estava cheio. Quando o rio descesse, antes do fim do período da seca, seria feita a segunda parte simultaneamente à *měnire bijôk*, a cerimônia de transmissão de nomes femininos, à qual os Měbêngôkre chamam “a festa das mulheres”. Já estava tudo combinado. Os enfeites dormiam nos baús de madeira com cadeado em cada uma das casas, parecendo verdadeiros tesouros de “riquezas”.

A Van que levaria de volta os participantes de outras aldeias estacionou do lado da casa dos homens e vários se prepararam para partir, não sem antes fazerem um daqueles cantos curtos para antes de viajar. As pessoas se dispersaram de novo, o ano está começando,

³⁰ Adiante, no capítulo 2 elaborarei este ponto.

³¹ Os Měbêngôkre costumam traduzir *kukràdjà* como “cultura”, “costumes” ou “tradição”. No final da tese voltarei a me referir a este conceito. Por enquanto mantenho a expressão “cultura” (com aspas) introduzida por Carneiro da Cunha (2009a) para me referir à apropriação indígena do termo cultura.

há muitas coisas que fazer em cada aldeia, e também há muita briga pela frente na cidade, os inimigos não descansam.

Segunda cena: acampamento

Aproximando-se à floresta

Retornei a Colíder nos primeiros dias de agosto de 2012, um par de semanas após a nossa expedição à Rio+20.³² Soube então que a maioria dos guerreiros tinham voltado doentes do Rio de Janeiro e passaram por tratamentos tanto no hospital quanto com plantas administradas pelos seus *pidjô mari*, os que sabem curar. Após os tratamentos em Colíder, as pessoas seguiram para as aldeias; o rio Xingu já estava muito baixo e estava na hora de completar a segunda parte do *kwỳrỳ kangô* iniciado em abril, cinco meses atrás. Os donos de festa, junto aos Mëbêngôkre que trabalham na FUNAI, passaram alguns dias na cidade tentando juntar recursos e arrumar a compra de pelo menos uma parte dos materiais necessários para a realização da caçada coletiva para a festa em Piraçu. Desta vez, como combinado anteriormente, a festa da bebida da mandioca, *kwỳrỳ kangô*, seria realizada em conjunto com a cerimônia de transmissão de nomes femininos, *mënire bijôk*.

“Eu vou ao mato a caçar para a festa!”, comentei, e me indicaram conversar com Pátkàre que iria viajar proximamente a Piraçu. Disse a mesma coisa para ele, que respondeu rindo “Haha, será que você vai aguentar? Vamos!”. Tentamos arrumar carona juntos mas finalmente tivemos que fretar um carro para nos levar em um domingo às 6 da manhã até Peixoto de Azevedo, a 120 km de Colíder. Lá havia outras pessoas que estavam se reunindo para ir na festa. Visitamos a CASAI, lugar onde se presta atendimento de saúde básico aos povos indígenas da região, especialmente aos mëbêngôkre, Panará, Tapayuna, Yudjá e Trumai. A pele do xamã Trumai³³ estava totalmente empolada até o pescoço além de ter uma grande ferida no pé que dificultava sua locomoção. “É o Rio de Janeiro” - diagnosticou.

³² A participação dos Mëbêngôkre-Mëtyktire e outros povos do Xingu na Cúpula dos Povos do Rio+20 será tratada aparte, no Capítulo 4, no contexto da discussão de guerra contemporânea.

³³ A aldeia Trumai chamada Waniwani, localizada na TI Kapôt Jarina esta composta pela família do Ararapy Trumai, xamã, sua esposa, filhos e filhas que por sua vez tem se casado com mulheres e homens mëbêngôkre. Ararapy é frequentemente consultado pelos Mëbêngôkre para tratamentos alternativos aos de outros xamã e médicos disponíveis. Os Mëtyktire costumam recorrer, quando possível, a renomados xamã do Alto Xingu, e de

Às 6 da manhã entramos no ônibus com destino a Piraçu. O asfaltamento da estrada em direção à Terra Indígena continuava avançando; assim, a viagem é cada vez mais curta e o ônibus, ainda que velho, têm um ar condicionado que chega a fazer alguma diferença com relação à temperatura exterior.

Chegamos à beira do Xingu lá pelo meio dia. A balsa funcionava. Logo mais estaríamos de novo na aldeia. A rede elétrica estava funcionando pela primeira vez, ainda que com problemas. A construção da escola havia avançado quase imperceptivelmente. A casa dos homens, no centro, já estava terminada. Surpreendi-me com as mudanças, e lembrei do prognóstico emitido por Meybamp: “A aldeia vai rodar”.

Fiquei de novo numa casa anexa à de Bedjaj (Txukarramãe) e Ware (Yudjá). Tratava-se de uma daquelas casas de madeira com teto de amianto que a Prefeitura há muitos anos tinha construído, aquelas que são um inferno de dia e de noite muito frias. Alguns dias se passaram antes de sairmos para o mato. Arrumar todas as coisas necessárias para a caçada não é nada fácil para os donos da festa, que nesses dias vão e voltam com frequência da cidade, e ficam dependentes do rádio para acompanhar todos os deslocamentos dos caçadores para chegar até Piraçu.

Uma mulher velha, avó das meninas que receberiam nome *mênire bijôk*, se dirigiu, cantando, da sua casa até a casa dos donos do *kwÿrÿ kangô*, abrindo-se assim o conjunto de cantos prévios à saída dos caçadores para o mato. Outras duas mulheres jovens davam a volta no pátio em sentido contrário ao das velhas, unindo, com esses dois trajetos, as duas casas mencionadas. Na casa do *kwÿrÿ kangô* as mulheres colocaram a massa de mandioca em folhas de bananeira formando tortas. Havia feito uma grande fogueira para esquentar as pedras que agora estavam sendo espalhadas no chão com a ajuda de paus e pedaços de papelão. Ao redor estava tudo muito quente, eu me aproximei e tentei ajudar um pouco mas manipular as pedras incandescentes não era nada fácil. As mulheres orgulhosas insistiam que o trabalho delas é muito forte, não era nada fraco. De forma similar, os homens, na sombra e quietude da casa central, acostumavam exaltar a sua própria dureza e força. Encima das pedras incandescentes foram colocados os berarubus de massa de mandioca com peixe, que por sua vez foram cobertos com uma nova camada de pedras quentes e por fim tudo coberto com folhas de bananeira e terra.

outros lugares do Brasil, incluso um Fulni-ô do Nordeste vem prestando recentemente este serviços aos Mêtÿktire.

Pouco depois, as atenções se voltaram de novo para o pátio da aldeia. Um grupo de mulheres velhas colocou uma camada de folhas de palmeira no chão e, sentadas encima e acompanhadas dos seus netos pequenos, começaram o canto de abertura da festa. Os donos das duas festas se aproximaram, cada um levando arcos nas mãos. Os homens *mẽnoronyre* e *mẽkrare* entraram na casa dos homens e Pàtkàre me chamou para ficar com os *mẽbêngêt* (Kretire, Bedjaj, Tàkàkmãre...), que de pé e apoiados nas suas bordunas observam em silêncio os cantos das mulheres sentadas nas folhas no chão enquanto eles formavam uma linha no meio do pátio. Após finalizado o canto das mulheres eu voltei à casa do centro, mas logo depois vi que os homens mais velhos agrupavam-se na casa dos donos do *kwỳrỳ kangô*. Esperava algum discurso ou canto mas isso foi tudo.

Com a boa notícia recebida pelo telefone que uma ação da justiça tinha mandado parar a construção da usina Belo Monte, no dia seguinte, partimos para o acampamento de caça onde as atenções agora estariam centradas nos perigos do rio, floresta e céu, deixando atrás, por alguns dias, a atenção nas ameaças do mundo dos brancos enfrentadas com sucesso no Rio de Janeiro³⁴.

O ritmo do acampamento.

Pykanhikàjkàry é o nome de uma antiga aldeia aberta por volta de 1968 por algumas das famílias Mẽbêngôkre-Metyktire que se separaram da aldeia Porori³⁵. Hoje Pykanhikàjkàry, dentro do perímetro demarcado da TI Kapôt Jarina, é um dos locais preferidos para realizar os *mẽõtômôrõ*, acampamentos das caçadas coletivas para as cerimônias das aldeias mẽbêngôkre da beira do Xingu.

Os Mẽbêngôkre tradicionalmente fazem uma ocupação do território que multiplica o seu acesso a diferentes ecossistemas, como o cerrado, a floresta amazônica, beira de grandes rios e pequenos igarapés. Nestes diferentes espaços eles aproveitam a oscilante

³⁴ A boa notícia recebida esse dia, antes de sair para o acampamento de caça foi tomada como consequência da luta contra os chefes grandes dos *kubẽ* no Rio de Janeiro. No capítulo 4 elaboro uma descrição etnográfica do movimento liderado pelos Mẽbêngôkre para lutar na Rio+20 contra Belo Monte e defender a demarcação de Terras Indígenas.

³⁵ Porori por sua vez foi aberta por Kremoro em 1962 num local que já havia sido previamente uma aldeia yudjá (Verswijver 1985:219). Aqui foram levados pelos Villas Boas os Mẽbêngôkre-Metyktire com aldeias em Kapôt Nhĩnore (Cowell 1961).

disponibilidade de fauna e colheita vegetal durante a estacionalidade anual, com marcados períodos de seca, chuvas e consequentes pulsações no nível das águas (ver Posey 2002). Nesta medida, tanto a caça e pesca cotidianas em áreas próximas às aldeias principais, quanto as expedições coletivas para as grandes cerimônias, variam de forma e tamanho dependendo da época, número de pessoas envolvidas e a quantidade de alimento a ser coletado, que depende por sua vez da duração dos rituais. De forma similar a outros grupos Jê como os Xavante, os Mëbêngôkre praticam expedições de *trekking*, isto é, percursos variados no mato para colheita de mel, castanha, açaí, bacaba, entre outros. Este conjunto de atividades se somam às expedições guerreiras de grupos menores, usualmente organizadas de acordo com os grupos de idade (Verswijver 1985, Turner 1993), para completar o variado repertório de atividades focadas no exterior da aldeia.³⁶

A organização, tamanho, dinâmica, composição e distribuição nos grupos mobilizados ao exterior são variáveis e dependerão da área, distância, duração e as plantas ou animais que sejam alvo de predação e captura. No entanto, quando trata-se das cerimônias que têm duração entre três dias e uma semana, como as cerimônias do *kwỳrỳ kangô* e *mënire bijôk* os esforços principais se concentram na captura de jabutis, tartarugas de hábitos terrestres algumas delas com hábitos florestais e outras com hábitos de cerrado. O jabuti é o alimento ritual por excelência nas aldeias localizadas em áreas de transição entre floresta e cerrado. Já nas aldeias próximas aos grandes rios como o Xingu e Iriri, o tracajá, tartaruga aquática, funciona como substituto do jabuti. Refiro-me aos tracajás como ‘substitutos’ dos jabutis na medida em que na fala formal e nos cantos de caça, os tracajás (*krã tỳjtx* - cabeça forte) são tratados como jabuti (*kapran*).

Na aldeia Kapôt (chamada também Kremoro), localizada no cerrado e distante dos grandes rios, as caçadas coletivas estão centradas na captura dos jabuti. Nas caçadas no cerrado e transição com a floresta, que podem durar mais de um mês, é necessário mudar constantemente o acampamento para que os caçadores abranjam uma maior área de captura. De outro lado, nas aldeias Mëtyktire (chamada também Ropni) e Piraçu, os esforços se concentram na captura dos tracajá aquáticos, os seus acampamentos têm duração menor (até 15 dias), durante os quais deve ser capturada toda a alimentação para a festa. Não é possível estender o tempo de permanência nos acampamentos, já que os tracajás, aquáticos e menos

³⁶ Adiante, no Capítulo 3, retomo o tema específico dos trajetos entre estes diferentes “ambientes” no contexto da discussão dos ritmos de dispersão e concentração de grupos e aldeias.

resistentes que os jabuti, não suportam por muito mais tempo vivos fora d'água. A morte dos jabuti ou tracajá antes da hora é considerada perigosa para o sucesso do ritual.

Pykanhikàjkàry têm ainda numerosas árvores plantadas, palmeiras, frutas e plantas medicinais. Chegando em Pykanhikàkàry me chamou a atenção que Bedjaj, bem nas primeiras horas de termos chegado, fez questão de mostrar para todos – dirigindo-se especialmente aos mais novos – falando em voz alta para ser bem ouvido: “Olhem aqui, essa árvore aqui, essa casca é *tep kane* (peixe-doença, isto é, contra doença de peixe)”. A árvore, bem no meio do caminho entre o acampamento e o porto, de certa forma separava o mundo do rio da área onde os caçadores cozinhavam, cantavam e dormiam.

Posey e Elisabetsky (1991), em um ensaio sobre a etnomedicina mēbêngôkre, afirmam que os pajé ou *pidjô mari* (os que conhecem remédios) distinguem o mundo vegetal em função de doenças animais, ou melhor, em função das capacidades de mediar nas relações de doença entre homem-animal. São elas *àk kanê*, doenças de pássaro, *tep kanê*, doenças de peixe, *mry kanê*, doenças de animais (mamíferos terrestres), que por sua vez podem ser diagnosticadas especificamente como *kukryt kanê*, doença de anta, *kaprăn kanê*, doença de jabuti, *angrô kanê*, doença de queixada, entre outras.

Pode-se dizer, em geral, que as plantas atuam como mediadores no contato entre humanos e animais seja para evitar ou desfazer a conjunção indevida, seja para propiciar o contato adequado na caça (ou na guerra como será discutido adiante, no capítulo 3).

Ao chegarmos no local do acampamento, os donos de festa (aproximadamente cinco homens *krareremej* por cada uma das duas cerimônias, *kwỳrỳ kangô* e *mēnire bijôk*) desceram rapidamente das voadeiras com suas coisas pessoais além das panelas e fardos de café, açúcar, arroz, etc., tomando agilmente a iniciativa de preparar o espaço acomodando a comida num jirau de madeira coberto por plástico para proteger a comida dos animais, da chuva e orvalho. Em seguida, com um facão começaram a limpar o centro do acampamento. Alguém já tinha pescado alguns peixes e jogando-os diretamente numa pequena fogueira. Em outro fogo a água do primeiro café do acampamento já quase fervia. Alguns berarubus preparados no dia anterior pelas mulheres eram atacados aleatoriamente por quem ia sentindo fome. Começava o duro trabalho dos donos da festa de produção ininterrupta de alimentos para cerca de cem caçadores famintos.

Entrando em Pykanhikàjkàry, as pessoas foram distribuindo-se na procura do lugar onde iriam ficar, limpando primeiro o terreno com ajuda de facão e queimando as folhas secas

no chão. As pessoas distribuíram-se na área formando pequenos grupos com as suas barracas ou redes próximas umas das outras.

Quatro bancos compridos feitos com varas de madeira delimitavam a área central de reunião do acampamento, onde os homens elaboravam falas, cantos, e muitos artefatos, entre eles: tecidos, objetos e adornos usados na festa, incluindo alguns enfeites simples para a cabeça; a preparação das armações que dão forma e rigidez aos grandes cocares levados pelos *m̃ererej* na festa da aldeia; alguns cocares; flautas; bolsas ou embrulhos tecidos de folhas de palmeira com os quais levam-se à aldeia as carnes e peixes assados, complementando as varas de tracajá ou jabuti.

Além deste quadrado central de reunião que se assemelha à casa dos homens da aldeia, outras duas construções foram descobertas na vegetação que incessantemente procura recuperar o seu espaço e apagar os rastros. Localizadas em extremos opostos, a leste e oeste do centro, encontravam-se dois currais em forma quadrada construídos também com varas de madeira amarrados com cipó. Nestes dois espaços eram respectivamente armazenados e conservados frescos e úmidos os tracajás capturados diariamente pelos pescadores durante toda a duração do acampamento.

Os donos de cada uma das duas festas acomodavam as suas redes de dormir ou barracas próximas ao respectivo curral de que iriam cuidar, já que os tracajás eram separados por festa. Nestas duas áreas separadas por festa os donos organizaram as suas respectivas cozinhas: um fogão para as panelas grandes de fazer caldo de peixe, carne ou arroz, por exemplo, e um espaço para acomodar algumas grelhas para assar peixe. Seria necessário outro jirau para moquear carne, e juntar algumas pedras para preparar os fornos de *berarubus*.

O café não podia faltar. A produção de café para encher as numerosas garrafas térmicas era incessante. Os donos alimentavam tudo mundo, trabalhavam muito duro, sem descanso nem reclamar, atendendo as solicitações dos caçadores por mais comida. Faziam isso quase em silêncio, dormindo pouco e comendo só de noite, só um pouco, escondidos. É como se não comessem, pelo menos não deviam ser vistos. Todos os alimentos dos presentes passam pelas suas mãos, mas eles não devem consumi-los, pelo menos publicamente, menos ainda de dia. Para ser dono de festa é necessário quase se abster de alimento e palavra, esquecer-se dos seus enfeites e não usar pinturas corporais. Eles têm um papel muito especial na transformação que está acontecendo, se diferenciando dos outros comportamentos. Trata-se de um papel cerimonial que lhe dará uma posição relacional e percepção diferentes.

Afastam-se dos movimentos coletivos de dança e canto, que só observam em silêncio enquanto garantem que o fluxo de alimentos, bebidas, materiais de caça e pesca, gasolina, não se detenha.

No caso dos acampamentos para a celebração de cerimônias simultâneas, é possível aos *krareremej* do *kwÿrÿ kangô* e *mÿnire bijôk* – como em nosso caso – revezarem-se na produção de alimentos para o conjunto dos caçadores e assim o seu trabalho é menos pesado. O nível de exigência física no entanto aumenta em cerimônias não simultâneas ou de duração maior. A celebração de uma cerimônia *Bemp* que têm a duração de um ano³⁷, em aldeias de cerrado, supõe um grau de esforço físico e restrições mais severas para os donos da festa que serão responsáveis pelos acampamentos de caça itinerantes com muitas pessoas durante muito tempo.

Tanto em *Pykanhikàjkàry* quanto no outro local de acampamento numa ilha do rio Xingu para as festas em *Mÿtyktire* – as duas expedições em que participei em 2012 –, a caçada era organizada de forma que o total diário de tracajá capturados eram destinados alternadamente a um dos currais. Desta forma no “dia do *kwÿrÿ kangô*” eram os donos desta festa os encarregados da cozinha enquanto os donos da outra festa podiam descansar um pouco ou saírem a pescar (levando escondido talvez algumas bananas), já que no dia seguinte a situação se invertia, estabelecendo desta forma um ritmo alternado das suas atividades, e do fluxo de tracajá capturados para os dois currais.

Quando os acampamentos de caça são feitos em áreas de transição entre cerrado e floresta, longe dos grandes rios, como antigamente era mais comum, os jabutis são diretamente tecidos nas varas com os quais irão ser transportados até a aldeia. As varas iam sendo transportadas de acampamento em acampamento durante muitas semanas até finalmente completarem o percurso com o retorno à aldeia de partida.

O jabuti, além de ser mais forte e resistente, é muito esperto. Os *Mÿbêngôkre* gostam de repetir o mito no qual o jabuti, sendo acuado pela onça, em vez de se tornar presa propõe-lhe um desafio: “eu sou mais forte do que você!” “Que nada!” – responde a onça –. “Quer ver?, pode me trancar neste buraco sem comida nem bebida e volta daqui a 15 dias”. A onça aceitou e passado esse tempo retornou e achou o jabuti igualmente animado e desafiante.

³⁷ Trata-se de um ciclo completo de tempo de seca, *amej*, e de chuva, *na rwa*. Como mencionei anteriormente a duração pode ser no entanto um pouco menor, ou maior, e também incluir simultaneamente a realização de outros rituais de nominação.

Repetiu então o tempo do confinamento, mas quando a onça retornou, o jabuti continuava com a mesma disposição dizendo “você não ia aguentar ficar aqui, você é muito fraca”. Trocaram então de posição e a onça ficou trancada no buraco. Quando o jabuti retornou, passados 15 dias, chamou à onça mas esta nem respondeu, já estava morta. Ela mesma tinha aceitado entrar no buraco onde morreu de fome e sede. O substituto do jabuti nas águas do Xingu, o tracajá, no entanto, não chega a tanto, a sua dureza é menor, limitando a duração da expedição para evitar que comecem a morrer antes de finalizada a festa.

Os velhos (homens-com-netos) chamaram-me para ficar junto à área deles no acampamento, então arrumei a minha barraca perto da de Bedjaj e Meybamp enquanto Kretire e Pàtkàre colocaram as suas redes perto de nós. Por sua vez os homens-com-filhos e homens-sem-filhos tendiam a se agregar em áreas distintas no acampamento. Depois de comer alguma coisa saímos para pescar, quase todo mundo saiu do acampamento, ficando ali apenas os *krareremej* das duas festas. No primeiro dia muitas pessoas conseguiram capturar os tracajás nas praias próximas onde as fêmeas saíam para enterrar os seu ovos. Menos de duas horas depois de saírem, já havia no acampamento uma abundância de peixe, tracajá (e os seus ovos), além de vários mutuns. Foi o único dia em que comemos os tracajás no acampamento. Após a primeira noite no mato, todos eles seriam capturados e armazenados nos currais. O restante de tracajás capturados só seriam mortos na aldeia pelas mulheres da Casas donas de festa que os assariam nos fornos de pedra e seriam consumidos pelos dançantes.

Cada dia, antes do amanhecer, a palavra era sempre iniciada por algum velho. Na escuridão a sua voz quebrava o silêncio. À medida em que falava, ele próprio ia acordando e a sua voz ia nos atraindo para fora do sono. Os conselhos de manhã que medeiam a transição entre o sonho e a vigília fazem também parte de um gênero especial das artes orais *mêbêngôkre* conhecidas pelos velhos³⁸. Esta fala que acorda muitas vezes comentava alguma coisa sonhada, sobre a fala dos animais, dos antigos, de aconselhamento para fazerem as coisas bem, acordar cedo para ir a pescar para fazer uma grande e bonita festa para os *mêreremej*, os meninos ou meninas que receberão nomes na cerimônia. Também já as primeiras palavras concatenavam-se às piadas do dia anterior e os risos iam-se multiplicando pelo acampamento, sinal de que as pessoas estavam acordando. O dono, em silêncio, preparava café. A cinza e carvão do dia anterior se iluminavam com os novos pedaços de

³⁸ *Mê kaben djywjnh*, os verdadeiros oradores, faz parte das qualidades dos *mê raj*, pessoas magnificadas. Tratarei das mediações operadas na magnificação pessoal adiante no capítulo 3.

lenha e sopros. Fez muito frio de madrugada. Agora, com as barracas não se sente tanto frio, mas os que estão nas redes se apressavam a chegar perto do fogo e tomar do primeiro café para se esquentarem um pouco enquanto giram, primeiro a frente, as costas, a frente, as costas de novo.

O primeiro banho no rio, um café, farofa de peixe, arrumar as coisas, esperar um pouco, não adianta sair antes. O rádio começa a funcionar. O rádio é fundamental no acampamento. Rádio, bateria e placa solar, ou pelo menos baterias suficientemente carregadas para aguentar o período fora da aldeia. O rádio permite enviar e receber informações entre o acampamento, aldeias e cidades próximas para assim coordenar os preparativos para a festa, incluindo o fluxo de pessoas e mercadorias para apoiar tanto o acampamento quanto a festa na aldeia. Principalmente serve para as pessoas acompanharem o estado de saúde dos seus parentes. Os homens no acampamento estão sempre preocupados com a saúde das mulheres, seus filhos e netos. As primeiras informações no rádio são importantes para os caçadores saberem como se comportar e o que comer para não afetarem às crianças. Homens-com-netos, homens-com-filhos e homens-sem-filhos devem prestar, portanto, uma atenção distinta ao que eles comem, os homens com filhos, ou netos pequenos ou doentes são mais vulneráveis³⁹. É bom ter alguma notícia da aldeia antes de saírem para o mato, mas nem sempre é possível. De qualquer forma, algum radiofonista ficará o dia inteiro no acampamento junto com os donos da festa para saber das notícias e levar e trazer as informações ajudando na mediação entre os homens no mato e suas crianças da aldeia ou cidade.

Após preparar a alimentação para os caçadores, os donos da festa irão iniciar uma das tarefas rotineiras mais importantes: revisar e acordar os tracajá no curral. Um a um são mexidos para evitar que seu sonho se prolongue, e eventualmente não tenha mais retorno. A fraqueza e morte dos tracajá capturados é um assunto que deve ser diagnosticado apropriadamente pelos donos da festa, e controlado, pois é perigoso, “pode acontecer alguma coisa”. Com este ato, sincroniza-se também o sonho dos tracajá e dos caçadores, estão todos acordados.

³⁹ As restrições alimentares não só dependem da saúde dos filhos mas também do tipo de nomes transmitidos cerimonialmente que homens e mulheres possuem, e de dos “direitos hereditários associados às Casas” (Lea 2012). No próximo capítulo me refiro a este conjunto de relações



Figura5: Acordando os tracajás.

Pronto. Os últimos em acordar são os peixes, quando os primeiros raios de sol tocam horizontalmente e, agora sim, os pescadores podem entrar nas voadeiras na procura do lugar para pegar os primeiros peixes, ainda sonolentos. Os pescadores desaparecem de vista na primeira curva do rio mas desde o acampamento dá para acompanhar um pouco mais os seus movimentos pelo som dos motores de popa.

No acampamento então ficaram os donos de festa, o operador de rádio e, já que as voadeiras nunca são suficientes para a quantidade de gente presente, alguns dos homens mais velhos e dos mais novos. Nesse caso, os velhos ficam no centro conversando, fabricando artefatos e pendentos dos outros movimentos entre as aldeias e cidade pela rádio. Anhê, velho que foi doador de nomes transmitidos no *kwỳrỳ kangô* da aldeia Mětyktire, durante o acampamento de caça respectivo passou todo o tempo assando peixe e dividindo as porções de anta que ele mesmo se encarregava de moquear. Esta comida era preferencialmente oferecida para os *měbêngê*t talvez de forma análoga a outras vezes que vi na casa dos homens na aldeia a alguns *měkrare* ou *měnoronyre* assarem carne dentro da casa dos homens para os seus respectivos grupos.

Muitos meninos também ficavam para atrás dos grupos de pescadores das voadeiras. Um monte de rapazinhos entre 7 e 15 anos ficavam o tempo todo dentro do acampamento

comendo, dormindo, brincando, mexendo com os celulares, escutando forró (especialmente forró na língua mēbêngôkre da banda de Bepdjyre, um parente “Kayapó do Pará”) e música sertaneja, indo de um lado pra outro. Outra parte do tempo passavam numa praia ou pedra próxima pescando, brincando e pegando isca para os grupos de pescadores ou para eles mesmos se organizarem para assar e comer, de tempo em tempo, entre uma e outra brincadeira. Os velhos, quietos no centro, falam que os rapazes só querem “fazer bagunça” (*bitxaere prãm*), não escutam (*akre kêt*).

De repente escutamos os barulhos dos motores se aproximando, mas desta vez o barulho aparece num segundo plano porque todos estão atentos à melodia que os pescadores estão cantando, os *mry karõ jarẽ*, cantos de caça e que já anunciam quais são as presas que se aproximam. A maioria dos grupos de pesca retornam no fim da tarde. Algumas vezes uma anta ou alguns porcos são mortos de manhã e os caçadores retornam logo ao acampamento onde a carne é dividida e preparada de diferentes formas, assada, moqueada, cozida, ou em berarubu com massa de mandioca no forno de pedra. O dia que a caça é anta o fato se converte no centro das atenções e convoca de retorno aos grupos de pescadores para comerem e recontarem a história da caçada.

Nos primeiros dias do acampamento em Pykanhikàjkàry o grupo que ia na voadeira a nossa frente observou rastros recentes de uma anta que atravessou o córrego. Encostaram, entraram no mato e a gente seguiu atrás. Após vários quilômetros atrás do seu rastro atiraram nela. Uma fêmea muito grande e grávida. Voltamos para o acampamento onde, ainda no porto, a anta foi dividida nas diferentes porções que os caçadores e os mais velhos envolveram em tecidos de folhas de palmeira. Cada porção levava um pedaço de papelão com o nome de uma mulher escrito nela. Um barco saiu de retorno para a aldeia Piaraçu levando todas as encomendas de carne, cada uma dirigida a uma esposa, respeitando sempre a correspondência entre a porção de carne e as Casas da aldeia, na medida em que as pessoas relacionadas com cada uma destas unidades matrilocais se distinguem também pelo seu consumo diferencial de diferentes porções de carne, o que Lea (2012) analisa a partir noção de “direitos” diferenciais que as distinguem⁴⁰. Já que a anta é o único animal cujas diferentes porções são distribuídas na totalidade das Casas, a chegada do barco com as encomendas

⁴⁰ Ver um exaustivo inventário das porções de carne de diferentes animais e a sua relação com as matricasas em Lea (1986, 2012).

alegraria à aldeia toda. À noite Bedjaj pensando em voz alta disse “a mulherada agora na aldeia esta feliz, esta pensando na gente”.

Se bem no início da caçada estas porções de anta foram enviadas imediatamente para as mulheres na aldeia, nos dias do meio da caçada outras antas foram consumidas totalmente no acampamento, e só no fim do período no mato, os últimos dos dias, voltou-se a intensificar a procura de anta, porco e grande quantidade de peixe para ser moqueado e levado para a aldeia junto com o as varas tecidas de tracajás.

Nas tardes, depois do retorno dos grupos ao acampamento, o tempo se passava entre as brincadeiras, as histórias do dia, o registro e cobrança de apostas (que tratarei na próxima seção), tomar banho no rio, comer, e chegando o fim do dia todo mundo se congregava nos quatro bancos que delimitavam o centro. Fumo, café, as falas. Cada noite algumas pessoas faziam um discurso cerimonial sobre outros acampamentos, outros tempos⁴¹.

Toda noite após as falas começavam os cantos. É nesse momento que se ensaiam a maioria dos cantos que serão feitos na aldeia e é a oportunidade para os mais novos aprenderem as letras das músicas. Em ocasiões um grupo de *mênoronyre* pedia para um velho ensinar alguma música antiga que alguém escutou em alguma festa. Os rapazes aproveitam para gravar com seus telefones celulares e depois transcrever os cantos num caderno.

O primeiro canto daquela caçada foi um canto roubado de seringueiros, no qual entre palavras irreconhecíveis ainda aparece uma “moreninha”... um “coratxõn”. O *kwÿrÿ kangô* acumula cantos dos inimigos, e muitas das letras, adaptadas de línguas estrangeiras, são de difícil tradução.⁴²

Depois do uníssono coletivo no registro mais grave que finalizava sempre a sessão de ensaio de cantos, os cantores iam de novo se acomodando nos seus lugares para descansar. Os últimos barulhos que se escutavam eram sempre os do forró e sertanejo dos celulares dos meninos e as suas brincadeiras.

Um deles aproveitou o silêncio para mostrar a sua incrível habilidade para imitar de uma forma muito divertida a fala de todos os caciques quando davam notícias no rádio. Na imitação, Ropni, por exemplo, dava a notícia que tinha se encontrado com Dilma, Ministro e

⁴¹ Adiante insiro alguns exemplos.

⁴² Isto me foi dito por vários dos *mêbêngôkre* com os quais toquei o tema. Infelizmente não tive espaço aqui neste trabalho de aprofundar no tema da tradução dos cantos.

o Presidente da FUNAI, e tinha falando para eles que nunca ia aceitar Belo Monte e que eram todos uns doidos e mentirosos. As características da fala de cada velho eram exageradas com grande habilidade, incluindo o “sotaque” dos parentes do Pará e Xikrin ao falarem no rádio. Os rapazinhos não podiam controlar as gargalhadas, que ressoavam na floresta escura.

Qualquer comentário sobre as brincadeiras dos meninos só será feita pelos velhos de manhã cedo. Acordarão com palavras de conselhos e reclamações sobre o seu comportamento de “doidos” pelo barulho na noite anterior com os celulares e brincadeiras, e falarão de novo dos antigos e do próprio *kukràdjà* que é muito bonito e forte.

A fala no mato: brincadeiras e apostas.

Ainda na aldeia, antes de sairmos para o mato Pitykre me perguntou:

- E ai?, vai caçar também?

- Vou!. – respondi.

- Então vamos apostar! – me disse rindo.

- Cuidado – falei para ele -: Você vai perder, eu sou muito bom!.

- [Gargalhadas gerais]

Pitykre deve ser um dos melhores pescadores entre os Mëbêngôkre. Já vi ele pescar sozinho todos os dias durante quase um mês para mais de cem pessoas reunidas nos cursos de professores que a FUNAI organiza em Piaracu. Depois dele, vários outros me abordaram com a mesma proposta, que depois fui entendendo como um jogo que também visa a captura dos pertences dos outros para coloca-las a circular “alegando” parentes.

Em várias etapas do ritual, tanto durante a caçada quanto durante as danças na aldeia há momentos em que são fechadas apostas entre pessoas, e entre grupos de pessoas replicando certa relação de competição entre *mëbêngê*t, homens-com-netos; *mëkrare*, homens-com-filhos; e *mënoronyre*, homens-sem-filhos. As apostas, veremos, também acontecem durante a festa entre grupos femininos análogos: *mëbêngê*t, mulheres-com-netos; *mëkrapyjne*, mulheres-com-filhos; *mëkurerere*, mulheres-sem-filhos.

No meu caso, além do Pitykre, que iniciou a brincadeira, as três outras pessoas que me propuseram entrar no jogo tinham em comum um relacionamento mais próximo e de

amizade comigo, trocando conhecimentos, presentes, alimentos, e especialmente nomes: já que Nhàkpòkti foi o primeiro, anos atrás, a me dar um nome *Bemp*, enquanto Txokran e Tabata tinham recentemente me pedido para doar nomes para os seus filhos.

Nesse sistema, todos os meus objetos pessoais viraram formalmente alvo destes meus companheiros de caçada, e assim por diante, por relações análogas, todos os pertences dos caçadores viraram alvo potencial de negociação, aposta e brincadeira. Nenhuma relação entre pessoas e objetos estava fixa, estava tudo em suspense, a ponto de fluir, para se arranjar em uma nova configuração.

Em outra ocasião em que colaborei com os jovens mēbēngôkre do Instituto Raoni ajudando a organizar a viagem para participarem da Rio+20, nós, da equipe organizadora, ganhamos uma camisas com o logo do Instituto. Antes mesmo de eu vestir a minha nova camisa, Patxon, jovem organizador, pediu que eu a desse de presente a ele. Eu perguntei:

- Patxon, mas você também acabou de ganhou uma camisa, porque você quer a minha?

- Eu vou dar a minha para “alegrar” um parente – respondeu –; você têm que entender que você não vai ficar com as suas coisas para “alegrar” algum parente.

É nos fluxos mesmo que as pessoas e parentesco se constituem, seja dos pequenos atos cotidianos à transmissão formal de nomes e *nekretx* em grandes rituais. Este comentário me abriu os olhos á dimensão “molecular” destes fluxos.

O ritmo diário do acampamento acontecia portanto paralelo a uma circulação generalizada de blusas, bonés e calças mediadas neste caso pelas relações estabelecidas pelas apostas, sendo que este fluxo de objetos, de certa forma atualizava as relações de parentesco encapsulando alegria, tensões e desafios.

Eu, claro, me evadia de muitas das armadilhas desconversando, devolvendo outros desafios, para assim conseguir, com meus limitados objetos, “alegrar” as pessoas próximas. Foi assim que eu respondi certa vez a Txokran, que queria capturar, desde o primeiro dia do acampamento, todos os objetos que eu precisava no acampamento (barraca, mochila, roupa, material de pesca, etc.) “não rapaz, temos que fazer acampamento igual os antigos, antigamente não tinha apostas, agora têm apostas porque é cultura do branco, é muito ruim, vocês têm que fazer igual aos antigos que eram fortes, agora vocês são todos fracos...” desta forma eu brincava em emular o discurso dos velhos.

Txokran, quem é professor e líder cantor dos *mêkrare* em Piaracu, sendo o mais ávido cobrador de dívidas de apostas, respondeu assim à minha associação das apostas à “cultura do branco”: “antigamente as pessoas que não davam presentes para seus parentes viravam porcos do mato”.

Txokran respondeu portanto o meu discurso de velho aludindo ao mito de origem dos queixadas: uma antiga família *mêbêngôkre* que mostrava pouca generosidade e hospitalidade com relação às outras pessoas da aldeia, pelo qual foi castigada pelo *xamã* transformando-lhes em queixadas. Em várias outras ocasiões escutei a associação entre branco e queixada, enfatizando o *ethos* gregário e a torpeza ao estabelecerem trocas com os *Mêbêngôkre*.

Com o mito, Txokran respondia portanto habilmente ao meu jogo em que eu apelava ao tempo antigo para a partir daí deslegitimar as apostas associando elas ao seu aspecto de “cultura do branco” (*kubê nhõ kukràdjà*) tal como aparece nos discursos formais. Longe da pouca generosidade do queixada, mas também longe daquela dos brancos como fornecedores inesgotáveis de mercadorias (linhagem que se inicia com os irmãos Villas Bôas e se estende aos antropólogos com financiamento), o jogo consistia em ir acertando a minha capacidade de “alegrar os parentes” com presentes e com a minha própria habilidade para participar nos desafios e fazer parte dos movimentos do ritual, reduzindo a torpeza de *kubê*.

O ponto é justamente que os aspectos de brincadeira e predação dos pertences alheios, no acampamento, corre paralela ao jogo da caça e a predação de Outros. As transformações em ambos os casos estão mediadas pela brincadeira e a precisão na fala e no ato. “Não pode ficar bravo – alguma vez Bedjaj falou – o pessoal no mato brinca muito”.

Talvez a primeira coisa feita durante a primeira noite do acampamento de caça foi organizar as apostas. Txokran junto a outros líderes dos *mêkrare*, vários deles professores, organizaram e formalizaram o conjunto de apostas construindo uma tabela num caderno com os nomes de todos os presentes no acampamento onde seria registrada detalhadamente a quantidade de *tracajás* capturados diariamente para assim definir, pelo menos nos primeiros dias, os ganhadores das apostas.⁴³

⁴³ No entanto os registros de atividades que supõem certa competição como as apostas numa caçada, ou a tabela de resultados de um campeonato de futebol ou vôlei inter-aldeias tem também a sua vida própria, na medida em que são o centro das atrações quando a atividade começa, mas perdem interesse quando se está perto do fim. Quando a gente esperaria saber quem é o ganhador geralmente o caderno e a competição perdem interesse, como se eles se recusassem a seguir as regras ou comparações marcadas no papel ao ponto de, declarando-se ganhadores, deixarem os outros tristes.

No acampamento, portanto, a alegria e as brincadeiras são explícitas, muito mais marcadamente que na cotidianidade da aldeia. Este ambiente de riso e desafio, característico dos acampamentos, é levado de volta, e tomará o centro da aldeia durante a cerimônia.⁴⁴ A tristeza e solidão são assim combatidas, pois oferecem o risco da doença de animais e espíritos.

É importante portanto ressaltar que a dimensão dos regimes da fala e canto, de forma similar aos Suyá estudados por Seeger (1987), têm um papel importante em diferentes processos de alteração e transformação ritual, e na sua própria efetividade, ajudando a traçar e recompor os limites dos coletivos. Diferentes artes da oralidade aparecem marcadamente na dimensão espacial. Exemplos são o acampamento, o mato, o rio, a casa dos homens .

Não quero, contudo, dar a impressão de que as apostas sempre façam parte das caçadas cerimoniais ou que sejam necessárias para elas. Trata-se em todo caso de uma inovação no sentido de intensificar relações de parentesco, e acelerar a circulação seja de objetos, seja de porções de caça, que são o objetivo mesmo da atividade. Em outra ocasião, por exemplo, antes de participar em uma expedição de caça para celebração de *kwỳrỳ kangô* e *mẽnire bijôk* na aldeia Mětyktire, eu fui advertido por um *benjadjwỳrỳ* para não brincar com apostas: “não pode, você vai ficar só de cueca”. Aquele acampamento efetivamente era um pouco mais hostil, tinha menos abundância de objetos e maior avidez por eles. As pessoas de qualquer jeito faziam constantemente circular os seus presentes, especialmente blusas e bonés. Não se trata de um argumento económico de acumulação, trata-se de estimular a generosidade e alegrar e é por isso que o caderno com o registro das apostas, vai perdendo o interesse ao longo dos dias, não se trata de estabelecer um ranking de ganhadores e perdedores mas de fazer circular partes de pessoas⁴⁵.

Um certo dia, no acampamento de Pykanhikàjkàry em vez de ficarmos dentro da voadeira pescando no meio de alguma lagoa ou lugar com pouca correnteza, eu e Pàtkàre, ficamos numa praia na beira do rio Xingu o dia inteiro tentando, sem sorte, capturar algum tracajá.

⁴⁴ O humor, piadas, desafios e risos está muito presente no ritual, e como no final da “festa das mulheres” (que será descrita na terceira parte deste capítulo), tem um papel especial em mediar uma situação de guerra-caça ritualizada entre homens e mulheres.

⁴⁵ Ver capítulo 3 sobre captura de artefatos no contexto da guerra e composição de pessoas.

Algo puxou muito forte a minha linha. Puxei e tentei trazer, mas senti que a linha podia arrebentar pois fosse o que fosse estava muito pesado e fazendo movimentos rápidos que mudavam de direção; certamente não era um tracajá. Parou. O anzol tinha ficado preso no fundo. Talvez fosse um peixe grande mas depois o anzol saiu e ficou grudado em algum pau no fundo do rio. Tentei puxar. Nada. A linha ia quase arrebentar quando o movimento retornou se aproximando, se afastando, direita, esquerda, parou.

- O que é isso Pàtkàre!? – perguntei com os olhos bem abertos

- Haha, não sei!... espera aí, vou fazer um cigarro – respondeu

Puxei. Nada. Que bicho era esse? Nunca tinha pego um. Certamente não era um jacaré nem um peixe. Puxei, nada. De novo mexeu, puxei direito, já estava perto, tirei ele da água. Na praia, a arraia continuava se debatendo intensamente, como querendo voar.

- E agora?, como mato ela? – perguntei assombrado.

- Haha, não sei – rindo de mim enquanto fumava

A gente tinha ficado na praia sem nenhum facão.

- Deixa ela ai no sol – recomendou.

Larguei a linha e eu fui fumar também. Que bicho feio – pensei –. O corpo era quase um círculo de 80 cm de diâmetro mas um rabo com outros tantos de comprimento. Era preto com manchas redondas circulares como se fosse o negativo aquático de uma onça pintada.⁴⁶

Ficamos os três tomando sol na praia fervente. Fiquei comentando a minha surpresa com a situação. Ele ria da minha surpresa e só insistia no gesto dele ter fumado como a causa para ela ter saído da água⁴⁷

Uma hora depois tínhamos certeza que estava morta e Pàtkàre retirou os dois ferrões na ponta do rabo. A pesca acabou aí, nenhum outro bicho quis se aproximar e só no fim da tarde nossos companheiros foram nos buscar na praia. Eu tirava umas fotos do rio quando Nhàkpôkti passou em outro barco e falou “Quantos? Cuidado, você vai perder a câmera”. Pàtkàre, quando finalmente estávamos entrando no bote para irmos embora, me falou: “leva a

⁴⁶ Espécie conhecida como “arraia do Xingu” ou “arraia negra”: *Potamotrygon leopoldi*.

⁴⁷ Em diferentes passagens na mitologia mẽbêngôkre o fumo antecede a captura ou afastamento de algum ser perigoso. Já foi mencionado por exemplo no mito da origem dos peixes que um homem fumou antes de pescar a sua mulher que tinha virado peixe. Ver também Wilbert e Simoneau (1978,1984); Luckech (1976). Veremos que o tabaco é usado também para afastar espíritos.

arraia para pagar o Nhàkpôkti”. Eu ri e não levei a sério. Imaginei que esse animal poderia nem ser comida (nunca vi eles comerem) ou era provável que pudesse ser tido como perigoso de consumir seja para ele, seja para os seus filhos. No entanto depois entendi que é um alimento antigo e era uma forma de responder o desafio e continuar a relação de trocas e conversa com ele sobre isso. No dia seguinte a situação se repetiu e eu levei pra ele um feto da anta. Parou de falar da câmara.

As mulheres da lagoa

Antes dos primeiros raios de sol tocarem a superfície da água, iluminam o vapor que dela se eleva, diluindo a aparentemente rígida fronteira entre os mundos do ar e da água. É nesse momento que pescadores entram nos barcos e deixam o acampamento para trás. Quando os peixes começam a acordar e procurar famintos o seu primeiro alimento lá estão os pescadores oferecendo-lhes pedacinhos de peixes com anzol. Alguns pescadores preferem para isca os *tep karõ* (peixe-imagem), como são chamados aqueles peixinhos de plástico com vários anzóis tríplexes no corpo fabricados na China e no Paraná.

Era preciso primeiro pescar pelo menos dois ou três tucunaré (*tepihô*) ou trairão (*krwàtira*) grandes para obter com eles isca suficiente para atrair os tracajá durante a jornada. Depois cortar uma ou duas varas comprida na beira, que teria que ser de pelo menos cinco metros de comprimento. Navegamos procurando algum largo com relativamente pouca correnteza ou perto de alguma praia com rastros de tartarugas. Ali desligamos o motor, fixamos as varas ao fundo e amarramos a voadeira nelas, que funcionavam como âncoras para evitar que a correnteza ou o vento nos afastasse do lugar escolhido.

Estávamos fixos no centro de um lago, faltava um pouco para as oito da manhã. O dia ainda estava fresco. Cortamos um cubinho de peixe, escondemos nele o anzol, jogamos na água. O primeiro cigarro. A primeira de longas jornadas de pescaria de tracajá começaria. Cada jornada de mais ou menos 10 horas imóveis no meio de alguma lagoa ou boca de igarapé com pouca correnteza. Imobilidade, sol, calor, repetição. A pesca não é simples. têm que saber o momento certo, a tensão certa, a velocidade certa e constante para puxar a linha e quando a presa estiver próxima ao barco deve-se introduzir uma mão na água para rapidamente retirar o bichinho antes que ele olhe para o pescador, porque nesse caso escapará. Muitas das vezes o tracajá come a isca com cuidado sem o pescador perceber, e ainda por

cima têm muitos outros animais aquáticos que demonstram mais avidamente a sua atração pela isca que os tranquilos tracajás.

O rio Xingu não para de oscilar. O nível do rio sobe e desce anualmente como efeito da estacionalidade dos períodos de chuva e seca. A cada pulsação anual a paisagem muda gradualmente, as curvas do rio mudam um pouco, as ilhas aumentam e diminuem de tamanho, também as regiões de correnteza forte, as cachoeiras, os poços profundos, os lugares muito rasos. Cada ano têm mais areia. O solo das nascentes do Xingu, descoberto de vegetação e saturado de agroquímicos flui com a chuva deixando-se arrastar pelos afluentes e se acumula no leito do Xingu. Cada dia um pouco mais turvo, cada ano um pouco mais de sedimentos, cada ano as praias um pouco mais poluídas recebem os ovos moles dos tracajá. Os peixes e os tracajás conhecem bem os movimentos das águas e as diferentes regiões do rio, do seu centro com correnteza forte às regiões de antigas curvas do rio, agora pouco gastas pela correnteza. Algumas das águas mais antigas esperam na imobilidade e obscuridade rodeadas de floresta alguma ocasião para continuarem seu fluxo.



Figura 6: Pescando.

Pykanhikàjkàry, o nosso acampamento, fixo num barranco de terra firme que encosta no Xingu testemunha as mudanças das terras baixas e as suas águas. Contavam os velhos no acampamento, ou enquanto estávamos fixos nas varas no meio da lagoa “Quando eu não tinha

filhos tomava banho nesta praia, era bem pequena”, “aqui tinha uma ilha”, “o rio encostava ali”, “o canal do rio era diferente”.

Nos primeiros dias de pesca saí no mesmo barco com Bedjaj, Kretire e Pàtkàre. Bedjaj e Kretire, sendo amigos formais, *krà*, passavam o tempo todo rindo e brincando entre si. Os amigos formais têm esse tipo de relação na qual estão sempre se zoando, brincando, pensando em como fazer o outro cair numa situação incômoda ou divertida, ameaçando, xingando; exercem pois a maior criatividade e improviso no humor e desafio, nenhum deve ficar bravo com o outro, é assim mesmo. Os velhos com o tempo vão refinando a arte de produzir situações hilariantes ao encontro com os seus amigos formais; ao mesmo tempo que os velhos são cada vez mais fortes, *tjtx*, são também *atxwere*, néscios, maldosos, brincalhões, refinando as suas performances orais para causar grandes gargalhadas, ou muito medo. São quase trieksters.

Na lagoa, no rio, nas noites de vigília de festa na aldeia, os velhos traziam as histórias antigas das transformações de pessoas em animais, das epopeias guerreiras contra outros povos, caçadas e festas antigas, o contato com “Claudio” e “Orlando” (Villas Bôas), com os Yudjá, as expedições para contatar os Ikpeng e Panará, as guerras para demarcar a terra. As histórias não fluíam em qualquer lugar ou momento, parece que preferiam os extremos, o meio dia na lagoa, ou a noite de vigília nas casas da aldeia. Na lagoa, lá para o meio dia, enquanto éramos mais golpeados pelo calor, era que as mais elaboradas histórias surgiam.

Geralmente contavam primeiro a descoberta do milho, ou a derrubada do milho original, a perseguição ao tatu seguida da descoberta deste mundo de rios e florestas no fundo do buraco onde ele se escondeu.

- “Peixe é mulher, você não sabia?...”, me perguntou Bedjaj.

No primeiro dia na lagoa surgiu logo a narração da origem dos peixes. A sorte na captura sempre provocava comentários se o pescador estava pesando em mulheres ou tinha sonhado com mulher, o que explicava que os peixes escapassem.

Eu já tinha escutado estas histórias, mas agora, rodeado de peixes e tentando pescar, me resultaram ainda mais inquietantes. De qualquer forma, entrar no ritmo da pesca aconteceu paralelamente a entrar no ritmo das histórias.

As nossas falas, brincadeiras, histórias e silêncios eram influenciados, claro, pelos seres da água que tentávamos atrair. Continuamente o anzol voltava ao barco sem a isca. O

peixe escapava na mão do pescador. Quando isso acontecia eu tinha o impulso de procurar sorrir num silêncio cúmplice com os outros dados os gestos do pescador que teve a captura frustrada, mas claro, o nosso humor é diferente. Eles geralmente falavam entre si “sua namorada...”, “sua mulher...”, “vai atrás dela!...”, “ela quer levar você!...” cada vez que um peixe se aproximava e em seguida fugia no buraco d’água da lagoa.

Aquelas horas, ou quiçá dias, em que a pesca não dá certo para alguém enquanto os outros estão fazendo as contas de quanto cada um pescou... é fato, ou está pensando em mulher, ou sonhou com mulher, pode ter certeza. Eu mesmo perguntei para o velho Kretire um dia que ele excepcionalmente não pegou nada: ele sorriu e confessou, “sim, sonhei com mulher”.

Teve um homem chamado Birá. As mulheres todas saíam para a roça, mentiam que iam arrancar batata, que nada! iam direto para procurar o Birá, o outro deita, aí vem uma, depois outra, depois outra... mas um cara acabou descobrindo e contou pro pessoal. Aí eles foram lá e mataram ele.

Quando a mulherada foi não tinha mais Birá.

Ai as mulheres combinaram e viraram peixe, foram pulando na água e virando peixe.

Tinha um homem velho que estava na beira fazendo flecha e a mulherada toda pisou encima, virou arraia.

Cada grupo virou matrinchã, piau, pintado, piranha, tudo. Os homens estavam no mato.

Uma moça grande e o irmão viraram peixe por causa do Birá.

Um menino na aldeia nem perguntou por que as mulheres viraram peixe, foi na casa dos homens chorando porque queria mamar.

O menino chorava muito. Cadê sua mãe?, ela virou peixe, porque?, se perguntava o pai.

Então ele pensou, “Eu vou fazer fumo para pegar ela de volta. Não, vou pegar com ingá”. Amarrou o ingá num cipó, jogou na água e conseguiu assim puxar ela fora do barranco. Ai ela estava pulando e ele segurou.

Só osso seco! depois de meia hora ela virou normal e virou mulher dele e se levantou.

“Ah, agora aprendeu comigo ne?” – disse ela.

“Nosso filho esta chorando” – se queixou ele.

Só ele que pegou mulher de volta.

O cunhado perguntou. “Como você conseguiu minha irmã?”, e ele explicou.

Ele foi pegar a mulher dele também, era peixe sabão, mariana⁴⁸. Ele falou essa não é a minha mulher é sabão!, vou comer na boca.

Ela falou “você vai aprender comigo!” pulou de novo na água. Ele não conseguiu pegar, perdeu.

Se ele ficasse quieto e esperasse secar ia conseguir.” (Versão de Meybamp).

O espaço virtual do fundo da lagoa, o buraco d’água, o sonho e o tempo mítico se aproximam na pesca. Naqueles dias longe da aldeia, fixos no centro da lagoa, os homens tinham trocado as mulheres por estes seres aquáticos.

Quem era capturada nunca era mulher, esta sempre permanecia mais longe, conseguia escapar. Os peixes puxados para fora da água, sem ver o pescador, eram recebidos com algumas bordunadas na cabeça e uma pequena oração, na hora de retirar o anzol da boca. Estas palavras contra doença (*kane*) na hora de sair da água, eram completadas com os cantos proferidos ao chegar ao acampamento. No entanto, dependendo das notícias do rádio, alguns escolherão não comer certos peixes, ainda menos se forem fritos, mas talvez nem assados.

Ainda que convidado, infelizmente não pude ir participar de outra expedição de caça para as festas *kwÿrÿ kangô* e *měmy bijôk* (transmissão de nomes masculinos) na aldeia Kremoro onde, por ser no cerrado, a caçada *měômôrô* está centrada nos jabutis e não no seu substituto aquático, o tracajá. No entanto, acredito que o jogo da caça mantém certas similaridades na medida que o jabuti é também ex-mulher.⁴⁹

No fim da tarde, de repente, todos recolhemos as linhas e jogamos na água os restos de peixe. O “cacique roriori” é devolvido com cuidado à água. Trata-se de mais um tipo de quelônio aquático interessante, alguma espécie de cágado de pele muito enrugada e com padrões de linhas brancas e pretas que lembram aqueles desenhos da pele da zebra. Ainda que eles falassem que também podia ser consumido, nunca entrava nas contas e nunca vi ninguém comer. Também nunca vi tanta expressão de carinho e cuidado para um animal capturado. “tão bonito...” vários velhos disseram depois de ficarem olhando detidamente para

⁴⁸ Nome regional de alguns “peixe-sabão”

⁴⁹ Em duas versões da origem do jabuti publicadas em Wilbert e Simoneau (1978:256-259) trata-se de mulheres, num caso transformada em jabuti pelo marido ciumento ao descobri-la com o amante no mato, e em outra versão, uma mulher é transformada em jabuti por recusar um amante xamã enquanto o marido tinha subido numa palmeira de bacaba. Em ambos os casos a transformação é reversível posteriormente depois de um tempo do jabuti ser capturado e levado de volta para dentro da sua casa, na aldeia.

ele por um bom tempo. Também soube que Pàtkàre, Kretire, Cascudo, Bedjaj y Nhàkpòkti o capturaram. Trata-se do *òkreakrô*, um dono dos tracajá, a quem Pàtkàre, o especialista ritual se referia também como “cacique rorirori”, mencionado em cantos rituais⁵⁰.

Soltamos as cordas que nos fixam às varas no fundo da lagoa; temos um saco cheio de tracajás capturados, todos sabemos quanto cada um pegou e a partir disso, durante o retorno ao acampamento já imaginamos as interações, brincadeiras e apostas com os outros grupos de pesca.

O motor de popa foi ligado e estávamos a caminho. O ruído ensurdecedor do motor não consegue bloquear as frequências dos maravilhosos cantos que persistem até alguns segundos após o motor ser desligado, já no porto do acampamento.

As marcas do fim

Paramos de capturar tracajá. Na noite anterior já havia sido combinado que o fim do acampamento se aproximava e começamos a nos preparar para a saída, tinham-se passado 12 dias desde que havíamos chegado lá. Agora sairíamos de manhã exclusivamente para pegar peixes enquanto outros grupos entravam no mato para procurar caça, anta, porco, caititu, mutum, e com alguma sorte arara ou rei-congo para os cocares. Retornamos ao meio dia com muito peixe e caça. O jirau já estava pronto para moquear toda a carne.

Kretire, na noite anterior, no centro, tinha começado a falar os nomes dos grandes *benjadjwÿry* dos Mÿtyktire junto com os nomes dos grandes cantores ainda vivos. Falou para os novos escutar bem para aprender a cantar e dançar corretamente, deviam também ter um bom comportamento na festa. Insistiu na fortaleza dos antigos e a beleza da festa.

Agora têm muitas pessoas doentes, mas antes o pessoal sabia e não adoecia. Eles eram muito bravos, mataram muita gente, não eram moles, eu não sou fraco não, é isso, *kranyari* (sobrinhos), *àkmeari*, (filhos adotivos), *kràari*, (amigos formais), têm que cantar bem para não adoecer. Vocês ficam dançando, dançando, dançando mas não sabem algumas coisas, conhecer sobre a água, os peixes e as doenças. Amanhã vamos sair. têm que fazer certo, seu avô, seu tio, seu pai, eles sabiam e faziam da forma certa. É isso meus sobrinhos, já temos jabuti-da-água, amanhã só vamos pescar. Vamos sair juntos, chegar

⁵⁰ Rorirori é também o nome de alguns adornos plumários citados por Verswijver (1992b:165)

juntos, vamos fazer bonito. O seu avô, seu pai, meu cunhado, vamos falar e vamos dançar (voar) bonito. As pessoas na aldeia, eles vão olhar e vão falar, eles vão para o Kapôt e vão falar como foi a festa. Quando era jovem dançava com meu irmão, agora eu vim junto, meu neto vai ver, vai aprender bem. É o meu trabalho, o nome quer carne.⁵¹ Vamos chegar juntos pela água, *bempen*,⁵² vamos levar muitas varas de jabuti. Eles não respeitam, *akamrere*,⁵³ vamos sair bem [se refere ao movimento de saída do acampamento e entrada na aldeia], depois tudo mundo vai falar, todos os jovens sem filhos vão fazer bem, vamos mostrar que a gente ainda sabe. Amanhã vamos pescar trairão, pirarara, dancem bem, não fiquem dormindo na aldeia, vocês já são grandes. Agora é o nosso dia, os jovens sem filhos têm que fazer certo, muitos meninos vieram, têm que se pintar bem com jenipapo, usar as pinturas do seu grupo. Que é isso!?, vocês ficam comendo por aí longe e não escutam, é ruim, vamos fazer bem e as mulheres vão gostar muito, assim as mulheres não adoecem. têm que fazer bem, cantar bem, voar (dançar) bem. É isso, a forma dos antigos é muito bonita, protege das doenças, têm que fazer bem, contra as doenças; os *kubê* chegam, eu estou velho. Vocês não devem fazer coisas ruins, o *kwÿrÿ kangô* têm doenças, alguns vão sair a procurar bebida alcoólica, não pode!, vamos juntos, vamos fazer certo, *akamrere* vai de carro para ver a festa. Vamos fazer uma festa bonita. É isso.

A fala formal opera como um procedimento de aproximação entre passado e futuro sendo o falante um mediador de formas bonitas que insiste no afastamento de doenças. Os gestos, ações e movimentos dos antigos são usados como referência dos conselhos que visam diferenciar os comportamentos de grupos masculinos e femininos. Esta arte requer o uso preciso dos termos de parentesco e das técnicas corporais da fala formal para que o fluxo de formas antigas seja efetivo. Os destinatários precisam saber escutar e entender, fato que sempre é reiterado. A fala procede gradualmente, intermitentemente, repetitivamente fazendo diferentes tipos de ênfase, diferenciando grupos segundo traços, enfatizando gestos nas histórias antigas.

A última tarde no acampamento teve muita atividade. Todos temos alguma coisa para tecer. São necessárias bastantes folhas de inajá, envira e algumas varas finas. Pàtkàre foi o

⁵¹ Lea (1986,2012) menciona a expressão de “levar carne para os adornos”.

⁵² Pessoas com nomes com o classificador Bep-.

⁵³ Termo triádico. Equação teu filho=meu filho. No caso: homem falando com o seu irmão a respeito do filho deste ou, homem falando com o seu irmão a propósito do próprio filho. (Lea 2012:197).

primeiro a fazer um enfeite simples na sua cabeça amarrando nela uma das folhas novas do inajá.⁵⁴ Logo depois deitou na sua rede perto do centro onde ficou quieto e, enquanto fumava, observava os movimentos dos diferentes grupos.

Enquanto algumas pessoas cuidavam de moquear grande quantidade de carne e peixe que seria levado à aldeia, os jovens cobriram o chão do quadrado central com folhas de inajá a pedido dos maiores do acampamento. Assim que o chão ficou coberto, vários dos maiores, sentados no chão, teceram grandes bolsas de palmeira para envolver a carne e peixe moqueado. Os peixes colocados nestas bolsas são recobertos com folhas de heliconia amarradas com envira e adaptadas para serem carregadas nas costas apoiadas na testa.

Os tracajás são retirados dos currais, colocados no chão e separados por tamanho. Os maiores serão levados para a aldeia em uma estrutura tecida feita com tiras de envira e duas varas compridas. Os homens com filhos, *mêkrare*, se organizam em dois grupos para tecer estas varas, algumas delas destinadas ao *kwỳrỳ kangô* e as outras à festa *mênire bijôk*.

Cada vara é construída por várias pessoas, geralmente irmãos, que também serão respectivamente os encarregados de carregá-las até a aldeia. Os tracajás ficam portanto presos nesta estrutura com uma vara na parte frontal, outra na parte posterior e uma terceira na parte superior dos cascos. Estas estruturas são feitas com muito cuidado para que os animais fiquem fixos e não se machuquem. Cada vara têm ente 12 e 17 tracajás e pesam em torno de 70 a 100 kg dependendo do número e tamanho deles. Quando as pessoas têm poucos “irmãos” (*kamy*)⁵⁵ no acampamento sofrem bastante para carregar, já que os irmãos se revezam carregando a vara até a aldeia. Tratando-se de acampamento de rio fica mais fácil, pois a distância a serem carregados é menor. Mas quando se trata de *mêõtômôro* no cerrado ou na floresta a exigência é muito maior. É sempre exaltada a dificuldade da captura dos jabutis terrestres, o que, somado ao seu transporte até a aldeia faz, dela uma prova de habilidade, força e resistência muito mais intensa.

Tudo mundo trabalha com grande coordenação. Os tracajás que não serão levados nas varas são enfiados em sacos depois fechados com envira, deixando-se carregadeiras para a cabeça.

⁵⁴ Segundo Verswijver (1992) este enfeite foi aprendido dos Suyá.

⁵⁵ B, MZS, FBS, MBDS.

Pàtkàre fumava deitado em sua rede e não comia, mas pedia-me para levar café para ele. É a única coisa que ele toma, o café que lhe ofereço. De repente se levantou. A caça já estava toda tecida e amarrada. Ele entrou na área central e faz uma cantiga “*ben*” com os seus movimentos característicos, ondulando um pouco o tronco, apontando o braço, batendo o peito; saiu do círculo central, continuou mais um pouco. Todos responderam com um grito uníssono. Assim, o acampamento estava encerrado. Nhàkpôkti, professor e cineasta, esperto, estava esperando, bem posicionado e capturou o momento com a sua câmara.

Os donos da festas terminam de recolher as coisas da cozinha, suas barracas e redes, entraram no barco e foram embora. Eles chegariam na frente na aldeia onde devem cuidar dos detalhes da chegada dos caçadores, no dia seguinte. Havíamos comido a última comida “de graça”, segundo Bedjaj, “na festa, as mulheres e o pessoal na aldeia vão comer tudo, a gente só vai comer um pouquinho”. Pàtkàre começou a falar no centro, e depois resumiu para mim.

O meu avô, Kretire, era um *benjadjwỳrỳ* grande, *benjadjwỳrỳ* verdadeiro. Ele era muito duro, muito bravo. Eu era menino e eu sempre olhava o que ele fazia; um dia, eu estava na casa da minha mãe, ele saiu do centro e foi para a casa. Chegou, comeu peixe e depois que terminou lavou as mãos e foi falar para mim: ‘você está vendo o que eu estou fazendo?, você têm que ver direito e fazer igual a mim, depois você vai ficar no meu lugar’. É isso que eu estou falando para o pessoal, os antigos tinham *kukràdjà* muito forte, muito bonita, agora ninguém sabe. Quem está aprendendo? Ninguém!. Só querem saber de ver novela, aprender música do *kubě*. Meu avô fez, eu faço igual ao meu avô.

Quando chega a comida na aldeia eu falo a mesma coisa, no final eu falo a mesma coisa, você vai ver lá na aldeia: quando junta tudo mundo eu canto a mesma coisa, ai todos vão sair para dançar, você vai ver lá. Agora ninguém mais sabe.

Meybamp, após Pàtkàre, continuou com os discursos formais no centro sobre a festa, dançar bem, cantar bem, não ficar em casa assistindo TV, não ligar aparelhos de som, fazer a festa igual os antigos, não ficar tirando fotos e filmando com os celulares em lugar de dançar, têm que dançar bem. De novo houve cantos das diferentes partes da festa, cantos Juruna, Xipaia, muitos cantos de seringueiros, cantos Suyá.

Depois houve um pequeno ritual de passagem consistindo em cortar parte do cabelo de todos os meninos de entre 7 e 10 anos de idade, os mais novinhos que estavam no acampamento. Agora eles passariam para uma novo grupo de idade, passariam a ser *měôkre*, os pintados. Todos os seus “tios”, *ngetwa*, (MB, MF, FF, FZH, MBS) no acampamento foram

também pintados com uma faixa preta de jenipapo na altura dos cotovelos, pintura chamada *mêpatyk* (os de braço preto), delineando com os cabelos e pinturas um novo coletivo que surgia acompanhando a mudança na nova condição de ser dos meninos *mêôkre* que deveriam ingressar formalmente a frequentar a casa dos homens. *mêôkre* e *mêpatyk* simultaneamente marcados, visualmente distinguíveis, adotarão posições diferentes no conjunto de danças, em certos momentos dançarão de mãos dadas. Trata-se da gênese de um conjunto de simultaneidades e diferenças, uma pequena mostra das conexões parciais que estão em jogo.

Sentados nas folhas de palmeira no centro, ainda faltava uma transformação para encerrar a noite: todos adotamos novos nomes. Cada grupo, isto é, os *mênoronyre*, homens-sem-filhos, os *mêkrare*, homens-com-filhos, e os *mêbêngêt*, homens-com-netos, escolheram com muita animação uma certa temática, uma certa região do cosmos.

Cada rapaz sem filhos, um a um, foram se levantando e falando em voz alta, foram adotando novos nomes: “*ibê ne Neymar*” (Eu sou Neymar!); e assim, após o enunciado em voz alta de cada rapaz foram aparecendo Messi, Pato, Ganso, Fabio, Ronaldinho, Iniesta, Cristiano Ronaldo, Thiago Silva, Kaká, Chicharito, Puyol, Adriano.

Depois deles os *mêkrare* foram se levantando e em voz alta virando outros com uma fórmula do tipo “o meu *tabjwÿ* (ZC, WBC, FZC, MZDC, FBDC) vai receber nome; eu sou “pintado-doido” (*kôrã batxwêre*)”. Da mesma forma foram adotando coletivamente nomes de piranha-doida, tucunaré-doido, pirarara-doida, pacu-doido, arraia-doida, ou peixe-doido.

Por fim, os *mêbêngêt* viraram todos bichos na língua Kayabi assim: “filhos, seus irmãos, seus tios todos vão saber, eu sou *urahi* (nome de passarinho na língua Kayabi)”; Pâtkàre, o *benjadjwÿrÿ* virou um boi. seguiram-se vários tipos de macacos, pássaros, um tracajá, caititu, outro virou uma festa Kayabi. Eu virei guariba na língua Kayabi, *akyky*.

Cada nova aquisição destes *idji bixaere* (nomes de brincadeira)⁵⁶ era acompanhada de risos e zombarias mas depois do último nome houve foi um grande barulho coletivo de gritos de aves muito agudos e em 10 segundos o centro ficou completamente vazio.

⁵⁶ Os novos nomes adquiridos pelos caçadores no encerramento do acampamento pertencem à categoria *idji bitxaere* (nomes de brincadeira) e tem a característica da invenção e criatividade com que procuram em potências externas (estrelas de futebol, peixes doidos, animais para os Kayabi) forças de diferenciação de coletivos entre si. As palavras usadas para cada um dos caçadores adotarem o seu novo nome é *kubê* que tem o sentido de “virar”, “se transformar” “ser” “se tornar”, sendo a expressão frequente nas narrativas míticas sobre as transformações humano-animal.

No dia seguinte, antes de amanhecer, as barracas e redes foram desmontadas, os cobertores guardados. As mochilas estavam todas cheias de roupas diferentes das que tinham sido levados para o acampamento. Ninguém tinha mais a mesma roupa nem o mesmo nome. Éramos outros.

O “Princesa”, um velho barco que Claudio Vilas Bôas deu de presente para Bedjaj há muitos anos atrás, firme e indestrutível, levava todas as varas e sacos de jabuti (tracajá) cobertos por vários grandes sacos de peixe e carne moqueada, e alguns enormes trairão simplesmente recobertos com folhas de palmeiras fazendo belos tecidos.

Pàtkare foi o último em embarcar.

Terceira cena: retorno à aldeia e fim da festa

Distribuição

No porto da aldeia uma multidão de mulheres e crianças escutavam os motores de popa e os cantos que se aproximavam. Primeiro observavam os barcos, depois, mais perto, os caçadores dentro destes. Os motores eram desligados, e os cantos permaneciam por alguns segundos. Quando estes finalizaram, só ficou o choro cerimonial das mulheres expressando a tristeza pelos parentes mortos ou doentes. A imagem dos caçadores chegando evocava a lembranças de outros tempos⁵⁷.

As mulheres e crianças ajudaram a levar os pertences dos caçadores enquanto eles avançaram em direção à aldeia formando uma longa coluna encabeçada pelos grupos de irmãos carregando as varas de ‘jabuti’. Atrás da fileira das varas, seguem-se os caçadores carregando os sacos de ‘jabuti’ e os embrulhos com peixe e carne moqueada. No fim da linha os *mêbêngêt*, levando enfeites de palmeira na cabeça, carregavam pouca coisa além das suas espingardas. Pàtkàre, último da fila, levava além da sua espingarda o tanque de gasolina do seu barco, ainda meio cheio.

Ao se aproximarem, as varas de ‘jabuti’ e os cantos capturavam a atenção de todos na aldeia. Entraram em fila dirigindo-se ao centro e aguardaram de pé em uma das portas da casa

⁵⁷ Uma análise da arte do choro cerimonial feminino foi publicada em (Lea 2004b) e Lea e Txukarramãe (2007).

dos homens. Quando o *benjadjwÿrÿ* chegou ao centro, todos os caçadores da festa esperavam quietos. Ele se afastou do grupo e fez a cantiga *bem*, a qual permite distribuir a carne. Os caçadores então, em dois grupos, se dirigiam simultaneamente nas direção das casas dos donos das duas cerimônias, a “festa da mandioca” e a “festa das mulheres”.



Figura 7: Chegando na aldeia com as varas de tracajás.

Além destas duas direções principais de recepção do fluxo da caça do mato à aldeia, havia uma constelação dispersa de caçadores que se distanciaram dos dois grupos principais para se dirigir simultaneamente a quase todas as outras casas levando alguns poucos trajaás de presente para alegrar às suas mulheres, filhos e netos. Desta forma cada casa recebeu um pouco de alimento particular por fora do circuito de distribuição coletiva das festas. Sempre há em cada casa algumas pessoas que por causa de luto, ou tratamentos contra doenças de animais *mry kane*, delas mesmas ou dos seus filhos, não se pintam, dançam ou ingerem os alimentos da festa, mantendo assim uma distância prudente.

Estes presentes devem ser entregues rapidamente para se retornar imediatamente ao centro desde onde os recém chegados, agora com nomes de virados estrelas de futebol, seres aquáticos doidos, bichos terrestres e aves Kayabi irão fazer o primeiro e grande voo no pátio

da aldeia, recebendo logo depois desta dança de abertura o seu primeiro e mais especial pagamento: biscoitos doces e refrigerante gelado.

A aldeia e o centro estavam cheios de visitantes. Trata-se dos parentes mēbêngôkre que vieram de todas as aldeias dos Mētyktire, ou das casas onde moram na cidades de Colíder ou Peixoto de Azevedo. É muita animação! Todo mundo fazia questão de dançar e cantar com intensidade e convicção. Grupos de mulheres também voavam se aproximando do centro provocando uma exclamação coletiva ao unísono uuuUUÔÔÔÔÔôôô!! seguida de gritos agudos de ave e em seguida piadas e reclamações às mulheres incitando-as a continuarem a relação de desafios, brincadeiras, atração, sedução.

Após uma hora de impressionante dança e canto, a maioria dos homens se dispersou. Dirigiam-se às suas casas onde imediatamente pegam seus filhos pequenos. É muita saudade, e eles estão preocupados. Muitos meninos adoeceram de febre e diarreia enquanto os homens estavam no mato. Muitas mães não participariam da festa para prevenir que os filhos piorem. As pinturas, enfeites, cantos e dança, essas técnicas de transformação ritual, vulnerabilizam diretamente os filhos já doentes. Na aldeia havia vários meninos e rapazes em tratamento contra os sonhos, por ataques de espíritos, ou suspeitas de feitiço, cujas mães devem se afastar dos movimentos dos coletivos da festa para não reverter a evolução dos tratamentos. O ritual, como apresentado na fala do Kretire ainda no acampamento exprime uma certa tecnologia que conjura, na qual os movimentos, cantos e adornos devem se articular e suceder de uma forma certa, bonita, boa, cientes da imanência de doenças. No entanto essa fortaleza e beleza do ritual, acentuada com as metamorfoses dos dançantes é muito arriscada para os doentes, que devem se abster do movimento coletivo e recusar a alteração do seu corpo com adornos e pinturas pois estão fracos, e se abriam a interferências que fortaleceriam as doenças que já levam dentro.

Aproximações femininas

Quatro da tarde. Horas depois dos caçadores terem chegado à aldeia causando grande alvoroço, e depois de terem ido visitar as suas casas, era a vez das mulheres. Do lado de fora da aldeia, do outro lado da estrada, atrás da guarita da balsa, o círculo central do campo de futebol é coberta com folhas de palmeira onde grande número de mulheres enfeitadas com miçangas, sentaram-se e começaram a entoar um canto belíssimo e um tanto nostálgico.

Todos os homens assistiam a abertura dos cantos femininos desde as arquibancadas, aquelas cadeiras e tijolos onde no fim de tarde usualmente se acomodam para acompanhar os jogos de futebol. Só Nhàkpôkti com a sua câmara, e vários “Neymar”⁵⁸ com a blusa do Santos e celulares, aproximam-se para registrar a cena.

As mulheres então levantaram-se. Colocaram-se numa fileira comprida organizada por grupos reconhecíveis por cores predominantes nos enfeites de miçanga. As mulheres-com-netos (*měbêngêti*) levavam enfeites de miçanga amarela na faixa da cabeça, no colar *ôkredjê* que se prolonga numa faixa e tiras compridas no meio dos peitos, nos *patxê* dos antebraços e batata da perna. Os enfeites do pescoço, braços e pernas possuem franjas de miçangas que se movimentam livremente estendendo os movimentos dos corpos. Além destes portavam pelo menos um grande colar de miçangas amarelas a tiracolo.

As mulheres-com-filhos (*měkrapyjne*) usavam enfeites de miçangas brancas, em seguida viriam as *měkurerere* moças ainda sem filhos que, como as suas avós, usam miçangas amarelas. Por fim, enfeitadas de azul celeste, uma procissão de criancinhas (*měprire* e *měpriture*), que mal conseguem manter a linha pois ficam brincando e pulando de mãos dadas, ou bem correndo com as suas pequenas perninhas para conseguir alcançar às adultas que simplesmente caminhavam. As criancinhas sem saber direito cantar contentavam-se com rir e brincar demonstrando a sua alegria pelo que estavam fazendo, vendo e escutando.

Todas as dançantes estavam pintadas com jenipapo formando diferentes padrões geométricos. A maioria havia sido pintada com antecedência. A dança das mulheres, lembremos, começou na véspera dos caçadores partirem para o mato, e continuou na aldeia durante a sua ausência, onde gradativamente, de tarde em tarde, foram aumentando a quantidade de enfeites e pinturas⁵⁹.

Vários homens da Casa que guarda os chocalhos⁶⁰ distribuíram estes entre algumas das mulheres dispostas no enorme círculo de dançantes. Trata-se de um papel cerimonial especial e exigente, só algumas mulheres recebem o chocalho. A belíssima dança circular das

⁵⁸ Muitos meninos vinham aderindo à moda dos cortes de cabelo que o famoso jogador Neymar usava no Santos. Os velhos reclamavam muito disso, já que tornava os meninos iguais, e deixava em segundo plano os cortes de cabelo *měbêngôkre* que marcam a participação nos diferentes rituais de passagem entre grupos de idade. Ver por exemplo Turner (1980) e Metyktire (2012) sobre o cabelo e o ritual.

⁵⁹ No capítulo 2 discuto o tema da pintura corporal.

⁶⁰ Uma das Casas detém a prerrogativa de reunir e guardar o chocalhos quando não estão sendo usados na festa, trata-se da Casa XV, na nomenclatura de Lea (2012:482).

mulheres durou só uma meia hora, uma hora no máximo. Um dos donos da festa das mulheres, usando blusa e boné azul, sem pinturas corporais e armado de um pau comprido tentava continuamente e em silêncio manter os cachorros longe do caminho circular das mulheres, *mêtoro djâ*.

No segundo dia, aquele ninho verde de folhas de palmeira no chão e seu posterior voo (dança) circular se repetiriam já não no exterior da aldeia (no campo de futebol) mas no interior da aldeia. “São pássaros que retornam a sua casa antes do pôr do sol depois de um dia distantes. Estão procurando um ninho”, segundo me explicou Takàktum.

No terceiro dia, já de manhã, as paredes da frente da casa da “festa das mulheres” foram retiradas. Esta casa virou um grande ninho aberto, o chão todo coberto de folhas, onde as mulheres se sentam. É deixado um corredor sem folhas a ser usado nas próximas sequências de dança, no qual por pequenos grupos, primeiro de mulheres velhas sozinhas, depois mulheres novas, dançavam com os chocalhos para as meninas *mêreremej* que iriam receber nomes na cerimônia.

Terminada essa parte, surgia o canto feminino, lento e sem ritmo marcado, em tom belíssimo e nostálgico. Algumas mulheres que não participavam da dança faziam explodir o seu choro cerimonial. Observar as dançantes evocava parentes falecidos que alguma vez cantaram aquela música, usaram aqueles enfeites. Parecia que na profundidade daquelas imagens e cantos jaziam os seus antigos parentes queridos. Esta proximidade, mediada pelos atuais dançantes, se desdobra em choro muito elaborado que faz uso de terminologia de parentesco específica e enuncia a dor e tristeza pela saúde dos parentes doentes e falecidos⁶¹.

Um ou dois especialistas rituais que ficaram o tempo todo em silêncio, sentados num pequeno tronco de árvore e recostados em uma das colunas internas que suportam o teto da casa, começaram a cantar. É um *ngrenhōdjwyjnh*, especialista em cantos, que começava a fazer uma oração de ritmo marcado e constante com respiração abdominal na qual reitera-se a transformação *kubê*⁶² com que se constrói o corpo metamórfico das meninas-pássaro. Trata-se de uma oração ritual muito complexa e rica na qual se enfatiza a transmissão de formas e qualidades animais às meninas que estão prestes a receber nomes. Durante o canto, outro especialista ritual enfeitava cuidadosamente os corpos das meninas com penugem branca

⁶¹ Ver uma análise desta rica arte feminina em Lea e Txukarramãe (2007).

⁶² Nota: não confundir as palavras *kubê* (se tornar, virar) e *kubê* (não-mêbêngôkre, branco).

(algodão) e casca azul de ovo de macuco (substituída por lã ou fio de algodão azul vivo) fazendo das meninas pequenos pintinhos de passarinho ainda sem plumagem verdadeira, com pedacinhos de casca de ovo ainda grudados na pele.

Todo o conjunto anterior de movimentos e cantos condensa-se na metamorfose das meninas pássaro que por sua vez antecede à uma próxima etapa de recepção de nomes. Os nomes, em todos os rituais de nomeação são colocados em seres exuberantemente metamorfoseados.⁶³

Uma vez finalizado o canto e os enfeites das meninas-pássaro, os dançantes masculinos reunidos no centro começavam a sair por grupos, ativando de novo o ritmo do *kwỳrỳ kangô* que tinha sido suspenso enquanto o centro do ritual tinha se deslocado para a casa das mulheres.

As duas festas, agora simultâneas, começam a interagir entrelaçando os circuitos do *kwỳrỳ kangô*, que partem da e retornam à casa dos homens, e *mẽnire bijôk*, cujos grupos de dança partem e retornam da “casa das mulheres”. Ao jogo de aproximações, sempre repetido nas sequências do *kwỳrỳ kangô*, em que os grupos de homens e mulheres iam se sincronizando até terminarem formando um só conjunto, somava-se agora um outro movimento que aumenta a interação entre as duas festas.

Este novo movimento começava por ser anunciado dentro da casa dos homens por uma mulher, mãe verdadeira ou classificatória de uma das. Iniciava-se com uma mulher, mãe de uma *mẽnere mej* que recém transformada em menina-pássaro, entrando na casa dos homens e se dirigindo-se a os *ngetwa* da sua filha, (isto é, todos os homens presentes que estariam em posição de doadores potenciais de nomes para a menina homenageada), avisando-lhes que a sua *tabdjwỳ* (a potencial receptora de nomes) iria sair do “ninho”. A mulher retornava rapidamente à casa das mulheres para juntar-se às dançantes.

Uma ou duas das *mẽnere mej*, meninas que receberão nome na festa, saíam da casa das mulheres e caminhavam num percurso que passava atrás da casa dos homens e retornavam ao “ninho”. O percurso portanto “envolve” o centro. As meninas no entanto não iam sozinhas. Elas caminham de mãos com jovens adornadas com grandes cocares, ou bem, se são criancinhas muito pequenas que ainda não caminham, iam carregadas nos ombros das suas “tias” *kwatỳj*. Atrás destas meninas estão outras mulheres da Casa, atrás delas as avós mais

⁶³ No próximo capítulo discuto com mais minúcia o tema das metamorfoses rituais.

idosas. Quando se aproximaram à casa dos homens, os que foram avisados pela mulher que entrou na casa dos homens, saíram cantando e se posicionando atrás de todas as mulheres. O conjunto do movimento, que começou por alguma *mēreremej* e foi continuado por outras mulheres maiores e por fim pelos homens, têm uma forma que vai se abrindo progressivamente, como uma elipse alongada, similar ao rastro que desenha uma canoa na água, ou a forma de uma debandada de pássaros, mas aberta e difusa na parte posterior, e encerrada finalmente pelos homens mais velhos, sempre *benjadjwỳrỳ*, que cantavam:⁶⁴

u-u-u-u-re-e-e-u-u-u-u-re (u-u-u-u-atraversa-u-u-u-u-atraversa)

O círculo da aldeia então era animado pela circulação destas elipses de dançantes, sempre iniciadas pelas novas meninas-pássaro com penugem no corpo, seguida pelas mulheres da Casa e encerrada finalmente pelos homens, com alguns velhos *benjadjwỳrỳ* no fim.

Mais um movimento simultâneo acontecia, desta vez de grupos pequenos de avós, aquelas de miçangas amarelas, voando entre a grande casa-ninho e as suas próprias casas na aldeia. As mulheres com filhos também fazem este movimento mas em grupos maiores.

Tudo é simultâneo. Os voos masculinos dos grupos de estrelas de futebol, seres aquáticos doidos, animais terrestres e aves Kayabi; os primeiros voos das pequenas aves com pedacinhos de casca de ovo azul grudada; as aproximações femininas ao centro; os voos entre casas. É um balé estonteante entre linhas, movimentos, cores, gêneros, espécies afetando movimentos de uns e outros, tudo animado pelos impressionantes cantos e o fluxo de berarubu de jabuti, café, refrigerante e muito fumo.

Ao fim da tarde foi a hora das mulheres marcarem as suas próprias apostas e desafios. Todas as mulheres formaram, primeiro, dois grupos e cada uma pegou pelo braço a outra do lado oposto para marcar com isso com quem iriam apostar. A cena repetiu-se inúmeras vezes, indo e voltando, até afinal todas terem apostado com uma ou várias outras mulheres.

Os enfeites a essa hora estavam completos. Muitos mais colares de miçangas tinham sido colocados uns encima dos outros formando camadas coloridas; os corpos e rostos estavam pintados com urucum e jenipapo; as mulheres usavam diferentes tipos de enfeites nas

⁶⁴ As pessoas distribuem espacialmente guardando certas distancias entre si, e numa sequencia que expressa espacialmente as relações de parentesco. Precisaria aprofundar a pesquisa nesta parte para poder descrever em detalhe a relação da distancia especial e de parentesco nestes movimentos.

orelhas, antebraços e coxas. Longas penas de arara vermelha se projetavam dos cotovelos e enormes cocares vermelhos de pena de arara, ou amarelos de penas de rei-congo, terminavam de circundar e prolongar os corpos que haviam sido completamente transformados, virando imagens impressionantes que ultrapassavam certamente os limites do nosso conceito de beleza⁶⁵.

As dançantes entraram no fim da tarde no caminho circular, *mětoro djà*, que havia sido previamente demarcado na areia que devia ser uma faixa circular e concêntrica, equidistante entre o *ngà* e o círculo das casas da aldeia. No caso de Piraçu, sem uma estrutura espacial de círculo perfeito, os donos da festa tiveram que improvisar um pouco para delimitar o lugar da dança das mulheres, *mětoro djà*, tendo inclusive que demolir um antigo bebedor de água que algum funcionário da saúde projetou no pátio mas que nunca funcionou e permaneceu inerte todos estes anos. Não foi fácil para os donos da festa destruí-lo, quebrar o cimento e retirar os tijolos e partes de ferro, mas valeu a pena, afinal, era a primeira vez que “a aldeia ia rodar”, já que recém tinham construído uma nova casa dos homens *ngà* no centro e abrigava pela primeira vez esta cerimônia.

O movimento circular de canto e dança das mulheres que havia começado de tarde prolongou-se noite adentro, só com um curto intervalo à meia noite para as dançantes comerem, se esquentarem perto do fogo e tomarem café, já que essa noite fazia um frio incomum. Enquanto as mulheres voavam em círculos durante a noite de vigília, a maioria dos homens, em casa, dormiam acompanhando seus filhos. Na festa equivalente para transmissão de nomes masculinos *měmy bijôk*, são os homens enfeitados que dançam por várias noites de vigília enquanto as mulheres dormem nas casas, se invertendo a relação de vigília e sonho por gênero. A manipulação do sonho faz parte das técnicas corporais de alteração-transformação.

Entre os homens acordados estavam todos os atuais e antigos donos desta festa, *měnire bijôk*. Eles acompanharam a vigília das mulheres sentados na frente das suas casas enquanto as suas mulheres, filhas e netas, que não acompanhavam o grupo das dançantes, se acomodavam deitadas em grandes cobertores ou plásticos no chão, ficando perto umas das outras para se protegerem do frio. Todos eles em torno da *mětoro djà*, a área circular por onde as mulheres dançaram sem parar.

⁶⁵ Adiante, no próximo capítulo, discutirei a ideia de beleza mais do que um “valor social”, enfatizando seu efeito relacional, de agência e transformação.

As pessoas conversavam, contavam alguma história antiga, enquanto escutavam as dançantes se aproximarem e afastarem uma e outra vez, voando em círculos, vendo a aldeia rodar até a escuridão acabar. As pessoas acordadas permanecem no entanto nos seus lugares na frente das casas, não é bom ficar andando. As casas da aldeia e *ngà*, no centro, foram abandonadas essa noite aos mortos.

De madrugada escutei como se em um sonho um dos cantos do *kwỳrỳ kangô* com um outro ritmo, um tempo mais lento, nostálgico. Eram elas cantando aquele canto aprendido do seringueiro cativo, transformado em festa da mandioca transformada dos Yudjá e que agora viajou para se incorporar no meio dos cantos femininos do *mēnire bijôk*. Comentei este fato com Megaron quem me respondeu “é assim, o pessoal gosta de inventar”.

***Arym akati* (quase-dia)**

Ao primeiro sinal cromático que sugere algo de azul no céu escuro e estrelado, começou a se propagar um rumor: “*arym akati!*” (quase dia). As mulheres que não resistiram à dança contínua e ao frio, e tinham saído do seu lugar para descansar seriam identificadas facilmente quando amanhecesse e teriam que pagar as suas apostas com miçangas. As que resistiram até o fim cantando e dançando em círculos sem descansar nem dormir apareceriam com umas novas marcas de pintura característica no rosto, indicando para todo mundo durante uma semana que elas estavam “voavam” enquanto outros sonhavam.

Assim que era possível começar a enxergar o grupo de dança, pude reparar também um grupo de guerreiros esperando de pé em silêncio, inclinados para a frente apoiando o peso do seus corpos em suas bordunas como se bengalas; o *benjadjwỳrỳ* mais antigo, Iobal, segurava um machado enquanto um dos guerreiros de borduna usava uma máscara de “Anonymus”. Esperavam quietos na madrugada.⁶⁶ Fumavam.

De repente, já claro, quando as dançantes estavam do outro lado da circunferência, dois guerreiros atravessaram correndo o pátio com as suas bordunas no alto, prontos para bater. Uma vez perto e enxergando a localização das suas netas, raptaram-nas arrebatando-as do grupo de dançantes enquanto ameaçavam bater com as suas bordunas (e machado) em

⁶⁶ Os antigos guerreiros *mēbēngôkre* sempre costumavam atacar os seus inimigos na madrugada, no limiar do dia (Verswijver 1985).

todas as que tentassem impedi-los e fazendo movimentos rápidos com estas armas em direção às cabeças das mulheres, com precisão tal que passavam a poucos centímetros dos alvo, mas sem encostar ou machucar ninguém.

Claro que as mulheres não iam deixar que estes preciosos seres emplumados e enfeitados fossem roubados por um simples homem “praticamente nu”! As mulheres não ficam só na ameaça! Elas batiam, beliscavam, jogavam terra nos olhos, no corpo, tentavam queimar guerreiros com um pedaço de madeira em chamas, batiam neles com as suas ‘bordunas’ (garrafas-de-refrigerante), perseguiam, encurralavam, tentavam tirar as calças dos velhos para rir do pinto mole, provocando assim uma infinidade de situações engraçadas. É muita gargalhada!

Uma e outra vez se repete hilariante ataque e captura das meninas que pouco a pouco vão se acumulando do lado do grupo de guerreiros. Trata-se de uma paródia da guerra, talvez de caça, depende do ponto de vista. O riso e a dramatização da guerra conseguem conjurar a diferença ontológica entre os homens-guerreiros e mulheres-pássaro, dando fim ao ritual.

Com grande alegria chegou-se então ao final da festa das mulheres. Os homens molhados e sujos de terra retornaram ao centro. As mulheres voltaram à casa-ninho onde os meninas finalmente escutariam todos os seus novos nomes, junto com alguns conselhos: “não seja preguiçosa, não fale mentiras, escute, não seja raivosa, seja valente, forte”.

As mulheres foram então tirar os enfeites, tomar banho, talvez descansar um pouco depois de uma escura e fria noite de vigília e dança ininterrupta.

***Kubēĩ* (osso de branco)**

Lembremos que o *kwỳrỳ kangô* que descrevi teve uma primeira parte de abertura em abril de 2012, no fim da estação das chuvas e começo da seca. A festa teve três noites de dança, a primeira só até a meia noite no máximo, a segunda de flautas, a terceira dançando em vigília até o nascer do sol, dia em que os diferentes grupos se dispersaram nas atividades nas suas diferentes aldeias, ou cidades.

A segunda parte do *kwỳrỳ kangô* tinha se iniciado em agosto desse ano com um canto de abertura da festa das mulheres na véspera dos caçadores saírem para o mato, continuou posteriormente na aldeia e começou a se intercalar com as danças no pátio central quando os

caçadores voltaram. As duas festas se alternaram e misturaram durante os primeiros dias na aldeia. Agora, depois de finalizada a cerimônia de transmissão de nomes femininos *mênire bijôk*, a cerimônia do *kwÿrÿ kangô* estendeu-se por mais dois dias.

Neste sentido, na medida em que precede e encerra as danças podemos considerar que o *kwÿrÿ kangô* “envolve” a festa das mulheres, dá uma cobertura externa a esta, quiçá completando e enfeitando com camadas exteriores o próprio centro do ritual localizado na Casa das mulheres transformada num grande ninho.

Retornando nossa atenção à *ngà*, a “casa dos homens” do centro da aldeia, os períodos de menos intensidade nas danças eram compensados por uma longa sequência de discursos formais que aconteciam entre o burburinho da animação e as brincadeiras da festa. As longas histórias de epopeias dos parentes já falecidos e as expedições de guerra e caça deslizavam-se em histórias de demiurgos e transformações para voltar a assuntos de projetos e FUNAI, insistindo sempre na fortaleza, valentia dos antepassados e a necessidade de voltar a atacar os *kubê* para que não invadissem os seus territórios, ou estragassem o Xingu, enfim, para produzir “respeito”⁶⁷.

De tarde, os donos da festa das mulheres, que tinham permanecido sem pinturas e acompanhado às *mêreremej* na casa feita ninho, entraram pela primeira vez na casa dos homens desde o início da cerimônia. As suas peles tinham as pinturas de jenipapo recém feitas, um pouco húmidas e de uma cor preta intensa graças ao carvão. Já que a cerimônia das meninas havia acabado, podiam se misturar com os outros homens e usar os seus enfeites amarelos de homens-com-filhos. Os grupos de dança iam saindo no pátio. Sem filhos, com filhos, e por fim os avôs, numa progressão crescente de idade (e “tamanho”⁶⁸).

No fim da tarde escutava-se o som das flautas. Todos sabem, as sequências de dança estavam se encerrando, e os jovens iriam tomar banho antes de escurecer. Os flautistas saíram da sua Casa em direção ao centro onde após escutar as “difíceis palavras”⁶⁹ do *benjadjwÿrÿ*

⁶⁷ Discutirei a dimensão cosmopolítica do *pija’ãg* “respeito” *mêbêngôkre* no capítulo 4 e conclusão.

⁶⁸ Adiante, no capítulo 3, me referirei aos conceitos *mêbêngôkre* de magnificação pessoal.

⁶⁹ As pessoas se referiram a estas cantigas rituais do especialista como “palavras difíceis”. Elas só são entendidas parcialmente pelos não especialistas. O *benjadjwÿrÿ*, como o xamã, coloca-se numa posição externa ao grupo, suas palavras e ações o separam e contrapõem ao grupo de dançantes. A sua fala, por sua vez, tem grandes efeitos coletivos, operando cada uma das transformações graduais pelas quais a metamorfose ritual é produzida. Voltarei também a este ponto em diálogo com as ideias sobre “xamanismo transversal” (Viveiros de Castro 2008) e “ação política ameríndia” (Sztutman 2012).

começaria uma longa procissão conectando a casa dos donos atuais do *kwỳrỳ kangô* a todas as outras casas dos outros antigos donos da mesma festa. Na escuridão da noite todos se encerravam nas casas, em silêncio. Todos dormiam, menos os donos das flautas e a constelação de donos atuais e passados do *kwỳrỳ kangô*. Alguns fogos brilhavam no chão em frente às casas dos acordados. No céu muitas estrelas brilhantes são os fogos das aldeias dos Mëbêngôkre que não desceram pelo buraco do tatu.

Antes de ser quase-dia as mulheres da Casa atual do *kwỳrỳ kangô* fizeram um enorme para esquentar as pedras. Do lado, muitas folhas de bananeira foram colocadas no chão e em cima delas as cascas dos jabutis foram quebradas e as vísceras retiradas. A cobertura de folhas permite que todo o sangue e vísceras possa ser retirado sem molhar o terreiro. As mulheres – fumando – trabalham intensamente para preparar os alimentos deste último dia que estava prestes a começar: beiju, berarubu, jabuti assado.

Assim que ficou claro as danças começaram. Um tiro acordou a aldeia inteira. Era a saída do *benjadjwỳrỳ* da casa do centro carregando a sua espingarda e iniciando o caminho que iria ser percorrido por outros durante o dia. As danças evoluíram desde os papéis cerimoniais específicos executados por uma ou poucas pessoas à retomada gradativa dos cantos por grupos que estavam na casa dos homens *ngà*. Ao meio dia repetiu-se as danças animadas por grupos de homens e mulheres se enfrentando, desafiando, seduzindo.

De tarde, novamente, as séries de grupos masculinos dançavam saindo e retornando à casa dos homens. Os grupos femininos dançavam se aproximando do centro e retornando. Gradativamente os grupos de mulheres se unem aos percursos masculinos entrando e saindo desde a casa do centro. Num momento, depois das quatro da tarde, todos os dançantes, homens e mulheres, acumulados no centro, escutam de novo as palavras do *benjadjwỳrỳ* e abandonam definitivamente o centro para, aos poucos, e numa elaborada apoteose, acabarem se sincronizando numa única e grande debandada que gira executando cantos magníficos e levando consigo todos os homens e mulheres de todas as idades.

Esta dança circular se estendeu durante a noite inteira. De novo, com um breve intervalo por volta de meia noite para comer, enquanto Ropni fazia um discurso de aconselhamento, de novo trazendo para os jovens as formas das festas e os comportamentos dos antigos, enfatizando o saber escutar, ver e aprender, fazer as coisas bem para eles próprios no futuro comandarem outras grandes e belas festas para transmitirem os nomes antigos aos seus netos, enfatizando que os jovens devem estudar e defender a sua terra e rios para terem o

alimento necessário para aquilo, a realização futura e correta-bonita de futuras festas para os futuros netos. Os rapazes e moças o aplaudem.

As danças continuaram madrugada adentro. Talvez depois das três da manhã pararam novamente e tudo parece confuso, nesse momento eu não via mais ninguém. Mais um processo de diferenciação iria acontecer.

Um velho me disse “vamos lá”; “vamos”, respondi. Fora da aldeia, na área de transição chamada *atyk mã* encontramos um grupo de pessoas, homens e mulheres aguardando. Outros estavam chegando. Estava muito escuro e não reconhecia ninguém. Uma mulher pintava os rostos das pessoas que se agruparam naquele lugar, o meu também. Retornamos. Entramos na aldeia cantando, para surpresa dos presentes. Depois continuamos nos círculos. Algum tempo depois entraram os grupos de homens e de mulheres “casados” (isto é, com filhos). Posteriormente entraram cantando forte e animadamente, com grande alvoroço de foguetes, um grande grupo de rapazinhos e moças, enfeitados todos com pulseiras e cocares fluorescentes (butim da expedição ao Rio de Janeiro) e tirando fotos com os seus celulares! Retomaram o movimento circular, dançaram e cantaram músicas de inimigos enquanto pulavam gritando e agitando as suas luzes fluorescentes.⁷⁰

Era quase-dia. Uma mesa com uma panela grande apareceu na frente da casa dos donos da festa. Solitários, em duplas, ou até três pessoas abraçadas pelos ombros se aproximavam com um canto especial, executado pelos *mëbêngêt* quando dançam sós. Chegando lá era oferecido um pouco de líquido numa cuia. Estava ainda escuro, não dava para ver direito. A sensação depois de uma cerimônia tão longa e exigente de cantos, danças, calor, frio, esforço físico, fortes imagens coloridas, insônia contínua, é de ebriedade. Fiquei na dúvida se foi finalmente cauim.

Já estava claro. O último movimento de danças circulares em frente à Casa da “bebida de mandioca” (*kwỳrỳ kangô*) é o mais belo. De repente os voos se sincronizaram e se dirigiram ao *ngà*, onde, em uma das portas, o *benjadjwỳrỳ* recebeu a fileira de dançantes com aquelas palavras difíceis que fazem com que a festa termine. O interior virava de novo uma casa dos homens cotidiana. Começavam a planejar as próximas festas, os novos encontros, a combinar viagens conjuntas, a arrumar combustível e carona para retornarem às suas aldeias.

⁷⁰ Este pode ser um exemplo de incorporação de mercadorias para criar diferenças por meio do ritual. tema trabalhado por Gordon 2006. Este tema será discutido no capítulo 3 desde as próprias comparações *mëbêngôkre* sobre *kukràdjà* “cultura” e *kubë nhô kukràdjà* “cultura do branco.

Enquanto falavam, começavam a retirar os enfeites de fios de algodão colorido dos antebraços, alguns deles iriam se doados para o *ngrenhōdjwyj* (especialista em cantos que em diversas ocasiões foi consultado pelos jovens que queriam aprender) para fazer novos enfeites e artefatos. O fato é que não serviriam para outra festa. Os materiais devem ser renovados. Os enfeites de miçanga também deverão ser refeitos.

Quando os dançantes se afastaram e desapareceram no interior da casa dos homens, só ficaram atrás, em suspenso, os nomes. Foi quando na casa do *kwỳrỳ kangô*, finalmente, Iredjô, Anhê, e Bemõrõ se encolheram perante os meninos sentados no chão e, colocando carinhosamente uma mão sobre as suas cabeças, passaram nomes para eles, com um volume de voz suave porém suficiente para todos no interior da casa escutarem.

Os meninos ganharam novo nome. Os nomes ganharam novos meninos. Corpos e nomes se encontram de novo depois do direcionamento ritual.

“Escuta, seja forte, fala bem, fala forte, não fala bobagem”: estas palavras acompanham a recepção dos nomes. Os meninos, fantasticamente enfeitados (inclusive com alguns fios vermelhos característicos dos avós), escutam.

Kubē'ĩ (osso de branco), recebeu muitos nomes naquela manhã.

* * *

Descrevi então parte da constelação relacional com a qual a metamorfose ritual, e os seus efeitos, são produzidos. As diferentes partes da cerimônia e dos acampamentos nos mostram uma grande quantidade de elementos que operam na linguagem visual. Os *mêbêngôkre* fazem uso deliberado dos ritmos do dia e noite, alternância da luz e noite, sonho e vigília nos procedimentos de transformação ritual. Na medida que a cerimônia avança vimos que se intensificam os adornos e os movimentos coletivos, enquanto as transições do dia, e as artes orais conjugam-se como mediadoras de ações de caça e guerra e proteção. Os tiros, as palavras, as imagens, as flautas, sugerem ações que operam de forma cuidadosa nas diferenças ontológicas entre os diferentes coletivos humanos e não humanos, em atos cumulativos de aproximações e distâncias.

A forma como se produzem e multiplicam pequenas e grandes diferenças no ritual sugere pensarmos a partir dos cortes, fluxos, e conexões parciais que definem os coletivos de

corpos, imagens, substancias e artefatos. Pessoas e coletivos são constituídos de elementos heterogêneos com cuidado nos tempos, espaços, alimentos, e perigos iminentes que podem irromper como doenças. Os conjuntos de agenciamentos em jogo no ritual propõem um esforço de direcionamento adequado numa topologia saturada de diferenças e sincronias, refrataria a um conceito de identidade e representação. No seguinte capítulo elaborarei portanto uma primeira discussão sobre os regimes de diferenças mēbēngôkre a partir da importância das imagens (e sua potência ou agência), na composição de pessoas. A discussão nos levará também necessariamente a reconsiderar o tema da beleza que têm uma especial importância na literatura sobre os Mēbēngôkre. No capítulo 3 abordo com maior ênfase o tema do movimento e a dinâmica de dispersão e concentração a partir da alternância entre guerras e festas. Ambos os capítulos seguintes, vão se referir e analisar teoricamente diferentes aspectos que foram levantados na descrição etnográfica que fiz até agora, e que optei por colocar neste capítulo a partir da sequência de acontecimentos.

Capítulo 2. A imagem-movimento

O ritual *kwỳrỳ kangô* finaliza com pequenos gestos e nomes pronunciados. Cada menino escutou entre cinco e sete nomes. Eventualmente ele terá a oportunidade de participar em outras festas específicas como *bemp*, *tàkàk*, ou *kôkô* e com isso aumentar o número de seus nomes confirmados cerimonialmente. Ter passado pelo ritual oferece a possibilidade para os que receberam nomes, que futuramente, quando estiverem em posição de nominador, poderem transferir diretamente os seus nomes para seus *kwatỳj* (sobrinhos, netos), dando continuidade ao fluxo ritual de nomes. “Cada nominado se torna o nominador potencial de outra pessoa. Cada um precisa encontrar nomes para seus filhos, já que não pode lhes transmitir os nomes próprios” (Lea 2012:277) Os nomes são sujeito de transmissões belas-corretas, de empréstimos, devoluções, capturas, roubos.

Como Vanessa Lea (1986, 2012) já descreveu detalhadamente, os *měbêngôkre* reconhecem a associação diferencial entre conjuntos de nomes, *idji*, e prerrogativas, *nekretx*, com relação às diferentes *kikre* (Casas), que a autora analisa em termos da propriedade imaterial, ou riquezas intangíveis, que atua como uma forma distintiva, ou “emblemas”, destas *kikre* entre si (ver Introdução).

Todas as pessoas têm conjuntos amplos de nomes bonitos (*idji mej*) e nomes comuns (*idji kakrit*) mas nem todas têm a chance de ser o centro das cerimônias e com isso ter os seus nomes confirmados, abrindo a possibilidade de transferi-los posteriormente. Para ser o centro destas cerimônias de nomeação, os seus pais *krareremey* (isto é as mães, *na*, e pais *bam*, verdadeiros e classificatórios), teriam que mobilizar suficientes alimentos e mercadorias para a realização da caçada e festa o que nem sempre é possível de ser coordenado.

Após a cerimônia os enfeites são guardados, e a dinâmica da festa entra, digamos, num modo menor, no qual durante muitos dias as mulheres desfazem os enfeites de miçanga, as quais que são separadas e classificadas cuidadosamente por cores e usadas na sequência para fabricar novos adornos para a próxima festa. De forma similar, nos percursos pelo rio ou mato, os homens sempre estarão atentos para caçar algum pássaro que sirva para renovar os cocares e enfeites plumários.

Isto nos oferece um ponto de partida com o qual quero ressaltar como as pessoas estão compostas por diferentes elementos (ou partes) que estão continuamente reorganizados numa incorporação sucessiva de novos arranjos e materiais, novas miçangas, novas penas, novos nomes sonhados ou tornados belos, após terem sido nomes comuns ou nomes de brincadeira. Podemos observar portanto que dentro e fora do ritual as pessoas se constituem no fluxo controlado de partes, no qual intervêm cantos de especialistas, sonhos, pinturas, danças, plantas. Me interessa ao longo da tese especialmente a pergunta pela dimensão relacional que a produção e destruição de corpos sugere no mundo transformacional mēbêngôkre no qual, como bem percebeu Rivière (1995), “as aparências enganam”.

Pretendo neste capítulo aprofundar na análise a partir dos conceitos de *kà* e *karõ* no pensamento e práticas mēbêngôkre e a sua relação com a instabilidade, mutabilidade e transformação. Veremos que se trata uma porta de acesso para refletir sobre a importância que adquire nos mundos mēbêngôkre o ver e o não ver, o dia e a noite, a vida e a morte, todos eles se desdobrando em extensões espaciotemporais.

Dentro e fora dos movimentos organizados do ritual, há imanente uma ameaça à condição humana por via da ingestão de alimentos e através de imagens (*karõ* de mortos e animais) nas quais subjazem potências destrutoras que se esforçam em atravessar os envoltórios das pessoas, e através deles fluir para atingir outros parentes, especialmente os filhos.

Descrevo portanto esta imanência da transformação, elaborada, construída, conjurada com movimentos e cantos no tempo da festa, nas viagens pelo rio, os caminhos no mato, ou também, na morte de um parente. Me interessa a dimensão relacional que é construída por meio de tecnologias corporais, e a intervenção das diferentes formas do xamanismo mēbêngôkre, caracterizadas pela mediação que estabelecem com animais, plantas, espíritos e fenômenos naturais.

Encerro o capítulo com um comentário sobre a beleza, procurando afastar-me de uma análise estética em termos de “valores sociais” a fim de ressaltar os elementos de mediação, relacionalidade e influência que traçam uma cosmopolítica mēbêngôkre.

De peles e pessoas: símbolos de totalidade ou multiplicidades heterogêneas?

A ornamentação corporal dos mēbēngōkre tem sido amplamente difundida por via de matérias de imprensa, publicações acadêmicas, fotografias e vídeos, inclusive aqueles recentemente produzidos e difundidos pelos próprios mēbēngōkre nas redes sociais. Imagino que um enorme número de pessoas, no mundo inteiro, já viram alguma vez estes corpos enfeitados, ou então, só os adornos plumários – sem os corpos – em alguma das muitas coleções etnográficas em museus. No entanto, e contrastando com a difusão daquelas imagens e adornos corporais, no que se refere ao conhecimento etnológico sobre a corporalidade mēbēngōkre, ainda que exista um conjunto expressivo de análises antropológicas (Turner 1980, 1995, 2002b; Guiannini 1991a; Vidal 1992; Verswijver 1992), resta ainda muito por ser compreendido, especialmente se a discussão é colocada em diálogo com a os debates mais recentes na etnologia amazônica sobre os corpos ameríndios, em debates que têm avançado com especial ênfase entre povos não-Jê. Começemos por enquanto com uma síntese da literatura sobre o corpo nos Mēbēngōkre.

Dois trabalhos de Turner (1971, 1980) foram pioneiros em chamar a atenção para a importância de uma análise etnológica sobre as intervenções corporais como chave privilegiada para a compreensão da sociedade e cultura mēbēngōkre.

Como indiquei na introdução desta tese, o trabalho de Turner foca-se principalmente na elaboração de um modelo da estrutura social mēbēngōkre com especial ênfase nos mecanismos de reprodução das instituições sociais. As mudanças estruturais na sociedade são explicadas por condições históricas, especialmente devidas ao contato indireto, e depois direto, com a sociedade nacional (por exemplo, Turner 1992a). Este modelo está baseado em uma representação espacial da sociedade como uma aldeia autônoma, onde a espacialidade (centro, periferia, exterior da aldeia) é acoplada, analiticamente, ao grande divisor moderno sociedade/natureza coincidindo com o perímetro da aldeia. A aldeia marca portanto, no modelo do Turner, um divisor entre o interior, o ‘espaço social’, e o seu exterior, o ‘espaço natural’ de seres ‘infra-sociais’, como animais, espíritos, mortos e inimigos. Este limite, segundo o autor, serve também para separar dois modos de pensamento, o da cosmologia e o da consciência história (Turner 1991a, 1993), fazendo um movimento conceitual típico de

uma ontologia moderna que separa os campos do real (natureza) e da representação (cultura), o mito e a história.

Tal polaridade, por sua vez, é introjetada no espaço da aldeia sendo que o centro da aldeia, “espaço masculino”, é o polo central da sociedade e da organização política, enquanto a periferia da aldeia, o círculo das casas, é caracterizada como o “espaço feminino”, próximo à natureza, reprodução e subsistência (Turner 1979a,b). Turner, que focou seu trabalho de campo com homens para descrever a estrutura social e organização política (Turner 1966), e a sua esposa, Joan Bamberger, quem escreveu uma tese sobre classificações do ambiente (Bamberger, 1967:128), caracterizam as mulheres mēbēngōkre como “weakly social” e cujas ações não dizem respeito a nada relevante da organização política como um todo. Em suma, é importante frisar que para eles a política dia respeito fundamentalmente a um campo de relações entre indivíduos de sexo masculino e suas respectivas classes de idade.

Marilyn Strathern (1980), inspirando-se no caso das etnografias da Melanésia, descreveu habilmente este tipo de procedimentos conceituais na antropologia da época, mostrando como coordenavam a distinção dos domínios de natureza e cultura a uma série de associações entre oposições masculino/feminino, público/privado além de noções de controle e manipulação como operadores conceituais básicos. A autora demonstra que esta matriz de contrastes usada pelos antropólogos, responde, em últimas, a uma metafísica particular a partir da qual os antropólogos operam procurando e projetando dicotomias nas sociedades estudadas. Estes procedimentos, operam paralelamente à análise das relações de gênero e a distinção ontológica entre natureza e cultura a partir do rendimento imputado às noções de controle, hierarquia e dominação. Nesta ordem de ideias vale ressaltar que a associação da política às relações entre homens se remonta por sua vez à antiga distinção grega entre *polis* e *oikos*, aliás, como diria depois Latour (2005a:232) “no culture except that of the West has used nature to organize political life”.

Devemos situar portanto estes primeiros estudos sobre os Mēbēngōkre no contexto da relação destes com a distinção natureza e cultura na ontologia dos modernos e também pelo tratamento *a priori*, das relações de gênero a partir da oposição de um polo central e masculino da política e uma “periferia” feminina da economia doméstica, mediadas ambas por relações de dominação e controle. Este tipo de representações de gênero, longe de serem exclusivos de pesquisadores da antropologia da Amazônia, eram praticamente universais, característicos na representações dos povos da Melanésia e outros lugares do mundo. Nas

representações antropológicas de estruturas sociais hierárquicas, as mulheres ficavam reduzidas à função infraestrutural de produção agrícola, cuidado dos filhos e preparo de alimentos, sendo que as oposições hierárquicas de gênero eram construídas replicando relação de domínios público e privado (Strathern 1980).

Do ponto de vista das relações de gênero, os estudos subsequentes de Lea (1986, 1993, 1994, 2012) se fundamentaram em rebater o papel marginal ao qual tinham sido relegadas as mulheres na sociedade mēbêngôkre, no entanto sem encarar de cheio a parte fundamental da matriz conceitual característica do povo que inventou a antropologia, de novo me refiro à distinção natureza-cultura que determina a priori o que são fatos e o que simples representações (Latour 2005a).

Os primeiros estudos sobre o corpo, portanto, estão marcados por elucidar as representações mēbêngôkre sobre a passagem natureza-sociedade tendo o corpo como o *locus* privilegiado de análise.

O ciclo de vida das pessoas é analisado como o processo em que os indivíduos, entendidos como entidades biológicas e psicológicas, deviam ser socializados a partir das intervenções no corpo. Turner assim entende que os Mēbêngôkre tratam o corpo como um símbolo onde o linguagem da socialização se expressa (Turner 1980: 112).

Vale a pena aqui ressaltar que a análise deste autor se fundamenta num conceito de humanidade garantido pela materialidade biológica dos corpos; ou seja, parte do pano de fundo da natureza moderna sobre a qual caberia aos Mēbêngôkre apenas criar representações culturais, operando assim na ontologia “uninaturalista multiculturalista” (Viveiros de Castro 2002a) que parecia uma verdade universal na antropologia. O trabalho de Turner (1980) visa portanto desvendar o “sistema de significados e valores” das ornamentações corporais, e especialmente, a forma como elas comunicam identidades.

Nessa ordem de ideias, as intervenções sobre o corpo operam no sentido de uma progressiva imposição de um “filtro social” recobrando o corpo físico com o objetivo de “conter numa forma social as forças biológicas e energias libidinosas que há no interior” (Idem: 116). A limpeza do corpo, o corte de cabelo, o estojo peniano, são exemplos dados pelo autor de cortes que marcam diferenças entre a animalidade e o humano justamente pelo controle dos instintos. De outro lado, a elaborada série de intervenções nas orelhas e lábios,

como furos para colocar brincos e botoque, são descritas como “metáforas da socialização do entendimento”: abrir os ouvidos para a escuta e os lábios à fala.⁷¹ Na mesma chave, o autor vai associar o grau de elaboração dos grafismos usados na pintura corporal diferentes níveis de integração social, relacionando, por exemplo, as elaboradas pinturas dos meninos (aplicadas na pele com uma fibra de palmeira que serve de pincel) com uma mais intensa ‘ação socializadora’, menos necessária nas pinturas menos elaboradas dos adultos (aplicadas com os dedos da mão), plenamente socializados.

A análise do autor sobre a pintura corporal faz mais evidente a sua ideia central da “pele social”. Turner (1980) sintetiza a sofisticada arte da pintura corporal em alguns princípios formais básicos (englobantes) que atravessariam toda a variação de formas e estilos dando uma coerência ao todo e na qual o uso de pintura preta (jenipapo) e vermelha (urucum) aparecem como metáforas dos polos natureza e sociedade.

As pinturas pretas são prioritariamente usadas na parte central do corpo, o tronco, enquanto o vermelho é usado na parte inferior das pernas e pés, nos antebraços, mãos e no rosto. O autor usa esta descrição para projetar novamente no corpo a ideia de centro/periferia de forma invertida: o centro composto pelo tronco, os órgãos reprodutivos e os principais músculos, para o autor, simboliza a área dos poderes, instintos e energias “naturais”, enquanto as extremidades, braços, pernas, rosto, periferia do corpo – vermelhas – simbolizam a área social, que têm contato direto com os outros indivíduos. Tudo isso para concluir que pintar de preto significaria uma fronteira repressiva entre os poderes internos do indivíduo e o domínio externo das relações sociais.

O vermelho, em oposição, aparece associado à vitalidade e intensificação das relações sociais, na medida em que é aplicado às partes do corpo em contato direto com o mundo externo, pés, mãos e rosto (com os seus órgãos sensitivos), segundo o autor, intensificando a socialização. Preto e vermelho seriam portanto símbolos de repressão e incentivo sensorial (Idem:127). Note-se que se trata de um exercício analítico meramente especulativo na medida em que não se remete à análise de pinturas específicas, seus contextos de uso e as próprias explicações nativas a respeito. Ainda mais, concebe a socialização a partir de repressões do

⁷¹ A fala na sua forma da oratória pública dos velhos é o exemplo central do que Turner denomina “autoridade social” na qual se fundamentam boa parte das suas ideias sobre dominância. A elaboração de Turner sobre este tema será mencionado no capítulo 3, no qual se tratará do assunto da guerra, os chefes e uma problematização da ideia de poder e magnificação pessoal a partir dos conceitos nativos.

desejo extrapolando as ideias de Freud. Como têm sido amplamente discutido (Strathern 1988, Gow 1989, Lea 1994, Overing e Passes 2000, Belaunde 2005) é um grande equívoco metodológico conceber os Mëbêngôkre ou outros povos ameríndios ou melanésios em termos negativos extrapolando-se categorias ocidentais e relações ‘desgastadas’ de gênero, eclipsando nos mundos indígenas a importância dos princípios de alegria, prazer ou desejo.

A ornamentação ritual associada às cerimônias de transmissão de nomes é um referente central do valor beleza, o que, por sua vez, serve para marcar diferenças entre categorias de pessoas bonitas e comuns. Em resumo, esta análise concebe o corpo e a ornamentação corporal são o meio simbólico por onde os Mëbêngôkre expressam a passagem da natureza à cultura. Estilos, cores e figuras (que evocam animais) funcionam como metáforas da socialização e seriam vias para revelar valores sociais centrais, como beleza e dominância, e a sua desigual distribuição nos indivíduos da aldeia conforme gênero e idade.

Vale a pena ressaltar que o modelo em níveis que vai da natureza à sociedade e à moralidade (valores) é remetido pelo autor à distinção de Freud entre id, ego e superego, e com isso o autor descreve o problema do corpo e a corporalidade mediante uma projeção de um esquema freudiano da subjetividade onde sociedade e cultura ficam definidas como cortes e repressão do desejo⁷².

Lux Vidal, que fez seu trabalho de doutorado junto aos Mëbêngôkre-Xikrin, organizou uma das primeiras publicações sobre antropologia estética amazônica (Vidal 1992) na qual se avança sobre a análise da pintura corporal e arte gráfica Xikrin. Para ela, a ornamentação e a pintura corporal expressam de maneira formal e sintética – “na verdade, de maneira estritamente gramatical” – a compreensão que os Mëbêngôkre possuem da sua cosmologia e estrutura social, das manifestações biológicas e das relações com a natureza, ou melhor, dos princípios subjacentes a estes diferentes domínios. Mais ainda, revelam as diferentes facetas da pessoa em contraposição às outras, no tempo e espaço: isto é, são um recurso para a construção da identidade e da alteridade (Vidal 1992:144-145).

Vidal reafirma que o tratamento do corpo se apresenta como meio de comunicação estruturado num sistema de representações gráficas extremamente elaborado e muito

⁷² A concepção reacionária do desejo como falta, foi substituída por Deleuze e Guattari (1972) por uma teoria das máquinas desejantes enquanto pura produtividade positiva que deve ser codificada pelo socius. A etnologia amazônica recente, (por exemplo Lima 2005, Viveiros de Castro 2002, 2007, 2010; Lagrou 2007; Sztutman 2012) tem se beneficiado destas aproximações filosóficas para tratar sobre o pensamento dos povos ameríndios.

valorizado por eles. Trata-se de um “sistema de comunicação visual rigidamente estruturado, capaz de simbolizar eventos, processos, categorias e status, e dotado de estreita relação com outros meios de comunicação verbais e não verbais” (Idem).

Ainda que Vidal tenha mencionado de passagem que além da “função social” a pintura corporal possui uma “função mágico-religiosa” (p.144), ela acaba não aprofundando esse aspecto e destaca prioritariamente a função de comunicação do status das pessoas, que pode ser relacionada à sua pertença a grupos de idade, sua participação em cerimônias de iniciação, ou acompanhamento dos estados liminares produzidos no nascimento de um filho ou filha, ou da morte de um parente próximo. As diferentes pinturas aplicadas nestas diversas situações tornariam público o status particular dos indivíduos. A pintura é, assim, o meio de projeção gráfica de uma realidade de outra ordem: “a do personagem social que o indivíduo encarna”.

Fora algumas poucas referências não aprofundadas como a aplicação de resina na testa para “afugentar os espíritos dos mortos” (Idem:170), e aplicação de cascas de ovo de macuco no rosto para operar “uma transformação em filhote de beija flor”, um grande número de pinturas com nomes de animais, estas observações ficam sem outros comentários que aqueles relacionados à comunicação de status social.

Decorar o corpo, para Vidal, também é a expressão do valor de beleza apropriado que caberia às diferentes pessoas mēbēngōkre, por cima das diferenças internas de sexo ou idade. Decorar o corpo é a forma correta de se apresentar combinando além de uma estética, uma ética. Fica fora da análise da autora as intervenções mais elaboradas sobre o corpo ligadas às transformações rituais como as máscaras de guariba, tamanduá e aruanás e as múltiplas associações com espécies de aves, mamíferos, ou peixes. Retomaremos estes pontos na próxima seção a partir de uma reflexão sobre a metamorfose ritual. Antes, é importante completar o conjunto de abordagens sobre a corporalidade mēbēngōkre resenhando o trabalho de Vanessa Lea (1986, 2012) com os Mēbēngōkre-Mētyktire.

Em termos gerais, podemos dizer que o trabalho de Lea se insere numa importante empreitada na qual a etnologia das terras baixas da América do sul procura desenvolver suas próprias teorias tendo em vista a inadequação dos princípios desenvolvidos em sociedades africanas, da Índia ou Melanésia com referência especificamente aos temas de organização social e parentesco. O trabalho clássico de Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979), por exemplo, parte de uma crítica aos modelos hegemônicos da antropologia da época,

desenvolvidos em outras partes do mundo, para afirmar que a contribuição original das sociedades da América do sul está justamente na linguagem da corporalidade e a construção da pessoa, na medida em que o simbolismo corporal e os discursos e práticas indígenas sobre o corpo se tornariam a única via não etnocêntrica para a inteligibilidade da práxis indígena, evitando-se os recortes de domínios etnocêntricos *a priori* de “parentesco” “economia” ou “religião”. Não é necessário me estender aqui na importância que esta nova abordagem teve desde então no desenvolvimento da etnologia sul-americana e o seu grande efeito na desestabilização das categorias da antropologia moderna, como natureza/cultura, indivíduo/sociedade ou mito/história, abrindo o caminho para contribuições originais dos mundos ameríndios para o que recentemente se considera a “virada ontológica da antropologia”⁷³. O ponto é justamente que a práxis indígena sobre o corpo leva em última instância a problemas de ordem ontológica e não apenas epistemológica.

O trabalho de Vanessa Lea traz uma importante contribuição para se questionar algumas ideias problemáticas que haviam sido desenvolvidas no projeto Harvard Brasil Central (Mayburly-Lewis 1979), tais como a de que as mulheres tinham um papel marginal. A autora, na sua tese (Lea 1986), publicada recentemente como livro (Lea 2012), desenvolve uma análise detalhada das “Casas” como unidades básicas da organização social *mëbêngôkre*. O trabalho se fundamenta numa reflexão sobre as categorias nativas *kikre djam djá*⁷⁴ (Casa), *idji* (nome) e *nekretx* (prerrogativas). A autora mostra que o conceito indígena de *kikre*, “Casa”, mais do que se referir às habitações (ou “casas”, com minúscula) envolve um conjunto variado de elementos que incluem posições fixas no círculo da aldeia e um conjunto característico de nomes e *nekretx*. Isso leva a autora a descrever e distinguir estas unidades sociais usando a ideia de “pessoas jurídicas”, e a sociedade *mëbêngôkre* em termos de uma sociedade de Casas, no sentido levistraussiano. Lembremos que Lévi-Strauss insere a noção de “sociedades de casas” a raiz do estudo de sociedades pós elementares de parentesco cognático que não se deixavam encaixar satisfatoriamente a partir da linguagem do parentesco e da aliança e chamavam para uma ênfase na transmissão de um legado de objetos e riquezas. A análise, em princípio, parte do estudo de povos indígenas da América do Norte como os

⁷³ “The ontological turn” foi por exemplo o tema central da reunião da AAA (American Anthropological Association) em 2013. Ver por exemplo as principais colocações em (Viveiros de Castro, Pedersen e Holbraad 2014; Latour 2014)

⁷⁴ Mais precisamente seria algo como “o lugar da casa”. Um dos aspectos destas Casas é que se distinguem por uma orientação determinada dentro do círculo da aldeia com relação ao eixo leste oeste, o caminho do sol. Estes lugares são conservados sempre que as aldeias são reestabelecidas.

Kwakiutl e Yurok, sociedades medievais europeias e do Japão. Levi-Strauss resume um conceito de casa como:

[...] a moral person which possesses a domain that is perpetuated by the transmission of its name, its fortune and titles, along a real or fictive line, held as legitimate on the sole condition that this continuity can be expressed in the language of kinship or of alliance, and more frequently of the two together. (Lévi-Strauss 1984:190, citado em Lea 1995a:206).

Lea na sua tese demonstra que esse é o caso das Casas *mëbêngôkre* a partir de uma análise muito detalhada sobre as genealogias, com especial atenção à circulação de nomes e *nekretx*, e a elucidação das suas regras de transmissão. Segundo a autora, as Casas *mëbêngôkre*, sendo unidades exogâmicas e de residência uterina, “a sua identidade distintiva está substancializada, metaforicamente, pelos bens simbólicos que constituem o seu patrimônio e se consideram inalienáveis” (Idem:208). Estes bens, ou ‘riquezas imateriais’, são nomes e *nekretx* (prerrogativas) que incluem, para ambos os sexos, o direito de fazer e usar adornos particulares, executar papéis cerimoniais específicos, bem como coletar e guardar certos bens no interior da Casa, assim como os direitos ao consumo de porções particulares de carne de caça, e o direito de criação de alguns animais silvestres. Note-se de novo que as relações entre pessoas, artefatos e papéis cerimoniais, estão articuladas com a ideia de direitos aplicada à Casa como pessoa moral ou jurídica, cuja existência se fundamente num conjunto de direitos e deveres sobre a sua propriedade.

Se autores como Turner (1966, 1979) e Bamberger (1967) tinham relegado as mulheres à periferia da sociedade com conotações de um valor inferior se comparadas aos homens (estes associados à política e a uma plena socialidade), o trabalho de Vanessa Lea refutou o princípio de dominação masculina que tinha sido incorporado nas descrições da estrutura social, ressaltando assim o papel feminino: “when the Houses are recognized as moral persons it becomes clear that they control all scarce goods in *Mëbêngôkre* society” (Lea 1995a:210). Note-se que o descentramento do polo masculino para uma ênfase nas Casas como unidades que reúnem e controlam os recursos simbólicos mais apreciados da sociedade é feito nos termos de uma análise juralista.

Um outro aspecto importante no trabalho de Lea é que atribui a estas riquezas simbólicas – nomes e *nekretx* – uma “função totêmica”, isto é, as discontinuidades de uma

série externa seriam utilizadas seguindo uma lógica classificatória para, determinar as diferenças internas, vejamos:

O sistema de nomes e *nekretx* se assemelha a um sistema clássico de totemismo apesar de não possuir totens [...]. Os Mëbêngôkre em vez de adotarem espécies animais e vegetais como totens clânicos, utilizam um vasto acervo de nomes e *nekretx* para distinguirem cada Casa das outras. (Lea 2012:277).

A aproximação de Lea (1986, 1995a) entre as *kikre* mëbêngôkre a teoria de Lévi-Strauss das sociedades de casas, é contudo, de certa forma inacabado, como têm sido destacado por Coelho de Souza 2002:632) dada a importância nos Mëbêngôkre dos princípios de matrilinearidade e exogamia que permitem definir a Casa, para além das suas “riquezas imateriais”. Ainda que a minha intenção nesta tese não seja especialmente aprofundar nas nuances da teoria indígena sobre as *kikre*, considero talvez que o que esteja em jogo são justamente alguns dos pontos de partida das teorias do parentesco genealógico e a participação de diversos objetos e substâncias na constituição das pessoas e de como elas se agrupam e desagrupam (ver por exemplo Coelho de Souza 2002; Viveiros de Castro 2009; Sahlins 2011a,b). Mas ainda, leituras recentes sobre o tema dos objetos na Amazônia (Viveiros de Castro 2004; Santos-Graneiro 2009; Hugh-Jones 2009; Miller 2009; Belaunde 2012) devem já nos fazer suspeitar do caráter se o caráter de adornos e prerrogativas é apenas de “objetos” ou escondem-se neles subjetividades outras? Votarei a este ponto adiante.

Voltando a nossa discussão sobre a corporalidade mëbêngôkre com que começamos a análise, observemos que a ornamentação corporal no trabalho de Lea mantém o caráter de comunicação e ostentação do status da pessoa, enfatizando especificamente a sua pertença ou relação com as “riquezas imateriais”, propriedade distintiva das diferentes Casas. A abordagem de Lea se assemelha à de Turner e Vidal no entendimento da ornamentação do corpo nas grandes cerimônias como marcador de status e beleza e a associação entre o valor de beleza e a ideia da “totalidade social” que engloba as diferenças internas⁷⁵.

Lea mantém o dualismo interior/exterior do corpo como um âmbito do natural/social, mas acrescenta à noção da “pele social” de Turner, a ideia de que “nomes, papéis e prerrogativas parecem uma segunda pele que os indivíduos vestem durante sua vida e que

⁷⁵ A totalidade social é concebida como a soma das partes da aldeia, isto é, uma ideia de ordem superior às segmentações internas que supõe um limite claro entre sociedade e natureza.

transmitem aos seus sucessores e herdeiros geração após geração” (Lea 2012:400). Esta segunda pele seria as riquezas materiais e imateriais, visíveis e invisíveis que associam as pessoas às heranças das Casas.

Lea descreve um amplo número de elementos associados à ornamentação corporal com o intuito de demonstrar, a partir das ideias de patrimônio (ou legado), o seu caráter distintivo das Casas. O detalhado inventário descrito pela autora inclui máscaras, franjas, hastes, cintos, chocalhos, pingentes animais, colares, adornos labiais, tiracolos, pulseiras e plumária, além de outros *nekretx* como papéis cerimoniais e cantos. (Lea 2012:469-486).

Vemos então uma ênfase da literatura etnológica *mëbêngôkre* em tratar o tema da corporalidade e da construção da pessoa em termos das relações entre indivíduo/sociedade, sendo fundamentalmente o corpo e os adornos um dos lugares privilegiados para exemplificar os símbolos das segmentações internas à sociedade – o objeto principal dos estudos da organização social e parentesco.

Lea afirma que pessoas *mëbêngôkre* são fabricadas ritualmente a partir de partes de outras pessoas, especialmente dos antepassados: “a individualidade dos antepassados perece com a sua carne e com a memória deles como indivíduos. A essência deles é perene e imputrescível, sendo aquilo que identifica as pessoas *mëbêngôkre* – seus nomes e *nekretx*.” (Lea 1986:399). Vale ressaltar que esta observação da morte da pessoa causando uma dissolução em princípios divergentes de permanência e mutabilidade é uma característica importante na etnologia Jê Bororo (Carneiro da Cunha 1978, Lea 1986, Crocker 1985, Pissolato 1996, Coelho de Souza 2002).

Mas é no livro “Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis” (Lea 2012) que a autora retoma o tema da transmissão de nomes e prerrogativas introduzindo, no posfácio, uma nova e interessante releitura sobre o caráter partível das pessoas, com uma maior aproximação aos conceitos desenvolvidos na Melanésia por Strathern (1998) ou Gell (1999).

Quando Strathern caracteriza as pessoas como objeto das suas relações com os outros e não como indivíduos preexistentes [em Strathern 1988:91-93] é como se ela, com a exegese do Gell (1999) me fornecesse uma imagem de raio X das pessoas *mëbêngôkre* constituídas como compostos de relações. Em vez de focalizar na circulação de nomes e *nekretx* como tais sou induzida a focar nas relações que conectam as pessoas no processo de transmissão. (Lea 2012:410).

Acredito que seja certamente uma observação muito pertinente, a qual aparece apenas sugerida e a autora não termina de tirar todas as suas consequências. Gostaria aqui de adiantar algumas das que me parecem ser as consequências de não se partir de “indivíduos” mas de relações para tratar da constituição das pessoas *mëbêngôkre*. A mais importante delas parece-me ser que essa abordagem permite descrever o processo de construção da pessoa evitando a projeção dos pontos de partida da ontologia naturalista, isto é, não teríamos mais uma segunda pele imaterial, ou simbólica sobre um corpo biológico como determinante da análise. As pessoas *mëbêngôkre* como compósitos das suas relações conformam multiplicidades para as quais confluem e pelas quais circulam fluxos materiais e imateriais, humanos e não humanos. Não há vida, em fim, sem relação. Desbloquear a chave analítica moderna de indivíduo/sociedade na qual a humanidade é garantida pela biologia permite abrir a possibilidade de apreciarmos melhor o que flui para compor pessoas enquanto multiplicidades, configurando uma condição humana instável e diversa. Isto é, em suma, nos permite uma melhor aproximação ao pensamento e práticas indígenas nas quais a posição humana é variável – e vulnerável.

O processo de socialização que é inscrito na pele dos indivíduos conformando um código de símbolos e metáforas, segundo a análise de Turner (1980), não seria, segundo minha leitura, procedimentos de controle de instintos para adoção das regras sociais, mas procedimentos de construção de um corpo e de capacidades verdadeiramente humanas – a partir de relações – num processo de especiação e diferenciação que agem contra um fundo virtual de intencionalidades e agencialidades distribuídas numa grande variabilidade de corpos animais, vegetais, atmosféricos e celestes, como vem sendo problematizado amplamente na etnologia sul-americana (Viveiros de Castro 2002b, Coelho de Souza 2002; Lima 2011; Lagrou 2011). Ao longo deste capítulo, e da tese em geral, avanço em descrever a socialidade *mëbêngôkre* em termos de uma relacionalidade variável, que me parece ser a posição teórica e metodológica mais apropriada a uma abordagem etnográfica dos mundos *mëbêngôkre*.

Nessa mesma ordem de ideias, vemos que a afirmação de Lea (1986) sobre nomes e *nekretx*, constituindo “uma segunda pele” que os indivíduos vestem e depois transferem, seria no fundo uma sofisticação da “pele social” do indivíduo biológico de Turner (1980), isto é, um tratamento representacional, simbólico, sobre um corpo “natural”. Se, como eu sugiro, temos corpos e pessoas como compósitos de relações, podemos estudar a sua composição e

relações a partir dos seus efeitos, conforme a sua importância no pensamento nativo, em vez de partirmos dos seus pressupostos de capacidade de agencia e relação conforme distinção material/imaterial, substancia/essência, enfim, natureza/cultura, fato/representação.

Em suma, a abordagem que proponho aqui permite aproximar a análise da constituição da pessoa mēbēngōkre à noção de multiplicidade, que ao contrario da noção de individuação, têm um caráter refratário às categorias tipológicas da semelhança, da oposição, da analogia e da identidade. Como já destacou Viveiros de Castro (2007:98). “uma multiplicidade, não é realmente um *ente* mas um agenciamento de devires, um *entre*”

Se pensarmos então na relacionalidade constitutiva dos coletivos Mēbēngōkre, ao invés de partirmos do par conceitual indivíduo/sociedade, uma consequência imediata é a impossibilidade de agrupar as multiplicidades mēbēngōkre nas Casas da aldeia de modo que somadas, em conjunto, ainda formem algo parecido à “totalidade social perfeita da aldeia autônoma” conforme concebido por Turner (1979a, 1984). Isto é, como vimos no capítulo anterior, a relacionalidade sempre está aberta a lugares, tempos, artefatos, alimentos, regimes da fala, plantas e adornos corporais, que sempre diferem. As multiplicidades mēbēngōkre estão feitas de diferenças de modo que, diferentemente da logica de indivíduos e identidades, não há como reduzi-las a partes que reconstituam finalmente uma totalidade social, pois são abertas, heterogêneas, permeáveis, posicionais.

Numa outra interpretação, o caráter relacional das pessoas, constituídas e conectadas parcialmente por via de artefatos e performances, dizem também respeito à relação entre corpos e imagens. O conceito de “conexões parciais” provém da análise da pessoa na melanésia por parte de Strathern (2004), também inspirada no *Manifesto for Cyborgs* de Donna Haraway (1985:99), como entidades heterogêneas ligadas por conexões parciais que não procuram uma unidade identitaria mas proliferam perspectivas antagônicas sem fim. Vejamos então como na análise de Strathern, as pessoas e grupos emergem de uma constelação heterogênea de conexões com artefatos, plantas e espíritos, de forma análoga à constituição da pessoa mēbēngōkre.

The distinction between the Melanesian cyborg and Haraway's half human, half mechanical contraption is that the components of the Melanesian cyborg are conceptually 'cut' from the same material. There is no difference between shell strands and a matrilineage, between a man and a bamboo pole, between a yam and spirit. The one 'is' the other, insofar as they equally evoke the perception of relations. The different components or figures are thus all parts of persons or

relationships fixed on to one another. One person or relationship exists cut out of or as an extension of another. Conversely, these extensions - relationships and connections are integrally part of the person. They are the person's circuit. The effect of the 'same material' produces a perception of the common background to all movement and activity. Hence the further importance of the creative act of severance, the burst of information that makes one person visible as an extended part of another. (Strathern 2004:118).

Uma consequência de conceber pessoas e corpos enquanto multiplicidades conectadas parcialmente são os seus efeitos de escala, já que para além da polaridade entre singular e plural, trata-se de entidades internamente diversas e heterogêneas, se assemelhando mais a uma conceição de pessoas fractais (Wagner 1991, Kelly 2001). Se pensarmos as pessoas como multiplicidades intrínsecas, as Casas desdobrar-se-iam como regiões de intensidade diferencial de relações com conjuntos diversos de animais, artefatos, cantos, e lugares, por sua vez, não se deixam reduzir às categorias normativas que definem os grupos sociais e a totalidade social⁷⁶.

A apoteose final do ritual, por exemplo, é usada por Turner (1984) como a metáfora máxima da totalidade, já que todas as partes (os diferentes grupos) são integrados num canto uníssono. A beleza (na ornamentação, cantos, dança e alegria) é capturada assim pelo autor para ser colocada a serviço de uma expressão simbólica da totalidade.

Beauty connotes completeness, the interdependence of all parts of the common whole [...] Beauty and Dominance are defined in terms of the notion of totality, but each refers to a different aspect of totality, or alternatively, to a different vantage points or perspectives upon totality. Beauty connotes the aspect of totality as such, that is, as an integral union of all of its parts, from the standpoint of which each part is seen as interdependent with every other. [...]. It could be said that beauty represents an *external* perspective upon the social whole, that is, a view of it as related to something above and outside itself. It is significant in this connection that Kayapó rituals including the songs, dances, paraphernalia, and the names bestowed in them, are invariably derived from natural, extra-social beings (Turner 1980:125-133). Dominance, by contrast consist in a dynamical process *internal* to the whole. (Turner 1984:359).

⁷⁶ Esta pode ser uma via para retomar a constituição de grupos sociais e organização social mēbêngôkre, a partir da heterogeneidade intrínseca de pessoas e grupos. Não tenho espaço aqui para abordar com detalhe esta escala da multiplicidade o que seria na pratica uma outra tese.

A totalidade social marca portanto um limite a partir do qual o autor atribui aos Mëbêngôkre os valores de beleza e dominância. Lembremos que há em torno aos dançantes no pátio da aldeia, numerosas pessoas que não participam, dado que as pinturas, enfeites, “voos”, cantos, alimentos, em suma, as metamorfoses ativadas pelos dançantes ofereceriam uma proximidade perigosa com animais e mortos que implicaria graves riscos às pessoas com doenças de animais, ou em resguardos por luto. Não há uma perspectiva externa “above and outside”, mas perspectivas parciais de todas as agências imanentes que podem gerar doenças, ou bem, reaproximar de uma forma bonita-boia (mej) os corpos de meninos-pássaro e partes de pessoas (nomes, *nekretx*). Concordo com Coelho de Souza (2002:573) quando neste sentido concebe os nomes como constituintes do corpo nos Jê. Há um conjunto de agenciamentos de devires a ser tecido nos fluxos, movimentos e cortes do ritual, reconstituindo corpos.

Note-se, de outro lado, que o argumento da totalidade, para Turner, serve principalmente para associar os valores centrais ao modelo e organizá-los de forma hierárquica já que segundo o autor, beleza englobaria hierarquicamente dominância e a relação beleza/dominância representam as perspectivas externa e interna da totalidade. Estes valores e a sua relação interessam ao autor enquanto adquirem funções específicas para explicar a estrutura e a reprodução social, de modo que a sociedade é tida como uma totalidade definida *a priori* e dotada de uma racionalidade estrutural transcendente.

O ponto central que quero ressaltar, por enquanto, é que em nas análises dos autores anteriormente citados (Turner, Vidal, Lea) a beleza é fundamentalmente um valor social, relacionada com a ideia de totalidade e tendo a sua máxima expressão no ritual, o momento de maior ornamentação corporal. Se, como proponho, é mais apropriado conceber as pessoas no seu caráter partível, compostas por partes de outras pessoas em constelações de relações que remeteriam melhor ao conceito de multiplicidades do que de indivíduos, torna-se inadequado tratar as elaboradas transformações rituais (por exemplo em pessoas-arara) em termos de representações referidas à totalidade social. Vejamos por exemplo, a associação direta de Turner sobre a metamorfose em arara, *kubê màt* “virar arara”, parte importante dos rituais mëbêngôkre, e o próprio conceito indígena de ritual, *mêtoro* (coletivo-voar), são tidos como símbolos da totalidade:

Flying - and the ability of birds high in the sky to see the world as a whole - connotes for the Kayapó the ability to transcend the everyday social world and the power to encompass or subsume it as a whole

within a “higher” and more powerful totality. The flight of shamans is a manifestation of this idea, but it is more vividly expressed in the lyrics of the songs with which ritual dancers accompany their steps. (Turner 1991b:141).

Como quero demonstrar aqui, os Mëbêngôkre, ou os Bororo (Crocker 1977), não se vestem de pássaro para simbolizar a perspectiva daquele que, “como” uma ave, é capaz de observar do alto o “todo social”, mas o que está em jogo é problema das metamorfoses e os seus efeitos: a fabricação do parentesco a partir do transito controlado entre ontologias variáveis manipulando a aparência e performances corporais.

Pela minha experiência e dados de campo, não vejo que eles estejam interessados em nenhuma totalidade, e sim em experimentar uma diversidade de transformações graduais com as quais são capazes de arranjar as topologias e produzir efeitos desejados: novas pessoas partíveis, novos corpos, novas capacidades.

A predominância do exterior sobre o interior (que Turner (1984) entende como valores hierárquicos de beleza englobando dominância), é em suma uma constatação para os que afinal das contas a alteridade radical e virar outro são a área de maior interesse e elaboração para os mëbêngôkre, como no restante de povos ameríndios (Lévi-Strauss 1991, Coelho de Souza 2002; Viveiros de Castro 2002b,2010; Lima 2011).

Mais do que se enfeitar para marcar o “quem sou?” (leitura dos códigos identitários de Vidal 1992), trata-se de metamorfosear o corpo nu com partes de animais, pássaros, plantas, para desafiar, causar, afastar a influência dos *mry kane* (doenças de animal) e *mëkarõ* (imagens, espíritos, mortos). Observemos que estas capacidades são conseguidas sendo outros, parecendo outros, cantando como outros. Guiannini (1991a) conclui na sua tese que para os Mëbêngôkre-Xikrin “a identidade humana e social só seria obtida pela identificação dos humanos com aves” numa afirmação que simultaneamente suspende todas as certezas *a priori* sobre o que seria humano e social. Poderíamos ver a construção das pessoas mëbêngôkre como efeito de um esforço de atualização de relações com diversos humanos, não humanos e as suas partes. Os rituais, como veremos na próxima seção, operam metamorfoses e mobilizam intencionalidades entre topologias, ativam e marcam não os “entes” mas os “entre” a partir de orações transformativas, uso de adornos, pinturas, plantas, máscaras, formulas orais, cantos, danças, objetos de inimigos e jornadas que demandam fortes esforços físicos. Me refiro em suma às tecnologias corporais entre as quais incluo aqui as

diferentes atividades que geram experiências extraordinárias como a euforia, alegria e emoção provocada nos rituais, assim como as atividades que forçam os limites do corpo reduzindo o tempo do sono, encarando frio e calor extremo, além da dor causada por picaduras de marimbondo, raspar o corpo para renovar o sangue, uso de plantas no corpo e nos olhos, entre outras. Estes estados alterados têm sido abordados por Seeger (1987) para os Suya e Paes (2005) para os Mëbêngôkre-Xikrin. Estes estados alterados conseguidos com técnicas corporais tomariam o lugar da embriaguez dos povos sem cauim ou alucinógenos, na medida que as emoções fortes na mitologia estão associadas com as transformações humano-animal (Luckesh 1978).

Em suma, há um bom tempo passamos o umbral da definição mínima do perspectivismo: “a ausência do ponto de vista do todo, e de uma hierarquia definida *a priori*” (Lima 1999:49). Os Mëbêngôkre também multiplicam as diferenças e não concebem uma forma totalizante, um “ponto de vista de Sirius”, que, aliás, também é gente.

Veremos nas próximas seções que para os Mëbêngôkre o ver ou não ver e a forma de se mostrar ou ocultar, encapsulam uma preocupação com efeitos e acontecimentos duplos. Nesse ponto, talvez seja apropriado dar razão a Lux Vidal quando trata a pintura como uma forma de comunicação como uma estrita forma gramatical, só que talvez não se trate de comunicação social, ou uma comunicação de identidades, mas de um dispositivo para manobrar topologias de alteridades perigosas.

O que acontece com categorias de status social, prestígio social, e os valores sociais da “beleza” e “dominância/controlar” se fossem revistos em termos de relacionalidade e multiplicidades? Vamos por partes. Proponho, para começar, voltarmos para a análise etnográfica das categorias nativas *kà* “envoltório” e *karõ* “imagem”, o que envolve rever os postulados do discurso antropológico usuais na descrição dos mundos mëbêngôkre. Darei uma especial atenção aos arranjos que são continuamente mobilizados no ritual, os deslocamentos externos à aldeia e, eventualmente, até onde for possível, me referirei também a algumas práticas da medicina tradicional.

A partir da experiência de campo e da sugestão de Lea (2012) de pensarmos a socialidade mëbêngôkre em termos de pessoas partíveis, decidi incluir também o tema das imagens pelo seu importante papel constitutivo dos coletivos mëbêngôkre. As relações e elementos que constituem as pessoas mëbêngôkre exigem criarmos pontes conceituais entre elementos materiais/imateriais, substâncias/essências. Em suma, considero que o problema

central da relacionalidade deve estar formulado em termos de influências, isto é, de causalidades que não se deixam circunscrever *a priori* em termos de sociedade, natureza ou sobrenatureza.

Os trabalhos recentes de autores como Viveiros de Castro (2009), ou Sahlins (2011a,b) propõem voltarmos para uma análise que abranja de uma forma mais integrada os temas da relacionalidade e da causalidade entre vias físicas e metafísicas. Viveiros de Castro formulou bem este assunto quando se refere a como esta divisão fundamental acabou delimitando campos teóricos divergentes em nossa disciplina: “parentesco” e “magia”: “o problema da magia é o problema do parentesco; talvez, as duas sejam soluções complementares para o mesmo problema: o problema da relacionalidade e influência, a misteriosa eficácia da relacionalidade” (Viveiros de Castro 2009:243). Considero que descrever o âmbito das influências *mëbêngôkre*, tentar elucidar em linhas gerais algumas das formas desta eficácia podem nos levar a compreender melhor a construção ritual das pessoas e as preocupações dos *mëbêngôkre* com relação às ameaças externas.

Sugiro que para nos guiarmos nesta empreitada, tomemos estes dois aspectos, as ameaças externas e a construção ritual de pessoas, como âmbitos distinguíveis onde é possível descrever até certo ponto os assuntos da eficácia da relacionalidade desde o ponto de vista da construção e destruição dos corpos. Neste sentido me aproximo mais à análise de Els Lagrou quando, no seu trabalho sobre arte ameríndio, quando afirma que “os grafismos agem mais do que representam, produzem um corpo em relação constitutiva com os fluxos que o atravessam” (Lagrou 2011:762).

Como venho destacando ao longo do capítulo, a ideia de beleza (*mej*), que sem dúvida têm um lugar central para os *Mëbêngôkre*, têm sido traduzida pelos antropólogos como um valor social, vinculado à ideia de totalidade; as diferentes ornamentações corporais seriam como símbolos das segmentações internas, marcando diferenças de sexo, idade, patrimônios das Casas, ou indicadores de prestígio social, isto é exprimindo fundamentalmente uma lógica classificatória e não uma função relacional ou transformativa.

Gostaria de aprofundar ao longo do capítulo alguns aspectos complementares que vinculam os conceitos de *kà* e *karõ* no pensamento e práticas *mëbêngôkre* à instabilidade, mutabilidade e transformação, convertendo-se numa porta de acesso para refletir sobre o dinamismo que envolve cotidianamente a vida e a morte, o dia e a noite, o ver e o não ver nos

mundos mēbêngôkre. Para avançar portanto nestas formulações retornemos ao ritual, o tempo de rearranjar coletivos de corpos e imagens em transformações em movimento.

Do ritual como topologia: metamorfose em movimento

A categoria de *karõ* envolve para os Mēbêngôkre um conjunto de elementos ligados à visualidade e intencionalidade que suscitam problemas de tradução. *Karõ* é comumente tomado como “alma” ou “espírito”, mas também envolve as noções de imagem, cópia, fotografia, desenho, vídeo, mapa, gravação. Pode também ser usado como verbo, *amim karõ*, para designar ensaiar, treinar, praticar, antever ou avisar, no sentido de alguma ação que será executada ou repetida posteriormente.

Adiante tratarei *karõ* como “imagem” de forma que conservemos uma certa ambiguidade, permitindo o deslizamento do conceito através de diferentes referentes materiais e imateriais, e conservando o fundo de implicação temporal quando usado em referência a ações que podem se organizar numa sequência temporal.

Isto evita pensarmos necessariamente numa correspondência biunívoca entre corpo e alma, para nos permitirmos abordar conceitualmente a mutabilidade do conceito *karõ* (evidenciada por exemplo nas diferentes formas de tradução citadas). Se, como discutido anteriormente, é mais adequado priorizar as relações sobre os termos e conceber os Mēbêngôkre não como indivíduos mas enquanto pessoas partíveis, seria um equívoco tratarmos o *karõ* como projeção da dualidade corpo/alma advindas do contexto ocidental cristão.

Se nos sentimos estimulados pelos índios a abalar o grande divisor natureza e cultura, por que recuar diante de corpo e espírito (Lima, 2005)? Durante quanto tempo hão de valer os eufemismos com que nos contentamos em disfarçar o dualismo cartesiano? É realmente necessário converter ao humanismo a invenção, pelos povos caçadores, de conceitos que poderíamos glosar como “pensamento além do homem, da planta e do animal”? (Lima 2011:615).

No caso dos Mëbêngôkre vale portanto perguntar: como é que as imagens (*karô*) participam deste pensamento além do homem, da planta e do animal? Como elas ajudam a delinear o seu mundo de influências transespecíficas?.

A procura desta abordagem teórica provém justamente da necessidade de descrever a forma como *karô* se apresentou durante o trabalho de campo e que exige uma descrição e análise que dê conta de captar a intencionalidade e efetividade das imagens na cotidianidade mëbêngôkre. Ao tratar de imagens quero também evitar uma associação *a priori* com uma ordem de sobrenatureza que acredito não ajudar muito na descrição. Por fim, voltemos à descrição etnográfica para que possamos também apreciar melhor os dois âmbitos mencionados acima, a construção ritual da pessoa, e os seus perigos.

* * *

Vários autores (Turner 1966, Bamberger 1967, Vidal 1977, Lea 1986, Giannini 1991b) tem destacado a relação entre a origem dos nomes e as restrições alimentares das pessoas cujos nomes foram confirmados cerimonialmente. Em geral, as pessoas com nomes confirmados só devem se alimentar de *mry mej*, animais bonitos, ou “animais verdadeiros”⁷⁷ como me disseram os Mëtyktire. Há no entanto cuidados adicionais. Sendo os nomes Bep, Bekwyj, e Ire nomes verdadeiros de diferentes espécies de peixes, as pessoas que são assim nominadas não devem se alimentar daqueles peixes, pois “Se, por um lado, as doenças causadas pelos peixes [*tep kane*] são simplesmente coceiras no corpo de um indivíduo qualquer, no caso de indivíduos denominados Bekwyj e Bep, podem causar-lhes a morte” (Giannini 1991b:55). Turner (1966) se refere também à proibição do consumo de arara e rei congo, cujas penas são usadas nos adornos rituais. Relações similares vinculam por exemplo os nomes Kôkô e Katàp, originados nos macacos pregos, com a proibição do consumo destes animais além de guariba e tamanduá, por causa das mascaras (*karô*) usadas durante a cerimônia de transmissão deste tipo de nomes. De igual forma, os nomes Ngrej estão relacionados com a proibição do consumo de anta. Estas relações entre nomes e espécies animais esperam ainda por uma melhor análise. Vanessa Lea por exemplo considera que “há

⁷⁷ Segundo Lea (2012) anta, queixada, caititu, varias espécies de jabutis e tamanduás (no caso dos animais terrestres) e diferentes espécies de peixes.

algo interessante, totêmico, na associação entre espécies vegetais e determinados classificadores de nomes, mas as informações são insuficientes para poder abordar a questão” (2012:254).

Giannini (1991b:56) por sua parte considera que “alimentar-se dos animais cujo nome estabelece este vínculo de ‘parentesco simbólico’ poderia ser visto como um ‘endocanibalismo’ ou uma relação incestuosa”. Dado que as influências perigosas de animais, peixes e aves podem ser prevenidas ou combatidas pelo uso de remédios vegetais, a autora considera que o vegetal parece transformar em afim uma pessoa considerada simbolicamente parente de certos animais. Em suma, a autora considera que os nomes põem em relação os humanos, animais terrestres e os peixes:

(...)estabelecendo-se assim um parentesco simbólico e relacionando numa mesma categoria os humanos, humanos/animais e animais entre si. O que temos aqui é uma nomenclatura que, enquanto sistema de classificação social, se define por um sistema de relações [...] por outro lado é interessante notar que, no caso Xikrin, estas relações se estabelecem por intermediação do xamã, isto é, por seus atributos sobre-humanos. (Giannini 1991b: 56-57).

Interessa-me aqui ilustrar como funcionam na prática estas relações que afastam a comunicabilidade entre seres, o que pode ser entendido como “conexões parciais” (Strathern 2004) *tep kane* (“doença de peixe”), a árvore mostrada por Bedjaj logo após alguns minutos os caçadores terem pisado no acampamento, nos fornece um bom ponto de partida para a descrição dos movimentos que estão em jogo. Os dias de sol forte em que os homens pescam e caçam têm um outro lado com as mulheres na aldeia observando os filhos. Animais e peixes nos percursos dos caçadores, e os meninos na aldeia, podem vir a estar perigosamente comunicados. É por isso que os homens no acampamento se reúnem nos primeiros minutos do dia em torno do aparelho de rádio, enquanto os aparelhos de rádio da aldeia, ou da CASAI na cidade – recebem a visita das mulheres.

Tep kane, doença de peixe, não é o nome que corresponderia a uma espécie vegetal, mas a uma ampla categoria que junto a outras como *mry kane*, doença de animal, *àk kane*, doença de ave, indicariam um conjunto de mediações entre os agenciamentos animais e os corpos humanos, nas quais, plantas corretamente administradas mitigariam efeitos repondo a saúde.

Sob o ruído de fundo da frequência do rádio, são decifradas algumas palavras que levarão notícias vinculando, de um lado, a caça no mato, e do outro, a saúde dos pequenos. As relações entre a caça, pesca e doença são mediadas pela alimentação do conjunto de parentes que podem ser afetados pela alimentação do caçador.⁷⁸

As restrições de alimentação e o uso apropriado de plantas são as medidas mais usuais para combater os efeitos potencialmente nocivos da morte ou captura das presas (captura no caso dos quelônios jabuti, tracajá e tartaruga aquática). Trata-se de evitar, com estas medidas, uma certa contaminação humano-animal que flui pelas redes do parentesco de modo que os caçadores no mato e quem consome a carne está ciente que os seus filhos – prioritariamente – podem vir a ser atingidos.

No acampamento, nas conversas matutinas e do fim da tarde, parte dos comentários significativos em termos de efeitos perigosos têm a ver com os eventuais avistamentos de animais, isto é, das suas imagens nos deslocamentos no mato, no rio ou bem na visualização nos sonhos. Os Mëbêngôkre concebem as imagens como carregadas de intencionalidades as quais é preciso saber interpretar e agir contra, caso indiquem perigos para si e os parentes próximos. Nos mundos altamente transformacionais ameríndios, as aparências enganam – como diria Rivière (1995).

Os tracajás e as mulheres dos sonhos se aproximam e se afastam dos homens num jogo de sedução que se for consumado no sonho não se atualizará enquanto pesca no dia seguinte. Caso a presa morda a isca e for puxada, o homem deverá retirá-la gentilmente da água com a sua mão, evitando ser visto por ela, sob pena de trazer de volta só um braço molhado já que a presa, observando o pescador, escapará.

Com certo preparo e treinamento – que também pode envolver o uso de algumas plantas – o homem consegue retirar o tracajá da água. Alguma pequena oração pode ser dita em voz baixa enquanto o anzol é retirado da boca do animal. De qualquer forma, o deslocamento no fim da tarde levando um ou vários sacos cheios destas tartarugas aquáticas será acompanhado necessariamente de cantos: trata-se dos *mry karõ jarẽ* “Animal/caça-

⁷⁸ A afetabilidade pela rede de parentesco é um tema clássico na literatura Jê. Em princípio a abstenção de comer peixe ou carne quando uma pessoa está doente aplica-se a seus germanos além de seus pais, mas não é algo feito pelas crianças mëbêngôkre para seus pais quando estes estão doentes. Lea (1986, 2012) discute a inadequação de descrever o limite desta afetabilidade como explicada em termos de substâncias como sêmen ou sangue, já que, embora os resguardos atingem em princípio aos consanguíneos próximos, podem incluir também eventualmente pais adotivos, sogro-genro, amigos formais e até nominadores, não sendo possível evocar uma causalidade de substância como o princípio subjacente à comunicabilidade de pessoas com relação às doenças.

imagem/espírito- gênero vocal”, que são orações, cantos ou “encantações” (Giannini 1991) proferidas para reduzir os perigos associados à carne, isto é, a contaminação veiculada pelo contato com o sangue, pelos e partes, pela ingestão da carne propriamente dita e pela ameaça do espírito (*karõ*) do animal morto. Em suma, fórmulas para de despontencializar e des-subjetivizar a presa⁷⁹.

Longe no acampamento se escuta o ruído do barco simultâneo aos cantos correspondentes a cada uma das espécies capturadas ou mortas nesse dia e cujos corpos descansam na voadeira. Geralmente o retorno têm cantos do jabuti e das habituais piranhas *teptykti* mas o repertório diário pode incluir também cantos da anta (*kukryt*), queixada (*angrô*) ou outros, dependendo da felicidade da jornada, o que é medido pela quantidade e variedade de corpos de escamas, pelos, penas e cascos.

Quem aguardava no acampamento de longe sabia o resultado da caça que se aproximava. O canto no deslocamento é como um primeiro cozimento, funciona mitigando, ou deixando para atrás o espírito, reduzindo a sua intencionalidade, operando a des-subjetivação que produzirá um alimento despontencializado de vingança.

Aqui é importante ressaltar, a respeito das transformações *mëbêngôkre*, o seu caráter gradual: os eventuais sonhos, as habilidades dos pescadores, os cotidianos cantos de retorno ao acampamento, o treinamento das canções da festa cada noite são todos cumulativos, lembremos por exemplo da progressiva enunciação do cantos *ben* que opera cada corte nas sequencias mais importantes do ritual, do numero de dias e noites sem dormir, ou da forma gradual como pinturas e adornos vão fazendo com que o ritual opere num crescendo de expressividade visual e metamorfoses.

No acampamento de preparação para a cerimônias descritas no capítulo anterior, os currais enchem-se a cada tarde de novos *tracajás* ainda um pouco atordoados pela luz, o movimento e os cantos. Nesses currais, os *tracajá* descansam na escuridão, temperatura fresca e corpos molhados pelo orvalho da madrugada. Os donos da festa, *më krareremej*, pais dos meninos que serão o centro da cerimônia de transmissão de nomes, ao nascer o novo dia, pularão para dentro do curral para pessoalmente se certificar que interromperam o sonho de todos os *jabutis* (*tracajás*) cativos. Os sonhos dos *tracajás* são perigosos, há o risco que

⁷⁹ Este é um tema pouco aprofundado na literatura sobre os *Mëbêngôkre*. Há algumas menções em Giannini (1991a,b) e Paes (2005) nos *Mëbêngôkre-Xikrin*, e Verswijver (1992b) nos *Mëbêngôkre-Mëkragnotire*. Ver também Segger (1987) para os *Suyá*.

possam se estender demais para atingir os meninos. O sonhos são cortados e sincronizados, os tracajá obrigados a entrarem na periodicidade da luz e escuridão que marca a vida dos Mëbêngôkre. Se algum tracajá por acaso morrer deve ser localizado e retirado rapidamente. Alguns rapazes no acampamento os assarão e comerão, rapazes eles próprios sem filhos. Os homens com filhos não se arriscarão a comê-los a não ser que pertençam a uma única Casa que têm como prerrogativa o consumo de tracajá mortos durante os acampamentos, antes de serem cozidos pelas mulheres (Lea 2012:484).

O retorno dos caçadores à aldeia é precedido por mais uma mediação, desta vez operada pela cantiga *ben* executada pelo especialista ritual, *benjadjwÿrÿ*, o que desencadeia a elaboração de artefatos dos envoltórios tecidos de tartarugas, envira, varas, folhas de palmeira e sacos de fibra plástica que serão carregados pelos caçadores na sua entrada na aldeia. O deslocamento do conjunto de envoltórios é acompanhado novamente, durante todo o trajeto, por diversos cantos cada um correspondendo a cada um tipo de carne recoberta pelos envoltórios tecidos. Os cantos são repetidos inúmeras vezes em todos os barcos que remontam o rio Xingu, formando uma caravana polifônica.

As mulheres e meninos na beira do rio escutarão um coro e saberão a carne que se aproxima podendo só observá-la parcialmente pois chega oculta por camadas tecidas de vegetais e plástico. Após o conjunto de caçadores e envoltórios de caça arribarem ao centro, como vimos antes, só se dirigirão às casas dos patrocinadores das festas após uma nova cantiga proferida pelo *benjadjwÿrÿ*, em mais uma mediação que organiza os movimentos conduzindo o conjunto das transformações de uma forma segura. Logo após, como vimos, começarão os primeiros cantos e os recém chegados do mato receberão o seu primeiro pagamento em comida e refrigerante gelado. Após tirar rapidamente as blusas para executar os primeiros cantos na aldeia, o “vestido ritual” de adornos pessoais e pinturas gradativamente substituirá as roupas cotidianas *kubê kà* (roupa de branco, envoltório de inimigo). Ninguém mais usará camisas na casa dos homens até a cerimônia ser encerrada, muitos dias mais tarde.

A substituição de envoltórios acontece gradativamente ao longo dos dias. Em princípio os figurinos são um tanto desajeitados, bermudas de todas as cores, calças jeans, algumas miçangas aqui, lá... no fim do dia os velhos têm que reclamar com força. “*Mëkarõ nê mej ket, imã kin ket. Kubê kà nê txerura nê, kubê kukràdjà kramti, punure, imã kin ket*” (As imagens foram ruins, eu não gostei, muitas roupas, celulares, cultura do branco. Ruim, não gostei não). A insistência dos discursos formais orienta seu principal alvo na substituição dos

elementos e materiais externos, a cultura material dos brancos, (especialmente as roupas) ou as formas desajeitadas de dançar ou fracas de cantar. Constrói-se com conselhos e evocações no estilo da oratória formal masculina, uma forma de fala bonita e forte que dá ânimo, alegria e lembra antigas festas. Procura-se principalmente uma assertividade que produza efeitos visuais nos corpos dos dançantes, mas também nos seus movimentos e cantos.

O jogo de aproximações entre homens e mulheres se repete diariamente enquanto a festa *kwÿrÿ kangô* vai crescendo em demonstração visual, em número de participantes, e em emoção alimentada pelo jogo de desafios à dança, o contato físico e as escapadas dos CASAIs para namorarem.

Paralelamente, a festa das mulheres, cujas danças começam no exterior da aldeia, cada dia se aproximam gradativamente até entrarem no círculo e aninhar numa Casa. Cada dia as mulheres avançam na sua transformação corporal em ave. A primeira camada de pinturas corporais feitas de distintos traços de jabuti é recoberta aos poucos por várias outras camadas de adornos de miçangas e algodão coloridos, além dos impressionantes adornos plumários.

A pele das *mêreremej*, as meninas que receberão nomes, é recoberta de pinturas muito finas desenhadas com pincel flexível como aquelas que cotidianamente são feitas só nas crianças. As magníficas pinturas são então recobertas e quase ocultas totalmente pelas penas de periquito que são grudadas à pele na região do tronco cobrindo inclusive o peito, uma parte dos antebraços e as coxas. A cabeça é recoberta por penugem branca de gavião, urubu rei, ou algodão.

No momento central da cerimônia de *mênire bijôk*, “a festa das mulheres”, a casa que foi convertida em ninho recebe todas as mulheres-pássaro. O especialista ritual faz um canto xamânico simultâneo ao processo de adornar o rosto das meninas colando pó de casca azul de ovo de macuco ou azulona⁸⁰ (substituída recentemente por lã azul celeste picada). Trata-se de um procedimento importante na construção ritual da pessoa *mêreremej* feminina (e masculina no caso do ritual *mêmy bijôk*), na transformação que produz novos filhotes de beija-flor com pedacinhos de casca de ovo ainda grudados no rosto e uma pequena penugem recobrindo a pele.

A transformação repercute em todas as mulheres que passaram por esse momento, se metamorfoseando coletivamente em pássaros, levando todas enormes coroas de penas de

⁸⁰ *Tinamus solitarius*.

arara vermelha ou amarelas de rei-congo chamadas *krôkrôti*, e tornando visível a inconfundível marca dos pedacinhos de casca de ovo colorido do rosto. As mulheres-pássaro saem da Casa para voar em círculos no pátio central usando no último dia o máximo de colorido e todos os adornos completos: cocares, brincos, braceletes, pulseiras, tiracolos e as penas de diferentes aves em múltiplos adornos corporais.

O conjunto dos seres metamórficos e sonoros traça portanto diferentes relações com múltiplas espécies de aves, mamíferos, peixes e tartarugas. O ritual se aproveita das horas do fim da tarde para explicitar as imagens na sua multiplicidade de formas, semelhanças e diferenças, numa linguagem de visualidade. As dançantes e os espectadores no centro e círculo da aldeia estão menos preocupados em usar as imagens como metáforas das segmentaridades internas à sociedade (como os antropólogos sociais estiveram), do que em experimentar a emoção e a alegria na beleza da transformação, em visibilizar e estender relações, virando imagens múltiplas e metamórficas. Transformam-se portanto não em seres específicos mas em multiplicidades heterogêneas em movimento, descrevendo modo ontológico particular de intensidades não humanas, na qual se afirma especialmente a condição de aves.

- “*Ajrã, mēkarō kaba*” (Vai, tira fotos!) - me dizem os velhos emocionados com o bando colorido que circula. Muitos jovens foram buscar os seus celulares em casa para filmar estes momentos, que poderão depois assistir repetidamente nos seus aparelhos [enquanto estes durem].



Figura 8: Preparando o corpo.



Figura 9: Menina-pássaro.

Como descrito no capítulo 1, após o pôr do sol as danças continuam na escuridão da noite com cerca de 12 horas de voo (dança) circular e cantos contínuos repetidos

insistentemente antes das mulheres-pássaro serem atacadas pelos homens *krà*, amigos formais,⁸¹ que “capturam” as meninas *mêreremej* retirando-as do voo circular e trazendo-as para a sua condição cotidiana. A mediação é facilitada pelas cenas hilárias; o bando de pássaros se desfaz com o riso e a luz do novo dia. Finalmente, de novo na casa, com um pequeno gesto, as meninas recebem os nomes. Nomes e corpos se encontram. Agora já podem ir a tomar banho e retirar os adornos.

Todas as conexões que fazem uma pessoa *mêreremej* (*mê*-coletivo; *rere*-transferir; *mej*-bom, belo, certo), são possíveis como resultado de metamorfoses, efetuadas pela execução de cantos de animais e povos inimigos e tornadas visíveis pela multiplicidade de pinturas e adornos corporais coloridos.

Os efeitos rituais, a relacionalidade que compõe as novas entidades (ou “entridades”) *mêreremej*, verificam-se como resultado da gradual transformação que passa por tornar explícitas as imagens e corpos metamórficos, conectados sempre parcialmente, como multiplicidades irrepetíveis. As transformações rituais extraem seu maior potencial das transições entre o dia e a noite, o visível e invisível. Parecem jogar com a possibilidade de ver parcialmente, ver difusamente. Corpos-imagens compostos por múltiplas camadas, sempre distintos, esboçam semelhanças e diferenças jogando com a zona de indiscernibilidade entre corpos humanos com traços de asas, penas, bicos, cascos, desenhos, manchas, insinuando com os seus movimentos e cantos as transformações que estão acontecendo em volta.

Falei até agora de cerimônias em que se transferem diferentes tipos de nomes: *Mênire bijôk*, “festa das mulheres” com nominandas e dançantes femininas; *mêmy bijôk*, com nominandos e dançantes masculinos, e, *kwÿrÿ kangô* com nominandos e dançantes de ambos os sexos.

Outras cerimônias são dedicadas exclusivamente à transmissão de nomes de determinados classificadores ou prefixos específicos⁸² e nelas o tema das metamorfoses ganha novas intensidades. A cerimônia *Bemp*, de transmissão de nomes masculinos com

⁸¹ Os Mëbêngôkre se referem a comumente aos *krà*, ou *kràbdjwy* em português não como “amigos formais” mas como “compadre” e também “inimigo”, com isso ressaltando as relações jocosas características entre eles. Vanessa Lea a respeito diz “A amizade formal é uma relação de solidariedade. Envolve evitação, mas somente entre parceiros de sexo oposto (em geral, as etnografias jê dão a impressão de que essa regra vale para ambos sexos). Ela implica também relações jocosas com parentes dos amigos formais – com seus cônjuges para os Krikati, com seus filhos, pais e germanos para os Krahô.” (1995b:342).

⁸² Estes são: Bep-; Bekwÿj-; Tàkàk-; Nhàk-; Kôkô-; Päj-; Ire-; .Katáp-.

classificadores *Bep-* e femininos *Bekwỳj-*, por exemplo, é a mais elaborada do repertório ritual *měbêngôkre* dada a sua duração e o rico conjunto de elementos que a compõe. Terence Turner acompanhou e descreveu detalhadamente uma cerimônia *Bemp* acontecida na aldeia Gorotire entre maio e setembro de 1963 (Turner 1966). Ainda que a cerimônia se desenvolva com um conjunto muito diverso de sequências que não pretendo resumir aqui, quero destacar que os movimentos – de forma similar às cerimônias anteriormente descritas – envolvem diferentes elementos comuns como os deslocamentos entre a aldeia e os acampamentos no mato, sempre acompanhados das orações cantadas *mry karō jarē*, a ênfase na ação ritual nos momentos de transição de luminosidade, a ação transformativa gradual produzida pelas orações *ben* enunciadas pelo especialista *benjadjwỳrỳ*, as gradativas e elaboradas ornamentações corporais com predominância de adornos plumários, e as longas e sucessivas sessões de cantos e danças ininterruptos durante dias e noites inteiros.

O ato final de transferir os nomes, que se resume ao pequeno gesto dos nominadores *nhêngêt* (irmão da mãe, pai do pai, pai da mãe, filho do irmão da mãe...) ou *kwatỳj* (Irmã do pai, mãe do pai e mãe da mãe,...) pronunciarem diretamente os nomes aos seus *tabjwỳ* (Filhos do irmão, netos, filhos do irmão do pai)⁸³ dentro das suas casas, só é efetivo pelo conjunto de metamorfoses em ave que o precederam. Com isso quero dizer que em alguns dos movimentos mais importantes operam-se transformações coletivas em aves (*kubê àk*, “virar ave”) como as da sequência dos *mě àk-re* - “the *me àk-re* are said to be ‘kin of the birds’ - *àk nhōbikwa*” (Turner 1966:189) - que cantam e fazem os movimentos de pássaros durante as primeiras fases do *Bemp* (Ob.cit:196), seguidos posteriormente por diferentes momentos em que os meninos que receberão nomes passam pelo tratamento corporal com pinturas finas e recobrimento de penas de periquito no tronco, casca de ovo azul no rosto, e penugem branca na cabeça (conjunto de ornamentação comum a todas as cerimônias e que Verswijver (1992b) chama “a roupa ritual”). Em outras palavras, é possível dizer que as penas delimitam uma topologia heterogênea mediando e permitindo a permeabilidade suficiente para que corpos e nomes possam se aproximar e fixar, *a posteriori*, nos corpos de meninos emplumados.

Perto do fim do *Bemp* se destacam os momentos em que os adornos são levados a sua maior elaboração, usando-se o maior número e variedade possível de acessórios e camadas superpostas no momento em que se operam as transformações pelos cantos e danças

⁸³Ver uma descrição detalhada de toda a terminologia de parentesco, termos de referencia, vocativos, triádicos, com ótimos diagramas explicativos em Lea (2012).

chamadas *kubê màt* “virando araras” – “becoming macaws” (Turner 1966:236) – ou ‘*kubê payàti*’, virando outro tipo de pássaro da floresta, não identificado (Idem:238).

O ritual *Bemp*, que transmite nomes cuja origem remonta aos povos-peixe míticos, envolve restrições alimentares para as pessoas que recebem nomes Bep- e Bekwyj-, como se abster de comer *tepkwàdy*, peixe bicuda, *màt*, arara, *payàti* entre outros peixes e aves (Idem: 244).

Na cerimônia de transmissão de nomes masculinos com classificador *Tàkàk-* e femininos *Nhàk-* aparecem novas elaborações da metamorfose. Estes nomes, obtidos originalmente por um xamã em uma visita aos povos-queixada (Vidal 178:109), são transmitidos, segundo as descrições de Giannini (1991), Verswijver (1992) e Paes (2005), mediante transformações sucessivas em ave, jacaré, posteriormente em onça e finalmente em onça-gavião-real. As elaboradas metamorfoses entre um e outro “ser” chegam ao seu momento auge na virada dos predadores terrestres (onças) em predadores aéreos (gavião-real) superpondo camadas de adornos, enfatizando cantos e acrescentando o gesto de arranhar potencializado da onça-gavião. O coletivo⁸⁴ dos homens-onça-gavião-rei, na fase final da cerimônia, atacam simbolicamente os nominados ‘arranhando’ os corpos destes durante a última tarde e noite do ritual. Os nominados são previamente transformados em filhotes de beija-flor e gradativamente em beija-flor-arara. Na fase final da cerimônia os nominados ficam na praça de pé, quietos, acompanhados dos seus amigos formais, enquanto são atacados e arranhados pelas garras destes predadores polimorfos.

Considero que as metamorfoses *mêbêngôkre* devem ser tratadas como um modo ontológico próprio, em que a parcialidade e a visibilidade da transformação produzem os mais variados efeitos em termos de topologias (aproximar nomes-pessoas, afastar espíritos-animais, gerar novas percepções e capacidades). Tentarei desdobrar melhor esta ideia ao longo do trabalho, mas desde já observo que o ponto não é reduzir as metamorfoses a um problema de tipos de representações como as quimeras (Severi 2013), ou analogismo (Descola 2009), é mais o problema da construção dos corpos valendo-se da variação de perspectivas e aparências (Lagrou 2011).

⁸⁴ A prerrogativa envolve na verdade um coletivo de homens e mulheres-onça-gavião-rei com os seus filhotes-onça que não completam a última ‘camada’ de transformação em predador aéreo dado os riscos que isto levaria por sua curta idade e corpo não endurecido suficientemente. Ver descrição ritual em Gianinni (1991) e uma interessante análise do *Tàkàk-Nhàk* em Paes (2005).

A elaborada gama das metamorfoses rituais mēbêngôkre têm sido abordada principalmente a partir da ideia da representação, procedimento analítico que procede comparando e contrastando os planos do real e da mimese, o literal e o metafórico, em última instância, natureza e cultura. Vejamos por exemplo a descrição de Turner (1993) de uma das partes centrais da cerimônia de transmissão de nomes *Kókó-* na qual são usadas máscaras rituais de tamanduá (*pàt*) e macaco guariba (*kubyt*).

Num primeiro momento as máscaras de tamanduá ficam na floresta, inertes, são apenas máscaras. Elas ainda precisam ser animadas, trazidas à vida ou habilitadas a agir como representações. Então a máscara do macaco faz o seu trabalho. Com a influência estimulante das máscaras de macaco, os tamanduás começam, aos poucos a acordar para a vida e dar os seus primeiros passos.

Esta situação é claramente distante da simples imitação da dança do tamanduá. É uma composição dramática que não reflete nenhuma ação natural dos tamanduás ou dos macacos. As máscaras dos dois animais se transformam em atores de um drama social de representação. Esta pequena peça atua como uma reflexão da relação entre as representações culturais (as máscaras) e as realidades (os animais) que elas deviam representar, mas não o fazem. (Turner 1993:96).

Este autor sustenta que ‘a cultura Kayapó’ têm um conjunto de noções de mimese e representação bem desenvolvidos e “anteriores às influências culturais ocidentais” (Idem). Segundo ele, a dança dos macacos e tamanduá “imita, supostamente, os movimentos reais do tamanduá. A imitação aqui precisa ser entendida no sentido aristotélico de mimeses, como a imitação da essência, ao invés de uma tentativa de cópia naturalista” (Idem).

Os Mēbêngôkre provavelmente discordariam desta relação aristotélica entre dois planos, entre um plano real estável de humanos e animais, isto é natureza, e um outro plano de imitações e representações, cultura. Segundo minha aproximação, a aparição do *Pàt karõ* (mascara de tamanduá, ou imagem de tamanduá), no âmbito do ritual justamente torna visível a subjetividade, intencionalidade e o poder criativo das imagens. Isto é, as metamorfoses rituais não são apenas um “teatro, ou drama social” (Idem:98), elas operam novas transformações, compõem novos arranjos entre pessoas partíveis, são necessárias aos efeitos rituais e à transmissão correta (bela) de partes materiais e imateriais de antepassados em novos corpos, também preparados na metamorfose prévia em filhotes de ave.

As metamorfoses, eixo central do investimento ritual em povos Jê, podem ser melhor entendidas como técnicas de alteração corporal que elaboram de forma importante a visualidade (via manipulação, intensificação da imagem, transições de luz e escuridão), os gêneros da oralidade (cantos e orações transformativas), alimentos, danças, movimentos, além de longas e complexas jornadas de dias, semanas e meses, que em conjunto possibilitam estados alterados de emoção e percepção que facilitam novas relacionidades em meios de topologia variável.

Dito de outra forma, essa bela e perigosa indiscernibilidade de corpos e imagens, a metamorfose ritual, atualiza nos corpos índices da relacionidade virtual, e nesse movimento contra-efetua novas relações, isto é, possibilita os efeitos do ritual, a transferência, ou fluxo belo/certo/correto de partes de outros seres aos novos corpos que recebem nomes. Enfim, o ritual gera pessoas bonitas⁸⁵

Concordo com Coelho de Souza (2002:637) quando sugere na sua tese sobre parentesco Jê que todo o aparato cerimonial ao invés de fabricar parentes e humanos visa possibilitar metamorfoses. Como vimos em vários rituais de nomeação, um longo esforço de aproximações cotidianas e alterações corporais em longas jornadas de movimentos, “voos” e cantos se finaliza apenas no gesto sutil de pronunciar nomes. O efeito ritual, a nova composição de corpos-imagens-nomes, é causado por todo o conjunto de movimentos precedentes que reafirmaram relações de parentesco marcadas com pinturas similares, danças simultâneas, distâncias e brincadeiras. As novas pessoas belas são efeitos de metamorfoses, da avidez mēbêngôkre de virar outros, e multiplicar diferenças.

Os mundos transformacionais mēbêngôkre não se limitam aos rituais de nomeação, são também o centro de outras formas rituais ligadas à agricultura, a caça, pesca e guerra. Dentro e fora dos movimentos organizados do ritual, há imanente uma ameaça à condição humana como um perigo de fundo que arrisca atravessar os envoltórios de parentes, fluindo pelos corpos das pessoas, atingindo seus parentes via ingestão de alimentos, e através de imagens (*karô* de mortos e animais). A imanência da transformação, elaborada, construída, conjurada com movimentos e cantos no tempo da festa, se alarga ameaçante em todos os

⁸⁵ Fabricar pessoas bonitas, isto é, pessoas com nomes bonitos *idji mej* confirmados cerimonialmente é só um dos efeitos possíveis das metamorfoses rituais. Lembremos que outros rituais tem propósitos agrícolas, de guerra, caça, e principalmente rituais de passagem marcando os momentos mais importantes do ciclo de vida das pessoas. Em todos eles os corpos estão em risco e há uma ação deliberada contra as influencias que se opõem as intencionalidades mēbêngôkre. Adiante comentarei estes outros efeitos.

outros tipos de movimento, nos deslocamentos sinuosos pelo rio, nas picadas no mato, nas curvas e buracos da estrada, nas nuvens das viagens em monomotor. Saindo-se da aldeia, a visualização também é crucial à transformação.

As imagens do xamã

Tem sido amplamente citado na etnologia das terras baixas da América do Sul que uma das diferenças importantes entre os povos Jê e Tupi-Guarani diz respeito à relativa pobreza do discurso xamânico dos primeiros com relação aos segundos. As revisões recentes da literatura Jê (Pissolato 1996, Coelho de Souza 2002) sugerem por exemplo que o cerimonialismo Jê de certa forma tenha eclipsado a atenção aos aspectos xamânicos, o que se verifica pela desproporção de estudos sobre estrutura social com relação aos que aprofundam temas da cosmologia, alteridade e xamanismo. Um exemplo clássico desta tendência é a pesquisa coordenada por Mayburly-Lewis (1979) a qual se direciona ao estudo das sociedades Jê e Bororo, numa tentativa de, por meio do estudo da ‘complexidade sociológica’ destes povos, se contrapor à categorização destes em “tribos marginais”, categorização que Steward (1946) tinha produzido baseado em critérios ambientais e tecnológicos da ecologia cultural norte americana da época.

Uma outra aproximação deste problema pode ser feita através do contraste entre “xamanismo horizontal” e “xamanismo vertical” proposto por Stephen Hugh-Jones (1996). O autor contrapõe, de um lado, o xamanismo horizontal, como um tipo de especialização xamânica associada a sociedades igualitárias amazônicas em que o xamã se caracteriza por tratar com o exterior do *socius* e lidar de maneira não exceta de agressividade com espíritos, animais perigosos e patogênicos, e por outro lado, o xamanismo vertical, associado a sociedades hierárquicas como Rio Negro ou os Bororo, um xamanismo pacífico que inclui os mestres cantores e especialistas cerimoniais mais voltados à reprodução e bom funcionamento das relações internas aos grupos: nascimento, iniciação, nomeação e funerais. Viveiros de Castro (2008, 2010) faz uma crítica desta distinção enfatizando o caráter transversal das multiplicidades nas sociocosmologias amazônicas. O autor enfim propõe considerar um “xamanismo transversal” como uma terceira forma de relação em que se põem em cena a comunicação entre os heterogêneos que constituem multiplicidades pré-individuais, intensivas e rizomáticas (2010:163).

Como estaria distribuído o xamanismo mēbêngôkre? Pissolato (1996), que produziu uma interessante análise sobre a transformação entre os Jê, descreve o xamanismo jê a partir da “função *wajanga*”, que denota uma grande diversidade de especialistas em lidar com as potências externas. Os Mēbêngôkre, por exemplo, contam com uma variada gama de especialistas nas mediações heterogêneas com *karô* de mortos e animais, que usam diferentes conjuntos práticas e conhecimentos para proteção, defesa e ataque, seja no contexto das cerimônias de nomeação, caça, pesca, agricultura e guerra. A “extroversão” mēbêngôkre baseada em sua belicosidade, mobilidade, contínuas cisões e interesse pela captura e circulação de potências externas (Coelho de Souza 2002:226, Gordon 2006) complicam uma análise em termos de oposições entre “horizontalidade” e “verticalidade” do xamanismo.

Para se referirem a estes especialistas, os Mēbêngôkre, além do termo *wajanga* usam o termo *mari*- “conhecedor, sabedor”, para ressaltar as especialidades, entre elas os *mēkarô mari* (os que sabem tratar com sonhos ou espíritos), *na mari* (os que sabem tratar da chuva), *kanga mari* (sabem tratar de cobras), *pidjô mari* (que sabem remédios). Esse saber (*mari*-) envolve o poder de manipular as influências advindas desses elementos. Nesse poder está suposta uma comunicabilidade; os especialistas conversam com esses seres nas viagens oníricas ou por meio do tabaco, ou então estes seres respondem à manipulação de substâncias e palavras do “sabor”. Vale anotar que os diferentes *wajanga* ou *mari*- não se opõem aos especialistas cerimoniais, pelo contrário, todos os especialistas exercem alguma função ritual específica na medida em que cantos, orações transformativas e metamorfoses são os gêneros mais desenvolvidos da arte da ação para produzir influências e rearranjos em coletivos, elaborando de formas sofisticadas as imanências heterogêneas. Em suma, todos os “mestres cantores” lidam com potências externas e todos os xamã especialistas (*wajanga* e *mari*-) têm diferentes funções nas grandes cerimônias de nomeação. A avidez da guerra mēbêngôkre contra seus inimigos “visíveis” e “invisíveis”, próximos e distantes, faz pensar na importância transversal do xamanismo guerreiro. Adiante no capítulo 3 discutirei especificamente o assunto da guerra e retomarei este ponto.

O conhecimento especializado para lidar com certas potências específicas é transmitido por vias formalizadas mais restritas, envolvendo a adoção e preparo dos meninos por pais substitutos. Os especialistas geralmente observam detidamente o comportamento dos meninos fazendo pequenas provas para descobrir qual caminho de especialização poderiam seguir. O seu avanço depende da relação de aprendizado determinada pela vontade do tutor, o comportamento do menino, que inclui a persistência e rigor para seguir as dietas, e

usualmente também pagamento ao mestre pelo aprendiz, através de trabalho, alimentos, objetos, mercadorias ou dinheiro. Os iniciados em conhecimentos xamânicos específicos só devem coloca-los em prática quando forem *mêbêngêt*, grupo dos homens-com-netos, pois a sua função mediadora pode ser perigosa no caso de ter filhos pequenos, com a pele considerada ainda mole, *rerekre*⁸⁶.

Além das especializações mencionadas (como o conhecimento sobre espíritos, doenças, chuva, e guerra, incluindo o amansamento de inimigos), há um certo nível básico de conhecimentos e capacidades compartilhados que têm a ver com animais, espíritos e plantas e que as pessoas usam cotidianamente em relação à alimentação, doenças, sonhos, caça, pesca e os deslocamentos no exterior da aldeia.

Em todos estes tipos de conhecimento, o ver (*pumũj*) é uma capacidade crucial à condição humana. Vou me referir a um fragmento do mito publicado por Verswijver (1992) sobre os heróis mitológicos *Kukrytwjr* e *Kukrytkakô* que enfrentaram e derrotaram *Àkti*, o grande pássaro predador mitológico. No fragmento seguinte os heróis míticos inauguram a verdadeira humanidade implantando a íris negra nos olhos:

Our forefathers really had white eyes: They ate pineapples and wood worms. And if they brought some game back, they laid it in the sun to dry and then ate it up. That was when people still have white eyes. When there was still no fire. The eyes of people was as white as those of snakes. An then, in order to kill the Great Bird, people painted themselves with *nokretyk*⁸⁷ (“black eye painting”). Then they had good eyes, black eyes. Then they had ritual friends, fathers in law and brothers in law. Kukrytwir and Kukrytkakô began all this... (Verswijver 1992:55).

O mito enfatiza aqui a condição humana, o surgimento das relações de afinidade com o preparo para matar a grande ave mítica *àkti*, cujas penas, uma vez morta, dariam origem a todas as outras aves e aos primeiros adornos plumários. O que quero ressaltar aqui é a importância da boa visão para manter a condição humana pela possibilidade de matar inimigos poderosos.

A visualidade aparece de forma importante na caça cotidiana. Diz-se de um bom caçador que têm o ‘olho forte’ (*no tỳj*), e dos inimigos ou a caça que são facilmente

⁸⁶ Ver por exemplo Cohn (2010) sobre a vulnerabilidade das crianças.

⁸⁷ *No*=olho; *kre*=buraco; *tyk*=preto; diz respeito do íris preto dos olhos.

capturados ou mortos, que têm olho fraco (*no rerekre*) ou não têm olho (*no kêt*). Cabe portanto às pessoas terem bons olhos (*no mej*). Determinados alimentos ingeridos pelos caçadores – por exemplo, uma certa espécie de arara (Cohn 2000:130 apud Gordon 2003:168) – têm a finalidade de afetar a presa enfraquecendo seus olhos (*mry no rerekre*) para assim facilitar à caçada.

As mediações e influência do *wajanga* são em boa medida possíveis pela sua visão excepcional, conforme têm sido destacado por alguns autores (Giannini 1991a, Verswijver 1992, Pissolato 1996). O *wajanga* pode ver e entender algumas coisas que para outros não são visíveis, e com isso ele pode se proteger, proteger outras pessoas e ser mais assertivo contra os inimigos. Entre os Suyá, quando uma pessoa torna-se *wajanga* diz-se que “uma coisa-feiticeira passa a morar nos seus olhos” (Seeger 1981:87).

Vários relatos recolhidos sobre o aprendizado xamânico por Verswijver (1992) ou Giannini (1991a) destacam a transformação do *wajanga* em ave pela qual ele consegue viajar longe para contornar uma grande teia de aranha nos confins do Leste, na ‘raiz do céu’, onde se reúne com outros xamãs e toma instruções do xamã mais velho. A transformação do *wajanga* em ave permite a ele visão e deslocamentos excepcionais, capacidade que é usada depois por ele para enfrentar doenças, ter sucesso na guerra e na caça.

A ampla gama de metamorfoses rituais *mêbêngôkre* em pessoas-pássaro ativam afetos e elaboram capacidades de outros corpos, “exibem relações” (Lea 2012:412) e servem para “aprender a ver” (Strathern 2013), construindo o “bom olho” que reconhece as relações de parentesco – tema marcado na cerimônia – e gera a capacidade perspectiva que permite não se tornar presa de inimigos perigosos.

Os diferentes conjuntos de pessoas metamórficas do ritual elaboram as aproximações às capacidades do *wajanga*, especialmente à sua visão e percepção privilegiada. Como um modo ontológico próprio, as metamorfoses elaboram a superposição de corpos, imagens, gestos, artefatos, se aproximando coletivamente das capacidades excepcionais do xamã, ver bem, afastar *karõ* hostis, recompor pessoas partíveis. Apesar destas aproximações coletivas às capacidades do xamã, entre os dançantes e cantores, há só alguns poucos que são considerados *wajanga* ou *mari-*, especialistas em alguma fração específica de influências transespecíficas, entre humanos e não humanos.

* * *

O movimento e a visualidade têm portanto uma importante relação. Sempre me chamou a atenção que boa parte do conteúdo das conversas entre os Mëbêngôkre reitera o tema dos movimentos entre aldeias, rio, mato, roças e cidades. Na narração de histórias na casa dos homens a maior atenção e detalhes é dada aos deslocamentos, descrevendo o que o narrador, os antepassados ou os heróis míticos observaram no caminho. A forma como os acontecimentos se sucedem nos trajetos fora da aldeia guarda relação com as eventuais imagens observadas no caminho, de uma forma similar, a visualização nos sonhos que pode antecipar episódios por vir. Isto é, os mëbêngôkre se preocupam pelos efeitos do que é visto, ou não, nos deslocamentos assim como nos sonhos.

Aprender sobre as imagens em movimento faz parte importante de uma das fases finais da iniciação masculina dos rapazes *mënoronyre*, homens-sem-filhos, realizada em conjunto com uma pesca cerimonial de timbó. A cerimônia do timbó consiste em um ataque ou guerra ritualizada aos peixes e implica o enfraquecimento da visão destes. Esta pesca ritual chamada *akró* têm diferentes etapas anteriores e posteriores à ação na água. Durante a parte central do ritual, os rapazes, dentro d'água, realizam cantos ininterrompidos durante uma noite inteira agitando simultaneamente os pedaços de cipó que espalham o veneno contra os peixes, agindo como um 'feitiço' para estes (Paes 2005). Ao amanhecer, após a noite inteira cantando dentro da água, o que se converte em uma prova de resistência muito dura, o *benjadjwÿrÿ* fala e os homens saem do rio, ele fala de novo, e os homens vão pra aldeia cantando, e retornam novamente para escolher um lugar para dormir em um acampamento no mato.

A comida desses guerreiros, segundo Megaron me explicou, deve ser tucunaré, arraia, pintado, peixes de couro que não têm muita espinha, isto é, espécies de peixes que posteriormente estes rapazes deverão evitar quando forem casados e tiverem filhos, para não afetarem às crianças quando estiverem doentes. Na iniciação dos *mënoronyre* a sua condição de não ter filhos lhes permite ficarem mais expostos aos perigos sem que os efeitos infecciosos de animais, peixes, ou espíritos se propaguem pela rede de parentesco.

Megaron, em uma noite de vigília no meio de uma festa, contou-me que os antigos, ao amanhecer no acampamento da iniciação, ensinavam para os mais novos todas as regras e perigos com a alimentação e “como andar direito”:

Todo mundo ia em fila para tomar água e depois voltava em fila para o acampamento. Quando o velho fala “deita”, tudo mundo deita, não pode ficar parado, ele faz um fogo para ver se alguém vai fazer xixi. O velho ensina todas as regras de andar, de como funciona para quando forem guerrear ninguém sair ferido ou morto, ele observava e ensinava para ninguém errar nada. Se quando estiverem andando errarem alguma coisa, tinham que voltar porque podia acontecer que o inimigo matasse um deles. Se tiver um erro eles dizem, “vamos parar, vamos voltar”. têm que ser tudo muito certinho.

Se onça ou gavião pega alguma coisa na frente deles, têm que voltar porque inimigo pode matar. Se tiver alguma coisa têm que parar, têm que voltar. Os que têm experiência ensinam para os novos. Os velhos são muito fortes.

O velho começa a ensinar muitas músicas até bater timbó, ensina músicas muito difíceis, mas os homens tinham que aprender, só que ele canta muitas coisas misturadas. Não sei como ele têm tantas coisas para cantar, tudo que ele observa ele canta, eu não sei como ele observa tanta coisa para cantar as músicas. (Megaron Txukarramãe com. pess. 2012).

As músicas, segundo me explicou, enunciam séries muito complexas de detalhes da forma de pássaros e animais, (a cor das pequenas penas, a forma do olho, detalhes do ouvido) operando de forma análoga ao tipo de canto transformativo que é usado na construção dos corpos das meninas-pássaro na festa das mulheres. Os iniciandos aprendem vários dos cantos dos gêneros mais sofisticados da oratória, incluídas as cantigas *ben* e cantos de diferentes cerimônias. Especial destaque é dado a aprender a ver nos deslocamentos, o que pode, como vimos, fazer que eventualmente seja melhor voltar atrás, ou então ser atingido por um inimigo.

O mito de origem das doenças recolhido por Horace Banner, e citado por Lukesch (1976), se refere justamente a desdobramentos descontrolados de uma pescaria de timbó cujos perigos estão mediados pela visão:

Segundo um relato mítico reproduzido por Banner [1957:81], foi um pássaro mítico, mau e poderoso, *Àkrare*, a instituir a doença como flagelo da humanidade. Antes, o índio morria apenas na luta ou quando ficava velho e fraco. Nos tempos antigos, muito antigos, encontraram aquele pássaro no ninho de uma garça; levaram-no para a aldeia a lá o criaram. Tão logo ficou adulto abandonou a aldeia, batendo as asas de maneira tão violenta que parecia trovejar. Mais tarde, por ocasião de uma grande pescaria, por meio do envenenamento da água do rio com timbó, *akrôre*, as mulheres foram para a aldeia, à beira do rio. Então descobriram o pássaro misterioso

no topo de uma árvore grande. Ali estava sentado, bem no alto, acima da margem do rio, olhando-as com os seus olhos enormes. Sob os olhares do pássaro as mulheres caíram no chão, sem forças, e morreram como os peixes na água envenenados com timbó. E o pássaro, encolerizado, levantou o voo batendo as asas com tamanha força que parecia o desabamento ensurdecedor de terra em um barranco íngreme na região do Alto Kapren. Desde então, há doenças no mundo. (Lukesch 1976:192).

Vemos nestes diferentes relatos como a posição de predador ou presa, é portanto também relacional e mediada por movimentos, cantos e especialmente imagens. No xamanismo, na guerra e caça, há explicitamente técnicas que vinculam o poder da visualidade com o desenrolar de acontecimentos futuros. Cabe a um bom xamã, bom caçador, e bom guerreiro, um comportamento e perspectiva especial com a qual consiga influir nos acontecimentos, propagar os seus efeitos, para que sejam outros, com menos visão, os que viram presa. Na iniciação, como relatado acima, os jovens aprendem a perceber o “erro” que antecipa o risco da morte.

Um outro exemplo é o uso por parte de certos especialistas *benjadjwÿrÿ* de um canto transformativo específico chamado *no iaret* – “literarley ‘to pull out the eye’” (Verswijver 1985:135) – executado previamente à saída de um grupo para uma expedição de caça ou guerra: “This ritualized speech is almost identical to the *ben* type speech, except that the *no iaret* is performed proceeding a collective activity; *ben* may conclude such action or can follow a more wide repertory of events” (Idem). Isto é, a primeira ação realizada antes da partida visa interferir na relação da capacidade visual entre os caçadores/guerreiros e presas/inimigos.

Em suma, ter bons olhos e ver bem é uma capacidade excepcionalmente desenvolvida nos especialistas *mari* e *wajanga*, reconhecidos pelos diferentes tipos de eficácia em lidar com as forças perigosas de espíritos (*karõ*, mortos, animais...) e doenças. Os especialistas cantores e mestres cerimoniais podem também influir nas percepções visuais coletivas “colocando” fórmulas orais que simultaneamente atuam contra *karõ* perigosos no caminho. Cabe anotar também que o termo *kurwyk* que pode ser traduzido como “vir brilhando”, é o nome dado aos cantos de retorno posteriores a um ataque a um ninho de marimbondos ou uma expedição de guerra (Andres Salanova, *com. pess.* 2014), o que sugere pensarmos em termos de uma textura de influências visuais e sonoras que mediam seres e acontecimentos.

É possível atingir o inimigo por meio dos seus olhos usando falas e cantos especiais que comumente estão conjugados ao uso de plantas, pinturas e adornos, bem como a “estados de percepção especiais” (Lukesch 1976; Seeger 1986; Peres 2005) conseguidos com restrições alimentares e técnicas corporais que fazem uso do esforço físico, cantos e movimentos. Esses cantos quiçá não sejam outra coisa que traduções sonoras de imagens, extensões controladas, relações de afastamento. Note-se que uma percepção especial que envolve um ver e escutar agudos, é precedida ou acompanhada de cantos e formulas orais. Aprende-se a ver escutando, em movimento.

Em resumo, há nos Mëbêngôkre um reconhecimento explícito do poder ligado à visão, e existem diferentes procedimentos transformativos focados no olho para incidir de forma mais assertiva contra os inimigos, evitando virar presa, ficar doente, ou morrer. Caçadores e guerreiros, ainda que não considerados especialistas (*mari-*), têm percepções e conhecimentos muito sofisticados para se movimentar nos mundos de imagens perigosas, com muita atenção à visualização e interpretação de imagens antecipatórias, isto é, imagens que podem indicar efeitos posteriores. A garantia de manter-se a posição humana e não ser capturado e virar *karô* (morto, animal), depende crucialmente de acrescentar ou expandir a visão própria ou ativar a relação de perspectivas de um grupo guerreiro ou de caça. Cantos, movimentos, orações, pinturas, plantas, abrem os olhos do caçador ou guerreiro e reduzem ou debilitam a visão da presa ou inimigo. Nos deslocamentos, não perceber *karô* perigosos pode causar sérios riscos. Os Mëbêngôkre aproveitam-se, e protegem-se, do poder transformativo encapsulado em relações entre perspectivas.

Um acontecimento deste tipo me foi relatado logo que eu cheguei em Piraçu em abril de 2012. Alguns meses antes jovens guerreiros do grupo *mêkrare* (homens-com-filhos) dessa aldeia, com a participação de alguns Yudjá da aldeia vizinha Pakaya, organizaram uma expedição à área de Kapôt Nhĩnore. Deslocou-se um grupo descendo pelo rio Xingu e um segundo grupo por via terrestre usando-se para isso o caminhão F4000 da FUNAI que os Mëbêngôkre tinham conseguido com muito esforço que fosse destinado ao uso das diferentes aldeias da beira do Xingu na TI Kapôt/Jarina.

Contaram-me depois, os velhos em Piraçu, que no deslocamento de ida no caminhão até Kapôt Nhĩnore os jovens observaram uma anta (*kukryt karô*), se uma forma que indicaria perigo posterior, mas isso não fez com que o grupo voltasse atrás. Aquela expedição resultou em sérios conflitos com os *kubê* que têm invadido recentemente este território tradicional,

conflitos que resultaram na queima do caminhão dos índios e a retaliação destes, que por sua vez queimaram várias pousadas de pescadores na beira do Xingu. Este desfecho trágico em que se perdem o caminhão foi posteriormente atribuído pelos velhos à falta de observação e comportamento inadequado perante as imagens de animais observadas no caminho.

Em outra ocasião, em novembro de 2012, participei de uma outra viagem pelo Xingu até a citada região de Kapôt Nhĩnore, colaborando com o trabalho de campo do GT da FUNAI que levantava dados para a identificação e delimitação desta Terra Indígena. Desta vez o deslocamento foi feito com muito cuidado e atenção pelos Mëbêngôkre escolhidos para realizar a viagem, todos sendo “guerreiros duros”, preparados e muito perspicazes em relação a percepção dos acontecimentos e a forma de lidar com diferentes perigos.

Um deles, Bedjaj, sendo especialista em plantas e ataques de espíritos, coordenava os movimentos do grupo que se deslocava em duas voadeiras, jogando de tanto em tanto alguns remédios vegetais na água, na hora de zarpar no porto, e cada vez que a gente se detinha, como uma forma de evitar sinais perigosos. Ele avaliou depois como “fracos” os únicos animais observados no percurso: patos e ariranhas. “Nós vamos ganhar essa briga”, concluiu. Txokrã, assim que chegamos a nossa base em Kapôt Nhĩnore, foi logo ao rádio para dar notícias da viagem para todas as aldeias, repetindo que a viagem tinha sido boa, e não aconteceu nada ruim, para isso enfatizando a seguinte expressão “*mě’ô kêt*” (coletivo-humano-alguém- neg.): não apareceu ninguém / nada aconteceu.

Imagens são suscetíveis de afetar os Mëbêngôkre antecipando desfechos de risco para a condição humana dos vivos. Ver, portanto, é muito importante na medida que os Mëbêngôkre se movimentam em função de imagens antecipatórias que ameaçam a posição de sujeito do observador, colocando seu corpo-envoltório eventualmente em risco de doença e, no limite, de morte⁸⁸.

A associação de *karõ* com imagens antecipatórias guarda ressonância também com vários dos usos do conceito na sua forma explicitamente ativa como verbo que pode ser traduzida como explicar, antever, anunciar, avisar, ou ensaiar, em suma, indicando uma ação que precede, prepara ou anuncia outra. Temos portanto uma importante conceitualização da

⁸⁸ Neste sentido poderia ser interessante a comparação com outros povos indígenas, Jê e não Jê. Para os Canela, por exemplo, segundo relata Crocker (1990:313) "If an ordinary Canela person sees a ghost, he must die soon".

agência das imagens que sugere que *karõ*, em toda sua variabilidade de formas, encapsula uma teoria da causalidade.

Pela observação, as pessoas estão sujeitas a riscos ou posições privilegiadas para se protegerem e atacarem. A observação de certos tipos de peixe elétrico, *mry ka'ak*, *mokokti*, etc., oferece, por exemplo, elevados riscos, produzindo febre e debilidade. Os contágios perigosos, no entanto, também podem ser propagados de outras formas.

O raio e a chuva são a transformação de um homem *mëbêngôkre* chamado *Bepkôrôrti*. O mito conta como *Bepkôrôrti* se enfureceu por não ter recebido uma porção justa da anta que ele ajudou a caçar. Ao retornar à aldeia, ainda sujo de sangue, ele se pinta com urucum e jenipapo pela primeira vez, desafia os homens e entra no mato em direção a uma montanha, sendo seguido pelos homens da aldeia. Quando eles se aproximam ele lança raios e mata a todos, enquanto sobe a montanha e passa a viver no céu como chuva e raio.⁸⁹ Chuva e raios, ex-humanos, oferecem perigos especiais aos vivos.

Certa tarde na aldeia Piaracu, Ropni, Patÿjx, Meybamp e Bepkaroti entraram na caminhonete do Instituto Raoni e saíram pela estrada com destino à cidade do “Bang” para fazer algumas compras. Menos de 15 minutos depois estavam de volta a Piaracu por causa da nuvem que se aproximava e que fez com que eles avaliassem que o correto era retornar e esperar; para me explicar, evocaram a expressão “*më tum kukràdjá*” (costume/comportamento dos antigos). Várias outras vezes presenciei a realização de cantos e danças característicos antes de um grupo empreender uma longa viagem seja de Van, ônibus, ou avião, cantos que visam se antecipar aos diferentes sinais atmosféricos e presença de *karõ* perigosos no caminho que possam fazer desencaminhar a viagem.

Como mencionei anteriormente, no caso da sequência de procedimentos da caçada para as festas na aldeia, tudo começou por chamar a atenção sobre uma das plantas *tep kanê* que agem contra a propagação de doenças de peixe. As imagens de mulher nos sonhos e o fato dos tracajás olharem para os pescadores no momento de serem retirados da água podem quebrar a efetividade da pesca: os tracajás não se aproximam ou escapam. Após a captura, uma série de cantos específicos, *mry karõ jarê*, são pronunciados durante os momentos de deslocamento para mitigar o potencial de perigo que se desloca gradativamente para a aldeia junto com a carne. O sonho dos tracajás é interrompido toda manhã no acampamento e se

⁸⁹ Ver várias versões deste mito em Luckesh (1976), Wilbert & Simondon (1978,1984).

houver algum tracajá morto deve ser rapidamente afastado. O procedimento de aproximação à aldeia com carne *mry*, e o afastamento ou neutralização do *karõ* continua com a série de deslocamentos parciais, a abertura e fechamento dos movimentos coletivos pela fala transformativa do *benjadjwyrÿ*. Finalmente na aldeia, as mulheres da Casa patrocinadora da festa, (à qual pertencem os nominandos por via matrilinear), sem parar de fumar seus cigarros e cachimbos, quebram os cascos e retiram as vísceras cuidando de não derramar sangue na terra. As mulheres preparam os berarubu de mandioca com carne e colocam os tracajás envolvidos em folhas no forno de pedra, *ki*, sempre acompanhadas dos seus cachimbos e cigarros que mantêm os espíritos longe.



Figura 10: Mulheres assando tracajás no forno de pedra.

Toda esta série de procedimentos, que ficam mais evidentes no ritual, visam a despotencialização do espírito e cozimento da carne (em sonhos, cantos, fumo e finalmente no calor do forno), já que a carne e o seu sangue são, além da visualização, o principal veículo da contaminação do humano-animal. Como Belaunde (2005) demonstrou, o sangue é o principal mediador que une e diferencia gêneros e seres na Amazônia.

Os seres estendem-se na distância à qual seus efeitos são capazes, veiculados pelo *karõ*, contrastados pelo fumo, canto, bom olho, movimento. Vejamos como as pinturas podem mediar protegendo contra uma relação potencialmente fatal.

“*Mry ka’ak*⁹⁰ é muito perigoso! Quando o pessoal vai entrar na água – na festa do timbó – pinta as pernas de preto com jenipapo, aí pode ficar tranquilo. Você acha que esse pato têm medo? – Disse Bedjaj apontando um pato de penas pretas que tínhamos acabado de matar – ele não está nem aí pro *mry ka’ak*” – Bedjaj me explicou.

De forma similar, a pintura de jenipapo aplicada aos bebês recém nascidos, conforme reparou Lea (1994:97), “tem valor ao mesmo tempo estético e profilático - os espíritos dos mortos temem tinta preta de jenipapo”. Estas narrações mostram que a pintura opera um mimetismo que elude os seres mais perigosos e temidos, *mry ka’ak* (carne-animal falso) ou os espíritos desencarnados dos mortos (*mẽkarõ*)⁹¹. Ou como Demarchi (2013) colocou, as pinturas corporais agem como um filtro para não deixar sair o próprio *karõ*, ou deixar entrar *karõ* perigosos, modulando assim os processos de “figuração” e “desfiguração” do corpo.

Visualização e antecipação

Já mencionei antes algumas das conotações diversas do conceito indígena de *karõ*, (ou *mẽkarõ*, sendo que *mẽ*, marca um caráter coletivo): alma, espírito, morto, imagem, fotografia, cópia, xerox, vídeo, gravação. Enquanto verbo reflexivo *amĩ karõ*, têm o sentido de ensaiar, treinar, explicar, antever. Venho usando preferencialmente a palavra *imagem* propositalmente porque me parece que permite um maior deslizamento pelo campo semântico que *karõ* abrange do que se partíssemos de uma tradução direta por espírito ou alma como um princípio vital interno ao corpo e que periódica ou definitivamente escapa dele nos sonhos e na morte.

O conceito de *karõ* envolve não só um princípio de subjetividade interno ao corpo mas também abrange a imagem ou aparência corporal, incluída a imagem produzida pelos processos de ornamentação corporal. Mais ainda, *karõ* se estende a diferentes elementos

⁹⁰ Tipo de peixe elétrico, também descrito como um monturo aquático por Guiannini (1991b).

⁹¹ Adiante me refiro ao tema da morte, central na etnologia jê.

imateriais e na materialidade de diferentes tecnologias audiovisuais (fotografia, vídeo, gravação).

O que me parece ser um elemento comum a todas estas diferentes formas e suportes, é que no *karõ* é reconhecida uma intencionalidade sendo os diferentes suportes materiais e imateriais do *karõ* índices ou mediadores de uma subjetividade, de uma autoria humana ou não humana cuja potência é perigosa.

Esta atividade do *karõ* fica mais explícita em traduções como “força vital”, “princípio vital”, ou inclusive “energia”,⁹² e a sua forma verbal (ensaiar, treinar, explicar, antever) envolve as ideias de temporalidade e causalidade, isto é, a antecipação, previsão ou aviso de um gesto, movimento ou acontecimento que se realizará *a posteriori*. *Karõ* portanto envolve uma dimensão de agência, e uma certa mediação temporal, seja antevendo acontecimentos futuros, seja remetendo a pessoas, músicas, gestos passados.

Vamos portanto neste capítulo, após estes comentários gerais sobre *karõ* que apenas têm o propósito de não fechar ou recortar precipitadamente a abrangência e mutabilidade do conceito, seguir o comportamentos de imagens (*karõ*) na constituição de pessoas e acontecimentos nos Mëbêngôkre.

Lembremos que *kà* é melhor traduzido como envoltório. Em vez de termos na pele uma fronteira rígida do interior/exterior do corpo – como conceitualizado na “pele social” em Turner (1980) – os envoltórios mostram-se permeáveis e construídos em camadas e superposições. Na seção anterior vimos que a ornamentação corporal recorre à visibilização para explicitar relações de uma forma indicial e não simplesmente evocativa, isto é, antes metonímica que metafórica. As metamorfoses exibem a relacionalidade constitutiva das pessoas no seu virar outro, experimentando outros corpos, outras vozes, outras percepções, capacidades extraordinárias.

Os modos da transformação mëbêngôkre produzem pessoas como compostos de relações, a “pessoa partível mëbêngôkre” (Lea 2012), que explicitam as relações entre *kà*, como envoltórios permeáveis, e *karõ*, imagens ativas ou antecipatórias. Na medida em que os elementos da visualidade aparecem tão ativos na construção das pessoas mëbêngôkre, e não apenas reduzidos a um segundo plano do simbolismo ou representação, considero útil

⁹² Por exemplo em Posey (2002).

aproximar este caráter relacional constitutivo da pessoa da conceitualização de Alfred Gell (1998) sobre a crítica às ideias de representação características da arte ocidental. Segundo ele,

In fact anything whatsoever could, conceivably, be an art object from the anthropological point of view, including living persons, because the anthropological theory of art (which we can roughly define as the ‘social relations in the vicinity of objects mediating social agency’) merges seamlessly with the social anthropology of persons and their bodies. (Gell 1998:7).

No caso mēbêngôkre temos as pessoas e os corpos sendo construídos em processos de alteração e metamorfose onde circulam “objetos” que funcionam como “partes” de pessoas. Estes “objetos” ou “partes” que circulam, referem-se em boa medida a *posições* de outros, ou seja, a nomes, adornos, funções rituais, gestos, atos, ou cantos, ocupados por Outros diversos; as origens se dispersam em variados conjuntos de antepassados e povos inimigos (seringueiros, Yudjá, Panará, Suyá, peixes, aves). Em princípio, independentemente da sua materialidade ou visibilidade, estes aparentemente “objetos” apontam para outros sujeitos e as suas agências. Este é o caso da ornamentação corporal em outros povos, como defende Miller (2009) para o caso dos Mamaindê, o que, em suma, aponta para a indefinição *a priori* dos status de objeto e sujeito na Amazônia indígena:

I have shown that for the Mamaindê, objects – and more specifically, body ornaments – are related to a system of exchange that points toward ontological rather than sociological distinctions. For these people, objects are immersed in an economy of subjectivities, being conceived of as subjects of as constituents of persons, insofar they relate those persons to other species of subjects. (Miller 2009:76).

Nos Mēbêngôkre, temos uma situação relacional similar do ponto de vista da constituição relacional e heterogênea das pessoas, nas quais as transformações são operadas a partir das metamorfoses corporais, com um cuidado extremo na aparência e a coordenação de visão movimento e canto.

A ideia de pessoa distribuída de Gell (1998) nasceu justamente do papel atribuído às imagens e partes do corpo como índices ou mediadores causais de agência em diferentes partes do mundo. Nos Mēbêngôkre temos que a metamorfose ritual opera com a alteração corporal, multiplicando envoltórios coloridos de penas, miçangas, folhas, dentes, que, aproveitando-se das intencionalidades visuais, causam os efeitos. Homens e mulheres trabalham preparando detalhadamente a festa, alterando corpos, modulando aparências,

intensificando imagens, para assim circular de forma “bela/boa” nos movimentos coletivos do ritual. É por meio dessa intensificação de imagens que se dão as metamorfoses de seres híbridos de pessoas-pássaro-onça-peixe-jabuti e que os efeitos rituais emergem persistentes. Os efeitos devem-se, portanto, em parte importante, à agência das imagens metamórficas, seus movimentos e cantos, que aparecem em grande diversidade nos rituais mēbêngôkre, incluindo os *karõ* (máscaras) de tamanduá, guariba, anta, onça, arauanã, palmeira, que assumem a perspectiva de tricksters e viram o centro da agência ritual em diferentes partes das cerimônias.⁹³ Em suma, tratamos com um caráter heterogêneo metamórfico e relacional que é atualizado de diferentes formas na constituição e dissolução das pessoas mēbêngôkre, dentro e fora do ritual.

Lembremos que nas etnografias clássicas Jê o tratamento teórico do *karõ* priorizou especialmente as associações com os conceitos de alma e espírito. A etnografia clássica de Carneiro da Cunha (1978) sobre os Krahô, “Os mortos e os outros”, pelo seu pioneirismo e qualidade teve um impacto muito importante ao ponto que ainda hoje é uma das principais referências do tratamento da escatologia Jê. A autora interpretou os dados krahô sobre os *karõ* (*mēkarõ*, no plural) a partir do princípio pessoal que perdura depois da morte. Os *mēkarõ* propunham, na análise da autora, um questionamento sobre a sociedade na medida em que eles replicam uma outra aldeia, a aldeia dos mortos, onde têm uma outra vida de valores invertidos à dos vivos, há a ausência de conflitos, faccionalismo e aliança, mas estão condenados a imobilidade e involução. Os *mēkarõ* representariam o princípio de alteridade máximo para os krahô, sendo os mortos como “duplos” invertidos, duplos de qualquer forma “inimigos” (Carneiro da Cunha 1978). Na revisão do artigo sobre a escatologia krahô republicado recentemente (Carneiro da Cunha 2009a), a autora acrescenta comentários interessantes sobre as fontes de pesquisa e os problemas que envolveu a abordagem do tema dos *mēkarõ* entre os Krahô dada a existência de uma variedade de discursos dependendo de diferentes níveis de especialização deste conhecimento entre as pessoas (o que seria válido também para os Mēbêngôkre).

Se de um lado há o conhecimento especializado dos curadores a respeito dos *mēkarõ* (*mēkarõ mari*, no caso mēbêngôkre), do outro existem também as experiências de livre acesso a todos os krahô como as visões nos sonhos e as experiências individuais no mato. A autora

⁹³ Um belo caso similar é ilustrado no trabalho de Ana Lima (2010) sobre os palhaços cerimoniais Krahô, espíritos (*karõ*) agrícolas.

visa, a partir desta diversidade de experiências, recolocar alguns elementos que foram deixados de lado na construção do argumento original de 1978. Na retomada do problema ela agrega:

[...] uma variedade de fontes, uma produção acessível a especialistas (os curadores) como a leigos, geram um vasto espectro de produção escatológica. Já que essa produção não pretende ser codificada em uma ortodoxia, ou mesmo perpetuada, parece haver pouca preocupação em controlá-la a não ser pelo antropólogo que talvez a suscite. (Carneiro da Cunha 2009a:61).

Perante um conhecimento amplamente distribuído na variedade das experiências pessoais, e que de certa forma escapa à codificação, a autora recoloca positivamente o problema da escatologia krahô como um campo central da criatividade:

A escatologia krahô, creio, deve ser vista como um domínio onde se dá livre curso à fantasia. A dificuldade de analisá-la seria portanto indicação não de uma deficiência, mas uma característica positiva dessa área. Em outras palavras, a escatologia nessa sociedade seria um lugar privilegiado para a criatividade socialmente encorajada e não constrangida por especificações precisas. (Idem:75).

Parece-me portanto que é necessário deixar fluir o conceito de *karõ* evitando que ele seja presa das armadilhas mais comuns dos dualismos da ontologia moderna (natureza/sociedade, substancia/essência, objeto/sujeito, realidade/fantasia). Um exemplo claro de abordagem deste tipo se encontra nas palavras de DaMatta sobre os Apinaye, “Since everything has an ‘image’, everything has a *me-karon*. The idea here is that there are two worlds, a real world and a world of images” (1982:171 n.11). Isto é, imagens como oposição ao real.

Uma outra abordagem, desta vez de Anthony Seeger junto aos Suyá, parte da visualidade para distribuir *karõ* a todo o existente, na medida em que, segundo este autor, os Suyá também consideram que “todas as coisas, animadas ou inanimadas, têm *garon*, ou espíritos, almas, sombras, reflexos” (Seeger 1981:265 n.13).

Até onde eu consigo compreender, para os Mëbêngôkre dizer que tudo têm imagem ou reflexo não é suficiente para abranger o conceito de *karõ*, muito menos colocar *karõ* em oposição a um mundo do real. *Mëkarõ* são reconhecidos quando se apresentam. A relação

entre *karõ* e *mẽkarõ* é menos uma relação entre singular e plural⁹⁴, do que de indicar graus de intencionalidade, o maior deles o apresentado pelos espíritos recém falecidos *mẽkarõ*, e que pode ser transformada, diluída ou distribuída através de distintos corpos. Espíritos, imagens nos sonhos, animais, peixes, aves, plantas, máscaras, adornos, são todos imagens, e podem se apresentar, ou melhor, irromper como intencionalidades outras. As diferentes imagens, as diferentes formas, os diferentes envoltórios, são suscetíveis de esconderem subjetividades humanas: *mẽ'õ* (alguém). A ilustração de uma subjetividade e intencionalidade agressiva, desafiadora, brincalhona, aparece claro no caso dos personagens rituais *kubyt karõ*, ou *pàt karõ*,⁹⁵ ou entre os *krahô*, do *hoxwa* o palhaço cerimonial, *karõ* das plantas da roça que irrompe na aldeia e cujo potencial criativo se expressa causando riso (Lima 2010). Estes “tricksters”, visíveis na aldeia, espalham seu efeito desafiador gerando riso e medo, são *atxwêre*, bagunceiros, doidos, engraçados, maldosos, perigosos; “Em relação às máscaras, a própria visão delas pode acarretar sérios danos à saúde das crianças e mulheres” (Demarchi 2014:263). A intencionalidade agressiva humana por trás das imagens, *karõ*, é reconhecida pelos Mẽbêngôkre em diferentes *kà* animais, vegetais e como forças incorpóreas da chuva, os raios, ou arco-íris. Longe da aldeia e da cerimônia, as imagens não produzem riso mas puro desafio. As perseguições e ataques dos *karõ* às pessoas na festa, especialmente a jovens e meninos, agora podem se estender em doença, acidente, morte.

Quero destacar o fato que para os Mẽbêngôkre o saber ver, e como se apresentar, é uma capacidade muito importante para se movimentar num mundo reconhecidamente transformacional em que entre corpos e imagens há sempre o perigo de se revelarem outras intencionalidades humanas, um *mẽ'õ* (alguém) hostil. Penso finalmente que estes corpos superpostos de camadas, de aparência e intenções enganosas, sugerem um conceito corporal-imagético-sonoro mẽbêngôkre que encapsula vida e morte, beleza e doença, e o trânsito entre ontologias relacionais. O que é visto e o que é oculto sugerem uma profundidade na percepção espacial e temporal.

Uma experiência em campo relativa a um falecimento nos leva de novo ao lócus central da discussão da etnologia Jê sobre o *mẽkarõ*: a morte.

⁹⁴ Lembremos que as multiplicidades não obedecem a estes recortes de escala (Strathern 2004; Viveiros de Castro 2007, 2010).

⁹⁵ Máscaras de macacos e tamanduá usadas em cerimônias de nomeação Kôkô-.

* * *

A poucos dias de ter chegado em Colíder no começo de abril de 2012, estando uma tarde no quarto do hotel onde me hospedava, vi entrar uma ambulância. Desceram dela vários Mëbêngôkre, um deles era um velho com o cabelo branco comprido e muito magro.

Quando me aproximei o reconheci. Era Waiwai Txukarramãe, um velho mëbêngôkre que eu conhecia havia cerca de quatro anos e de quem sempre me lembrava pelo seu tamanho, força, alegria e a forma especialmente carinhosa com que sempre me tratou. Agora estava visivelmente doente, magro e débil. Permanecemos alguns dias no mesmo hotel enquanto ele aguardava a viagem para São Paulo onde continuaria seu tratamento. O diagnóstico era câncer. Durante aqueles dias conversamos bastante enquanto eu o visitava e levava para ele algumas coisas de comer ou beber que me pedia. Segundo ele, a doença tinha começado um dia durante uma expedição em que alguns guerreiros mëbêngôkre acompanhados de agentes do IBAMA e da Polícia Federal foram fazer uma fiscalização da área da Terra Indígena Kapôt Nhĩnore.

Waiwai disse que durante a expedição ele escorregou, caiu e uma pedra machucou o seu pulmão. A partir daí o pulmão virou *tyk* (escuro, morto) por dentro e ele foi perdendo as forças. Passou por muitos tratamentos com *wajanga* mëbêngôkre, especialistas em plantas, “espíritos”, e com os funcionários dos postos de saúde. Passou vários meses no Hospital de Colíder sem a sua saúde melhorar nem ser corretamente diagnosticado. Segundo me contou, conseguiu com a ajuda de amigos médicos ser levado para São Paulo onde após diversos exames foi finalmente diagnosticado com um câncer raro no pulmão e começou o tratamento correspondente. Quando se sentiu um pouco melhor quis viajar para a sua aldeia e passar um tempo ali antes de continuar com a segunda etapa do tratamento em São Paulo. Quando o encontrei em Colíder estava portanto retornando da sua aldeia Kempô no Xingu rumo a São Paulo. Despedi-me dele quando viajei para Piraçu para a abertura da festa *kwỳrỳ kangô* descrita no início do capítulo 1. Nesse mesmo dia ele seguiu para São Paulo acompanhado de um dos seus filhos, enquanto sua mulher e outros filhos que o acompanhavam em Colíder retornaram à aldeia.

Finalizada a festa na aldeia retornei com alguns Mëbêngôkre para Colíder e no dia seguinte chegou a notícia que Waiwai havia morrido. Já estavam sendo feitos os arranjos para trazer o corpo de São Paulo para seu enterro na aldeia. Um enorme sentimento de tristeza se

apoderou de tudo mundo. Todos os Mëbêngôkre que estavam na cidade se reuniram na CASAI,⁹⁶ para preparar o ritual funerário, ou, como eles se referiram em português, “a homenagem de despedida”. Pelas notícias do rádio parece que o corpo só chegaria no dia seguinte, mas a preparação continuou. Vários homens *mêkrare* (com filhos) saíram procurando envira nos fragmentos de mata ciliar sobreviventes ao traçado cartesiano de ruas e casas de Colíder.

Com a envira e folhas de palmeira foram feitos diferentes enfeites para a cabeça, antebraços e o tronco. Os rostos e troncos estavam pintados de urucum e jenipapo. Os homens dançaram em círculo, os mais velhos primeiro e depois os outros até os menores no fim. Cantaram músicas que Waiwai tinha cantado em diferentes cerimônias, algumas antigas “de vinte anos atrás” e que os jovens não conheciam. Cantaram músicas das cerimônias *mêmy bijôk*, *mêwemôrô*, *bemp*. A cada canto, a configuração do grupo de dançantes mudava já que os que tinham sido donos de festa se retiravam da fila e ficavam em silêncio só observando. Quando na sequência se cantava uma música de outra cerimônia eles retornavam ao grupo dançante e outros donos de festa se retiravam só para observar. O finado era dono do *kwÿrÿ kangô*, e o último repertório de cantos foi desta festa na qual ele não poderia dançar, só observar. As mulheres em volta escutavam e choravam, algumas faziam o choro cerimonial muito alto, se jogando de costas contra o chão, machucando o seu corpo, enquanto outras pessoas tentavam segurá-las para não se ferirem demais. Os homens também choravam da forma tradicional com o braço cobrindo a testa e o olhar baixo. É tudo muito triste.

Tratou-se de uma situação *sui generis* por não estar o corpo presente. Explicaram-me que geralmente quando a morte acontece de dia se espera um pouco para que os parentes se reúnam, enquanto o corpo é enfeitado com todos os seus adornos. As pessoas presentes se enfeitam e cantam as músicas que o finado cantou. Depois das danças o corpo é enterrado. Essa primeira noite todos ficaram acordados durante toda a noite, chorando.

Turner (2009:152) menciona que todos os pertences do morto são quebrados, “simbolicamente mortos” e colocados junto ao corpo no túmulo. Lea (2012) menciona a ocasião da morte de uma mulher que tinha como *nekretx* o privilégio de usar roupas

⁹⁶ CASAI, Casa do Índio, serve como alojamento e local de tratamento de saúde de pacientes dos povos Mëbêngôkre, Panará, Tapajúna, Yudjá, Apiakás e Kayabi. Dentro do sistema de atenção à saúde dos povos indígenas, Colíder é um polo regional de atendimento de casos até de “media complexidade”. Na cidade estão os escritórios do Distrito Especial de Saúde Indígena, chamado DSEI Kayapo, a CASAI e o Hospital Regional de Colíder.

vermelhas na festa. No seu falecimento todos os panos vermelhos da aldeia foram recolhidos e enterrados junto ao corpo. Trata-se de cortar por esta via os laços com o morto, evitar que ele encontre o caminho de volta por meio dos seus pertences e adornos, as suas extensões corporais. Os enfeites de folhas usados na última dança pelo morto são também depositados junto ao corpo. Demarchi (2014:268) descrevem que na morte de uma criança, enquanto seu corpo é enfeitado a mãe separou todos os seus pertences para serem enterrados junto, como roupas, fraldas, colchão, coisas de higiene pessoal, travesseiro, enfeites. Esta relação metonímica entre os pertences, e especialmente os adornos corporais, e a pessoa é destacada também na observação de Vanessa Lea de uma outra cerimônia, esta vez de iniciação, *mě'i-ĩ tyk*:

As mulheres na Casa V juntam as pulseiras (*'i-ĩ agot*) que fazem parte da insígnia dos iniciandos na cerimônia *mě'i-ĩ tyk*; levam-nas à floresta onde as penduram em uma árvore. Depois de algum tempo alguém vai examinar as pulseiras. Se uma tiver caído é sinal que o dono da pulseira vai morrer, o que indica uma relação metonímica entre o adorno e o seu dono. Isso reforça a minha afirmação que os adornos constituem aspectos partíveis da pessoa *měbêngôkre*; não são meros enfeites. (Lea 2012:372).

Na morte, os adornos e outros pertences são colocados junto ao corpo para evitar que a partir da sua distribuição o finado os use na sua propriedade indicial para atingir os vivos. No ritual funerário que descrevi acima o corpo só chegou posteriormente (um dia depois no fim da tarde, posterior às danças de despedida) por causa da demora nos trâmites burocráticos e pelas várias escalas necessárias no traslado do corpo, de São Paulo a Cuiabá e depois Colíder onde os familiares esperavam no CASAI. A extensão espacial e temporal do acontecimento, uma morte na cidade a milhares de quilômetros da aldeia, teve que gerar algumas adaptações para que as pessoas pudessem cumprir o procedimento cerimonial de cortar os vínculos com o defunto e começar a lidar com o perigoso luto. O finado (evita-se pronunciar o nome que usou em vida) pode perambular pelos lugares já percorridos à procura dos seus parentes, e agora a saudade da mulher ou filhos é ameaçadora e mortal.

Por fim, a rádio informou que o avião com o corpo já tinha decolado de Cuiabá e se encontrava a caminho. No final daquela tarde formou-se uma caravana para ir buscar o corpo no aeroporto, encabeçada pelo caminhão e caminhonete do corpo de bombeiros da cidade, seguido dos veículos da FUNAI, Instituto Raoni, Saúde, SEDUC, médicos, e outros. No CASAI, destino final da caravana, alguns funcionários brancos da FUNAI prepararam para a

recepção do corpo uma bandeira do Brasil e uma faixa com o logo da FUNAI e um texto que lembrava os 33 anos de serviço para essa instituição, contados desde que fora oficialmente contratado pelos Irmãos Vilas Boas.

O pequeno monomotor pousou e estacionou. O barulho do motor foi substituído por muitos gritos e o choro agudo das mulheres. Bepkamrik, que tinha levado seu pai doente para a cidade e agora trazia de volta o corpo num caixão, não aguentou e desmaiou com o choro das mulheres. Foi carregado e colocado num carro. O féretro em outro. Todos chorávamos mas as mulheres machucavam os seus corpos se jogando com força no chão⁹⁷. A caravana dos 15 carros partiu e percorreu as principais ruas de Colíder em silêncio absoluto. Foi velado na CASAI. Mais de sessenta pessoas acompanharam o corpo nessa noite triste onde o silêncio era interrompido periodicamente pelo desolador choro das mulheres e dos homens, ou pelos discursos formais tristes em que os homens reiterativamente se referiam aos seus antepassados mortos fazendo um uso correto de todos os termos de parentesco triádicos⁹⁸ entre o narrador, os mortos e os presentes, colocando o defunto do lado de outros antepassados e enfatizando repetidas vezes a tristeza grande dos vivos (*meba nhõ kaprinraj*).

Um especialista em cantos do ritual funerário fez um canto com a mesma estrutura rítmica prolongada dos cantos dos *benjadjwÿrÿ* que construíram o corpo das meninas-pássaro na festa das mulheres. As orações agora teriam a função oposta, desembrulhar as partes da pessoa.

Os Panará que estavam na CASAI nessa noite também cantaram e choraram. Bepkamrik, o filho que vinha com o defunto desde São Paulo, desmaiava periodicamente mesmo recebendo os cuidados de vários *wajanga* mēbēngôkre que passaram plantas no seu corpo e fizeram massagens para ele voltar a si. Uma mulher Yudjá também tratou o rapaz com banhos de raízes e as enfermeiras tentaram também fazer a sua parte dando-lhe pastilhas. Em algum momento em que pensei que ele já estaria melhor me aproximei e quis falar com ele mas era inútil, parecia realmente não habitar o seu corpo.

O céu clareou e o corpo do defunto seguiu de novo para o aeroporto com as bandeiras e todos os enfeites de envira e folhas que tinham sido usados nos cantos de despedida, dois

⁹⁷ Ver uma análise deste “ritual wailing and flagellation” em Lea (2004a).

⁹⁸ Tanto o choro cerimonial feminino quanto o discurso formal masculino fazem uso de distintos conjuntos de termos específicos de termos de parentesco, vocativos e triádicos, distintos dos termos do regime cotidiano do discurso. Ver um tratamento detalhado sobre a terminologia de parentesco em Lea (2004b, 2012:171-204).

dias atrás. O monomotor fez uma escala na aldeia Kapôt (Kremoro) para os parentes dessa aldeia se despedirem chorando, dançando e entregando os enfeites usados. Só depois disso o avião seguiu para o seu destino final, Piaráçu, onde continuaram as homenagens e o corpo foi finalmente sepultado na área do cemitério dessa aldeia, do outro lado da estrada. Tinha havido uma certa indefinição sobre o lugar do enterro, se devia ser feito na nova aldeia fundada por Waiwai, Kempô, ou em Piaráçu, onde ele morou vários anos. Decidiram finalmente por Piaráçu, uma aldeia mais permanente que Kempô, e um local que foi conquistado numa guerra dos Mëbêngôkre contra os brancos na qual o finado participou e contribuiu pessoalmente para evitar que a pequena vila dos *kubê* se instalasse e se convertesse numa grande cidade.⁹⁹ Piaráçu era portanto também sua criação.

Os filhos e irmãs entraram em luto alguns dias, mas o luto da esposa foi maior, cerca de um ano ou ano e meio. Durante esse tempo, além de uma série de restrições alimentares ela devia ficar em reclusão, cortou todo o cabelo e ficou em silêncio. Quando falava devia ser muito baixinho, apenas um leve sussurro quase inaudível. Os gestos e movimentos dos lábios substituíam a voz, quando necessário, para se comunicar. Explicaram-me que ela não devia aparecer no meio das pessoas até o fim da reclusão, momento em que sai com o corpo todo pintado de preto e a partir de então já pode deixar o cabelo crescer e andar no meio das pessoas, rir, e participar das danças das festas.

A aldeia Kempô foi abandonada após a morte de Waiwai. Tratava-se de uma aldeia recente que o defunto abriu mais ou menos em 2007 e na qual moravam ainda poucas pessoas. Todos os habitantes de Kempô trasladaram-se para Piaráçu e não voltaram mais àquela aldeia durante esse ano. Todas essas medidas visaram afastar o *mëkarõ*, para evitar que ele encontre seus parentes de novo por meio dos seus adornos, pertences, sua casa e aldeia.

Bedjaj disse-me que o finado tinha ficado feliz porque tinha sido feita uma festa do *kwÿrÿ kangô* em Piaráçu, simultaneamente a sua morte em São Paulo. O finado era dono de *kwÿrÿ kangô* e sendo assim, todos os que tinham dançado na festa podiam ficar tranquilos. Estas danças de alguma forma teriam diminuído a potencial agressividade do espírito *mëkarõ* do morto e apaziguar sua raiva e perigo potencial.

⁹⁹ Os Mëtyktire se referem a esses acontecimentos como “a guerra da balsa”, acontecida em 1984 e desde a qual são eles os que controlam a balsa que faz a travessia do rio Xingu na estrada MT-322, antiga BR-80. Ver Lea e Ferreira (1984) para um relato detalhado.

O destino post-mortem para os Mëbêngôkre é um pouco incerto, mas divide-se no entanto em princípios de permanência e mutabilidade. Partes da pessoa como nomes e *nekretx* de certa forma permanecem como “aspectos imateriais da pessoa” que podem ser reutilizados na construção de outras pessoas (Lea 2012). Os túmulos contendo ossos e dentes, os aspectos mais perduráveis da materialidade, são índices importantes da territorialidade mëbêngôkre. “Lá têm gente”, falavam sempre em relação aos cemitérios das aldeias antigas como as da TI Kapôt Nhĩnore. Por outro lado, *mëkarõ*, mutável, pode vir a se revelar em corpos animais, propondo desafios aos vivos.

O corpo e a imagem do corpo desfiguram-se, o que deve produzir em princípio muita angustia, medo e raiva, o espírito tenta se aferrar por todos seus meios aos parentes, mas a impermanência é a sua nova condição permanente. Diferentes relatos se referem ao fato de que o espírito do morto se transforma em animal. Transformações sucessivas degradam em corpos menores até virar inseto e no limite pedra, terra, carvão, o polo imóvel e escuro, *tyk* (preto, morto). Aquele forte homem que escorregou numa pedra, no limite, poderá habitar os belos rochedos do rio Xingu, talvez em algum dos “buracos de espíritos”, *mëkarõ kre* nas rochas do rio ou floresta.

“Tudo o que existe têm “alma”, *karon*, inclusive as árvores”, escreveu Lukesch sobre o pensamento mëbêngôkre (1976:97). Eu não tenho dúvida que os Mëbêngôkre reconhecem que muitas árvores têm *karõ*, pois muitas vezes me falaram dos “espíritos” das árvores, com os quais as pessoas têm relações complicadas, podem ser atacados, golpeados, adoecer, ou bem, quem os conhece, *pidjô mari*, pode usar sua animosidade para fins de proteção ou cura. Muitos animais, árvores, corpos celestes como a lua, sol, estrelas e “fenômenos naturais” como a chuva, raios ou arco-íris têm as suas formas e corpos explicados pelas transformações míticas¹⁰⁰ a partir da forma humana. Muitos destes, ainda que tenham tido os seus corpos transformados, conservam a humanidade de fundo, suas aldeias e cerimônias que são a origem de muitos dos cantos e danças que os Mëbêngôkre atualizam periodicamente nas suas próprias aldeias.

Em boa medida concordo com Coelho de Souza quando diz que o mais provável é que os Mëbêngôkre, como outros povos Jê do Norte, encarem o mundo dos *karõ* não como uma questão de doutrina, mas como algo aberto à inspeção empírica; “denotando não uma

¹⁰⁰ Há um extenso número de mitos mëbêngôkre publicados o que permite inclusive a comparação de diferentes versões. Ver especialmente Banner (1957), Lévi-Strauss (2004 [1964]), Lukesch (1976), Wilbert (1978,1984).

substância, mas um modo de ação, o *karon* estaria presente ali onde se manifesta” (Coelho de Souza 2002:536)

Eu mesmo perguntei algumas vezes o que aconteceria com a alma do defunto, mas não havia uma resposta única. O *karõ* do morto além de frequentar o lugar dos ossos pode perambular por muitos suportes, corpos, lugares. Pode eventualmente se transformar diretamente num corpo animal determinado, isto é mais claro quando a pessoa é atacada por uma cobra ou peixe elétrico, por exemplo, ou quando morre de uma doença-de-animal diagnosticada. Porém a transformação em animal depende também do conjunto de nomes e funções rituais que definem conexões parciais da pessoa com outros *karõ*, isto é, algumas transformações rituais indicariam já um caminho. Autores como Giannini (1991a), Turner (2009), Campos e Bajgielman (2009), por exemplo, mencionam que o destino *post mortem* das pessoas com nomes transmitidos em cerimônias Bemp seja virar pássaros e voar para a aldeia do lugar dos Bemp, *bemp nhõ djà*, local indicado pela direção de certas nuvens listradas características que acostumam aparecer no céu no começo do verão.

A pergunta pelo destino do *karõ* do defunto cujo ritual funerário descrevi acima levou a uma controvérsia que não estava completamente resolvida. Na sede do Instituto Raoni em Colíder há uma parede convertida em painel de exposição de fotografias de diferentes cerimônias. Trata-se de uma doação feita por algum pesquisador ou fotógrafo que presenciou estes rituais e quis devolver os seus produtos na forma de um mural decorativo para o Instituto.

Em uma das fotografias (*karõ*) estava o defunto (como o seu nome não voltou a ser mencionado as pessoas só falavam “aquele que morreu”, ou então o termo de parentesco¹⁰¹). Ele aparecia enfeitado dançando junto com outras duas ou três pessoas. A fotografia causava certo temor. Alguns atravessavam o corredor do mural com certo receio: “é perigoso para a gente”, explicou-me um jovem quando reparei sua atitude perante o mural de fotografias. A polêmica se a foto era deixada no mural ou então retirada foi resolvida finalmente com um consenso: cabia à família próxima, esposa, irmãs, filhos, mãe, pai, se manifestar para autorizar, ou não, que a fotografia fosse eliminada do mural na parede. Com isso deixavam a decisão para as pessoas mais diretamente afetadas, isto é, as pessoas que poderiam compartilhar restrições alimentares com o supracitado enquanto vivia. Tratava-se de um

¹⁰¹ Lea (1996) menciona que os mortos trocam de nome.

conjunto maior de pessoas que as que efetivamente conservavam o luto, cuja rigidez e extensão temporal se centrava particularmente no cônjuge. Depois de tomada esta decisão após consultar alguns velhos, a fotografia continuou no local, e o olhar de desconfiança também.

O perigo potencial da imagem do defunto diminui de intensidade na medida em que na foto aparecem também outras pessoas. Quando o defunto está sozinho na foto, há mais chances de ser evitada, mas neste caso, a foto ficou no seu lugar na parede. A mulher estava em reclusão e o seu filho, Pàtkàre, quando alguns dias depois entrou no Instituto, estava muito mais angustiado com a burocracia dos tramites da certidão de óbito que com a fotografia. Olhou para a parede – todos ficamos na expectativa – ficou em silêncio, se virou e continuou com outro assunto. Ele estava alegre de me encontrar, e eu também de vê-lo.

Perguntou-me onde estava eu morando. Eu seguia no mesmo hotel. Conteí que tinha conversado muito com o pai dele antes da viagem a São Paulo. Comentei que outras pessoas tinham me falado que ficar nesse hotel era perigoso. Ele concordou com o comentário e falou para eu ter muito cuidado, se de noite ouvisse algum barulho ou alguém batesse na porta; não podia abrir porque era *karõ*, o espírito do pai. Advertiu-me para eu não andar de noite, pois o espírito vagava de noite pela cidade, procurando seus parentes. “Ele está muito bravo! e fica procurando, é muito perigoso!” – me advertiu.

Há pois diferenças de ênfase nos perigos potenciais das imagens. Contudo, são os *karõ* errantes e alguns *karõ* animais e “atmosféricos” (como sinais no céu) os que dominam o interesse dos Mëbêngôkre. Ainda que o *karõ* de plantas possa ser eventualmente perigoso, acredito que a mobilidade animal (e atmosférica) seja um elemento importante a considerar, elemento em princípio ausente na materialidade vegetal.

Isto nos leva a considerar que a fluidez e a ameaça potencial do *karõ* são de certa forma trans-corporais, isto é, se propagam pelos corpos, e por sua vez, os corpos são índices de subjetividades, mas também enganam. Em suma, nas teorias mëbêngôkre sobre os mundos altamente transformacionais amazônicos, os corpos *kà* são não só índices de capacidades e afeições, mas também *karõ* indicam uma potencia mutável que se propaga por pessoas e acontecimentos. O interessante é que estas combinações tecem uma rede de influências que revelam os modos particulares de transformação mëbêngôkre, isto é, o seu próprio estilo para transitar numa topologia de series de *kà* e *karõ* relacionais, metamórficos, e com efeitos temporais.

Daí que os Mëbêngôkre reconhecem na própria variabilidade do conceito de *karõ* (morto, espírito, imagem, cópia, fotografia, máscara e personagem ritual, aparência externa, mapa, gravação, imagem do sonho, e *ami karõ*, ensaiar, treinar, antever) traços, extensões ou índices de intencionalidade e agência que se manifestam na proximidade, contato e contágio na série de corpos-imagens, e ajudam a traçar uma rede de influências perigosa.

Há de se destacar que a visibilidade enquanto capacidade construída seja nos contextos de caça e guerra, seja tematizada exuberantemente na metamorfose ritual, parece ser o meio privilegiado para o reconhecimento, prevenção, ou bem, potenciação destas proximidades potencialmente perigosas. Retornemos ao momento da decoração dos corpos das meninas que receberão nomes na festa (descrito no capítulo 1). A cuidadosa decoração do corpo começa pelos elaborados traços hexagonais dos cascos do Jabuti, recobertos depois quase totalmente por penugem de periquito, grudado com resina na pele e completados depois com penas de arara, casca de ovo azul no rosto e penugem branca de gavião no cabelo. A construção deste corpo belo, a metamorfose que cria visualmente meninas-pássaro em pele de jabuti é efetivada com as orações rituais do especialista que constrói as qualidades do corpo mediante as músicas. Por outro lado, construir este corpo belo, torná-lo visível, envolve simultaneamente a imanência e a aproximação de Outros, e é por isso que a resina, os traços de jenipapo, o corte de cabelo característico em forma de “Λ”, e o fumo empregado pelas mulheres e homens que rodeiam o processo de adornar as meninas, todos estes elementos, em conjunto, são feitos para afastar os *karõ*. É como se tornar visivelmente belo um corpo permitisse o perigo de uma maior permeabilidade e eventual presença de agências-outras, *karõ*. O poder imagético e ontológico dos corpos metamórficos causa efeitos, sendo o processo ritual encaminhado a direcionar de maneira correta – bela – as partes que devem compor uma pessoa, evitando misturas indesejadas. A coordenação de movimentos, cantos, orações transformativas, fumo e imagens corporais, realizada de forma boa/bela, evita riscos indesejados que poderiam se expressar posteriormente em doenças ou acidentes. Os cantos masculinos *mry karõ jarẽ* e o fumo das mulheres nos momentos mais críticos do preparo da comida do ritual (como no momento em que as mulheres quebram os cascos dos tracajás e retiram as vísceras, tendo portanto abundante contato com o sangue), perseguem também o propósito de afastar diversos *karõ* perigosos.

O conjunto de articulações entre pessoas mobilizado no ritual envolve portanto a imanência ameaçante dos *karõ*. Lea (2012), por exemplo, menciona que a pessoa que usar

indevidamente algum *nekretx*, seja adorno ou papel ritual, está sujeita ao ataque do “espírito” do morto que tinha essa prerrogativa. Isto é, o espírito do morto se enfurece ao ver a sua posição, função, movimento, canto, gesto, adorno, sendo usado ilegitimamente. A própria aparência externa (*karõ*) do corpo e a forma como a pessoa se insere dentro das diversas sequências e funções do ritual devem ser zeladas em função de eventuais ataques. Há superposições perigosas, as conexões parciais devem ser coordenadas para que os *karõ* hostis não se aproveitem de vacilos para atacarem as pessoas.

Com frequência o choro ritual feminino irrompe destoando do restante das vozes. As mulheres choram para os seus mortos cada vez que alguma posição ritual que estes ocupavam é reproduzida novamente por outros corpos. As imagens, movimentos e cantos lembram-lhes os parentes mortos e o choro exprime esta evocação, manifestando tristeza de modo formalizado e concentrado, chorando as mortes de parentes outros parentes acontecidas desde o seu afastamento. Este choro ritual é um elaborado gênero da oratória *mëbêngôkre*, e segundo Lea e Txukarramãe (2007) seria a contraparte feminina dos discursos formais masculinos, ambos artes orais sofisticados. O choro é mais elaborado à medida que a mulher tenha maior número de filhos e netos, possuindo uma forma muito simples quando executados por mulheres sem filhos. Este gênero inclui termos de parentesco triádicos especiais e o conteúdo das mensagens enunciam a tristeza sentida pelas doenças e mortes de outros parentes. Lea destaca que a morte neste gênero oral é expressada pelas mulheres *mëbêngôkre* como uma transformação em animal *to i mry* “como se fosse um bicho” (Idem). Isto nos leva a pensar como estes gêneros específicos da oratória, tanto os femininos quanto os masculinos, evocam transformações entre vivos, mortos e animais, descrevendo uma arte da mediação com a alteridade que está presente com diferentes ênfases nos diversos especialistas *mëbêngôkre*. É importante destacar que, de qualquer forma, o choro cerimonial é despertado por imagens, como a presença física de um parente por algum tempo afastado, ou também pela visualização da aparência, de alguém realizando os gestos e cantos realizados antes por pessoas já falecidas. Em numerosos momentos das danças na aldeia, as mulheres explodem em choro, ao lembrarem, por via das imagens das pessoas dançando, de parentes que ocuparam as mesmas posições e aparências. Posição, aparência, perspectivas, sujeitos. O choro indica um impressionante encurtamento das distancias.

Resumindo, temos nos *Mëbêngôkre* uma série muito variada de transformações que são operadas pela manipulação das imagens corporais próprias, incluindo pinturas, adornos, mas também orações xamânicas e o uso de plantas. Muitas destas metamorfoses têm na

relação perspectiva relativa entre caçador-presa ou guerreiro-inimigo o seu principal cerne. É na capacidade de ver bem, e no limite de ver excepcionalmente, como um *wajanga* especialista, que se garante um ponto de vista humano, aquele que reconhece as distâncias, brincadeiras e evitação das relações de parentesco, e o da coragem para derrotar o predador mais perigoso.

Nesta rede de influências, as plantas cumprem um importante papel de mediação. Observei várias vezes os tratamentos praticados pelos especialistas em plantas (*pidjô mari*) em meninos doentes, com uma especial ênfase nos banhos de plantas cobrindo o corpo todo, e gotas pingadas nos olhos ou nas feridas na pele. Os tratamentos estão focados em fazer o paciente “parar de sonhar”, ou “trazer o espírito de volta” quando o paciente está num devir perigoso que atinge o seu corpo; estas contaminações transespecíficas podem ser antecedidas por rastros de feridas dérmicas e avançar com a decomposição do corpo e/ou da própria subjetividade, quando a vítima torna-se “louca”, *bibãjn*.

As plantas, como Posey e Elisabetsky (1991) destacaram, são classificadas em função de doenças, mediando portanto os devires animais que adoecem os *mëbêngôkre*: *Àk kanê*, doenças de pássaro, *Tep kanê*, doenças de peixe, *Mry kanê*, doenças de animais (mamíferos terrestres), que podem ser diagnosticadas especificamente como *Kukryt kanê*, doença de anta, *kaprãn kanê*, doença de jabuti, *angrô kanê*, doença de queixada, etc.

Em suma, tratei nesta seção de traçar algumas das relações entre corpos-imagens em função da visualidade e movimento, destacando uma certa teoria da causalidade encapsulada na capacidade de ver, e se aproveitar dos efeitos da metamorfose ritual, corpos-imagens se desdobram em acontecimentos desejados ou vulnerabilidade e perigos. Chegamos finalmente a descrever uma topologia de relações na qual, imagens, cantos, plantas, sangue, são mediadores da influências diferenciais entre pessoas e acontecimentos. Antes de adotar um novo ângulo para o problema da relacionalidade e influencia *mëbêngôkre*, agora sob o viés da guerra no próximo capítulo, vamos recuperar alguns dos elementos principais elaborados até agora.

Fechamento: comentário sobre a beleza

Vimos ao longo do capítulo como os Mëbêngôkre mobilizam diferentes técnicas de visibilização, oratória e movimento, que sugerem mediações nas relações com a alteridade. O eixo central do capítulo foi uma aproximação às categorias nativas *kà* e *karõ*, a sua variabilidade e a forma como participam na composição de pessoas e acontecimentos.

Por meio da descrição etnográfica e do diálogo com a literatura, quis ressaltar a articulação de corpos e imagens para os Mëbêngôkre dando especial ênfase nos efeitos ou agência das diferentes formas de *karõ*, na forma como são reconhecidos, elaborados e vividos pelos Mëbêngôkre. As imagens sempre aparecem em conjunto com o ritmo, movimento, qualidade da fala e vinculam o pensamento e ação mëbêngôkre com um campo imanente de outros seres da floresta, do rio e do céu.

Chegamos portanto a uma qualidade mediadora das imagens entre os Mëbêngôkre e outros seres, e isso apresenta diferenças apreciáveis com a forma como a visualidade têm sido descrita para este povo como estando ligada fundamentalmente a uma leitura da estética enquanto *valores* e representações mobilizadas na distinção de grupos sociais, do que uma via que revela como os mëbêngôkre problematizam o fato que corpos e imagens se desdobram e transformam apontando variações ontológicas. Chegamos aqui como resultado de uma melhor apreciação da relacionalidade como constitutiva das pessoas Mëbêngôkre, isto é, elas próprias como compondo multiplicidades a partir de uma variedade de relações que combinam elementos e agenciamentos heterogêneos. A construção ritual da pessoa mëbêngôkre atualiza relações e incorpora partes de outras pessoas por meio de complexas elaborações cerimoniais em que os diferentes participantes ativam metamorfoses e afetos extraordinários, fazendo com que as intencionalidades rituais fluam entre topologias para gerar os efeitos procurados, por exemplo, aproximar corpos, nomes, *nekretx*, e afastar *karõ* que em últimas, tendem à decomposição da pessoa por via de doenças ou atualizando ataques inimigos.

Esta abordagem estabelece uma ponte com teorias etnográficas que provêm da Melanésia via Strathern (1988, 1999, 2013) e Gell (1998) e cujo diálogo com os materiais ameríndios têm se mostrado muito estimulante para pensar as multiplicidades ameríndias em outros termos que não a chave analítica ocidental moderna de natureza/cultura indivíduo/sociedade, ou mito/história (Kelly 2001, Coelho de Souza 2002, Viveiros de Castro 2007, 2010; Lagrou 2007, Lea 2012).

Lembremos que os antropólogos dos Mëbêngôkre tinham usualmente tomado a beleza como um valor social que ajuda a traçar as diferentes segmentaridades internas à sociedade. A pintura corporal, uma arte fundamentalmente feminina, e a ornamentação corporal em ocasiões rituais, aparecem como a máxima expressão deste *valor* beleza (Turner 1980, 2002a,b; Lea 1986,2012; Vidal 1991).

Considero que o fato desta elaborada arte que se manifesta no corpo ter sido traduzida como o valor social mais apreciado dos Mëbêngôkre, em parte, depende de um prévio recorte ou delimitação do social e do natural por parte do antropólogo. Em outras palavras, a beleza como valor interno ao social têm funções predeterminadas na medida que a acumulação deste valor simbólico adquire uma relevância funcional nos processos de identificação das pessoas em categorias internas e variações de status.

Por outro lado, a abordagem do Alfred Gell (1998) gerou uma ruptura na abordagem antropológica da beleza, em geral da estética, ao não tomá-las enquanto valor e significado – fundando-as no conceito de representação – e passar a analisar objetos de arte e pessoas pela forma em que estão imbricados em redes de relações.

Nos Mëbêngôkre, por exemplo, temos que estas imagens-corpos são compostos de relações que não se limitam ao social, entendendo-se sociedade como uma totalidade *a priori*, um fenômeno exclusivamente humano. Neste sentido, as discussões acerca da beleza adquiriu um papel metafórico e representacional na delimitação das partes internas da totalidade, e elaboração metafórica de uma realidade natural externa.

Se por outro lado, partirmos de uma abordagem etnográfica dos mundos mëbêngôkre como analisado ao longo destes dois primeiros capítulos, as relações e efeitos reiterados cotidianamente pelos Mëbêngôkre em termos de topologias heterogêneas sugerem a proliferação de indeterminações de corpos-imagens produzindo efeitos dentro e fora do ritual e que cuja característica é a variabilidade e transformabilidade.

O que os diversos procedimentos de construção da pessoa nos mostram é a ênfase nas metamorfoses corporais que sugerem que o ponto de vista humano é suscetível de se deslizar em series de corpos-imagens. A afirmação de Guiannini (1991a) “a identidade humana e social só seria obtida pela identificação dos humanos com aves”, o que mostra, na verdade é que a humanidade é conceitualizada em termos das capacidades corporais e as aparências, isto é, de perspectivas. (Rivière 1994; Lima 1996; Viveiros de Castro 2002a).

Lagrou (2011:762) formulou a partir do seu estudo sobre a arte ameríndia, expressou neste sentido que os grafismos “agem mais do que representam, produzem um corpo em relação constitutiva com os fluxos que o atravessam”. *Kà*, aquele envoltório permeável *mëbêngôkre* é a interface a ser manipulada com pinturas e camadas de artefatos coloridos, ou então com banhos de plantas e palavras, modulando assim outros agenciamentos distribuídas numa grande variabilidade de corpos animais, vegetais, atmosféricos e celestes e que podem ser reconhecidos pelas suas imagens.

Em suma, o que se procura é tecer relacionalidades que compõem pessoas gerando efeitos. Ou como Lagrou diz, é preciso pensar este “corpo-objeto-pessoa” como índices em uma cadeia interativa de tipos muito diferentes de sujeito, todos ligados uns aos outros (Lagrou, 2007: 55).

Isto difere da forma como se veio concebendo os efeitos rituais da nominação; *mëreremej*, os nominados cerimonialmente, traduzidos geralmente pelos antropólogos como “pessoas bonitas” “as que mostram a beleza”, “os que se mostram bonitos”, “aparecem bonitos”, ou “saem bonitos”. Estas traduções enfatizam os aspectos de status social associado ao valor estético, e de certa forma simplificam outros aspectos ligados à interagentividade num campo de “pensamento além do homem, da planta e do animal” (Lima 2011:615), isto é, atualizam relacionalidades (via imagens, inclusive) que ao mesmo tempo supõem uma potência criativa e lidam com os graves perigos que podem se revelar em doenças ao fluírem pelas redes do parentesco.

É por isso que pensar as relações *kà-karõ* em termos de agência e efeitos sociocosmológicos condiz mais com as preocupações *mëbêngôkre* em torno da emoção e riscos das transformações, além de pensá-las em termos de operadores simbólicos que definem os diferentes recortes internos à sociedade.

Percorremos neste capítulo diferentes configurações e ações da relação *kà-karõ* via sonhos, rituais de nominação, iniciação, caça e morte. Nesse percurso foi enfatizado o papel mediador dos especialistas *mëbêngôkre* via cantos, orações, sonhos e plantas para influenciar as intencionalidades animais, vegetais, de espíritos e fenômenos naturais. O resultado traz o problema presente para os *Mëbêngôkre* de lidar com as formas como eles afetam e são afetados nestas redes de intencionalidades. Poderíamos dizer então que na cosmopolítica *mëbêngôkre* é importante adquirir percepção e influência para poder antecipar e lidar com os perigos que envolvem os poliformes *karõ*.

Como vimos em vários rituais de nomeação, um longo esforço de aproximações cotidianas e alterações corporais em longas jornadas de movimentos, “voos” e cantos é finalizado apenas em pequenos gestos, pronunciando nomes. O fluxo de nomes, paralela às relações de parentesco afirmadas e marcadas no ritual (com pinturas similares e danças simultâneas, por exemplo), são também o efeito de diferentes metamorfoses, esse modo mēbêngôkre de virar outro que opera por aproximações graduais, cumulativas, impulsionado por movimentos, cantos, cuidados com as imagens, o sono e a alimentação.

Ao longo do capítulo vim propondo que as metamorfoses não são outra coisa que o campo de elaboração do problema das simultaneidades e influências transespecíficas. Isto é, o campo em que os Mēbêngôkre operam com o que é visível e o que é oculto, com a percepção e proteção perante outros, com percorrer o caminho do virar-outro, se aproveitando desses espaços intermediários e opacos para reconstituir relações – a fabricação do parentesco (Coelho de Souza 2002) – e gerar efeitos que desencorajam as outras intencionalidades ameaçantes.

A capacidade de ver é um elemento central nas transformações, como foi sugerido em relação aos mitos, aos conhecimentos especializados, aos processos de iniciação, caça, guerra e práticas da medicina tradicional.

As aproximações rituais, por exemplo, elaboram simultaneamente o tema da opacidade, do que se torna visível e se esconde, e trabalham as transições de luz como momentos de intensidade. Os corpos se adornam, enquanto as imagens encorporam. Muda-se o corpo, mudam-se as capacidades, mudam-se os efeitos.

Estas áreas de indiscernibilidade, de “entre-dois” (Lima:2005) ou quiçá de “entre-múltiplos” têm uma marcada elaboração nas metamorfoses rituais, onde se tornam visíveis. Não se trata tanto dos Mēbêngôkre mostrarem-se entre eles mesmos e seus diferentes grupos (processos de identificação) mas explicitamente tornarem-se outros, percorrer a linha de fuga do virar outro até onde é visivelmente possível, apenas sugerir uma transformação radical, ficar no meio, na opacidade. A arte amazônica ameríndia, aliás, têm se especializado na arte de sugerir, e nas tensões criativas entre o fundo e a figura (Lagrou 2007,2012; Belaunde 2011).

Ao longo do capítulo quis destacar a grande variedade de elementos que intervêm nas transformações e que em conjunto operam o efeito de “mostrar” e simultaneamente “ocultar”, especialmente a mediação das penas, das orações transformativas, uso de adornos, pinturas,

plantas, máscaras, cantos de outros povos animais ou inimigos, danças, tecnologias de inimigos, e que envolvem de forma especial a dimensão espaço-temporal em longas jornadas de fortes esforços físicos gerando estados alterados de percepção.

O tema dos efeitos das imagens é muito importante já que além do ritual agir contra a aproximação de *karõ* perigosos que podem culminar em acidentes, doença ou morte, o conceito *mëbêngôkre* de beleza (*mej*) aponta para os efeitos de series ações que produzem saúde e “alegram”, já que fundamentalmente as grandes cerimônias são momentos de alegria e percepções extraordinárias. A “surpresa”, “emoção”, “alegria” ou “medo” produzida pelas imagens flui também delineando coletivos humanos dos não humanos, alterando a relação predador-presa.

Voltando ao tema da ação de mostrar e ocultar presente claramente nos movimentos rituais, não procuro reduzi-los a valores estéticos ou morais, proponho que o mostrar ou exibir também cria efeitos e traça relações entre humanos e não humanos. Isto é, estamos tomando a beleza, e em geral a análise ritual, pelos seus efeitos e não pelo que simboliza, permitindo uma descrição em que a economia da “revelação”, do “mostrar” e “surpreender” (Strathern 2010, 2013; Da Col 2013) das imagens (*karõ*) participe da mediação nas relações de alteridade e constituição de coletivos.

A zona de indeterminação da metamorfose ou da doença permite a surpresa ou ser-se tomado de surpresa por outros. A imagem e o movimento se conjugam. Os envoltórios *mëbêngôkre* são permeáveis a outras afecções e é nesse meio que a capacidade de visualização-percepção e a própria imagem corporal e onírica (*karõ*) deve se movimentar. Pela importância dada pelos *Mëbêngôkre* às técnicas que vinculam a eficácia do caçador, guerreiro, xamã ao poder da visualidade podemos considerar que esses acontecimentos perigosos são elaborados pelos nativos em uma linguagem de capacidades visuais ou perspectivas.

Corpos e imagens não se diferenciam *a priori*, confundem-se, contaminam-se. A extensão dos seres se verifica pela distância de que seus efeitos são capazes. A cosmopolítica *mëbêngôkre* age numa topologia de influências na qual as subjetividades podem se revelar em formas (corpos-imagens) de peixe, mamífero, ave, morto, chuva. Isto é, as formas indicam efeitos com diferentes intensidades espaço-temporais.

Todo sujeito está exposto à contaminação por heterogêneos, sendo que os *Mëbêngôkre* são muito sensíveis às influências que povoam este campo e reiterativamente

tornam visíveis e simultaneamente escondem partes dos seus envoltórios manipulando a sua permeabilidade. Os movimentos mēbēngôkre operam a modificação dos seus próprios corpos-imagem e o conhecimento da ação antecipatória que outros corpos-imagens desencadeia.

Em suma, as imagens e os gestos de aparecer traçam um campo do que se é ou não afetado. Ou melhor, talvez como disse Deleuze (1985:100) “não ha móbil que se distinga do movimento, todas as imagens se confundem com as suas ações e reações numa universal variação”.

Apresentei ao longo do capítulo uma descrição etnográfica de diferentes ações de antecipação e proteção que os Mēbēngôkre utilizam, e que envolvem relacionais heterogêneas na delimitação de diferentes coletivos. O pensamento e as práticas mēbēngôkre, sua “cosmopraxis” (Viveiros de Castro 2012), acontece imbricada num profundo meio relacional de afetabilidade e influência, centrada nas relações e capacidades e experiências dos corpos-imagens.

Quando se fala de beleza portanto se está numa região que ultrapassa o problema das identidades, e não se deixa circunscrever em um valor social que impulsiona moralmente o trabalho dos indivíduos (Turner 2002b, 2008). É talvez uma janela muito elaborada das relações de alteridade que abre-se a uma cosmopolítica que envolve perigos, regiões de influência, multiplicidades, transformações, enfim, sugere a permeabilidade dos corpos não como limite da socialização e naturalização mas envolve uma tecnologia cósmica que traça pontes ontológicas.

Tendo aberto neste capítulo o problema das mediações continuaremos no próximo introduzindo o problema da guerra mēbēngôkre, isto é, levando o assunto do ataque, captura e proteção tratado até agora ao campo da guerra e outras diferentes formas de mediação e relacionalidade não contempladas ainda.

Capítulo 3. Ritmos: entre guerra e festa

“Eu vou conseguir, eu tenho espírito forte”

Ropni Mětyktire

“Um verdadeiro guerreiro usa sua alma”

Patxon Mětyktire

No capítulo 1 tratei do conjunto de elementos das cerimônias, com especial atenção à descrição das mediações das imagens, fala e canto, nos movimentos entre o rio, mato, acampamento e aldeia, e as ações de antecipação do perigo. No capítulo 2 as descrições deram uma especial ênfase às metamorfoses rituais e às ações de proteção com relação ao avistamento de imagens (*karō*) nos sonhos, ou no mato, bem como algumas práticas usadas pelos especialistas para tratar da influência de peixes, aves, bichos do mato e espíritos na saúde das pessoas. As relacionalidades heterogêneas que ameaçam e constituem as pessoas foram tratadas a partir das ações de antecipação e proteção que os *měbêngôkre* praticam. Vimos que imagens e movimento podem se conjugar. No capítulo anterior tratamos da qualidade mediadora das imagens e da proliferação de efeitos num campo permeável de corpos-imagens seja dentro ou fora do contexto cerimonial.

Neste capítulo procuro conjugar estes elementos com uma maior atenção às ações externas, a partir de uma melhor atenção ao movimento e ao espaço entre-aldeias. Considero que focar no movimento permite entrever os múltiplos elementos das mediações, colocando tanto a fala e canto, como a caça e a guerra numa dimensão que é sempre contextual e relacional.

Ao colocar este problema me defronto de certa forma com a necessidade de orientar a atenção etnográfica numa direção diferente àquelas exaustivamente tomadas pelos estudos de estrutura social, os quais centraram sua atenção no espaço da aldeia e a análise dos variados grupos sociais. As discussões por exemplo sobre as oposições centro/periferia (Turner 1966, 1979a,b), ou sobre os complexos conjuntos de elementos que distinguem as matricasas entre

si (Lea 1986, 2011) requereram uma extrema atenção à espacialização das relações aldeãs, reduzindo, como efeito, a sua ênfase nos movimentos externos, eixo central deste trabalho.

Lembremos que a orientação dos estudos da estrutura social Jê foi impulsionada especialmente pelo projeto Harvard Brasil Central coordenado por Mayburly-Lewis, onde tratava-se de descrever uma complexidade sociológica Jê que contestava os predicados da ecologia cultural de Steward (1946), segundo a qual os Jê, caçadores coletores, estariam numa situação de marginalidade conforme uma série de carências tecnológicas (ausência de canoas, tecelagem, cerâmica, bebidas fermentadas) precariedade das habitações, agricultura itinerante e alta mobilidade. Considero que enquanto as teorias etnológicas foram ganhando corpo com a compreensão dos temas de parentesco, estrutura e organização social, o “viés nômade” mēbêngôkre, por assim dizer, não contou com a mesma sorte. O modelo teórico de Turner para os ‘Kayapó’, por exemplo, está baseado em assunção das aldeias como comunidades autônomas, e enquanto tais, concebidas como totalidades sociais como ponto de partida.

Os Mēbêngôkre têm um ávido interesse pelo exterior e inclusive têm feito da guerra a marca privilegiada das suas relações externas. As narrativas míticas e históricas relatam recorrentemente o ataque a povos estrangeiros como fonte ou origem de nomes, cantos, rituais, técnicas, línguas, plantas, remédios, em suma, inúmeros artefatos que compõem seus corpos e *kukràdjà*, “cultura”¹⁰².

Foram especialmente os dados do trabalho de Verswijver (1985) que, em contraste com a noção da aldeia autônoma e isolada assumida por Turner, revelaram uma viva dinâmica de ocupação territorial própria do seminomadismo, com abundantes episódios de cisões, fusões, e alternância entre guerras e festas. A relevância do tema da mobilidade e pulsação entre períodos de dispersão e concentração, especialmente as teorias e práticas nativas desta mobilidade, não chegaram, contudo, a ser abordadas desde seu aporte às formas de compor coletivos de humanos e não humanos ou aos regimes de diferenças ameríndios.

A intenção portanto deste capítulo será retomar a discussão sobre a mobilidade e a guerra Mēbêngôkre a partir da literatura e dos meus dados de campo, à luz que venho dando às teorias e práticas nativas do movimento nos capítulos anteriores. Esta discussão é também

¹⁰² *Kukràdjà* é traduzida pelos mēbêngôkre geralmente por “cultura”. Retomarei no final da tese a discussão sobre *kukràdjà* e a cultura com aspas, seguindo Carneiro da Cunha (2009b).

um primeiro passo para abordarmos melhor um tratamento etnográfico da ‘guerra contemporânea’ no próximo capítulo.

Vamos desdobrar o problema em diferentes escalas. Na primeira parte do capítulo examino o assunto do seminomadismo mēbêngôkre com alguns exemplos de como se desdobram os trajetos no mato, cerrado e rio, vinculados aos perigos iminentes. Examino em seguida os elementos principais da dinâmica guerreira em uma discussão dos efeitos da guerra a partir dos conceitos nativos. Discutirei também algumas ideias sobre a avidez mēbêngôkre pela captura de artefatos, tecnologias, cantos e pessoas inimigas, e de outro lado, a importância da conciliação e as práticas de domesticação ou amansamento para evitar a agressão. Colocados os elementos principais que articulam a guerra à festa e à conciliação, finalizo o capítulo com uma discussão acerca do problema do poder e a partir das teorias mēbêngôkre sobre os *mē raj*, as teorias mēbêngôkre da magnificação pessoal. Deixarei para o próximo capítulo (cap. 4) a descrição e análise de alguns conflitos contemporâneos mais importantes para os Mētyktire, como os movimentos de recusa ao complexo hidrelétrico Belo Monte no Xingu.

Entre-aldeias: dispersão

“One has to start from this difference and to abstain from trying to explain it, especially by starting with identity, as so many persons wrongly do. Because identity is a minimum and, hence, a type of difference, and a very rare type at that, in the same way as rest is a type of movement and the circle a type of ellipse”

[Tarde 1999: 73xv]

Gostaria de começar retomando a cena final da festa (descrita no cap. 1) quando os adornos corporais são de novo guardados nos seus envoltórios e os visitantes já se dispõem a partir. A leitura da cena final de uma festa yanomami, descrita por Lizot (1988) me remeteu a uma sensação similar.

Os visitantes levantam. Calaram-se bruscamente e sem um olhar de adeus, atravessam a abertura do *shabono* e mergulham na floresta que os engole. Na grande casa despovoada, por um momento é sentido, mas apenas por um momento, o peso da ausência, a tristeza de estar

novamente com os seus, o prosaísmo dos afazeres cotidianos. (Lizot 1988:216).

Em nosso caso, no fim da cerimônia, os participantes do *kwỳrỳ kangô* se dispersam em múltiplas direções, entre as aldeias principais (Mětyktire, Kapôt, Piarçu), as aldeias menores (Kretire, Bytire, Jarina, Pykatâkwỳrỳ, Kôrôrôti, Omejkrākum, Kâkamkubê) e cidades próximas (São José do Xingu, Peixoto de Azevedo, Colíder). Uma vez de volta às suas aldeias, as atividades cotidianas de caça e pesca traçarão trajetos no rio, mato e cerrado que retornam a lugares de acampamentos periódicos. Cada árvore, praia e ilha são referências de antigos trajetos, em cada lugar se atualizam outros atos, sejam estes presenciados e vividos diretamente pelos que se deslocam ou escutados nos relatos de parentes naquele estilo formal das noites na casa dos homens.

Os Měbêngôkre agora no fim da festa se apressam em retirar as penas dos corpos, tomar banho no rio e retomar as suas roupas cotidianas. O jenipapo na pele começa a clarear. Em oposição à alegria e emoção produzida nos movimentos, sons e corpos que se sucederam nos dias anteriores, encerrada a festa, fica uma certa sensação da palidez e moderação do comum, apenas o movimento atenuado da aldeia cotidiana, o prosaísmo dos afazeres cotidianos como disse Lizot.

A cantiga do *benjadjwỳrỳ* que produz o corte que marca o fim da cerimônia, também multiplica portanto os conjuntos de movimentos em pequenos grupos para o exterior da aldeia. Enquanto os visitantes partem, os habitantes da aldeia se dispersam nas suas atividades cotidianas de subsistência, a caça, agricultura, pesca, enquanto outros tantos retornarão aos seus empregos ou estudo nas cidades. Alguns visitantes aproveitarão para ficarem mais tempo com os parentes anfitriões, outros, pelo contrário irão embora com os visitantes. Inaugura-se, enfim, o movimento de dispersão.

A alternância entre dispersão e concentração, guerra e festa, é de especial relevância para compreendermos um outro lado dos movimentos rituais detalhados no capítulo 1 e também da agência das imagens no capítulo 2. Vejamos, para começar, alguns elementos importantes da dispersão, e por meio deles, da vitalidade do espaço entre-aldeias.

* * *

Pesquisadores como Werner (1983), Verswijver (1985, 1992a, 1996), Turner (1992a), ou Lea (1997, 2012), retomaram os aspectos da mobilidade ressaltando o caráter seminômade da ocupação territorial Mëbêngôkre. Este seminomadismo, ou “trekking”, é basicamente descrito como consistindo de fato em dois ciclos de trajetos: de um lado, migrações de comunidades inteiras para construir novas aldeias, e de outro, longas expedições de caça que por sua vez são um componente necessário das fases finais das grandes cerimônias de retorno na aldeia. Estes dois movimentos podem muito bem se combinar ou alternar.

Os diferentes trajetos traçados por estes movimentos, deslocamentos entre aldeias e circuitos em torno das aldeias, fazem parte importante do modo mëbêngôkre de ocupação do espaço delineando um território no qual proliferam lugares usados com diferentes graus de intensidade, como aldeias principais, aldeias secundárias e acampamentos. O conjunto de diferentes lugares de habitação, caça, pesca e lugares onde foram realizadas cerimônias, ataques guerreiros, houve mortes, ou bem, há roças ou plantas medicinais antigas, fazem dos deslocamentos entre aldeias um exercício de conhecimento do território, da história, bem como um trabalho contínuo de atenção e performance adequado aos perigos iminentes.

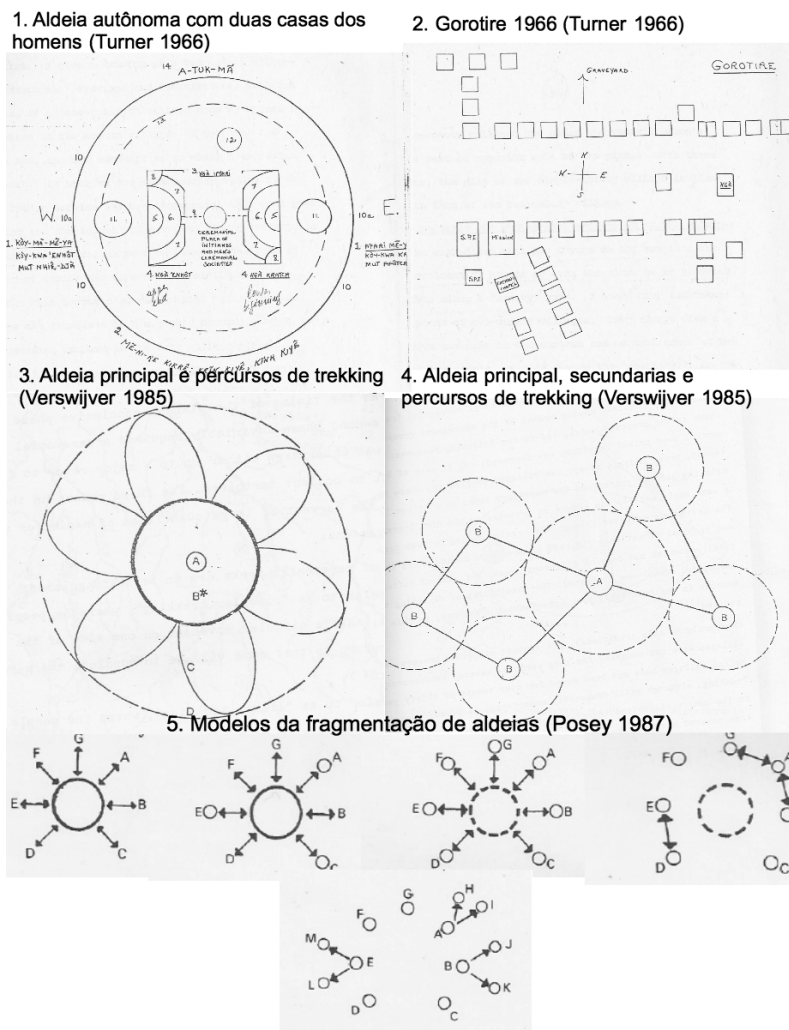


Figura 11: Representações espaciais de aldeias.

Os estudos de etnoecologia coordenados por Darrel Posey no Museu Emilio Goeldi (Posey 1985, 2002; Anderson e Posey 1985; entre outros) são indicadores do sofisticado conhecimento mēbêngôkre sobre a vegetação, fauna e insetos, e indicam um manejo contínuo de diversos ambientes, e especialmente das transições entre cerrado e floresta. As práticas de manejo envolvem uma detalhada atenção pela sazonalidade e a combinação de práticas agrícolas, de caça e coleta de espécies alimentícias, medicinais e que atraem caça, em diferentes tipos de ambientes e solos nas proximidades de acampamentos, aldeias, caminhos, capoeiras, além da roças.

Desta forma, nas rotas de perambulação (ou *trekking*) as eventuais roças ‘abandonadas’ e plantas manejadas oferecem frequentemente a quem se desloca alimentos, pinturas, plantas medicinais e lugares para caçar. Ao retornarem aos lugares antigos, e dependendo do tempo de permanência, os mēbêngôkre costumam instalar novas roças, ou

plantando alimentos e, ao redor, diversas outras sementes de plantas úteis. Desde o ponto de vista ecológico, Posey (2002) destaca que a rotatividade no uso do espaço, a distribuição espacial e temporal, geram poucos impactos nas populações de fauna. Em radical contraste com a forma de utilização do ambiente pelos não-índios, diversos estudos demonstram que as práticas tradicionais Mëbêngôkre promovem a diversidade e criam verdadeiros jardins e ilhas de floresta especialmente em áreas de transição floresta - cerrado¹⁰³.

Ainda que o uso mëbêngôkre dos diferentes ambientes, especialmente das transições entre floresta e cerrado, o manejo de capoeiras, e a estacionalidade das práticas de caça, pesca e coleta, demonstre um uso diversificado do ambiente com práticas que geram diversidade (de forma radicalmente oposta às práticas dos *kubê*), a importância do *trekking* e a dispersão, em geral, não deve ser reduzida só à lógica da adaptação ou das atividades de subsistência, percepção do ambiente e ocupação do território, foco principal destes estudos de etnoecologia.

Em todas as cerimônias as expedições têm um papel importante não só pelos alimentos acumulados mas também no preparo das pessoas para lidarem com os seres da floresta e dos sonhos de forma adequada, coordenando os movimentos de forma que o efeito do ritual seja conseguido da melhor forma apesar dos perigos colocados pelos *karõ* de animais e antepassados que circundam os homens e mulheres, velhos e meninos no acampamento, nos trajetos, na aldeia.

Nas expedições portanto estão em jogo os corpos, a memória, os conhecimentos e capacidades para conseguirem se comportar como caçadores e não serem surpreendidos como presas. Nos trajetos percorrem-se lugares familiares, visitam-se roças e caminhos antigos onde se adquire alimento observam-se imagens, e geram-se perguntas.

Em certa tarde saí do acampamento com dois homens. Um rapaz do qual infelizmente não me lembro o nome e *Mjetxêtkrã*, “cabeça de arraia”, um dos nomes comuns, ou quiçá de brincadeira, do meu segundo companheiro de barco, homem de uns 40 anos, forte e de porte físico enorme. Era o acampamento para a cerimônia que aconteceria na aldeia Mëtyktire, em outubro de 2012, com as festas *kwÿrÿ kangô* e *mënire bijôk*. O acampamento estava numa ilha do rio Xingu em cujo porto havia uns belos rochedos. Nesse dia saímos em direção a jusante numa voadeira com motor 40 hp, descemos por mais de uma hora até chegar à cachoeira von

¹⁰³ Posey (1987, 2002), Robert et al (2012); ver também Posey e Balick (2006), Balée e Erickson (2006).

Martius, *ngõrãrã*. Muitos dos barcos e motores no acampamento tinham sido recentemente capturados das pousadas de pescadores que insistem em se instalar na beira direita do Xingu dentro da terra indígena Kapôt Nhĩnore, reivindicada há longa data pelos mēbêngôkre, e há muitos anos em processo de estudo para demarcação por parte da FUNAI.

Chegando na cachoeira, na beira esquerda jazia o marco do antigo Posto de Vigilância Jarina com data de 1985. Nesse lugar, em 1953, os irmãos Villas Bôas acompanhados de alguns Yudjá conseguiram fazer contato com os “Txukarramãe”, nome com que este povo se refere aos Mēbêngôkre. Os primeiros que entraram em contato com a expedição dos Villas Bôas, segundo me contou Ropni, eram um pequeno grupo que se deslocava entre as aldeias de Kapôt Nhĩnore e Rojkôre onde iria se realizar uma festa Tākāk.¹⁰⁴

Continuamos, passamos a primeira parte da cachoeira e alguns quilômetros na frente apareceu uma segunda queda mais conturbada na qual a navegação devia ser mais cuidadosa. Uma vez abaixo nos dirigimos a uma praia para procurar, sem sorte, ovos de tracajá, e retornamos a um lugar próximo ao fim da cachoeira para tentar pescar.

Nesse dia tínhamos nos afastado mais do acampamento, porque só atravessando do outro lado da cachoeira era possível pescar *kaprãn pôti*, tartaruga, que são maiores que os *krãtyj* (tracajás) que eram normalmente o objetivo central das jornadas no acampamento de caça para a cerimônia. Parece que os *kaprãn pôti* com os seus pesados cascos não conseguem remontar a correnteza da cachoeira ficando restritos à parte do rio a jusante deste ponto, pelo que a nossa viagem até lá potenciava a chance de voltar com algumas destas grandes tartarugas.

O entorno da cachoeira é um lugar um tanto perturbador. Nuvens densas de mosquitos são apenas um pequeno ingrediente das histórias da cachoeira, em cujas proximidades houve uma aldeia Yudjá que foi atacada repetidamente pelos Mēkragnetire, Kubēkrãkej e Gorotire (Verswijver 1985); nos rochedos também os Yudjá consideram que habitam espíritos dos mortos (Lima 1996, 2011) e os Mētyktire também falam de “casas de pedra” e “buracos de espíritos”.

¹⁰⁴ O artigo “A atração dos índios Txukarramãe” de Orlando e Claudio Villas Bôas (1994 [1954]) retrata em detalhes a aproximação dos sertanistas. Os depoimentos de Ropni e Iobal (Mētyktire R., 2007; Mētyktire J., 2007) relatam a aproximação do ponto de vista mēbêngôkre.

Nesse dia não tivemos muita sorte, pegamos só algumas piranhas e doamos bastante sangue aos mosquitos. No retorno, após remontar a cachoeira paramos no porto de uma antiga aldeia e, alguns minutos depois, um outro barco com quatro jovens mēbêngôkre encostou junto ao nosso.

Seguimos o caminho com direção à aldeia. Me chamaram a atenção vários postes de madeira ainda em pé e com os fios de rede elétrica, porém sem uso. Tratava-se da aldeia Mētyktire abandonada em 2007 após uma cisão que gerou sete novas aldeias: Mētyktire novo (chamada também “Ropni”), Kempô, Krumare, Pykatâkwÿrÿ, Kretire, Bytire e Kawêrêtxikô, esta última, uma aldeia dos Tapayúna que antes moravam junto aos Mēbêngôkre em Mētyktire velho.

Entramos em silêncio. Os pomares em volta das casas estavam cheios de frutas maduras. Passamos quase uma hora refrescando o calor e a sede comendo manga, mamão, laranja, caju, macaúba, coco. Há muitos remédios entre os frutais e a vegetação que cresce espontaneamente como querendo fechar o *bà kre* (buraco de floresta) que deu lugar à aldeia. O círculo central do pátio da aldeia, no entanto, é ainda perfeitamente distinguível e pude observar que várias das casas abandonadas ainda estão em bom estado. A única exceção está no centro, já que *ngà*, a “casa dos homens”, foi queimada e só permaneceram em pé parte das pilastras carbonizadas. Será a primeira construção a apagar todos os seus rastros visíveis, depois virão o restante das casas do círculo e posteriormente os pisos de cimento, paredes de tijolo e a fiação elétrica das construções dos *kubê*, como a escola e o posto de saúde. Depois de um tempo só será reconhecível um rico jardim de frutais, urucum, jenipapo e plantas medicinais no meio da floresta secundária, talvez atravessados por algum ou outro poste ainda em pé.

Retornamos ao barco e seguimos para o acampamento. Durante o trajeto me mostraram a ampla área das roças da aldeia antiga que desaparecem se desmanchando e confundindo entre a floresta e outras roças mais antigas ainda da aldeia Porori, a primeira que os Villas Bôas implantaram na beira do Xingu para o grupo dos Mētyktire que tinham conseguido retirar de Kapôt Nhĩnore, tentando sedentarizar os diferentes grupos dispersos e facilitar assim a logística de navegação das expedições dos sertanistas, evitando-se navegar pela cachoeira.

Dizem os Mēbêngôkre que em volta de Porori acharam alguns pés de mandioca. Os Yudjá tinham já feito uma aldeia nessa área, mas depois preferiram se mudar para a ilha em

frente onde se sentiam mais protegidos dos eventuais ataques “Txukarramãe”. Não pude ver a ilha, desapareceu com as mudanças do rio.

Chegando de volta ao acampamento, meus companheiros entoaram timidamente alguns cantos de piranhas. Já as melodias do outro barco pareciam mais expressivas, mencionando *kapran* (jabuti) com um tom mais decidido.

Este relato é um pequeno exemplo dos elementos que se movimentam nos deslocamentos. Tratou-se do deslocamento de uma jornada talvez não muito produtiva pensando no tempo, distância e gasolina gasta, mas que coloca em relevo algumas práticas dos deslocamentos Mëbêngôkre, atentos aos detalhes do rio, cachoeira, rochedos, praias, capoeiras, aldeias antigas, a observação atenta a sinais nos caminhos e a localizar remédios no mato, a avaliação de quando é melhor continuar, retornar, ficar, insistir, de quando é melhor calar ou cantar. Sobretudo, o espaço tece as histórias das famílias, remete às guerras e festas antigas, nele proliferam alimentos e perigos que deve se saber sortear.

A atenção prestada no caminho em abelhas, vespas e marimbondos é especial. Os velhos, homens e mulheres, têm um conhecimento sofisticado sobre estes insetos, e são especialistas em distinguir os tipos de colmeias e as qualidades do mel. Algumas abelhas, tipos de mel e partes das colmeias podem ser usados também pelos *wajanga* (xamã, ver capítulo 2) junto a misturas de plantas, como remédio, para influir na caça ou na guerra. Um dos tipos de abelha, por exemplo, é chamada *udjy*, feitiço (Ver Posey 2002; Kayapó et al 2007).

Grande parte da atenção se centra em localizar as grandes casas de marimbondo, idealmente de mais de um metro de altura e 50 cm de diâmetro. Os marimbondos são como os Mëbêngôkre, as suas aldeias são circulares, têm o seus *benjadjwÿrÿ* e *wajanga*, as suas festas e os seus próprios cantos de guerra. Os Mëbêngôkre ficam constantemente à procura dos marimbondos mais fortes e perigosos, as vezes seguindo-os no mato até descobrirem a sua aldeia. O lugar fica então marcado. Nele posteriormente acontecerá uma batalha em que os marimbondos deverão ser tomados por surpresa.

De noite, enquanto os marimbondos dormem, os homens constroem uma estrutura de madeira em forma de escada com paus amarrados com cipó. Deve ser larga e firme o suficiente para duas pessoas subirem simultaneamente. *Arym akati*, “quase-dia”. Na primeira virada azul do céu, os guerreiros cantam e as mulheres choram de forma aguda. De dois em dois, os jovens sobem na estrutura e batem as paredes do ninho de marimbondos com muita

força usando os punhos. Batem pelo menos duas vezes e descem. Centenas ou milhares de furiosos marimbondos, sendo atacados, se defendem com ferocidade. Os rapazes vão preparados com pinturas de urucum e são incentivados a atacarem o inimigo ao tempo que cantam as músicas de ataque aos marimbondos. Mesmo assim têm que ser realmente muito corajosos para atacar, não podem ter medo. Todos os presentes são atingidos pelos incontáveis insetos. As mulheres recebem de volta os guerreiros e os ajudam a tirar os marimbondos da pele batendo com algum pedaço de pano. Os jovens ficam quase inconscientes de tanta dor. No retorno à aldeia ou ao acampamento haverá novas sequências de canto e dança. As feridas serão cobertas com banhos de plantas. Os jovens fazem dieta¹⁰⁵.

A guerra cerimonial aos marimbondos é feita pelos *mẽnoronyre*, os jovens sem filhos. É um ritual de passagem que pode fazer parte da iniciação masculina e que pode envolver, como no contexto da cerimônia *Bemp* descrita por Turner (1966), a pesca cerimonial com timbó – uma outra batalha, dessa vez com os seres da água. O ritual do “bater marimbondo” pode ser planejado pelos sogros e sogras na aldeia para os jovens que passarão a ser os seus genros oficialmente, mas são os pais dos meninos e os seus amigos formais, *kràbdjwy*, os que constroem a estrutura para se aproximar ao ninho, limpam a vegetação ao redor, e aplicam no tronco da árvore o remédio de marimbondo, *amiy kane*, que deixará estes bravos e sem o qual o ritual não seria eficaz (Bollettin 2013:45).

Os *mẽnoronyre*, antes de terem o seu primeiro filho (e portanto passarem a ser *mẽnkranyre*, homens-com-filhos-pequenos¹⁰⁶), passam diferentes provas que têm a ver com endurecimento da pele (raspar as coxas, pernas, braços) para trocar o sangue, jogar preguiça fora, e outras dedicadas ao aprimoramento da escuta, visão e fala. É nessa época que podem aprender tudo sobre os espíritos e as plantas medicinais e podem comer todo tipo de carnes, incluindo carne de onça.

A partir do primeiro filho tudo se torna mais complicado. O cuidado com a alimentação deve ser extremo para os filhos não adoecerem. Deve-se tomar um cuidado redobrado também com relação à manipulação de remédios de plantas. A partir do primeiro filho, o aprendizado de conhecimentos específicos sobre doenças de animais e ataques de

¹⁰⁵ Ver uma análise sistémico do ataque aos marimbondos em Bollettin (2013).

¹⁰⁶ Me referi antes aos *mẽnkrare* como homens-com-filhos. Este grupo pode por sua vez se subdividir em *mẽnkrakarà*, pais/mães de um bebe, *mẽnkranyre*, homem-com filhos pequenos / *mẽnkrapyjne*, mulher-com-filhos-pequenos; *mẽnkrakramti*, pais/mães de muitos filhos. (Lea 2012:160).

espíritos praticamente se detém. Vários dos jovens com filhos me disseram que já tinha passado a hora deles aprenderem os conhecimentos dos wajanga, “deve ser criança, depois fica muito perigoso, pode morrer cedo”, me explicaram.

A retomada das práticas ligadas às plantas medicinais só deve acontecer após o homem tornar-se avô, velho. Tendo já os seus filhos suficientemente grandes e fortes (ao ponto deles terem os seus próprios filhos), os agora avôs, *měbêngêt*, podem passar a se revelarem como especialistas e administrarem em outros as diferentes técnicas aprendidas para neutralizar os venenos da cobra, as doenças de animais, os ataques de espíritos, ou então, agirem como mestres rituais, por exemplo, efetuando com seus cantos e aplicação de enfeites a transformação dos meninos-pássaro nas cerimônias de nomeação.

Percorrer o território é portanto também reorganizar os corpos, traçar marcas na pele, nos caminhos e na memória, estar ciente da importância do observado, distinguir o que se pode comer ou não, ou quem pode comer o quê. O consumo de diferentes animais dependerá, por exemplo, se as pessoas têm ou não filhos, com sintomas de doenças, por um lado; dos diferentes ‘direitos’ dos membros das Casas a porções específicas de carne (Lea 2012)¹⁰⁷, e inclusive, às restrições alimentícias das pessoas com relação aos seus nomes confirmados cerimonialmente.

As pessoas, portanto, dependendo do número de filhos, assumem comportamentos distintos perante a alimentação; ou seja, ativam diferentes constelações de relações, se como Strathern (2012) consideramos que comer é um dos tipos mais importantes de relação. Doenças e infortúnios aparecem, em parte por não se aterem as pessoas a alguma prescrição de evitação ao consumo de algum peixe, ave, ou bicho, ou bem, como vimos no capítulo anterior, a respeito da observação de imagens antecipatórias. Os corpos, em suma, são abertos a conjuntos de conexões parciais que passam pelos alimentos, mas também pela pele, os sonhos, e podem surgir como doenças, diarreia ou febre próprios ou de parentes, ou bem, acidentes e morte.

Esta série de relações têm um outro lado que é tecido na oralidade. Cada noite, seja no acampamento ou na aldeia, os trajetos do dia se completam com a sequência de discursos

¹⁰⁷ Ver Apêndice 7 em (Lea 2012), onde a autora apresenta um inventário exaustivo dos nekretx que distinguem um total de 19 matricasas. Um destes nekretx são as porções específicas de carne (*arō mry*) de espécies como anta, tamanduá, queixada, caititu, tatu, jabuti, veado, macacos. Já me referi antes, no capítulo 2 as restrições associadas aos tipos de classificadores dos nomes bonitos.

que inaugurados com cada narrador explicitando – com os termos de parentesco triádicos adequados¹⁰⁸ – uma topologia de relações entre o narrador, a plateia e os parentes ascendentes, muitos deles já falecidos. Cada percurso discursivo reinventa uma forma de traçar relações, de evocar diferentes situações, cenas, transformações, experiências. As narrações insistem em evocar uma composição efetiva de dureza, beleza e esperteza, isto é, de uma assertividade *mëbêngôkre* em oposição à fraqueza (*rerekre*), loucura (*bibãjn*), teimosia (*atwere*) dos Outros, sejam eles animais ex-humanos, inimigos antigos, a comunidade vizinha, os jovens que parecem grudados ao celular ou fogem para beber na cidade; a loucura, teimosia e surdez dos *kubẽ*, sejam eles fazendeiros, funcionários de instituições, e especialmente, o Presidente da FUNAI, os Ministros, Dilma – esses são temas sempre presentes nos recorrentes discursos formais. Trata-se cotidianamente de se distinguir deles, e de procurar meios para se proteger contra os ataques que os chefes *kubẽ* propagam por meio de leis, projetos, equipes de obras, madeireiros, pescadores, garimpeiros, polícia e pistoleiros.

Mais do que traçarem associações entre conjuntos de valores numa escala de humanidade entre *mëbêngôkre* e *kubẽ*, os discursos explicitam uma reflexão sobre a etologia das práticas, técnicas e afeções *mëbêngôkre*, em comparação com as de animais, inimigos, *kubẽ*. Guerreiros fortes e *wajanga* antigos são referência de todo o acervo de enfeites, cantos, comportamentos entre parentes, movimentos coletivos, técnicas para neutralizar doenças *kane* e imagens *karõ*.

Como sugeri antes, o conjunto variado das artes orais *Mëbêngôkre*, incluindo os discursos formais, choros cerimoniais, orações de caça, músicas de diferentes cerimônias, cantigas *ben*, inclusive os tratos de brincadeira características de relações de parentesco e de animosidade dos acampamentos – com os seus desafios, brincadeiras e apostas – aproximam, influem, afetam as séries de corpos e imagens. Curam, preveem doenças dos espíritos animais, operam os cortes dos diferentes rituais, infundem ânimo, emoção, alegria, ou bem amedrontam, atemorizam ou neutralizam.

As artes do discurso formal masculino e do choro cerimonial feminino, com as suas respectivas técnicas corporais, propõem mediações, propagam acontecimentos. Valem-se também – como vimos em descrições anteriores nessa tese – de plantas, pinturas, caminhos,

¹⁰⁸ Ver em Lea (2012) uma descrição detalhada da terminologia de parentesco com os termos de reverência e vocativos assim como os termos específicos empregados no choro ritual feminino (p.186-7) e as cantigas e falas dos chefes (p.189).

mudanças de luz. Enfim, considero que focar no movimento permite entrever os múltiplos elementos das mediações, colocando tanto a fala e o canto, como a caça e a guerra numa dimensão que é sempre contextual e relacional.

É portanto entre-aldeias que muitos dos processos de construção da pessoa Mëbêngôkre se atualizam na medida que, em movimento, se estimula uma atitude perspicaz para lidar com os perigos, atacar assertivamente, e ativar os seus conjuntos de relações particulares que aproximam e afastam pessoas, animais, plantas, chuva, vento, rio. Em resumo, baseado no meu trabalho de campo, quis levantar o ponto que a importância das perambulações de trekking para os mëbêngôkre ultrapassam os pressupostos comuns das abordagens da etnoecologia (p.e. Posey 2002; Robert et al 2012) que destacam a mobilidade como um tipo de estratégia econômica de adaptação ao ambiente biofísico diverso das transições ecológicas, e especialmente, uma abordagem da ecologia cultural (Steward 1946, Werner 1983) na qual o seminomadismo é assumida como uma carência tecnológica somada a uma limitação ambiental dos cerrados. Trata-se não só da construção de memória (Zanotti 2014) mas também da construção de pessoas e capacidades agentivas num território em que os trajetos espaciais são também eventos sociocosmológicos, onde se atualizam relações com trajetos e lugares de habitação passados, e se deve estar atento ao conjunto variado de imagens e ameaças.

Histórias de guerra.

Gostaria a partir de agora de introduzir um viés mëbêngôkre característico: a guerra. Em oposição aos movimentos de confluência e concentração na festa de transmissão de nomes, com transformações coletivas controladas e inúmeras práticas de proteção contra as influências perigosas dos *karõ*, encerrada a festa, a dispersão deixa latente a recorrência das práticas guerreiras que se conjugam para fornecer novas nuances ao problema das transformações, imagens e pessoas. Trata-se da contraparte das práticas de proteção na aldeia, quando as pessoas se dirigem ao exterior se tornando ameaçantes e assertivas, envolvendo a manipulação agressiva das metamorfoses.

Afastemo-nos então da aldeia e tomemos o viés da dispersão e da guerra para iluminar de outra forma os aspectos dos quais até agora venho tratando. No movimento,

trata-se para os mēbêngôkre de apurar e atualizar as capacidades de agir, ver, escutar, e de usar os conhecimentos para acertar no ataque e estender as suas consequências.

A primeira tentativa de tratar das implicações socio-políticas da guerra mēbêngôkre, veio por meio do trabalho de Verswijver (1985, 1992a), tratando-se de um estudo fundamentalmente de etnohistória. O autor partiu de diagnosticar o contraste entre uma certa hiperatividade guerreira mēbêngôkre que, no entanto, assumia pouca importância em etnografias precedentes.

Os Mēbêngôkre tinham há muito tempo adquirido a fama de um dos povos mais hostis da Amazônia pela recorrência sistemática de ataques contra os diferentes povos vizinhos (Jê e não Jê), além de numerosos e fortes ataques aos não índios que foram se aproximando dos seus territórios. A tese de doutorado do Verswijver (1985) – publicada posteriormente (1992a) – apoia-se nas fontes escritas existentes e especialmente numa pesquisa detalhada sobre história oral. Com isso ele consegue reunir uma vasta informação sobre as fissões, deslocamentos, conflitos e ataques guerreiros, indo muito além do esboço histórico que tinha sistematizado anteriormente Turner (1966). Em suma, com especial ênfase nos Mēbêngôkre-Mēkragnotire¹⁰⁹, Verswijver consegue reconstruir com bastante detalhe uma intensa dinâmica de cismas e reagrupamentos que evidenciaram a alta mobilidade com a qual ocuparam um extenso território. Um padrão de ocupação pelo qual se articulavam aldeias centrais, aldeias temporárias e um grande número de acampamentos de caça. Nos dados de Verswijver chama a atenção a alternância entre os polos de expedições guerreiras a lugares afastados e concentração da população nas aldeias principais para a realização das grandes cerimônias de nomeação. Isto é, a alternância entre dois “modos”, guerra e festa, dispersão e concentração.

A respeito dos Mēkragnotire, os dados quantitativos que Verswijver apresenta mostram que entre 1905, isto é, desde a origem do grupo Mēkragnotire após cisão dos Gorotire, até estabelecerem contato regular com as frentes do SPI (Os Mētyktire com a expedição dos irmãos Villas Bôas em 1953, e os Mēkragnotire com as de Francisco Meireles em 1957) estes grupos efetuaram 92 ataques sendo 60 contra brasileiros, 22 contra outros grupos Mēbêngôkre, 4 contra os Panará e 6 contra outros povos especialmente Munduruku (no rio Tapajós), Yudjá (no Xingu) e Tapirapé (no rio Araguaia). Estes números não

¹⁰⁹ Que subdividiu-se nos grupos Mētyktire e Mēkragnotire atuais, ver introdução.

contabilizam, segundo o autor, os numerosos ataques que foram abortados pelos Mëbêngôkre em razão dos diferentes sinais e maus augúrios no caminho, e sobre os quais, infelizmente, Verswijver não aprofunda.

A extensão espacial da atividade guerreira é impressionante. Os ataques atingiam por exemplo os Panará, próximos ao rio Teles Pires, os Munduruku no Tapajós, os Yudjá ao longo de todo o rio Xingu, expedições em torno dos Kisêdjê no Suia-Missú, Tapirapé no Araguaia, um encontro com um grupo Xavante, além de ataques a seringueiros e fazendeiros em toda essa área. A extensão da área dos ataques é outra mostra da importância da mobilidade associada à atividade guerreira, que se combina com uma notável fluidez na conformação dos grupos, registrando 32 mudanças de aldeias dos vários grupos Mëkragnotire (e Mëtyktire) desde a sua origem até a “pacificação”.

Em resumo, considerando a dinâmica de cisões e mudanças periódicas de aldeias, os dados etnohistóricos de Verswijver mostram que antes da “pacificação”, os diferentes grupos Mëbêngôkre possuíam uma dinâmica de deslocamentos em média de um por ano¹¹⁰ o bastante para definir os Mëbêngôkre como “seminômades” segundo a maioria dos critérios usuais (Verswijver 1985, 1992a, Turner 1992a). Em um período de 10 anos na história de qualquer uma das comunidades Mëbêngôkre, desde o começo do século XX até os anos 1990, teríamos um padrão de movimento entre uma dúzia de locais, alguns distantes até 200 km entre si (Turner 1992a:329).

A dispersão e concentração, a guerra e a festa, se articulam pelo movimento, como vimos, nas diferentes formas do *trekking* ou perambulações periódicas que podem ser de uma aldeia inteira ou de alguns “segmentos” com configurações variáveis, baseados tanto na solidariedade dos membros de Casas específicas numa aldeia ou bem organizados em torno de grupos de idade e sexo. Os movimentos, de qualquer forma, supõem um relaxamento com relação às dinâmicas de interação espacializadas na configuração do interior da aldeia, sendo que a abertura à predação e guerra envolve a aquisição e apuração das capacidades de visão,

¹¹⁰ Cito para o cálculo o resumo apresentado por Turner (1993:329) dos dados de Verswijver (1985) “Se consideramos que os Mëkragnoti começaram a existir enquanto comunidade distinta em 1905 e continuaram constituindo uma unidade social coletiva até 1952; que os Kokrãjmôro se separaram em 1941 e foram pacificados em 1957; que os Mëkragnoti setentrionais se separaram em 1957 e foram pacificados em 1958; e que os mekragnoti centrais e meridionais se separaram em 1952 e foram pacificados em 1958 e 1953 respectivamente, temos um total de 82 anos-grupo. o que nos dá um deslocamento por ano, o bastante para definir os Kayapó como “seminômades” segundo a maioria dos critérios atuais” (Turner 1993:329). Lembre-se que “mekragnoti meridionais”, segundo a notação do autor se refere aos atuais Mëtyktire.

canto, fala, gestos, e lidar com as plantas, em suma, o endurecimento do corpo e a magnificação da pessoa, entendida como uma relacionalidade e afetabilidade assertiva.

Verswijver (1985:295) mostrou como as guerras são momentos de demonstração e educação dos jovens nas “virtudes masculinas”, como a força (*tỳj*) insensibilidade à dor ou fadiga (*amàk krê ket*) e a coragem (*uma ket* ou ‘sem medo’, valentia). Quanto aos homens, Verswijver (Idem) cita as diferentes práticas de raspar a pele dos *mẽnoronyre* ou os ataques aos marimbondos, além de corridas e lutas cerimoniais como provas para os jovens adquirirem força, coragem, insensibilidade à dor, destreza, habilidade, velocidade. Estas são acompanhadas de um conjunto de ensinamentos e práticas relacionadas à visibilidade, às formulas orais, às plantas medicinais.¹¹¹

A análise da informação sobre as guerras *měkragnotire* leva Verswijver a construir uma tipologia de dois tipos de estratégias guerreiras que ele denomina “guerra comunal” e “guerra individual” conforme o número de pessoas envolvidas, os tipos de inimigos, as motivações, o destino dos cativos e os prêmios de guerra. (Verswijver 1985: 359).

Por “guerra comunal” o autor se refere aos ataques organizados nos quais se envolviam a totalidade dos membros masculinos de uma aldeia para atacar outras aldeias inimigas, tidas como especialmente fortes e numerosas, tais como aquelas de outros grupos *Měbêngôkre* (*Mětyktire*, *Měkragnotire*, *Kubêkrâkej*, *Gorotire*), ou *Panará* (*krenakàre*), isto é, em geral inimigos *Jê* com traços de organização social, estrutura de aldeias, cultura material e línguas semelhantes. As principais motivações para estes ataques eram a vingança e retaliações por ataques, mortes e cativos sofridos, mas principalmente, segundo Verswijver, pela própria demonstração da belicosidade e das “virtudes masculinas” citadas anteriormente. O autor trata a guerra como um meio de aquisição de status, isto é, como uma forma de produzir distinções sociais numa escala de prestígio que no seu ponto máximo produziria chefes guerreiros. A instituição da chefia no entanto não se resume à destreza, coragem e sorte na guerra, mas envolve outra série de qualidades que podem ser abordadas através da categoria nativa da magnificação pessoal *mě raj*. Retomarei esta ideia da magnificação pessoal no final do capítulo.

¹¹¹ Refiro-me aqui às praticas da iniciação masculina como as provas de força e resistência, as escarificações, os rituais da pesca com *timbó* e ataque aos marimbondos. as praticas de furar os lábios e ouvidos, e colocar extratos de plantas como colírio, estão relacionados com as capacidades de falar, escutar e ver.

Completemos o panorama da “guerra comunal” a partir da distinção que o autor faz dos cativos dos povos atacados, com os quais o grupo agressor produziria o efeito de impor a sua superioridade e vulnerabilizar o grupo atacado. Os cativos, especialmente mulheres e crianças do grupo inimigo, no caso de pertencer a outros subgrupos mēbêngôkre podiam ser mais rapidamente familiarizadas, convertendo as mulheres em esposas (*prô*) ou amantes (*prô ka’ak*) dos chefes guerreiros enquanto as crianças eram adotadas como filhos e incorporadas às diferentes Casas da aldeia.

No caso da guerra contra inimigos não-Mēbêngôkre, em contraste, os eventuais cativos só eram familiarizados após um longo processo de domesticação que passava pela aplicação das pinturas corporais, ingestão de alimentos, convívio na comunidade, receber nomes e especialmente o aprendizado da língua. O elemento mais apreciado nos cativos de povos estrangeiros, por outro lado, eram os seus cantos, língua, conhecimento e artefatos. Estamos aqui já nos referindo ao que Verswijver denominou “guerras individuais”, isto é, as expedições e ataques guerreiros empreendidos já não por aldeias inteiras mas por pequenos grupos de homens, usualmente agindo conforme configuração de grupos de idade masculinos, e dirigida a inimigos com aldeias consideradas menos fortes ou numerosas, e um grau maior de alteridade, tipicamente povos não Jê como os “seringueiros”, Yudjá, Xipaia, Tapirapé, Suyá¹¹², Araweté, Tapirapé, Kamayurá, ou Munduruku.

O interesse maior nestes ataques é a captura do butim, sendo expedições especialmente dirigidas ao roubo de artefatos e cantos inimigos, os quais eram reproduzidos e transmitidos diferencialmente enquanto *nekretx*. Este tipo de guerra é uma fonte de novos artefatos e técnicas estrangeiras, de maneira que os traços da alteridade são introduzidos como um acervo de mediadores que produzem diferenciações entre “pessoas partiveis” (Lea 2012). Os cativos neste sentido eram mediadores de informações, técnicas, línguas, artefatos e performances novos, vindos de longe.

Mais do que procurar eliminar a diferença, como têm sido afirmado (Fausto 2001), os Mēbêngôkre procuram nos cativos uma rica fonte de alteração. O *kwỳrỳ kangô*, por exemplo surgiu originalmente dos cantos de cativas de guerra yudjá que foram se completando com outros cantos e danças de outros povos inimigos (seringueiros, Suyá, Xipaya, Panará), convertendo-se numa cerimônia genérica de nomeação, a mais frequente e talvez a mais

¹¹² Suyá, ou Kisêdjê, ainda que são um povo Jê não foram citados como inimigos fortes, talvez pelo fato dos Mēbêngôkre não terem atacado uma grande aldeia.

entusiasta das praticadas pelos Mëbêngôkre-Mëtyktire. Guerra e festa, de novo, mostram-se aspectos complementares da produção de pessoas Mëbêngôkre, conformando, enquanto tecnologias da transformação, parte importante do conceito *kukràdjà* que os Mëbêngôkre traduzem por “cultura”. Deixarei para a Conclusão a retomada deste ponto.

Sobre a guerra visível e invisível.

O contato em 1953 com os irmãos Villas Bôas permitiu a aquisição regular dos artefatos que capturavam previamente por ataques guerreiros aos brancos, e os inseriu na nova configuração costurada pelos sertanistas do SPI para por fim aos ataques aos outros povos indígenas do Xingu e os brasileiros.

No entanto, conforme os *kubêkryt*¹¹³, após o contato, insistiram em avançar com fazendas e estradas sobre os seus territórios de perambulação passaram a se tornar os inimigos preferenciais. Os ataques Mëtyktire aos grileiros, madeireiros, pescadores, fazendeiros, e inclusive funcionários dos órgãos como FUNAI, e responsáveis pela saúde, por exemplo, mostram uma continuidade das ações guerreiras com novos elementos, com uma especial ênfase no controle territorial, e geralmente ações menos letais.

Diferentes ataques aos *kubê* que ingressavam nos territórios dos Mëtyktire foram documentados na imprensa desde os primeiros anos subsequentes ao contato dos Villas Bôas. Entre os casos mais documentados estão o ataque à fazenda Agropexim que tentava se instalar na beira do Xingu próximo à cachoeira Von Martius (*ngôràrà*) por volta de 1977, os ataques a diferentes grupos de peões que trabalhavam na abertura da estrada BR-80 que cortou o Parque do Xingu, o ataque e morte de 15 peões de uma fazenda que estava desmatando uma área grande próxima à nova estrada citada, além de numerosos ataques aos *kubê* “invasores” das Terras Indígenas os quais estão focados – como os antigos ataques – na captura de pertences do estrangeiro que agora, na maioria das vezes, é libertado vivo, porém atemorizado.

As ações guerreiras Mëtyktire se estendem para além dos limites das Terras Indígenas demarcadas e em identificação. Um importante número de ações guerreiras é desenvolvido em cidades vizinhas como São José do Xingu, Peixoto de Azevedo, Colíder, ou distantes como Altamira, Brasília, São Paulo ou Rio de Janeiro. Estou evidentemente alargando o

¹¹³ *Kubê*=não-mëbêngôkre; *kryt*=cristal. *Kubêkryt* enfatiza a cor de pele branca.

alcance das ‘ações guerreiras’, dos encontros guerreiros ou ataques antigos, para incluir um conjunto mais extenso de práticas nas quais os Mëbêngôkre mobilizam os elementos rituais guerreiros incluindo cantos, discursos fortes, técnicas corporais, pinturas, plantas, imagens, mediação de especialistas, além de diversas armas como bordunas, facões e armas de fogo, que compõem o conjunto de elementos guerreiros mas que, com pouquíssimas exceções, não são usadas para ferir fisicamente os adversários.

Considero que a atividade guerreira Mëbêngôkre-Mëtyktire continua com grande vitalidade ainda que evidentemente as suas estratégias, linguagem e materialidade tenham também se transformado. A minha intenção daqui para frente é avançar um pouco no entendimento desta guerra contemporânea. Uso o termo “contemporâneo” sem querer introduzir um corte moderno com respeito ao “tradicional”. Com a distinção pretendo antes refletir sobre algumas das inovações da guerra pela maior interação direta com os *kubê*, suas performances da política, e novos artefatos e tecnologias. Esta abordagem envolve questionar se deveríamos tomar a “pacificação” dos Mëtyktire em termos absolutos ou então perguntarmos pelas formas de continuação e transformação do agenciamento guerreiro?.

Esta pergunta coincide em princípio com a abordagem do texto de Cohn e Sztutman (2003) sobre a guerra ameríndia no qual elaboram um esboço comparativo do lugar da guerra entre povos Tupi e Jê. Os autores partem da concepção de guerra em Hobbes que, mais do que se limitar a batalha, é tomada como um estado permanente. Cohn e Sztutman (2003) adotam no entanto a distinção entre “guerra visível” e “guerra invisível”, correspondentes, a primeira às guerras de conquista e os ataques físicos entre diferentes grupos, enquanto a “guerra invisível” se refere à continuação da guerra por outros meios, especialmente via xamanismo e feitiçaria. Os autores partem da presunção que no começo do século XXI, quando escrevem o artigo, os índios têm abandonado a guerra visível e não se registram mais enfrentamentos entre povos, no entanto o tema da guerra segue vigente, de forma “invisível” e deve ser procurado em outros lugares que não nos ataques guerreiros.

Atualmente, infelizmente, não seria possível dizer que as guerras de conquista terminaram quanto há um forte movimento anti-indígena e os próprios políticos brasileiros incitam a violência, financiam milícias e campanhas midiáticas, e obstaculizam por todos os meios a demarcação de Terras Indígenas. Entre os Mëtyktire, já vimos que os confrontos não têm cessado, ainda que tenham se modificado. Finalmente, o sofisticado status da visibilidade Mëbêngôkre descrita em parte nos capítulos 1 e 2, é outro motivo pelo qual prefiro não me

referir a os termos guerra “visível” e “invisível” adotada pelos autores, e prefiro uma distinção em termos de distâncias, nas quais talvez a visibilidade se distribua em distintas configurações de forma não excludente. Me referirei por enquanto a “encontros guerreiros” e “guerra à distância”, enfatizando as ações de contato físico, sonoro e visual direto, das ações da guerra a distância que supõem mediações diferentes para alcançar o inimigo. Vejamos como elas se relacionam com a mobilidade.

Turner (1992a) discorreu sobre a passagem de “aldeias autônomas à coexistência interétnica” com um foco importante na discussão da mobilidade e guerra a partir dos dados de Verswijver (1985). Turner igualmente defende a importância das expedições regulares do *trekking*, para além das formas de adaptação ao ambiente já que apesar de serem expedições que combinam atividades de caça, pesca e coleta, suas motivações vão além da procura de alimentos para subsistência. A intenção do autor é tratar estes movimentos pelo viés da organização social de forma a conciliá-los com seu modelo anterior (Turner 1966, 1979a,b), centrado na assunção de aldeias autônomas com uma dinâmica interna, tratando-as como “totalidades sociais”. No posterior artigo sobre mobilidade, Turner diz: “A alternância regular entre os deslocamentos e a ocupação da aldeia principal parece assim, ser parte integral da organização social Kayapó. A razão disso não é evidente” (Idem:322) , “...a explicação das expedições na sociedade Kayapó deve, portanto, ser concebida como parte de uma compreensão mais ampla da importância do movimento coletivamente organizado de qualquer tipo na vida social Kayapó” (p.323).

Considero que Turner formula aqui uma pergunta interessante sobre o movimento, porém a sua resposta depende dos mesmos termos com os quais seu modelo da aldeia autônoma estava construído, isto é, a partir de uma lógica econômica e baseada em oposições de gênero. Assim, o fundamental do movimento, para ele, é a inversão temporal de uma lógica em que predomina a agricultura como atividade econômica feminina, para a caça e a guerra, atividades masculinas. Na sua análise, o “todo uxorilocal da aldeia” inverte-se, na medida que o grupo que se desloca pode ser visto como “patri- ou virilocal”. Em suma, para Turner, o movimento envolve estruturalmente “inversões masculinas da ordem normal da aldeia principal horticultora” (p.324). O autor continua defendendo, portanto, a socialidade na aldeia principal como a “situação de base” e o movimento como inversões da ordem social esporádicas e necessárias para construir a solidariedade dos grupos masculinos que se deslocam, em oposição à tendência atomística dada pela distribuição das diferentes casas na

aldeia. Finalmente, o movimento possibilitaria aos homens se destacarem na caça e guerra e por este meio adquirirem prestígio político (Idem).

Para Turner, por outra parte, o aparecimento dos brancos e as suas mercadorias, em especial as suas armas, criaram uma relação de dependência com o exterior que se verificou no incremento da guerra aos brancos, outros povos, e entre facções mēbêngôkre como resultado de uma corrida armamentista: “o aumento nas expedições guerreiras era a expressão direta dessa dependência” (1992a:330). Os efeitos desta inclinação da balança para o exterior também se refletiram na instituição da chefia, na medida em que a importância do chefe-guerreiro aumentou com relação ao chefe-cantor tradicional. A mudança social a partir da situação de “dependência” envolve também o desaparecimento do sistema de metades e mudanças no tamanho e estrutura das aldeias e das famílias extensas, temas que não analisarei aqui mas sugiro ao leitor interessado consultar Turner (1991c, 1992a). O ponto que eu quero ressaltar aqui é a voracidade com que os Mēbêngôkre se voltam ao exterior predando os seus principais inimigos e os seus artefatos, a diferença da explicação de Turner que vincula essas características da guerra à dependência à sociedade nacional enfatizando uma descontinuidade histórica.

De qualquer forma, deve ficar claro que aquele modelo de aldeias grandes, autônomas, supostamente pacíficas, onde originalmente funcionava um sistema de metades com duas casas dos homens, e que oferece maiores semelhanças com outros povos Jê como Timbira e Apinaye (caracterizados por Coelho de Souza 2002 pela sua “introversão”) se remonta basicamente a uma configuração antiga, quando havia grandes aldeias entre os rios Tocantins e Araguaia, no século XIX. O desaparecimento do sistema de metades, no entanto, foi ocorrendo nos diferentes sub-grupos mēbêngôkre independentemente em diferentes momentos: entre os Kokorekre-Xikrin provavelmente no final do século XIX, assim como entre os Pau d’Arco; entre os Gorotire no final dos anos 1930; e entre os Mēkragnotire no início dos anos 1950 (Turner 1992a).

Para Turner, a desestruturação do sistema de aldeias autônomas e a importância do exterior e da guerra aparecem como consequências da dependência para com a sociedade nacional. Bamberger (1979) usa uma teoria sociológica sobre empresas, organizações e Estados que opõe “voice” e “exit”, e na qual a expressão oral de um líder forte têm um papel agregador, e o faccionalismo se explica por um debilitamento da capacidade da “voice” para resolver conflitos. Tanto Turner quanto Bamberger portanto tomam dispersão, guerra e

faccionalismo como resultado de uma desestabilização de uma configuração originária de coesão numa configuração de aldeias grandes e “autônomas”.

Estes autores desconsideram na análise que o viés nômade, fluido, a guerra e o faccionalismo talvez sempre estiveram presentes, e que as aldeias grandes existiam numa constelação de áreas manejadas que envolvem aldeias secundárias, acampamentos, com as suas respectivas roças, capoeiras e caminhos, inclusive “war gardens” (Posey 2002:28). Justamente esta rede dispersa de ocupação do território tinha vantagens estratégicas para a guerra, podendo em ocasiões avançar ou recuar, reestabelecendo grupos ou comunidades inteiras em locais que previamente tinham sido plantados ou enriquecidos de alimentos e plantas medicinais.

Estes movimentos são claros, por exemplo, quando os Mẽkragnotire começaram, a partir de 1921, a fazer guerra contra os Panará ao oeste das áreas de transição floresta cerrado onde se situa a atual aldeia Kremoro (ou Kapôt)¹¹⁴. A dinâmica de ataques, e retaliações dos Panará, segundo relatos recolhidos por Verswijver (1985, 1992a), se articula com o movimento de mudanças contínuas de aldeias em lugares previamente habitados.

Como outro exemplo da mobilidade associada à guerra temos que, por exemplo, os Mẽtyktire estabelecidos nas aldeias da transição floresta-cerrado do Kapôt Nhĩnore fizeram expedições guerreiras em 1947 e 1948 contra os Tapirapé no Araguaia, na última delas se enfrentando também com um grupo Xavante. Para se proteger das retaliações dos numerosos Xavante, os Mẽtyktire retornaram às áreas de aldeias no cerrado da beira oeste do Xingu, onde havia roças e onde realizaram quatro grandes cerimônias de nomeação entre a estação das chuvas de 1948 e a de 1949. As festas foram *bô kam mẽtoro, mẽmy bijôk, bemp e kwỳrỳ kangô* (Verswijver 1985:202).

Com isso quero ressaltar o fato que as aldeias mẽbêngôkre estão no contexto de uma territorialidade que envolvia conjuntos de lugares de roças, plantios antigos e lugares de caça interconectados pelas expedições estacionais e *trekking*, usualmente organizadas em função de grupos de idade ou facções. Concordo com a reflexão de Coelho de Souza que afirma que para os Jê provavelmente a “comunidade autônoma” é mais um resultado do faccionalismo do que algo ameaçado por ela:

¹¹⁴ Verswijver (1985) se refere ao ataque de 1921 aos Panará como o início de uma longa rivalidade. Ewart (2000:27) menciona que o último ataque dos ‘Kayapó’ aos Panará foi em 1967, porém, a guerra, segundo os Panará, se estendeu no campo da feitiçaria.

Historicamente, as comunidades que se mantêm unidas, enquanto se mantêm unidas, o fazem pelo, e não contra, o faccionalismo, seja através do equilíbrio entre duas facções, seja através do domínio de uma. Mas meu ponto não é este (afinal trivial). O importante é que essas sociedades se "reproduzem" pela divisão: seu modo de expansão é dispersivo, e seu modo de continuidade a transformação. A cisão não indica que aquela forma social encontrou o limite de sua expansão, seja esse externo (demográfico-ecológico), seja interno (acúmulo de tensões, multiplicidade de interesses, falha de mecanismos integrativos): ela é o modo dessa expansão. (Coelho de Souza 2002:622).

Temos então reunidos uma série de elementos para considerar de outra forma a dispersão sem recorrer ao pressuposto de uma desestruturação de uma configuração original de aldeias autônomas. Temos um povo com uma territorialidade seminômade que de certa forma passou a ser descrito a partir de uma teoria social que parte do congelamento, no conceito de “totalidade social”, de toda esta dinâmica que venho descrevendo de elementos heterogêneos. É justo, portanto, poder descrever os movimentos sem se ater aos grandes divisores necessários à estabilização do social e natural, como zonas ontológicas distintas, as quais – parafraseando Latour (2005a) – não são mais do que explicações apressadas de coletivos humanos e não humanos.

Efeitos da guerra

Numerosos etnólogos têm se debruçado sobre o tema da guerra ameríndia tentando compreendê-la nos termos nativos. Dentro dessa discussão, quero ressaltar aqui uma oposição radical entre as guerras de conquista e a guerra indígena. Se as primeiras fundamentam-se no extermínio da diferença, na subjugação ou captura de inimigos para serem escravizados como força de trabalho, a segunda acha a sua motivação na incorporação e familiarização do inimigo e na incorporação das suas qualidades.

Devemos a maior parte do desenvolvimento sobre teorias nativas da guerra ameríndia a trabalhos sobre os povos Tupi do litoral Atlântico, que foram os primeiros povos a se enfrentarem com os europeus recém chegados (na porção do continente que agora é Brasil), o que por sua vez gerou uma enorme quantidade de relatos escritos que se converteram em ricas fontes para posteriores análises do fenômeno guerreiro (Fernandes 1958; Clastres 2004[1980];

Viveiros de Castro 1986, 2002a; Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro 1985; Fausto 2001; Sztutman 2012).

Os povos da costa ocuparam o lugar da alteridade mais radical para os europeus. Os povos Jê, distribuídos pelas regiões de cerrados e margens de floresta amazônica, permaneceram afastados deste primeiro choque entre ameríndios e brancos. Florestan Fernandes realizou a primeira tentativa de pensar a função social da guerra em termos nativos, sendo que seu trabalho se apoia fundamentalmente na riqueza das fontes escritas de cronistas e missionários portugueses e franceses sobre os Tupinambá. Fernandes (1958) retoma o tratamento que os Tupinambá davam aos cativos e o papel das cerimônias antropofágicas como centrais para entender o complexo guerreiro tupi. O rendimento antropológico e filosófico da antropofagia, como sabemos, veio a constituir uma das linhas de pensamento mais fortes e originais do novo mundo, e em particular do Brasil tanto na etnologia, na filosofia como na literatura.¹¹⁵

Os estudos de Clastres sobre a guerra, que partem também do rico material histórico sobre os Tupi, somada às primeiras etnografias sobre povos ameríndios, propõem uma oposição original entre a guerra do ocidente como instrumento de coerção do sujeito ao poder centralizador do Estado versus as “sociedades contra Estado”, nas quais a guerra e a violência estão a serviço da fragmentação e dispersão, da recusa do Um e a favor do múltiplo. (Clastres 2003[1974]; 2004[1980]). Clastres postula perspicazmente a importância da guerra e da violência na articulação entre as unidades sociopolíticas: “a guerra é ao mesmo tempo a causa e o meio de um efeito de um fim buscados, a fragmentação da sociedade primitiva. Em seu ser a sociedade primitiva quer a dispersão” (2004:250). O autor inverte a formulação de Lévi-Strauss que defendia que a guerra era resultado de trocas mal sucedidas, argumentando que é por meio da guerra que se pode compreender a troca, não o inverso. A guerra não é um caso acidental da troca mas a troca é um efeito tático da guerra (Idem: 263)

Para Clastres, em suma, a guerra está a serviço da força centrífuga que se opõe à lógica centrípeta da unificação e do Estado, o qual por sua vez é a forma mais acabada de hierarquia e poder coercitivo. Clastres sustenta que “a sociedade primitiva não pode subsistir sem a guerra. Quanto mais houver guerra menos haverá unificação, e o melhor inimigo do

¹¹⁵ Ver um panorama destas antropofagias comparadas em Calavia (1998).

Estado é a guerra. A sociedade primitiva é sociedade contra o Estado na medida em que é sociedade-para-a-guerra”. (Idem:269).

Cohn e Sztutman (2003) partem de uma observação interessante para o seu artigo sobre o visível e invisível da guerra ameríndia. Os autores se perguntam sobre a persistência do sentido da guerra para os povos indígenas após cinco séculos de conquista, e propõem alargar a noção de guerra para outros campos além da “guerra visível” (supostamente superada), para avaliar os novos acentos da guerra no xamanismo, ritual, etiologia e sonhos. Eles mostram a partir da discussão com a literatura etnológica recente que a antiga ‘guerra visível’ e o canibalismo tupinambá podem ser reencontrados por exemplo nas ‘guerras invisíveis’ da escatologia Araweté (Viveiros de Castro 1986), na armadura ritual onírica Parakanã (Fausto 2001), ou no sistema de agressões Wajãpi (Gallois 1986).

Entre os Wayana, Van Velthen (1995), por exemplo, mostra que o ideal de beleza vem da domesticação de entidades antropofágicas, reforçando a ideia de que na Amazônia, conhecimento e arte provêm de fora e devem ser apropriados de formas diversas, seja pelo roubo ou a dádiva em atos a um só tempo belicosos e de reciprocidade.

Em suma, temos que diversos estudos mostram que ao contrario da guerra de conquista que pretendia a aniquilação física e moral do inimigo, na guerra ameríndia os corpos e subjetividades inimigas eram indispensáveis para a constituição da vida social.

Cohn e Sztutman (2003) se perguntam o que fazer com os Jê, entre os quais as evidências são diferentes, eles não têm metáforas canibais, porem mostram recorrentemente seu temperamento agressivo perante a sociedade nacional?¹¹⁶

Nos Mëbêngôkre especificamente já vimos pelos trabalhos de Verswijver (1985, 1992a) e Lea (1986, 2012) que guerra e captura estão a serviço de um mecanismo de constituição de novas pessoas, multiplicando e recombinaando os *nekretx* que servem como mediadores e diferenciadores de pessoas e Casas e cuja origem é sempre externa.

O saque indica mais expressamente a necessidade de apropriação de aspectos materiais e imateriais que remontam a um tempo mítico quando a humanidade tomou para si

¹¹⁶ Se bem os Tupinambá, guerreiros tupi da costa, ocupavam o lugar da alteridade radical para os colonizadores e os Tapuia, longe da costa e sem práticas canibais passaram a um segundo plano, no começo do século XXI a situação parece invertida: os pacíficos Tupi atuais contrastam com a belicosidade de povos Jê como os ‘Kayapó’. Nas suas palavras: “‘Tapuia’ atuais como os Kayapó e Xavante são repetidamente apresentados pela mídia como povos belicosos e agressivos. Em oposição aos amigáveis Tupi atuais, guerreiros cordiais, eles tornaram-se algo como nossos ‘contrários’ contemporâneos” (Cohn e Sztutman 2003:52).

as prerrogativas que a constituem. Cohn e Sztutman (2003) sugerem que os Mëbêngôkre dão sequência a este movimento na história sem o qual não seria possível valorizar os bens roubados, adotando assim uma abordagem similar à de Lea (1986).

Os elementos externos não são capturados apenas num passado original para produzir as diferenças que daí para frente seriam apenas transmitidas ao interior da sociedade. A maior motivação da guerra Mëbêngôkre é a aquisição de bens de fora pelo saque ou rapto, método sempre atualizado. Trata-se da contínua incorporação de saberes, técnicas, artefatos, cantos, línguas que compõem a base da criação ritual. De novo, o próprio *kwÿrÿ kangô* pode ser visto como um efeito acumulado da guerra, da mesma forma como as cerimônias *mëbijôk* adotaram os cantos ensinados por um cativo de guerra do povo-morcego.

Temos então que entre as guerras tupi-guarani e Mëbêngôkre, muitos meios divergem, mas certas disposições sustentadas por uma lógica subjacente da apropriação de potencialidades do exterior persistem, gerando um campo em que as comparações poderiam ser melhor formuladas não em termos de abertura ou fechamento ao outro (Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro 1985; Fausto 2001) mas em termos de “modos de transformação”, como Coelho de Souza sugeriu.

Em questão está o "problema da alteridade", e do suposto "fechamento" e "autonomia" das comunidades jê; em questão está, igualmente, o de sua transformação. Se sempre foi óbvio que o grau em que as diferenças que outros ameríndios têm de ir buscar "fora" nos aparecem aqui como "introjetadas" depende justamente desse aparato, talvez valha insistir que isso não se deve a serem os Jê mais autossuficientes (e conservadores) que os outros: quase pelo contrário, o que os distingue é apenas a forma particular que tomam seus modos de transformação. (Coelho de Souza 2002:637)

A dificuldade de encaixar os Mëbêngôkre nas tipologias de abertura e fechamento fica explícita na proposta de Fausto (2001), segundo a qual os “Kayapó” ficam divididos entre os dois critérios usados para construir a tipologia, sendo então “sistemas *dominantemente* centrípetos que praticam a guerra ofensiva sistemática”. Quanto a isso, Coelho de Souza questiona o valor das polaridades usadas por Fausto já que bem poderia se dizer que se trata de um “sistema ‘dominantemente’ centrífugo que pratica uma nomenclatura centrípeta”. O ponto de Coelho de Souza é justamente chamar a atenção em que esses critérios sejam tomados para construir um sistema de classificação englobante, uma tipologia, ao invés de servirem para

descrever aspectos parciais ou estados particulares de qualquer ‘sistema’ (Coelho de Souza 2002:226 n.45).¹¹⁷

Contrariamente ao que sugere a formulação de Fausto, que considera que os Jê mediante a guerra incorporam membros isolados de grupos estrangeiros, dissolvendo suas identidades em diferenças preexistentes (Fausto 2001:537), no caso Mëbêngôkre, os cativos, seus corpos, subjetividades, artefatos e técnicas servem para produzir diferenças, portanto, a alteridade preexistente é fonte de invenção para os Mëbêngôkre inclusive dos seus próprios modos de transformação, introduzindo constantemente novos elementos, cerimônias, tecnologias, conhecimentos xamânicos¹¹⁸.

Como o próprio Fausto cita, quatro das onze cerimônias de nomeação têm origem ‘não Kayapó’ sendo que as restantes foram sempre obtidas de povos animais e celestes, de forma que esse fundo virtual de alteridade é fonte constante de transformação via guerra, xamanismo, sonhos. Cantos, nomes, até mesmo cerimônias inteiras têm sido adquiridos e transmitidos pelos *wajanga*, os xamãs, via sonhos. Ainda que haja acervos de nomes relacionados diferencialmente com as Casas específicas e cuja transmissão atualiza diferenças entre essas Casas, há muitos nomes comuns e nomes de brincadeira que são incorporados continuamente do exterior e que eventualmente podem passar a compor o acervo da Casa após terem sido usados por uma “pessoa grande”, *më raj*.

Retornemos pois às próprias explicações Mëbêngôkre sobre a guerra, a partir dos enunciados mais importantes que Verswijver compila dos seus interlocutores mëkragnotire e sintetiza na conclusão da sua tese:

Upon asking a Mëkragnoti man why he participated in certain raid, he is likely to reply “to bring a firearm” (*katôn ‘o boj kadjy*), “to bring ‘wealth’” (*nekretx ‘o boj kadjy*) or “to kill non-Kayapó” (*kubẽ bĩ kadjy*). (Verswijver 1985:358).

¹¹⁷ A origem da tipologia “centrífuga/centrípeta” de Fausto (2001) entre povos Tupi e Jê, em que o sistema de nomeação se constitui um elemento central para constituir a oposição, nasce do artigo de Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1985) o qual tem o objetivo de colocar a vingança tupinambá como uma técnica de memória, a memória dos inimigos, sem que contudo, os autores pretenderam fazer do contraste tupinambá e certos povos Jê uma tipologia rígida mas apenas ressaltar alguns aspectos sem esgotar os contrastes e continuidades possíveis.

¹¹⁸ Ver em Demarchi (2014) uma análise dos novos rituais que tem sido incorporadas pelos Mëbêngôkre-Gorotire da aldeia Môjkarakô, TI Kayapó.

O autor anota que o termo *kadjy* não deve ser entendido como o propósito inicial e mais bem pode refletir o resultado obtido após a realização de certo ato, isto é, mais do que uma causa reflete uma consequência. Pensemos nestes *nekretx*, armas e mortes como efeitos da guerra que por sua vez comunicam o modo guerra ao da festa. Em suma, a dispersão e expansão para fora do espaço da aldeia, em oposição à concentração da festa, requer uma maior intimidade com o perigo, uma necessária destreza na predação, uma fina assertividade na guerra.

No entanto, sugiro tomarmos os encontros como ocasiões de extensão dos predicados Mëbêngôkre do caráter múltiplo, composto e partível da pessoa, isto é evitarmos tratar artefatos e performances como entidades desprovidas aprioristicamente de certa agencia ou subjetividade, ou em outras palavras, como simples objetos. Esta ressalva adota uma abordagem similar à de Strathern sobre a participação de artefatos na socialidade Melanésia:

It was not the ground rules of sociality that people were concerned to represent to themselves, but (following Wagner 1975) the ability of persons to act in relation to these. This ability to act was captured in a performance or an artefact, improvisations which created events as achievements. In this sense, all events were staged to be innovatory. Melanesians' own strategies of contextualization necessarily included themselves as witnesses of such spectacles. (Strathern 2013b: 175).

A pergunta, enfim, é o que se passa na captura Mëbêngôkre, um potente mecanismo de fragmentar e propagar corpos, grupos, materiais, artefatos, performances, imagens, de estabelecer cortes e fluxos entre elementos heterogêneos, humanos e não humanos.

Sangue

A primeira enunciação dos efeitos dos ataques guerreiros é *kubê bĩ kadjy*, “para matar estrangeiros”. À diferença dos sistemas canibais tupi-guarani, não há entre os Mëbêngôkre relatos de antigas práticas antropofágicas, sendo que a avidez guerreira se satisfazia com os artefatos inimigos e a destruição do corpo, não com a sua ingestão. Os corpos eram deixados para atrás, “para os urubu comerem”, como no caso dos animais não comestíveis que eventualmente os Mëbêngôkre matam. “Comida de urubu” aparece frequentemente nos relatos históricos e míticos relacionados aos ataques guerreiros. No entanto a morte é um acontecimento produtivo que se estende muito além do ato de matar, e neste sentido, gera

outro tipo de efeitos duradouros, como no caso das armas de fogo ou *nekretx* de que tratarei mais adiante.

O corpo do inimigo era submetido a procedimentos que maximizavam o rendimento simbólico da morte, e a capacidade para extrair dela uma potência transformadora que se estendia aos corpos dos matadores. Contam relatos recolhidos por Turner (1966) e Verswijver (1985) que muitos matadores atacavam o corpo do inimigo com as suas bordunas, sem importar que já estivesse morto. Tratava-se de multiplicar assim o número de matadores efetivos e em consequência o número de pessoas que posteriormente passavam pelos procedimentos rituais de descontaminação do sangue do inimigo, o que incluía restrições sexuais e alimentícias e práticas de sangramento feitas feridas no peito e costas em forma de V para drenar a poluição do sangue inimigo. Após os procedimentos rituais as cicatrizes, tratadas com carvão e outras plantas, permaneciam posteriormente visíveis como tatuagens permanentes.

O contato coletivo com o sangue do inimigo, seguido dos procedimentos rituais para extirpar a simultaneidade perigosa da mistura do próprio sangue e o do inimigo, o resguardo dos matadores, as marcas na pele, a aquisição de nomes para o coletivo de guerreiros envolvem procedimentos de reconstituição de pessoas. Mais do que simplesmente adquirirem um novo status, as pessoas envolvem uma nova constelação relacional, capturando, no evento, novas subjetividades. Mais do que a acumulação dos valores ferocidade, força, ou temeridade, o procedimento da morte e posteriores tratamentos rituais supõem uma mudança de grau numa constelação relacional que, por sua vez, é uma mudança de condição ontológica se entendemos que a condição do ser *mëbêngôkre* é relacional. O guerreiro não será o mesmo após se tornar matador, a sua extensão relacional alterou-se.

O procedimento ritual acontece mais ou menos desta forma: De retorno à aldeia após o ataque, os matadores “vem brilhando” com os cantos da morte do inimigo, *kurwyk*, e não se dirigem direito as suas casas mas ao *ngà* (casa dos homens). Não comem carne de caça nem peixes, falam só em sussurros, tomam banhos de diferentes infusões de cascas, se pintam de vermelho. No segundo dia de reclusão um especialista (*më kute mari*) aplica duas séries de cortes no peito em forma de V usando um escarificador de dente de peixe cachorro (*tepdjwa*) fazendo feridas que devem sangrar abundantemente. Sobre as feridas é sucessivamente aplicado carvão. Segundo os informantes *mëkragnotire* de Verswijver, as tatuagens são feitas para desfazer o sangue do estrangeiro (*kute kubë kamrõ apêj kadjy*) ou mais especificamente

para desfazer o sangue ruim (*kamrõ punu apêj kadjy*). O sangue ruim deve ser retirado na medida que é perigoso e estabelece relações tácitas com a vítima (1985:311). Turner acrescenta que o procedimento de reclusão dura aproximadamente duas semanas e termina com uma serie de cantos e dança:

At the end of the period the men paint their selves black, shave their heads and squat in a group in front of the *ngà* with their eyes lowered, chanting an beating time on the ground before them with the end of their clubs. Their mothers-in-law walk up and put a hand on their shoulders. This accomplished, the men dance briefly around the plaza with a graceful swinging step. Alternating with short stretches of rapid jumping with both feet together and both hands on their heads. With the completion of the dance they are free to return to their houses and to reassume their normal social life. (Turner 1966:Ap I, iv).

O procedimento é repetido cada vez que um homem mata inimigos ou compartilha a ação de bater no cadáver, participando portanto do contato perigoso com o seu sangue. O autor acrescenta que a mesma dança final é também realizada apos a caça de onças (Idem).

Podemos considerar portanto que a tatuagem guerreira é o mais fundamental dos adornos corporais, ela traça uma “segunda pele” que não é simbólica mas uma marca da concatenação ou contaminação de agências, análoga à função indicial que os *nekretx* e nomes têm para distribuir cadeias de eventos, imagens, artefatos, corpos, fazendo proliferar as intensidades com que os sujeitos relacionais se diferenciam.

Na análise de Gell sobre as tatuagens que fazem parte dos rituais de iniciação na Melanésia, o autor diz que “[n]os termos da imagem básica do sujeito, a tatuagem produz uma dupla pele paradoxal” (Gell 1993: 38). Paradoxal enquanto aponta a um só tempo a sua abertura ao meio e a sua individuação. Sztutman faz uma leitura que aproxima o tratamento do corpo nos rituais de iniciação à apropriação de subjetividades outras:

Aquele que se submete ao rito, noviço ou veterano, empresta seu corpo como lugar de relação com essa subjetividade estranha e, nesse sentido coloca em risco sua própria subjetividade. Ele é sobretudo feito vítima, seja servindo de suporte para mutilações, escarificações, aplicações de formigas, contaminação com o sangue do inimigo etc., seja submetendo-se a viagens e transe com alucinógenos. Em todos os casos, trata-se de experiências que têm em vista “mortes episódicas”, alterações psicossomáticas que colocam em risco a sua posição e integridade de sujeito dada a ameaça de sujeição pelo outro. O que Viveiros de Castro [2002c] argumenta a respeito do xamanismo pode ser generalizado para esses mecanismos rituais de “iniciação”:

uma espécie de sacrifício de si em nome da apropriação de uma subjetividade outra. (Sztutman 2005:221).

O que a pessoa Mëbêngôkre acrescentaria a estes mecanismos de “apropriação de subjetividades” ameríndios destacados por Sztutman (2005) e Viveiros de Castro (2002c) é a evidencia de uma particular condição relacional constitutiva, visível na proliferação de artefatos que compõem pessoas e grupos, e modulam a relação de corpos e imagens em camadas que se justapõem. Refiro-me à aparência corporal mëbêngôkre, cuidadosa da potência das imagens e do que elas podem fazer. O corpo como um artefato de artefatos, dos quais, as tatuagens guerreiras e escarificações, permitindo o fluxo de sangue, revelam o corpo numa negociação de subjetividades e intencionalidades diversas. O corpo, *kà* – como já vimos no Capítulo 2 – é apenas um envoltório permeável no qual se modulam fluxos.

Toda captura e adorno é uma ação perigosa de domesticação que, bem conduzida, promove o crescimento, isto é, a assertividade, o endurecimento da pele, do caráter, a recusa do medo. A guerra Mëbêngôkre portanto têm um grande elemento de construção da pessoa, desde os diferentes tipos de iniciações, incluindo-se ataques aos marimbondos, a pesca com timbó, as escarificações, o aprendizado dos movimentos no mato em função ao observado. Os encontros e ataques aos inimigos, as mortes ou bem a captura dos artefatos procuram introduzir distinções, se apropriar de capacidades, fazer crescer pessoas e os seus parentes.

Os ataques são antecidos e encerrados por diferentes procedimentos rituais que visam influenciar as transformações, de um lado antecipando a efetividade do ataque e do outro domesticando os seus efeitos perigosos veiculados por exemplo pelo sangue, conforme descrito acima.

Verswijver referiu-se aos rituais *ngryk 'ã toro* (“dance to become angry”) e aos cantos *no iaret* (“pull out the eye”) como parte dos procedimentos rituais que antecidem uma expedição guerreira. A atuação xamânica Mëbêngôkre sempre teve um especial desenvolvimento associado às ações guerreiras, envolvendo inclusive feitiçaria para influenciar os acontecimentos, promovendo que o inimigo não veja, não reaja, fique fraco, com preguiça, cansado. Por exemplo, ataques aos ‘seringueiros’ eram antecidos por ataques de feitiços compostos por misturas de plantas e centopeias “that was thrown in the direction of the Brazilians and wich was belived to ‘remove the occupants from their dwelling and do ‘weaken’ them.” (Verswijver 1985:258). Cohn (2005) relata uma ação similar em que os

Xikrin usam “remédios” para expulsar posseiros kubê, e eu também escutei de varias destas praticas entre os Mětyktire.

A pesar das muitas mudanças advindas do contato regular com a “sociedade nacional”, a mediação de especialistas continua a ter um papel muito importante na guerra contemporânea, como veremos no capítulo 4. Antes vejamos alguns elementos sobre a captura dos outros elementos mencionados pelos mẽbêngôkre, *nekretx* e armas de fogo (*katō*).

Nekretx

Uma das características da guerra Měbêngôkre é o interesse na captura do “butim”, sendo que o risco e perigo da morte nos ataques é traduzida e estendida a diversos artefatos. Materiais, técnicas, cantos, traços, como vimos, irão participar posteriormente de novas composições de pessoas partíveis.

Os artefatos inimigos, enquanto *nekretx*, se expandem pelas redes de parentesco dos guerreiros e, neste sentido, como efeitos da guerra, multiplicam as diferenças, marcam os corpos, expandem e recortam coletivos. Mesmo com a ausência da devoração do corpo do inimigo tal como se dá nas elaborações sobre a guerra Tupi, a avidez Měbêngôkre não se distância radicalmente da antropofagia tupi:

Os implementos europeus, além de sua óbvia utilidade, eram também signos dos poderes da exterioridade, que cumpria capturar, incorporar e fazer circular, exatamente como a escrita, as roupas, as salamaleques rituais dos missionários, a cosmologia bizarra que propalavam. Exatamente, aliás, como os valores contidos na pessoa dos inimigos devorados: os Tupinambá sempre foram uma “sociedade de consumo”. (Viveiros de Castro 2002d:224).

Penso que devemos conceber a avidez por artefatos e técnicas não como um consumo voraz de objetos, o que seria uma extensão dos nossos predicados das diferenças instauradas entre sujeito e objeto, mas como uma extensão da condição de sujeito aos artefatos que adquirem sentido para os Měbêngôkre dentro do seu sistema de multiplicação de diferenças corporais. Similares procedimentos simétricos são elaborados por Wagner (1981) para os cargo cults, Strathern (1998) para a troca na Melanésia, ou Viveiros de Castro (2004b) em ontologias ameríndias a partir do xamanismo como modo de conhecer:

Shamanism is a form of acting that presupposes a mode of knowing, a particular ideal of knowledge. That ideal is, in many respects, the exact opposite of the objectivist folk epistemology of our tradition. In the latter, the category of the object supplies the telos: to know is to objectify—that is, to be able to distinguish what is inherent to the object from what belongs to the knowing subject and has been unduly (or inevitably) projected into the object. To know, then, is to desubjectify, to make explicit the subject’s partial presence in the object so as to reduce it to an ideal minimum. [...] Amerindian shamanism is guided by the opposite ideal. To know is to personify, to take on the point of view of that which must be known. Shamanic knowledge aims at something that is a someone — another subject. The form of the other is the person. (Viveiros de Castro 2004b:468).

Um dos efeitos da guerra como captura e circulação de *nekretx* Mëbêngôkre, é análoga à operação de personificação que Viveiros de Castro aponta no xamanismo ameríndio. O trabalho de Sztutman (2005,2012), se perguntando sobre as formas de ação política ameríndia, aliás, discorreu em detalhe sobre as várias relações entre guerra e xamanismo. Sztutman sugere que uma discussão em torno do poder nas terras baixas deve se perguntar justamente pelas formas de magnificação pessoal mais do que pelas formas de poder coercitivo – recusadas pelos ameríndios e que se caracterizam justamente por tratar sujeitos como objetos.¹¹⁹

O butim de artefatos inimigos, como armas, ferramentas, panos coloridos, (especialmente vermelhos), chapéus, cestos, bordunas, cachimbos, cocares, flautas, cristais para os discos labiais ou certas sementes para colares, eram roubados e postos à serviço de novas composições, de movimentos e pessoas.

Voltando ao caso dos ataques guerreiros que resultam na morte do inimigo e apropriação dos seus artefatos, vimos que os procedimentos rituais visam estender o ato da morte e contato com o sangue para a o conjunto de pessoas envolvidas no ataque, sendo que elas passarão por uma posterior reclusão e dietas especiais. Ainda que o efeito do contato com o sangue seja amplificado, os Mëkragnotire se referiram como verdadeiro matador (*më bĩ djwỳnh*) a quem se apodera dos artefatos inimigos. Esta relação *djwỳnh* entre matador(es), Casas e artefatos se propaga posteriormente na circulação desse artefato (*nekretx*) quando transmitido mais adiante a outras pessoas.

¹¹⁹ Veremos adiante, no capítulo 4, que a implantação do projeto de Belo Monte no Xingu envolve muitas praticas coercitivas que negam aos indígenas a sua condição de sujeitos (inclusive de direitos).

[T]he newly invented ornament become his particular ritual privilege: it therefore was ‘owned’ by his residential segment of birth. The Kayapó refer to this ‘owning’ by residential segments by *kãm nẽ X kratx*, or *kãm nẽ X djw`nh*. (Literally ‘there where X originated’ or ‘where the real X is, where X stands for the type of ornament in question and where reference is made to a residential segment’). (Verswijver 1985:281).

Quero notar que Verswijver traduz *djw`nh* como uma relação de legitimidade ou origem que vincula segmentos residenciais, pessoas, artefatos e eventos de captura. Ou melhor, artefatos e performances rituais capturam eventos. De outro lado, Lea (1986,2012) trata *djw`nh* como um indicador de propriedade, introduzindo entre a relação entre Casas, pessoas e artefatos, as noções juristas de “patrimônio”, “legado”, “propriedade”, “direitos” ou “usufruto”. Ainda que a abordagem de Lea seja útil para ilustrar uma estrutura relacional complexa de pessoas, lugares e artefatos, me pergunto se o processo de redução desta configuração heterogênea a partir da linguagem dos direitos de propriedade e direitos não tenha projetado boa parte da relação objeto-sujeito embutida em nossos conceitos de propriedade. Em suma, para além do conceito de propriedade embutido na tradução que Lea faz de *djw`nh* por “dono”, trata-se de um conceito mais fluido que pode ser traduzido também como “certo”, “preciso”, “verdadeiro”, e que ainda pode funcionar como um nominalizador de sujeito e nominalizador de agente¹²⁰.

Prefiro então ficar com a ideia de intensidade, proximidade e posse para a relação prototípica entre artefatos e corpos, e desta forma, manter uma abertura para o potencial subjetivo e agentivo transportado pelo artefato, antes do que dessubjetivá-lo apressadamente, procedimento convencional numa ontologia moderna (Viveiros de Castro 2004b; Latour 2005a).

Como sabemos, esta constituição relacional heterogênea era aliás defendida por Gabriel Tarde nos seus famosos debates fundadores da sociologia, resgatados recentemente por Latour (2005b) (quem apresenta Tarde com certa ironia como o “inesperado e nobre precursor da teoria do ator-rede”). Faço estas referências só para destacar elementos que nos permitam vislumbrar o fluxo de artefatos nas concepções e práticas Mëbêngôkre que seriam talvez diminuídas se partíssemos de uma ontologia de indivíduos e identidades. Suspeito que

¹²⁰ Andres Salanova, *com. pers.* 2014.

a aproximação do Tarde se encaixe melhor no conjunto de diferenças e movimentos que venho descrevendo:

To exist is to differ ; difference, in one sense, is the substantial side of things, what they have most in common and what makes them most different. One has to start from this difference and to abstain from trying to explain it, especially by starting with identity, as so many persons wrongly do. *Because identity is a minimum and, hence, a type of difference, and a very rare type at that, in the same way as rest is a type of movement and the circle a type of ellipse.* (Tarde 1999: 73xv, ênfase minha).

Mas então, como construir as pontes entre as diferenças se a identidade é descartada? *possessão* é a proposta tardiana:

Nothing is more sterile than identity philosophy — not to mention identity politics — but possession philosophy —and may be possession politics ?— create solidarity and attachments that cannot be matched. ‘For thousands of years, people have catalogued the many ways of beings, the many kinds of beings, and no one ever had the idea of cataloguing the various kinds, the various degrees of possession. Yet, possession is the universal fact, and there is no better term than that of ‘acquisition’ to express the formation and the growth of any being’ [Tarde 1999:89]. If *essence* is the way to define an entity within the ‘To be’ philosophy, for the ‘To have’ philosophy an entity is defined by its *properties* and also by its *avidity*. (Latour 2005b:15).

Assim podemos pensar na economia dos *nekretx* sob essa ótica tardiana. Teríamos então que a proliferação de artefatos capturados demonstra uma pronunciada avidez pela alteridade. As imagens, cantos, materiais, artefatos, cerimônias, são introduzidas diferencialmente, distribuindo intensidades e capacidades.

O que caracteriza as pessoas Mëbêngôkre é menos a sua condição de *ser* mulher, homem, de pertencer a uma certa classe de idade e sexo ou de acumular mais ou menos valores de beleza, e dominância, mas a sua condição de *ter*, entendida como todo o conjunto das suas capacidades, conhecimentos, performances, imagens, nomes, que envolvem por sua vez relacionalidades diferenciais.

As consequências da quantidade e idade dos filhos e netos que uma pessoa *tenha* (condição que define o pertencimento a uma categoria de idade) se traduzem no que pode ou não comer e a sua proximidade ou distância com agências perigosas, por exemplo as ligadas

aos conhecimentos xamânicos. Em geral adolescentes sem filhos, *mẽnoronyre*, e avós com filhos adultos, *mêbêngê*, permitem-se maiores riscos na guerra e xamanismo, em oposição aos homens que vivem o nascimento e crescimento dos primeiros filhos, quando os pais passam por um estrito período de couvade. No entanto as restrições são cotidianas para todas as pessoas em função da propagação de doenças de peixes, animais e aves, ou doenças de *kubê*, pela rede de parentesco. Os variados conjuntos de cerimônias que reordenam pessoas, nomes e *nekretx*, propagam efeitos da avidez do *ter* e do *comer*, ou seja, mais do que se tratar de adquirir status e acumular valores simbólicos, estes procedimentos envolvem mudanças na configuração relacional e na etologia, multiplicando multiplicidades.

Os Mêbêngôkre distinguem as pessoas por sua extensão, influência, movimentos, imagens, pelo que devoram ou evitam comer, por sua capacidade perspectiva no mato, no sonho, pelo que possuem, por sua performance e aparência. Este conjunto está certamente aberto à mudança e movimento e não fixo a partes e todos identitários. Entre a guerra e a festa, portanto, *nekretx* capturados são mediadores de relações e agências que constituem pessoas Mêbêngôkre, as suas metamorfoses e seus movimentos.

Armas

Dos três tipos de efeitos que os Mêbêngôkre evocam com referência aos ataques guerreiros (morte de inimigos, captura de *nekretx* e armas de fogo), Turner destaca exclusivamente as ‘mercadorias’ e armas de fogo:

O único motivo, praticamente, para os ataques a brasileiros era a obtenção de armas de fogo e bens manufaturados: a guerra com os brasileiros era para os Kayapó em outras palavras uma forma de circulação de mercadorias. (Turner 1992a:329).

A guerra aos brancos estabelece, segundo o autor, uma relação de dependência para com a sociedade nacional via armas e mercadorias. Baseado nisso o autor desenvolve todo um argumento explicativo da mudança social a partir da teoria da dependência, a qual foi posteriormente debatida nos trabalhos de Miller (2001, 2005). É interessante que enquanto os Mêbêngôkre estendem o conceito tradicional de *nekretx* para incluir os novos artefatos dos *kubê* (armas de fogo e ‘mercadorias’), Turner prefere incluir uma distinção radical entre eles baseado no seu valor de uso:

Turner sugere que, em certa medida, os bens dos brancos também podiam ser considerados ‘*nekretx*’, pois “tratava-se de fenômenos a-sociais, cuja incorporação na comunidade Kayapó significava uma ‘socialização’ análoga àquela operada pela incorporação de *nekretx* de povos indígenas não-Kayapó”. (Turner, 1992a:330) A diferença entre os produtos ‘capturados’ dos brancos e os ‘*nekretx*’ capturados dos outros grupos indígenas deve-se, segundo este autor, à “utilidade intrínseca” dos primeiros, que fazia com que eles adquirissem um outro significado e tivessem efeitos sociais diferentes. Deste modo, apesar de reconhecer uma ‘razão simbólica’, para usar o termo de Sahlins, no processo de incorporação dos bens dos brancos pelos Kayapó, Turner distingue uma ‘razão utilitária’ intrínseca aos bens dos brancos, e confere a esta última um valor determinante. (Miller 2001:35).

Concordo que a introdução de armas de fogo implicou uma certa revolução tecnológica dada a maior efetividade e letalidade destes artefatos em comparação com outras armas fabricadas pelos Mëbêngôkre, como diferentes bordunas, lanças, arcos e flechas.¹²¹ A efetividade desta tecnologia militar veio se colocar à disposição das tendências faccionalistas, de forma que as armas adquiridas muitas vezes passaram a ser usadas contra outros grupos Mëbêngôkre intensificando assim sua fragmentação. No entanto, considero que Turner não se atenta para o fato de que as motivações dos Mëbêngôkre para buscarem as armas diferem das “razões utilitárias” que permitem ao autor englobar o problema do contato e da mudança social na teoria da dependência e não nas explicações nativas. Por exemplo, penso na função das armas na constituição das pessoas.

Bedjaj, por exemplo, disse-me que quando vai nascer um bebê, o pai da criança deve evitar tocar machado e armas e, no lugar disso, ir pegar mel e tirar rápido, para assim a sua mulher não sofrer no parto. Lea (2012:165) também comenta que quando os homens seguem a couvade pós-parto não podem disparar as suas espingardas ou derrubar árvores porque estas atividades podem matar o recém-nascido.

Por outro lado, nas diferentes cerimônias as armas de fogo aparecem com uma função ritual especial. Nas cerimônias que eu tenho observado são geralmente os velhos, avôs, pertencentes aos grupos *mëbêngê*, que em diferentes ocasiões portam as suas espingardas nos

¹²¹ Em Verswijver (1985,1992a,b) para descrições detalhadas dos diferentes tipos de armas. Este etnólogo fez diferentes coleções sobre a cultura material dos Mëkragnotire, materiais que se encontram em diferentes museus. No Rio de Janeiro, por exemplo, há um acervo importante de artefatos Mëbêngôkre na reserva técnica do Museu do Índio, e também na reserva técnica do Museu Nacional (ver Bamberguer 1967:apIII).

ombros, especialmente quando o grupo inteiro inicia uma sequência importante da cerimônia como as sequências que se seguem às cantigas do *benjadjwÿrÿ* e as sequencias finais e mais apoteóticas das festas. Em outras ocasiões, por exemplo, quando nas primeiras luzes do dia o *benjadjwÿrÿ* dança-voa sozinho, abrindo o primeiro circuito de dança, ele costuma sempre portar a sua arma e atirar durante o primeiro trajeto entre o centro e a casa dos donos da festa.



Figura12: Ropni contando histórias.

Os disparos durante este primeiro movimento de abertura têm uma função que nada têm a ver com acertar alguma pessoa ou pássaro, mas é uma das ações ofensivas, agressivas contra os *mëkarõ* presentes na aldeia. Trata-se de afastá-los estes com o estalido enquanto os homens e mulheres da aldeia se dedicam às sequencias transformativas da cerimônia.

Os disparos também surpreenderam-me em outra ocasião na qual desembarcávamos em uma praia, um local considerado perigoso pela proximidade de um *mëkarõ kre* (buraco de espíritos) do rio Xingu e uma área frequentada por *kubê* armados. Os tiros, como me foi explicado, foram disparados contra espíritos. Quero ressaltar com isso que as armas tem outras funções no xamanismo e feitiçaria além da sua utilidade nos ataques guerreiros, gerando portanto uma revolução cosmopolítica além da ‘tecnológica’.

O efeito das armas estende-se portanto a um campo de influência heterogêneo incluindo-se como tecnologia ofensiva e defensiva que atinge não só corpos quanto imagens

(*karõ*), permitindo influir nos acontecimentos, evitando surpresas e ataques de espíritos na aldeia ou em percursos no mato, ou bem, de atingir inimigos distantes com catástrofes (como veremos especialmente no capítulo 4 estivermos falando da guerra contemporânea).

Em suma, mais do que ver nas armas de fogo a fonte da dependência com a sociedade nacional que desestruturou as antigas aldeias autônomas (como Turner 1992a sustenta) podemos pensar que as armas de fogo se inseriram no conjunto de técnicas e artefatos com que os *mëbêngôkre* influem acontecimentos, seja na caça e na festa quanto na guerra contemporânea contra Estado.

Extensões corporais. Comparações culturais

Capturando outros

A morte de inimigos, a captura de artefatos, materiais e técnicas, incluindo armas, mais do que quebrarem a condição de autonomia para instaurarem relações de dependência como Turner defende, ou serem fonte de novas riquezas para aumentar os capitais simbólicos das Casas (Lea), podem ser vistas como forma de produzir o crescimento de pessoas e suas capacidades. Esta é a conclusão que vim ressaltando, com base em um enfoque da guerra a partir dos seus efeitos, como enunciado pelos *Mëbêngôkre*.

O tema dos ataques antigos e contemporâneos na literatura e na minha experiência de campo retomado aqui pode ser relacionado à análise dos encontros entre os povos da Melanésia e os europeus presente no artigo *Artifacts of History* de Strathern, recentemente republicado (Strathern 2013b). O argumento central do artigo evidencia o viés culturalista com que outros autores se referem a estes encontros, eventos ou acontecimentos ('*happenings*') que são interpretados de formas diferentes pelos europeus e nativos. Segundo a autora, usualmente estes acontecimentos são interpretados pelos antropólogos como pertencentes ao mundo natural ou objetivo, a partir do qual se seguem interpretações múltiplas e divergentes (culturas).

Strathern, baseada no seu trabalho de campo e nas análises do Wagner (1981) sobre os *cargo cults*, retoma estes encontros ressaltando as perspectivas nativas que não estão organizadas em torno da dualidade natureza/cultura, objeto-evento/interpretação. Se de um

lado na interpretação europeia os eventos formam entidades analíticas que podem ser concatenadas e explicadas temporalmente uns em relação aos outros, para os melanésios um evento, tomado como performance, é conhecido através dos seus efeitos, é compreendido em termos do que contém, as formas que oculta ou revela, registrados nas ações dos que o presenciam.

Seguindo Strathern, poderíamos imaginar que os melanésios entenderiam encontros em termos dos seus efeitos: “It is the effect which is created, and effects (images) are produced through the presentation of artifacts” (Strathern 2013b:170) Considero que este também é o caso que analiso neste capítulo, na medida em que os ataques guerreiros, talvez a forma mais elaborada de performance, são justamente focados na expansão dos seus efeitos por meio de artefatos (*nekretx*), armas e tatuagens. Notemos que nos Mëbêngôkre os efeitos dos ataques são experimentados no corpo, por exemplo, nas performances que as armas de fogo permitem, no uso de certos enfeites e metamorfoses no ritual, na execução e transmissão de distintas prerrogativas.

É interessante na análise de Strathern como artefatos e imagens convertem-se em formas privilegiadas de capturar espaço e tempo; ou melhor, a concatenação de agências na série de imagens e artefatos que os melanésios circulam são mobilizadas de forma distinta a como os europeus as refeririam ao tempo e espaço:

Consequently, time is not a line between happenings; it lies in the capacity of an image to evoke past and future simultaneously. If this is the case, then in so far as they are concerned with their own uniqueness, the problem the makers of such images set themselves is how to overcome the recursiveness of time: how indeed to create an event that will be unique, particular, innovatory. What is true of time is also true of space. Analogously, we might say, space is not an area between points, it is the effectiveness of an image in making the observer think of both here and there, of oneself and others. The problem becomes how people can grasp the other’s perspective to make it reflect on themselves. (Strathern 2013b:161).

Considero que estas observações de Strathern são de grande valor para avaliarmos melhor a proliferação de performances, artefatos e metamorfoses na socialidade Mëbêngôkre, enquanto proliferação de sujeitos-outros. A autora assim concebe as performances: “Performances are the artifacts of persons (whether human or not), contrivances, displays of artifice, even tricks. [...] A performance becomes an index of people’s capacities” (Idem:164).

As performances Mëbêngôkre usam múltiplas texturas e registros (prerrogativas, imagens, cantos, cheiros, técnicas e movimentos corporais) para produzir acontecimentos temporais (influir o futuro, conjurar um evento passado, como por exemplo associados às ações de caça e guerra já descritas)

A expansão dos efeitos não deve portanto dissociar da captura de outras subjetividades e outras agências. A abordagem de encontros e performances desta forma contrasta com a tendência culturalista de distinguir entre o estudo da ‘cultura material’ como o substrato tecnológico que se difere da abstração de ‘cultura’ designando os valores e modos da vida social.

Suspeito que o conceito mëbêngôkre *kukràdjà*, que é traduzido por eles como ‘cultura’ refere-se não a um sistema de conhecimento, mas ao conjunto de performances com as quais são construídas pessoas, casas, aldeias e são organizadas defensiva e ofensivamente ações contra as agências perigosas dos múltiplos sujeitos que ameaçam o seu mundo (via sonhos, doenças, acidentes, invasões, projetos)

Isto é, *kukràdjà* resume conhecimentos e práticas encorporados que mobilizam a habilidade de agir, capturada em performances e artefatos. *Kukràdjà*, enfim, diz respeito às metamorfoses e seus efeitos num contexto de subjetividades múltiplas. Voltarei a este ponto na conclusão.

Assim, a fragmentação e a concentração na aldeia, a guerra e a festa, são também aspectos análogos à fragmentação e recomposição de pessoas partíveis, ambas mediadas pelos procedimentos rituais e performances que organizam a intenção e controlam os perigos iminentes, patogênicos e letais.

A poluição da pessoa relacional

A captura de artefatos dos inimigos passou a se dar por meios pacíficos a partir do contato permanente com as frentes da FUNAI e esta nova situação de contato criou rearranjos no modo de ocupação do território.

A partir do contato, os Villas Bôas começaram grandes esforços a favor da sedentarização dos Mëbêngôkre-Mëtyktire tentando reduzir a dispersão de aldeias e acampamentos e principalmente fomentando a agricultura, doando aos indígenas, para tanto,

grande número de ferramentas e outros presentes (Villas Bôas e Villas Bôas 1994 [1954]; Cowell 1961; Lea 1986, 1997, 2012). Os resultados, porém, não foram os esperados visto que não conseguiram reunir os Mëbêngôkre numa só aldeia. Pelo contrário, na medida em que os Villas Bôas fortaleciam relações com um grupo, esta proximidade tinha o efeito de promover dissidências e fazer que grupos distintos tomassem caminhos opostos. Foi assim que no contexto das aproximações dos fretes de contato do SPI, os Mëtyktire e Mëkragnetire acabaram se cindindo definitivamente.

Ainda que tenha sido feito um grande esforço para incentivar os hábitos sedentários dos Mëbêngôkre, e em particular dos Mëtyktire, as atividades que envolvem movimentos, deslocamentos e um aproveitamento diversificado do conjunto do território, (incluindo percursos periódicos pelos lugares especiais de caça, pesca, coleta e habitação roças antigas), continuam sendo atividades centrais não só pela contribuição à subsistência cotidiana mas, especialmente, por possibilitar o conjunto de performances-movimentos que fazem parte do complexo de rituais de iniciação, agrícolas, de transmissão de nomes, assim como da guerra contemporânea. Todos estes movimentos envolvem a atualização de conhecimentos e capacidades ligadas ao crescimento pessoal.

Hoje a vida cotidiana na aldeia, os rituais, as expedições e acampamentos acontecem incorporando novos materiais e tecnologias. As atividades agrícolas foram facilitadas com a introdução de ferramentas como machados, motosserras, facões, foices e equipamentos de processamento como no caso da farinha, ou uso eventual de tratores ou carros. A caça, a pesca e as expedições também têm sido facilitadas pelo uso de barcos, motores, carros, espingardas cartuchos, linha de nylon, anzol, chumbada, lanternas, lonas plásticas, garrafas térmicas, inclusive equipamentos como câmeras de vídeo e GPS.

Em algumas aldeias há rede elétrica, telefone público, algumas casas de alvenaria, pista de pouso, estrada, instalações que no entanto, como no caso da antiga aldeia Mëtyktire, podem ser abandonadas dependendo da dinâmica entre as diferentes facções. Os rituais por sua vez envolvem impressionante quantidade de miçangas, fios de algodão, shorts e chinelos das cores de cada grupo (azul celeste, branco, amarelo, e vermelho), além de refrigerantes e eventualmente alguns alimentos industrializadas como macarrão, arroz, feijão, e o imprescindível café. Adicionalmente os Mëbêngôkre têm diversificado os pomares e roças introduzindo alimentos como manga, mamão, limão, laranja, abacate, cacau, e novas variedades de mandioca. Em suma, os Mëbêngôkre têm incorporado novos elementos e

tecnologias para facilitar e estimular as atividades produtivas tradicionais das quais continuam obtendo seu sustento em forma de peixes, caças, produtos da roça, pinturas, medicinas, materiais de construção, adornos rituais estes últimos eventualmente vendidos como artesanato.

Os estudos sobre a dinâmica de ocupação e mobilidade Mëbêngôkre até os anos 1980 (Verswijver 1985), e as suas posteriores atualizações (Turner 1992a; Jerozolimski et. al., 2011) mostram uma tendência acelerada de crescimento demográfico paralela a uma viva dinâmica de cisões e atomização de aldeias. Se por um lado a infraestrutura das comunidades, especialmente escolas e postos de saúde, pistas de pouso e estradas estimulariam a sedentarização – dada a dificuldade ou impossibilidade de trasladar estas infraestruturas – de outro lado, novas tecnologias de transporte (motores, barcos, caminhonetes, etc.) ou de caça e pesca (armas, anzol, materiais para acampamentos) têm facilitado e estimulado a mobilidade fazendo com que a “sedentarização” seja apenas aparente (Verswijver 1985, Jerozolimski et al. 2011:450). Uma forte introdução de dinheiro e mercadorias via compensações por empreendimentos de mineração, hidrelétricas ou estradas têm também recentemente favorecido o faccionalismo e fragmentação de aldeias (ver Gordon 2006, Cohn 2010b, para o caso específico dos Mëbêngôkre-Xikrin). Podemos assim, concluir que a dinâmica de dispersão e fragmentação que envolve as cisões entre grupos, expedições de caça e guerra, continua se atualizando, envolvendo novos elementos, estratégias e materialidades.

Os Mëbêngôkre-Mëtyktire, longe de serem sedentários, continuam tendo alta mobilidade e investindo grande parte de seus esforços em atividades que envolvem expedições pelo território, sejam caçadas cerimoniais, expedições de coleta, operações de vigilância e fiscalização, e mudanças periódicas de aldeias. Se no passado essas expedições frequentemente cobriam longas distâncias, criando uma maior familiaridade com o território, atualmente, os deslocamentos Mëbêngôkre vem-se limitados pelo avanço da fronteira de desmatamento dos não-índios na região, diminuindo assim em extensão e duração. Por outro lado, as viagens às cidades tornam-se cada vez mais necessárias para “tirar documentos”, fazer trâmites de benefícios sociais federais, trabalhar, estudar, fazer tratamento de saúde, ou se aprovisionar de diferentes mercadorias antes de retornar à aldeia.

A conceitualização das ‘mercadorias’ como *nekretx* pelos Mëbêngôkre têm sido o ponto de partida já de diferentes pesquisas como a da Lea (1986) entre os Mëtyktire que depois evoluiu para uma discussão sobre um conceito indígena de riquezas intangíveis, e

recentemente Gordon (2006), que se pergunta sobre os limites do sistema tradicional de captura e consumo perante uma certa avalanche de dinheiro e mercadorias experimentada pelos Xikrin do Cateté em seu território.

Para Turner, por sua vez, a utilização de “mercadorias” dos brancos por parte dos Mëbêngôkre adquire sentido em função das relações de dominação e dependência que vinculam os Mëbêngôkre à “sociedade nacional”. O autor afirma que os ‘Kayapó’ vestem-se como Brancos para “neutralizar” a dominação exercida por esses últimos. “[O] valor atribuído à posse das mercadorias brasileiras - principalmente dos objetos próprios para serem exibidos, como roupas, casas, gravadores - reside na neutralização simbólica da desigualdade entre eles e os brasileiros” (Turner, 1992a:61).

Concordo com Miller (2001) quando anota que Turner parece sugerir que os bens dos brancos são incorporados à sociedade Kayapó e adquirem outro significado, que é justamente o significado que têm para os brancos. Para Lea (1986), no entanto, a incorporação das mercadorias “estrangeiras”, é feita a partir do próprio valor indígena de “riqueza” (*nekretx*) e prestígio que conseguem absorver a nova situação de socialidade com abundância de artefatos estrangeiros.

O estudo de Gordon por sua vez oferece um maior detalhe sobre as concepções Mëbêngôkre-Xikrin sobre o dinheiro e as mercadorias. Em resumo, o autor distingue entre várias modalidades de consumo, cotidiano e ritual. Mercadorias como as comidas industrializadas são o exemplo mais claro de um “bem” de consumo que têm a circulação similar à comida da roça, fluindo a partir dos diferentes núcleos familiares sem gerar nenhum valor distintivo. Outro amplo número de mercadorias são consumidas sem produzir distinções rituais mas atualizando as relações de amizade e parentesco. O autor descreve a circulação de “objetos” como gravadores digitais, lanternas, blusas, shorts, chinelos, cadernos etc., que mudam sucessivamente de usuários até geralmente caírem nas mãos de alguma criança que os acaba destruindo. Este tipo de circulação sobre a qual já me referi no contexto das brincadeiras e apostas, visa “alegrar parentes”, o que nos remete de novo às performances melanésias para “tomar os parentes por surpresa” (Strathern 2013a). Gordon se refere a esta circulação de artefatos que acontece no contexto de ações performáticas em tom jocoso e divertido, isto é, as apostas e desafios, que nem sempre são levadas a sério pois é preciso para isso também ter um público, ter testemunhas (Gordon 2006:304). Em suma, mercadorias circulam pela rede de parentesco de maneira que cada troca é ocasião para atualizar as

relações que vão do desafio, hostilidade, evitação, amizade, sedução, captura, brincadeira. Se faz parentesco também roubando, compartilhando, doando, surpreendendo.

Já no nível do consumo ritual, Gordon afirma que a introdução desigual de dinheiro e mercadorias pode se refletir na maior ou menor capacidade para que diferentes grupos de parentes sejam patrocinadores das cerimônias de transmissão de nomes, e em suma, incorporação de mercadorias no sistema ritual vem permitindo um aumento significativo no número de celebrados (Gordon 2005:336).¹²²

O caráter de distintividade ritual que adquiriram os artefatos capturados dos brancos em antigas expedições, longas e arriscadas, contrasta com a facilidade com que estes artefatos “poluem” a cotidianidade Mëbêngôkre, perdendo a sua estranheza. O autor afirma que os Xikrin continuam o movimento de diferenciação no consumo contemporâneo de “mercadorias” se esforçando em adquirir itens cada vez mais exclusivas que devem repor constantemente, na medida em que rapidamente objetos similares são adquiridos por outros, perdendo assim a sua exclusividade.

No entanto, considero que a atualização de modos de diferenciação e o aquecimento da máquina ritual para produzir pessoas bonitas a partir da disponibilidade de dinheiro e mercadorias, no entanto, não apaga – pelo menos no caso dos Mëtyktire – as percepções mëbêngôkre de que esta mudanças estão produzindo pessoas com corpos-afetos menos fortes (*tyjtx*), mais preguiçosas (*mykangare*) devido a adoção de alimentos industrializados e demais hábitos *kubê*. É como se a contínua introdução de artefatos *kubê* na fabricação de pessoas relacionais implicasse certa poluição e certas agências que são resistentes à domesticação dos procedimentos rituais.

¹²² Gordon sugere que no caso dos Mëbêngôkre-Xikrin do Cateté o sistema tradicional de criação de distinções rituais através dos valores “belo” e “comum” estaria se transformando num sistema de criação de diferenças de classe de tipo “ricos” e “pobres”, via o acesso desigual às mercadorias, resultado das transações estabelecidas pelos Xikrin com a companhia mineradora Vale do Rio Doce. A mudança na estrutura social para introduzir a lógica das diferenças de classe já tinha sido previamente postulada por Turner (1991c) quando considerava que o sistema de hierarquia rotativa iria se transformar num sistema de hierarquia de classe. Turner e Gordon partem dos valores dominância e beleza como categorias analíticas centrais, categorias que, como procuro mostrar, diferem das noções Mëbêngôkre de estética e poder. Por falta de espaço não poderei elaborar aqui uma discussão mais aprofundada das conclusões levantadas pela etnografia de Gordon, mas suspeito que o modo de relação Mëtyktire-brancos se diferencia bastante da lógica inflacionária nas relações Xikrin-brancos e portanto produzir formas de diferenciação diferentes. A diferença Mëtyktire / Xikrin, em polos opostos geograficamente nos territórios dos povos Mëbêngôkre e com a cisão histórica mais antiga das registradas pelos estudos, veio quiçá a emergir de forma surpreendente no contexto da “guerra a Belo Monte” (ver Cohn 2010b sobre a perspectiva Xikrin). Mas isso é tema do capítulo 4.

É justamente nos discursos formais nos acampamentos, nas cidades e aldeias que a adoção de performances *kubẽ* é tematizada e combatida a partir de conselhos e referência à *kukràdjà*, as formas de construir pessoas bonitas e saudáveis. É como se os mẽbêngôkre, tanto nos discursos formais quanto nas práticas rituais, estivessem continuamente refletindo sobre a necessidade de ajustar armadilhas para filtrar os artefatos a serem incluídos e excluídos na constituição das pessoas mẽbêngôkre, tentando encaixar de forma bela as relações corpos-imagens, percebendo continuamente possibilidades, desafios e efeitos inusitados, muitos deles verdadeiras avalanches.

Lembro por exemplo que no fim da primeira tarde do primeiro dia da abertura da festa *kwỳrỳ kangô* em Piraçu, Jabuti fez uma daquelas falas formais tematizando os artefatos de *kubẽ*. Jabuti Mětyktire é *benjadjwỳrỳ* (no seu sentido mais “tradicional” pode ser traduzida por “quem coloca o *ben*”, a oração ritual transformativa, ainda que esta palavra seja traduzida geralmente por “cacique” nas interações com os *kubẽ*),¹²³ reconhecido como um dos maiores especialistas rituais e grande conhecedor das artes da oratória e o canto. Jabuti teve que deixar a aldeia há pouco tempo por causa das mudanças no funcionamento recente da FUNAI que obrigou seus funcionários indígenas, como é o caso de Jabuti, a trabalhar batendo ponto nos novos escritórios, as chamadas Coordenações Técnicas Locais, CTL. Jabuti, por esse motivo, mora em uma casa alugada em Peixoto de Azevedo, MT, pequena cidade criada por garimpeiros, comerciantes e pistoleiros que chegaram junto à abertura estrada Cuiabá-Santarém, BR-163 (E que quase exterminaram o povo Panará, antigos moradores desta área).¹²⁴

Jabuti dirigiu-se a todos os presentes ostentando o uso correto da terminologia de parentesco, especialmente os termos triádicos apropriados para a fala formal.¹²⁵ Ele colocava em relação os presentes e os ascendentes; os vivos e os mortos. Na medida em que a fala se desenvolvia ele descrevia e ressaltava imagens de cenas, comportamentos e movimentos dos

¹²³ No final deste capítulo veremos com mais detalhe as características de um *benjadjwỳrỳ*, a chefia, e a sua relação ao conceito mẽbêngôkre de pessoa magnificada.

¹²⁴ Ver distribuição da rede de aldeias antigas Panará e as suas versões da abertura de estrada, contato e posterior perambulação até ser demarcada e homologada a TI Panará, entre a BR163 e as TI mẽbêngôkre (Kayapó et al 2007)

¹²⁵ Ver Lea (2004; 2012:197) para uma detalhada descrição da terminologia de parentesco. Sobre os termos triádicos quero destacar a qualidade de incluir simultaneamente a dualidade entre duas perspectivas, do Locutor e Referente, com relação a uma terceira pessoa, por exemplo: *akotki* ‘e : teu irmão/a = meu cunhado/a, genro ou nora.

antigos: como eles se falavam, se sentavam, dançavam, caçavam, cantavam, enfeitavam-se, guerreavam. Jabuti referia-se recorrentemente à dureza (*tỳj*) e valentia (*àkre*) dos antepassados. Jabuti falou especialmente do seu pai, Bapangatire, grande especialista ritual, falou de como ele insistia no comportamento correto durante a festa, como o pai dele recomendava a forma como cada grupo masculino e feminino deveria se enfeitar, como ele organizava os movimentos, cantos e alimentos do ritual. Em suma, Jabuti insistia que os presentes agissem conforme *me tum kukràdjà* adotando certos cuidados, movimentos, distâncias, cantos e silêncio, adornos e alimentos. Passou alguns minutos descrevendo uma enorme festa antiga na qual participaram muitas pessoas, sendo muito enfático na beleza das cenas. *Mětoro ne mejkumrej* (coletivo dança/voo muito bom/belo).

Encerrou com uma reflexão: a *kukràdjà* dos *kubě* (que envolve também a cultura material- industrial) estava forte e a deles estava fraca; eles deviam ser mais bravos e valentes mas agora só estão ficando bravos para discutir entre parentes por causa de dinheiro ou gasolina. Ao redor, nem todas as pessoas estavam pintadas, usavam shorts de todo tipo de material e cores, os enfeites não estavam completos, poucos cocares. Meybamp me disse “as coisas de *kubě* se grudam no corpo como esparadrapos”. Era no entanto apenas o primeiro da festa, a metamorfose já iria *amirim* (aparecer, se mostrar) conforme o tempo e os conselhos avançassem até propagar conjuntos de seres híbridos no último dia do ritual.

Ajustando armadilhas

Os *kubě* são comumente conhecidos por suas decisões estúpidas. São descritos como *krã bibãjn*, “cabeça doida”; *atxwere*, bagunceiros-destrutivos; *punure*, ruins; *àkre*, bravos, selvagens. Os *kubě* desmatam, roubam terras, fazem garimpos, matam animais por esporte, e estão constantemente escrevendo alguma lei ou projeto para destruir a floresta e os rios; mentem compulsivamente, não escutam, bebem, ficam doidos e matam parentes, moram em cidades que fedem, são indiferentes aos mendigos, inventam todo tipo de imagens que não são verdadeiras (publicidade, filmes de ficção, programas de televisão)¹²⁶.

¹²⁶ Diego Madi Dias (2011) a respeito ao uso do vídeo nos M̄bêngôkre comentou por exemplo o pouco interesse que eles demonstram na ficção e mais no registro dos rituais, imagens verdadeiras.

A incapacidade para pensar bem, a sua pobreza moral e social, compensada pela riqueza tecnológica são um tema geral da antropologia reversa dos ameríndios com respeito aos brancos (ver Gow 2001, Albert e Ramos 2002, Kelly 2011). Para os Mětyktire, a atual Presidente do Brasil, Dilma, e seus ministros são o exemplo melhor cristalizado do potencial destrutivo dos *kubẽ*, da sua teimosia, cegueira e surdez para conceber formas diferentes à da destruição. Os Mětyktire percebem as suas crianças serem ameaçadas pelo Estado por via dos projetos de intervenção nos rios e florestas do Xingu. As muitas crianças que devem nascer ainda estão, igual aos peixes e animais da floresta, sendo ameaçados.

Os Mětyktire se debatem cotidianamente entre a sua avidez pelo exterior, a captura de dinheiro, artefatos, e conhecimentos, e a recusa da influencia *kubẽ* propondo efeitos não controláveis e até cataclísmicos. Isto é, querem o dinheiro, mercadorias, conhecimentos, trabalhos, tecnologias, sem renunciar à autonomia das formas Měbêngôkre de habitar o seu mundo, e sem se submeterem a virar presa das decisões tomadas pelos *kubẽ* de longe. As interações com os políticos das cidades vizinhas e os brancos das instituições que atuam nas terras indígenas são um motivo para atualizarem alternativamente a guerra e a diplomacia, a captura, a fuga e a domesticação, sempre de modo a se manterem sujeitos nessas relações e influírem determinadamente nos planos dos brancos a respeito das suas vidas e territórios. Isto é, a voracidade da captura de dinheiro, artefatos e pessoas estrangeiros, envolve reflexivamente a instauração de cortes e distâncias para afirmar as suas próprias formas de fazer pessoas měbêngôkre. (Adiante, no capítulo 4, elaborarei com mais detalhe a etnografia destes encontros.)

A primeira festa de abertura do *kwỳrỹ kangô* realizada em Piaracu simultânea à comemoração do dia do Índio oferece um especial exemplo de como os Měbêngôkre usam os movimentos do ritual para a construção de separações. A primeira delas diz respeito à separação das cerimônias *kwỳrỹ kangô* realizada em Piaracu com relação à celebração que tinha sido organizada em Pakaya, a aldeia vizinha Yudjá. A agenda de atividades organizada pelo casal Měbêngôkre - Yudjá que trabalha na prefeitura de São José do Xingu não teve praticamente efeitos na sequência de movimentos próprios da cerimônia Měbêngôkre.

Em Pakaya, e com a atitude acolhedora dos Yudjá, se misturavam Yudjá, Kayabi, Trumai, Kamayura com os visitantes brancos, especialmente funcionários de diferentes instituições, políticos, alguns fotógrafos e comerciantes da cidade vizinha. A programação de

eventos se dava entre a alegria estimulada pelas cuias de cauim que circulavam entre os presentes e eram em seguida repostas na enorme canoa com a bebida fermentada.

Em Piaracu os movimentos organizados entre os diferentes espaços da aldeia não deixavam em princípio muito espaço à improvisação, e os visitantes brancos e outros índios não eram convidados a participar do que se passava na casa dos homens ou as das mulheres. Assim estes, após espiarem brevemente, acabavam arrumar algum canto afastado para observar em posição passiva. As fotografias não eram coibidas de forma incisiva, como em outras ocasiões, dada a excepcionalidade da cerimônia mas a casa do centro só foi aberta à presença de *kubẽ* quando se tratou da missão da Policia Federal que se dirigia a Kapôt Nhĩnore, à qual os Mẽbêngôkre pediram para retirar os fazendeiros da região: “digam aos fazendeiros para respeitar Kapôt Nhĩnore!”.

De certa forma, os movimentos do *kwỳrỳ kangô* se sobrepunham à dinâmica proposta da celebração multiétnica do Dia do Índio, impondo uma forma que afasta os outros, enquanto prepara a aproximação correta entre nomes e *nekretx* antigos e os corpos novos dos meninos.

No primeiro dia era visível uma falta de disposição nos movimentos, a presença de poucos enfeites, e em seu lugar muitas roupas de *kubẽ*, shorts de diferentes cores, algumas blusas, pessoas dançando com tênis ou chuteiras, muitos meninos preferindo gravar com os celulares a dançar. Como relatado antes, a cerimônia vai ganhando força e expressão visual paulatinamente, gradualmente, sendo que um certo desleixo do primeiro dia é demasiado contrastante com o apoteótico encerramento de uma grande cerimônia de nomeação.

De certa forma esta depuração para ganhar maior expressividade se aproximando ao clímax (onde os corpos dos nominandos são preparados e finalmente os nomes transmitidos), é construída pelos conselhos dos mais velhos que têm como tema recorrente a exaltação da beleza do *mẽbêngôkre kukràdjà* em oposição ao *kubẽ kukràdjà* (hábitos relacionados ao uso de roupas, TV, celulares, bebidas). Como comparar, contrastar e organizar conjuntos de artefatos e performances?

A fala de Jabuti acima citada enfatizava o observado num tempo passado, como era bom ver os meninos crescendo fortes, sempre pintados, e na festa organizados, formando grupos de dança. “As pessoas eram fortes e bonitas, antes eram muito bravos” no entanto a *kukràdjà* dos brancos está ficando forte e a *kukràdjà* mẽbêngôkre fraca. Insistia em que deviam ficar juntos para lutar contra os invasores *kubẽ*, “os jovens devem escutar e fazer como os seus maiores que brigaram muito para defender a terra.” – pontuou.

As palavras dos velhos são o motivador da organização dos movimentos do ritual que constrói pessoas a partir da captura e afastamento seletivo (conexões parciais) de elementos estrangeiros. Com isso os Mëbêngôkre viraram ao avesso a comemoração do Dia do Índio fazendo coincidir o calendário oficial desta celebração com a primeira parte do *kwỳrỳ kangô*, que abriu a série de rituais que se seguiram em 2012 para fabricar parentesco, e especialmente, pessoas bonitas/verdadeiras.

As expressões contra a quantidade de celulares e de pessoas brancas no meio da festa são um tema constante. Segundo afirmam alguns mëbêngôkre, a proliferação de filmadores amadores (de *kubê* e mëbêngôkre) com diferentes tipos de celulares, câmeras digitais e de vídeo profissional, em certas ocasiões supera o número dos dançantes e polui as imagens capturadas pelos cinegrafistas Mëbêngôkre do Instituto Raoni. Velhos e novos, homens e mulheres demonstram o seu desconforto e a sua altivez com os visitantes que não sabem se comportar, muito menos posicionar. Numa ocasião distinta da do Dia do Índio, os visitantes correriam o sério risco de terem apreendidas suas câmeras e serem expulsos da aldeia e Terra Indígena. A ocasião no entanto exige se comportar segundo um exercício de tolerância.

O velho Bākà'e, *ngrenhōdjwynh*, especialista cantor, encerrada a festa, repetia em seu discurso com insistência que agora não tinha mais *kukràdjà*, a cerimônia não era verdadeira, insistindo na força das suas palavras, do seu conhecimento, para as pessoas escutarem e respeitarem. Quando alguns instantes depois os funcionários da Secretaria de Educação entraram na casa dos homens sem aviso e começaram uma reunião sobre a construção de escolas no Xingu, Bākà'e, contrariado, foi embora.

Ressalto com isso as diferentes práticas de afastamento, de inserir distâncias, cortes, respeito. A celebração descrita reflete uma tensão em vários registros, xamanismo, ritual, guerra e política, todos eles sincronizados com o calendário de uma comemoração estatal.

Em outra ocasião em que estava em Colíder, conversava com um jovem Mëtyktire que finalizou sua graduação em educação intercultural na UNEMAT e têm realizado várias pesquisas sobre a história do seu povo. Ele me explicava os dois caminhos de especialização que atualmente se ofereciam aos jovens nas aldeias: professor ou visionário (“os que têm visão da natureza”, nas suas palavras em português)

Enquanto o professor traça uma trajetória de familiarização com as tecnologias *kubê* da escrita, via documentos, livros, artigos, uso de computadores, e se acostuma com as práticas administrativas (contratar, fazer relatório, preencher formulários, fazer orçamentos,

compras e prestar contas), o “visionário” resume a trajetória de aprendizado dos diferentes conhecimentos xamânicos específicos (plantas, caça, sonhos, doenças, guerra, cerimônias, pinturas, artes orais elaboradas), ou seja, as iniciações nos conhecimentos dos especialistas *mari*¹²⁷. Evidentemente as duas trajetórias não são necessariamente excludentes pois ele mesmo tinha se formado em ambas, no entanto seu devir jovem mato-grossense, dada a familiaridade com o meio urbano do norte do Mato Grosso, tinha levado-o à bebida e a uma sequência de conflitos que complicavam os seus seguintes passos em qualquer uma das trajetórias que ele descreveu.

Alguns dias depois, lembro-me da conversa com o velho Ôket durante uma tarde à porta do Instituto Raoni em Colíder em que me contava da “guerra da balsa”.

Ôket contava-me então que ele participou da guerra da balsa, e que os que dela participaram eram muito fortes e não tinham medo: “a briga antiga era muito forte, não tinha fotos nem nada. Nós Mëbêngôkre fomos na frente, os Juruna e Suyá atrás, é sempre assim, nós não temos medo, os guerreiros antigos não têm medo, eu não tenho medo, sou forte, Juruna, Kayabi e Suyá vem atrás porque não são tão duros. Nós tiramos todos os brancos que moravam ai, atacamos várias vezes e tiramos todo mundo. Agora não, esse jovens são fracos..., precisam de pagamento.

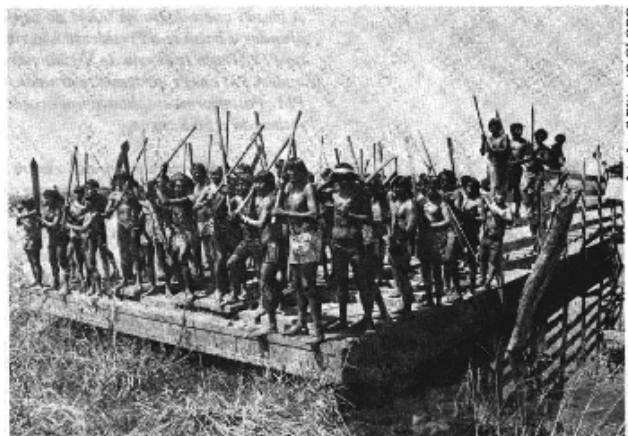


Figura 13: Guerra da balsa.

¹²⁷ A palavra *mari* tem o sentido de “saber”, “conhecer”, “entender”, “escutar” ou “ouvir”. Por exemplo *ije mari*, “eu sei”, ou “eu escutei” reforça o sentido de que para aprender tem que saber escutar, expressão recorrente na fala de conselho dos velhos “os jovens não escutam, não sabem”, “escutem o que eu estou falando”, “os brancos não sabem nada, não escutam nada”.

Estas falas colocam como tema de reflexão as formas em que antes os movimentos eram possíveis, organizados, viabilizados, como conseguiam sua efetividade pela mobilização de agências em performances de guerra, de construção de corpos duros e de performances poderosas. Escuto simultaneamente sobre a moleza, preguiça, desatenção, a incorporação de *kubẽ kukràdjà*, isto é, artefatos, dinheiro, práticas, que agem como dispersoras dos movimentos que eram mais facilmente organizados em função das relações entre os grupos e das suas topologias cerimoniais. É como se muitos dos novos artefatos se resistissem à criatividade mēbēngôkre no controle ritual.

Amansando inimigos

Ao longo deste capítulo tenho enfatizado a descrição das formas da mobilidade, o que envolveu descrevê-las no contexto da dispersão da territorialidade Mēbēngôkre na qual a guerra e a predação têm um destaque especial. Os Mēbēngôkre, vimos acima, estendem os efeitos dos encontros guerreiros por meio da captura de artefatos e performances (*nekretx*, tidos na literatura como “prerrogativas” (Lea 2012), e “valuables” (Turner 2009)), que são redistribuídas de novo na construção de novas pessoas e capacidades. Vimos que os movimentos envolvem conhecimentos especializados defensivos e ofensivos e que a avidez pela captura de subjetividades e capacidades outras é mediada por especialistas (em fórmulas orais, cantos, imagens, doenças)¹²⁸ e processos rituais de crescimento e diferenciação.

Quero retomar brevemente os elementos sobre o amansamento e conciliação, aspectos que se tornaram centrais na minha análise sobre as formas mēbēngôkre de produção de coletivos; me refiro às ações de domesticação que permitem aplacar ou afastar as possibilidades de uma guerra aberta.

Já me referi as relações entre Mēbēngôkre e Yudjá, marcadas sempre pela hostilidade, ataques e cativos mútuos, mas que tem encontrado também, ao longo da sua história, diferentes tentativas de momentos de aproximação pacífica desde finais do século XIX. Os informantes mēkragnotire de Verswijver (1982,1985) narraram-lhe que em numerosas ocasiões eles tentaram aproximações pacíficas com aldeias Yudjá querendo ter

¹²⁸ Na seguinte seção descrevo vários tipos de especialistas no contexto da discussão sobre o conceito mēbēngôkre de magnificação pessoal, *mẽ raj*.

acesso por meio deles às miçangas. No artigo sobre relações interétnicas Mëbêngôkre - Yudjá (Verswijver 1982) o autor destaca além de diferentes confrontos, mortes e cativos, episódios de visitas às aldeias Yudjá, a aquisição de miçangas e o aprendizado das danças, pinturas, enfeites, e clarinetas usadas pelos Yudjá nas cauinagens. Por via de trocas, aproximações pacíficas e conhecimentos obtidos de cativos de guerra, os Mëbêngôkre acabaram transformando a cauinagem Yudjá na festa de *kwỳrỳ kangô*, incorporando cantos, performances, numerosos enfeites, pinturas corporais, e instrumentos com flautas e clarinetas.

Como mencionado antes, a aproximação com a frente de contato coordenada pelos Villas Bôas foi antecedida da mediação dos Yudjá que conversaram e ofereceram miçangas e facas a um grupo Mëtyktire que retornava de uma expedição à aldeia Suyá, a qual planejavam atacar. Foram os Yudjá que avisaram que os brancos estavam perto e iam dar muitas miçangas e ferramentas para eles. Mais recentemente, alguns casamentos interétnicos, o convívio dos Mëbêngôkre e Yudjá nas aldeias vizinhas Piaraçu e Pakaya, as sua participação no funcionamento dos Postos de Saúde, operação da balsa do Xingu, escolas indígenas, movimentos contra as hidrelétricas do Xingu, a favor da demarcação de Terras Indígenas, ou então, a participação conjunta na administração dos recursos destinados aos povos indígenas nos Municípios vizinhos como São José do Xingu, todas estas configurações oferecem exemplos de campos e relações distintas às dos antigos ataques guerreiros. Ressalto, no entanto, estas aproximações como experimentos de conciliação, de aprazamento, ou afastamento dos ataques mútuos, que no entanto operam dentro de um contexto mais geral, metaestável de hostilidade virtual constitutivo na cosmologia de ambos os povos. Talvez, de forma similar à qual Clastres dissertou sobre a troca como efeito tático da guerra, este campo variado de aproximações, sempre movediço, é um efeito tático da própria autonomia com relação aos projetos de controle das suas vidas por parte dos brancos e dos ataques do Estado.

Turner, se referindo especificamente as lutas dos Mëbêngôkre como uma forma de defender a autonomia – e com a sua particular linguagem de “controle” e “dependência” – disse:

Kayapo struggles to create and defend a sphere of relative autonomy for their communities and lands have taken place on two fronts, one internal and the other external. Internally they have sought to gain control of every feature of the village/Indian Post society that constituted a point of control by dependency on the national society and culture. Externally, they have repeatedly confronted threats emanating from the dominant national society and world system at

their source, in national and international centers of economical and political power. (Turner 1991a:302).

Ao estudarmos a socialidade mēbêngôkre, vemos que há, no entanto, um outro lado da vontade de “tomar o controle” que podemos localizar nas práticas de domesticação do outro e também na magnificação pessoal.

Em primeira instância observemos que complementarmente à ofensiva guerreira, a conciliação, amansamento e domesticação do inimigo são também capacidades desenvolvidas por alguns especialistas. A diplomacia para lidar com as potências externas exige certas habilidades para acalmar e desarmar o inimigo e é sempre arriscada, não permite o medo.

Um especialista cantor *benjadjwÿrÿ*, organiza todos os movimentos do ritual marcando as passagens para cada uma das sequências das que a cerimônia se compõe com uma breve cantiga cerimonial, o “*ben*”. A sua primeira característica então é a de um mestre cerimonial, ou chefe-cantor.

Este tipo de especialista ritual evoca-nos, na classificação de Hugh-Jones (1996), a do chamado “xamanismo vertical”, associado aos guardiões pacíficos do conhecimento esotérico indispensável para o bom desenvolvimento dos processos de reprodução das relações internas ao grupo, nascimento, iniciação, nomeação e funerais.

Vimos no entanto nas descrições do primeiro capítulo que o *benjadjwÿrÿ* opera uma série de mediações que visam afastar os *karõ* dos animais para que todos os movimentos se desenvolvam sem contratempos e a transmissão coletiva de nomes seja segura, em procedimentos que mais se assemelham a um sofisticado campo de confrontação do que a uma ação pacífica. Em oposição, no “xamanismo horizontal”, segundo o autor, os poderes provêm da inspiração, carisma e sua ação está voltada para o exterior do socius, não isenta de agressividade e ambiguidade moral, sendo que seus interlocutores seriam especialmente os espíritos animais enquanto os dos xamãs verticais seriam os ancestrais. Penso que o caso dos *benjadjwÿrÿ* mēbêngôkre é um dos exemplos que podem complicar esta esquematização.

Trata-se justamente do ponto que Viveiros de Castro (2008,2010) levanta quando propõe pensarmos num “xamanismo transversal” ré embaralhando assim os termos da distinção de Hugh-Jones (1996). Baseado na transformabilidade dos mortos em animais na Amazônia e a particularidade perspectivista do pensamento ameríndio, Viveiros de Castro, ao invés de bifurcar dois tipos de xamanismo entre relações totêmicas no plano da

transcendência e sacrificiais, no plano da imanência, descreve uma terceira forma de relação em que se põe em cena a comunicação entre heterogêneos que constituem multiplicidades pré-individuais, intensivas e rizomáticas (2010:163).

Já notei no Capítulo 2 que especialistas *wajanga* ou *mari-* não se opõem diametralmente aos especialistas cerimoniais, pelo contrário, todos os especialistas exercem alguma função ritual específica na medida em que cantos, orações transformativas e metamorfoses são gêneros muito variados e desenvolvidos da arte da ação para produzir influências e rearranjos em coletivos.

Assim como é importante a coordenação entre movimentos e observações no mato para que um ataque guerreiro seja efetivo, é importante também introduzir pausas e cortes nas intenções alheias. Neste sentido, amansar pode se tornar em ocasiões a mais efetiva das armas guerreiras.

Quando um especialista *mëbêngôkre* se vê impulsionado a entrar no meio de uma briga para separar pessoas com raiva, tais ocasiões são experimentos de ações que no limite treinam amansar o inimigo e neutralizar as suas armas. Certa noite, durante o acampamento de caça para as cerimônias da aldeia Piaráçu, uma briga entre rapazes imediatamente resultou na chegada de um velho cantor que entrou no meio e separou os jovens com alguns gestos e palavras que se estenderam sob a forma de conselhos no último discurso noturno e foram retomadas nas primeiras palavras do novo dia. Esta ação reapareceu em outros momentos do trabalho de campo.

Lembro que fiquei admirado com o esforço incansável dos *krarerermej* (pais verdadeiros ou classificatórios dos meninos e meninas iam receber nomes) durante todos os dias da cerimônia, desde o acampamento de caça até os sucessivos dias de festa na aldeia. Eles estavam sempre ativos, atentos de conseguir, preparar e distribuir comida, fumo, refrigerantes para todos os caçadores e todos os participantes da festa, carregando muito peso, sem descanso, sem comer, sem dormir durante vários dias da festa, sem usar pinturas nem adornos, fazendo tudo isso quase sem falar e sem reclamar. Quando comentei com alguns deles sobre a intensidade e dureza do trabalho que realizavam, me explicaram: “é, mas depois quando tiver uma briga eu posso entrar no meio para falar e separar as pessoas, acalmar elas, eu posso fazer igual um chefe”.

Vemos assim que estes *krarerermej* (donos de festa) coordenam os fluxos de alimentos que são oferecidos aos caçadores no mato e dançantes na aldeia; assim como eles se

infiltram entre as linhas de dança no sol forte do meio dia para oferecer agua para beber e esfriar os corpos, eles também se infiltram no conflito para apaziguar os ânimos, evitar que o seu efeito se propague como briga que no limite levaria a uma ou muitas mortes, à guerra aberta.



Figura 14: Dono da festa refrescando os dançantes.

A conciliação aparece como uma grande operadora de cortes, separações de fluxos, de intencionalidades encontradas, de guerra, sendo uma capacidade construída, entre outras coisas, com uma longa sequência na função de dono de festas, por um lado, e pela mobilização de práticas defensivas com relação aos *karô*. O conciliador é o grande operador do *pij'ãg*, (“respeito”) que na sua dimensão cosmopolítica diz muito mais sobre o efeito de criar separações inclusive ontológicas. Controlar o medo próprio e produzir o medo no outro é o primeiro passo para desacelerar as intenções perigosas alheias, para introduzir um pequeno corte na intencionalidade alheia.

Paralelamente ao fortalecimento do corpo do guerreiro por via dos diferentes rituais de iniciação há também a aquisição de uma percepção e de capacidades para amplificar os seus efeitos e se proteger dos outros. Trata-se no fundo de como estabelecer uma relação com os outros (animais, imagens, brancos) articulando fluxos, intencionalidades e os modos *mêbêngôkre* de crescer neste campo relacional.

Os diferentes conjuntos de conhecimentos xamânicos especializados oferecem saídas para uma certa diplomacia num campo de variabilidade ontológica. Como mencionado antes, existem conhecimentos e práticas de acesso mais ou menos geral associadas ao uso de plantas, por exemplo, enquanto outros conhecimentos especializados têm circulação restrita sendo transmitidos aos jovens de *ngêt*, (tios, avôs, etc.) a *tabdjwy* (sobrinhos, netos,..), ou bem por um pai adotivo (*bam ka 'ak*) mas não de graça, e requerem a reciprocidade do trabalho do jovem e dos seus pais verdadeiros na forma de alimentos, caça, pesca, miçangas, gasolina ou dinheiro. Além das plantas para combater certas doenças de animal, alguns destes conhecimentos também referem-se ao conjunto de práticas de feitiçaria guerreira que, eventualmente, quando não constituir perigo para suas próprias famílias, os iniciados podem praticar. Um conjunto de conhecimentos diz respeito justamente às técnicas do amansar, e podem ter a mediação de substâncias vegetais e animais, orações, gestos, ou bem, a arte dos conselhos e palavras doces. Em se tratando dos conflitos com *kubê*, as técnicas se complicam com discursos especializados sobre direitos, interpretação e redação de documentos e manipulação de técnicas audiovisuais para registrar encontros, editar e publicar vídeos.

Vários dos *pidjô mari* (especialistas em plantas) com que conversei mencionaram varias vezes as “plantas para amansar vocês” (isto é, nos, os *kubê*), que foram usadas em diversas situações de perigo, confronto e especialmente durante o estabelecimento da aproximação e contato regular com os agentes do SPI e FUNAI. Enquanto os agentes do Estado estavam “pacificando” os ‘Txukarramãe’, os Mëbêngôkre estavam também mobilizando as suas artes de amansar *kubê*.

Turner simplifica os termos do contato desconsiderando a importância para os Mëbêngôkre do amansamento de inimigos, e acaba englobando tudo numa relação econômica de dependência por via das mercadorias, desestimando também em boa parte a sua função ritual. Trata-se de um caminho oposto às aproximações das antropologias nativas sobre o contato no Norte-Amazônico recolhidas no importante livro de Albert e Ramos (2002). A pacificação dos brancos para os Mëbêngôkre diz respeito a esvaziá-los da sua agressividade, malignidade, letalidade, ignorância e loucura. Além de incorporar os seus artefatos para a constituição das pessoas e experimentação tecnológica, trata-se para os Mëbêngôkre também de domesticar e envolver os *kubê*, de cativá-los para assim ajuda-lhes a compor sua própria continuidade, como é o caso dos seus aliados nas instituições do governo, ONGs, comercio, academia, etc.

As ações de mediação e conciliação, que combinam amansamento com as distribuição diferencial do medo nas relações mēbêngôkre – *kubê* aparecem claras em um outro relato de Ropni sobre um pretérito ataque, em 1995, à sede de uma pousada de turismo que tinha se instalado na beira do Xingu, próxima à boca do rio Bytikrengri (Rio Liberdade). Ropni contou-me a cena a partir da chegada dos guerreiros, surpreendendo os *kubê* da pousada:

Tinha muita gente querendo brigar... aí eu entrei no meio. Tinha dois soldados que subiram para procurar armas. Procurou, procurou. Todas as pessoas tinham medo, tremendo! Aí falaram: ‘o pessoal vai matar nós!’. Eu falei ‘não, não vai morrer na minha mão, vocês podem ir tudo embora’.[...] Eu falei ‘você ficou bravo? Você não pode ficar bravo cara!’ Aí eu peguei 4 armas deles. Eu falei ‘eu não vou brigar com você, vou guardar as armas e quando o presidente da FUNAI chegar, eu vou entregar as armas pra você’.

[...] Tudo guerra eu ganho... e eu vou ganhar essa aqui, eu vou ganhar essa aqui! Você vai ver! Eu vou demarcar essa terra daqui! A terra da minha avó, meu pai, minha mãe, ... Eu menino morava aqui com meu pai e a minha mãe. Nós morava aqui, íamos para outro lado e voltava sempre para o Kapôt Nhĩnore. O túmulo do meu pai e outros parentes está aqui.

Ropni enfatiza a sua ação para reduzir a braveza dos brancos, a transformação desta em medo, e a solução do episódio, afinal, chamando o Presidente da FUNAI para reivindicar o reconhecimento dessa área de ocupação tradicional perante a invasão *kubê*. Antes de abordarmos a guerra contemporânea no próximo capítulo, quero retomar o ponto enfatizado na literatura etnológica sobre os Mēbêngôkre de que as façanhas guerreiras são tomadas como um dos meios para gerar “prestígio” “status”, “renome” pelos quais eventualmente se conduzem a uma posição de liderança e chefia.

Gostaria de retomar este ponto que toca à discussão a respeito das concepções ameríndias de poder, estimulada recentemente pelo trabalho de Sztutman (2005,2012), que a relaciona com os conceitos de magnificação pessoal melanésios (Godelier e Strathern 1991).

Tamanho e poder: comentário sobre o controle



Figura 15: Procurando nomes.

Durante todo o capítulo tenho recorrido à descrição das práticas e concepções Mëbêngôkre acerca da guerra como produtora de uma variedade de efeitos que se refletem na construção de pessoas e captura de subjetividades. Tentei por esta via explicitar as práticas de construção de pessoas e parentes, ou bem eventos como os deslocamentos, a caça e a guerra, acontecem imbricados em redes de relações com outros sujeitos, humanos e não humanos, por via das mediações da fala, canto, imagens, artefatos, partes de plantas e animais.

Tenho intencionalmente feito participar da descrição estes diferentes elementos heterogêneos em vez de organizar a descrição a partir dos domínios excludentes do humano (sociedade, política) e não-humano (natureza, sobrenatureza, objetos). Tenho tentado tornar visíveis os elementos transversais de agência interespecífica, ou melhor, os assombrosos encurtamentos e dilatamentos das distâncias ontológicas que são experimentados e teorizados pelos Mëbêngôkre nas suas metamorfoses da festa à guerra e à doença. A mobilidade Mëbêngôkre nos rituais, iniciações, *trekking* e guerra está sujeita a inúmeros “vacilos

ontológicos” (Lima 2011:628)¹²⁹ que são imanentes às práticas de proteção, crescimento, fortalecimento, ataque. Coloquei finalmente todos estes elementos em meio aos ritmos de dispersão e concentração que constituem grupos e pessoas Mëbêngôkre.

Com certeza faltam-me muitos elementos para entender como muitas das principais transformações operadas pelos Mëbêngôkre são mobilizadas. Acredito no entanto que a minha aproximação, plasmada no texto, não tenha como superar minhas próprias limitações para descrever os ricos regimes de diferenças e potências, experiência talvez possível só para os próprios antropólogos Mëbêngôkre. Refiro-me à relação entre experiência e sentido, como Wagner formulou: “An image can and must be witnessed or experienced, rather than merely described or summed up verbally” (Wagner 1986: xiv), deve ser experimentada para ser compreendida, já que “the experience of its effects is at once its meanings and its power” (Idem: 216).

No entanto, depois deste esforço de pesquisa acho importante colocar alguns elementos que a socialidade Mëbêngôkre traz à recente discussão sobre as noções de poder ameríndio, especialmente abordadas por Sztutman (2005) Fausto (2008) e Lima (2011).

Compreendemos desde o clássico artigo de Segeer, DaMatta e Viveiros de Castro (1979) que a contribuição original das sociedades da América do Sul para a teoria antropológica está justamente na linguagem da corporalidade e da construção da pessoa. Ali os autores consideram que “o simbolismo corporal, e os discursos e práticas indígenas sobre o corpo se tornam a única via não etnocêntrica para a inteligibilidade da práxis indígena e evitam os recortes de domínios etnocêntricos a priori de ‘parentesco’, ‘economia’, ou ‘religião’” (Idem:26).

Não é este o caso da abordagem de Turner sobre “política” e “poder” (ou “dominância”). Permitam-me recapitular brevemente a sua colocação. Como já tratado anteriormente, o modelo sociológico desenvolvido por Turner combina uma orientação estrutural-funcionalista e de economia política marxista. É de capital importância no modelo o

¹²⁹ Lima (2011) se aproxima a uma análise do problema do poder e os regimes de diferença ameríndia a partir de uma leitura perspicaz da bela etnografia de Clastres (1995) sobre os Guayaki. A expressão “vacilo ontológico” se refere a aquelas situações de encurtamento da distancia entre homem e jaguar na caça que podem ser efeito da simultânea menarca (ou aborto) da esposa do caçador. O olhar do homem para seu filho poderia condenar este a ser caça do jaguar. A saída para o homem afirmar a sua condição humana é caçar um jaguar apos o nascimento do filho “sob o olhar do jaguar, sob os seus mil olhares” (Lima 2011:628). De forma análoga vemos nos mëbêngôkre uma proliferação de encurtamentos de distancias via imagens, doenças, ou desfeitos arriscados nas expedições e deslocamentos.

controle uxori-local dos homens mais velhos sobre os mais jovens através das mulheres, determinando a relação sogro-genro como o motor estrutural das sociedades centro-brasileiras (Turner 1979a,b). O que é controlado finalmente no modelo é o trabalho do genro pelo sogro. Os jovens com filhos vão morar na casa da sua esposa, com o sogro e a sogra, e então passam a pescar, caçar e ajudar a derrubar roça para a nova casa na qual moram. A descrição em termos econômicos mediada pela noção do trabalho permite então ao autor, baseado nos temas da economia política de Marx, uma certa analogia com os proletários e os donos dos meios de produção pela qual toda a reprodução estrutural da sociedade ‘Kayapó’ é interpretada. A relação prototípica sogro-genro e o controle uxori-local foi tomando forma no modelo de Turner (1984, 2002a,b, 2008) como o valor “dominância”, “dominação” ou “poder”.¹³⁰

A ênfase teórica de Turner demonstra talvez de forma manifesta alguns dos traços que Wagner atribui ao desenvolvimento da antropologia social: “Nações, sociedades e grupos são a forma ou manifestação social da confiança na ordem, na organização e na coerência que perpassa toda nossa abordagem de um fazer e compreender coletivo como um pressuposto incontestado” (Wagner 2010:243). Trata-se claramente de uma perspectiva antropológica que faz com que as próprias suposições culturais do Turner se tornaram parte “da forma como as coisas são” isto é, uma antropologia que parte da premissa que Wagner critica por operar a partir do “Vamos supor que os nativos são como nós para que possamos entendê-los” (Idem:244). Enfim, Turner captura alguns aspectos da socialidade para adaptar uma teoria sociológica que se mostrou robusta em outros contextos e para a qual o autor defende uma aplicabilidade universalista.¹³¹

Em suma, onde Turner observa relações de dominância, na minha experiência de campo o que observei foi a expressão de uma relação de evitação – que é mais forte entre genro e sogra – e se expressa por comportamentos de *pija’ãg* (“respeito”) que procuram a

¹³⁰ Diferentemente da noção de beleza (*mej*) que é uma categoria nativa, Turner construiu seu modelo sob a base de um valor beleza e valor dominância, este último não existente enquanto categoria no pensamento Mëbëngôkre: “Two main categories of value are recognized: ‘beauty’ (*metx*) and what may be called ‘dominance’ or ‘preeminence’ (there is no single word or common expression for this value).” (Turner 2002a:279). Como já discuti anteriormente, o autor projeta sobre uma relação de evitação entre afins, uma relação de poder baseada na exploração do trabalho e a coerção projetando uma forma-Estado do pensamento sobre a socialidade Mëbëngôkre, na qual não há nada como um poder coercitivo.

¹³¹ Ver por exemplo Turner (2008) no qual o autor defende que os princípios da crítica da economia política de Marx, especialmente a teoria do Valor, são aplicáveis a qualquer tipo de sociedade inclusive as que não produzem mercadorias.

manutenção da distância, não olhar diretamente nos olhos, ou só conversar quando for perguntado. Além destas relações de separação ou introdução de distâncias mediante comportamentos de evitação, por outro lado, as relações entre *kràbdjwɔ* (amigos formais, ou “inimigos” – como os Mětyktire se referiam a eles em português) eram comumente jocosas, marcadas por constantes desafios, piadas, sendo que estes “inimigos” estavam sempre planejando pequenas demonstrações de hostilidade em tom jocoso, fazendo proliferar um conjunto de surpresas que divertem e animam a vida cotidiana. Estas relações que separam, marcadas de formas opostas na fala (do silêncio aos desafios jocosos) ocupam um lugar importante no parentesco Jê:

Se é uma tal noção de Relação que está em jogo no respeito/vergonha jê, temos de tirar do fato de que este se expressa em sua forma máxima nos campos da afinidade e da amizade formal — e não do "parentesco" (como cogação) — uma inevitável conclusão: há mais 'relação' entre afins e amigos formais que entre parentes, não é a afinidade que é um hiperparentesco, mas o parentesco sim seria uma *hipoafinidade*. O que é apenas uma outra maneira de afirmar as teses de Viveiros de Castro, popularizadas em termos da dita "teoria da predação", quanto ao englobamento do parentesco pela afinidade (1993) ou o caráter dado desta última contra o caráter construído do primeiro (2000). (Coelho de Souza 2002:506).

Com os parentes da esposa portanto o comportamento adequado é uma expressividade mais passiva. As relações de parentesco são marcadas na fala, no olhar, nas distâncias. Por outro lado, para os jovens casados, caçar, pescar e ajudar a construir casas ou derrubar roça são as ações que cabem à diferenciação de gênero e que nos Měbêngôkre poderiam se estender no limite a todo o conjunto de práticas que produzem homens e mulheres. A leitura de Turner no entanto reduz a socialidade a relações econômicas centradas no conceito de trabalho, enquanto a evitação do parentesco traduz-se em dominação.

This ‘subordination’ is marked by extreme deference, amounting at first to near avoidance of the wife’s parents by the son-in-law. [...] The essence of the relation consist in what could be called relative constrain upon self-expression. [...] [Enquanto os sogros] are regarded as complete social persons, and accordingly express themselves freely and without constraint, both within the household toward their daughters and sons-in-law and in the community at large towards their peers (Turner 1984:341).

A retomada recente do problema da política ameríndia por Sztutman (2005,2012) baseado especialmente numa exaustiva revisão das etnografias Tupi, traz interessantes elementos para pensarmos as noções ameríndias relativas ao poder, partindo justamente das noções de corpo e pessoa. O trabalho do autor enfoca os personagens da ação política ameríndia, atento às formas pelas quais eles se constituem e que se estendem a pessoas e grupos, traçando conexões entre a política dos homens e a política cósmica.

Uma especial ênfase é dada à guerra, responsável por certa ação política que visa a dispersão, fragmentação e recusa do Um como poder centralizado, em diálogo estreito com as teses clastreas. O xamã e o chefe guerreiro, propõe o autor, têm uma importância especial para compreendermos as formas do que ele chama de “magnificação pessoal”. Vejamos por exemplo a seguinte passagem a respeito dos grandes guerreiros Tupi quinhentistas:

Eram apenas os grandes guerreiros, portadores de muitos nomes e marcas, ou seja, autores de muitas execuções em praça pública e também muitas reclusões, que poderiam vir a ocupar uma posição política, qual seja, a de chefes de maloca, de grupo local ou mesmo de ‘província’. Como se vê, a questão da chefia se complexifica: ela existe em diversos graus e está subordinada a ideais de magnificação.

Antes de se perguntar sobre quem é o chefe de tal ou tal “aldeia”, “província” ou “tribo”, é preciso indagar-se sobre os ideais de grandeza e os modos de obtê-los. Isso porque a questão da magnitude poderia parecer, para os indígenas, bem mais central do que a da representação (Sztutman 2005:228).

O autor portanto sugere pertinentemente a pergunta pelos conceitos indígenas de grandeza e magnificação como uma melhor via para tratar do problema da política e do poder ameríndios. A inspiração de Sztutman em boa parte provém da produtiva aproximação recente entre a etnologia americanista e melanesista. É possível encontrar na Melanésia uma transformação do problema do poder nos próprios conceitos e práticas sobre a magnificação pessoal, especialmente na relacionalidade e agência dos “big men” e “great men”, concebidos como pessoas compostas (Godelier & Strathern 1991), ou pessoas fractais (Wagner 1991). Em ambos os casos, melanésio e ameríndio, há uma homologia fundamental quanto ao caráter composto da pessoa (ver Kelly 2001), que poderia, em outra escala, ser talvez levada ao problema da formação de grupos que Lea (2012) descreve como “pessoas morais” compostas

por outras pessoas¹³². Sztutman (2005) propõe então perguntarmos pelas noções ameríndias da magnificação como via para pensarmos melhor o campo da política ameríndia.

Fausto (2008) se aproxima do tema por um outro viés, ao discutir o “dono” e a “maestria” como os operadores cosmológicos chaves da assimetria na Amazônia. Diz o autor:

É como se tivéssemos que escolher entre um modelo anti-estatal (obsedado negativamente pelo Estado) e um modelo de centralização teleológico (obsedado positivamente pelo Estado). Sugiro que esta linguagem seja a da maestria, enquanto mecanismo de produção de pessoas magnificadas, que contém tanto os dispositivos de produção da potência, como os de solapamento do poder. (Fausto 2008:342).

Fausto formula que a distribuição das relações mestre-xerimbabo e filiação adotiva define e expande um tipo de relação generalista prototípica de um “operador cosmológico”, sendo a figura do “dono” o modelo da pessoa magnificada na Amazônia. Considero mais acertado, seguindo a orientação de Sztutman (2005), nos perguntarmos pelas próprias teorias nativas da magnificação pessoal do que partirmos de uma figura prototípica que está apenas substituindo funcionalmente a linguagem analítica das relações normativas de controle.

Nos Mëbêngôkre tem por exemplo a sua própria forma de pensar a magnificação pessoal, os *më raj* que indica diferenças de tamanho (*raj=grande; ngri=pequeno*), que assim como como forte e fraco (*tyj, rerekre*), são mobilizadas cotidianamente na falas da aldeia. No entanto, nunca ouvi que distinções em termos de magnificação pessoal (*më raj*) fossem enunciadas para tratar das relações sogro-genro, ilustradas pela relação de evitação *pija'äg* (locus das relações de poder segundo Turner), ou para descrever a relação com cativos ou xerimbabos, ilustradas pela relação de domesticação *djujabe* (protótipo de Fausto). Talvez, postulo, os conceitos indígenas de poder não se deixem reduzir a estas relações e devam ser melhor examinados, como Sztutman propõe, a partir das próprias teorias nativas da magnificação pessoal.

Vejamos então algumas características ou habilidades das pessoas magnificadas *më raj* com atenção às suas capacidades e práticas. Vou sintetizar alguns elementos que

¹³² Há aqui um problema de escala sobre o qual não terei folego para abordar aqui. Envolve reconsiderar as formas de agregação e diferenciação de pessoas a partir de conexões parciais heterogêneas e não necessariamente a partir de mecanismos “totêmicos” como propõe Lea (1986,2012) para a diferenciação das matricasas.

Verswijver (1985:126-139) descreve, mais detidamente, ao entender na categoria indígena *mê raj*, um indicador dos *valores* indígenas associados ao “prestígio”.

Entre os *mê raj* estão, por exemplo:

- Especialistas em conhecimentos específicos sobre o uso de plantas medicinais, folhas, frutos, raízes, cascas que são ingeridas ou usadas como banhos em diferentes partes do corpo. Pessoas com este conhecimento podem influenciar de forma efetiva uma ação de caça ou guerra, ou bem, curar alguma doença específica que atingiu uma pessoa por o contato com a pele, sangue, ingestão, ou imagem (*karõ*) animal. Estas pessoas são designadas a partir do seu conhecimento específico como *mê kute mari X* (os quem sabem X, ou especialistas em X), sendo X, por exemplo, *pàt kane*, doença do tamanduá.
- Xamãs, *wajanga*, que além do conhecimento específico acima citado, são homens e mulheres que conseguem se comunicar, ver e consultar “espíritos humanos e/ou animais” (Idem:128), assim como podem também curar fazendo retornar o espírito da pessoa, que por algum acaso foi capturada por outrem.
- *Mê bê udjy*, feiticeiros, que podem causar doenças e morte, sendo que se forem descobertos causando dano aos próprios *mêbêngôkre* podem estar suscetíveis a serem também atacados e mortos dada sua periculosidade.
- *Mê kaben djwỳnh*, oradores, as pessoas que demonstram um domínio especial e refinado da arte da oratória, seja na casa dos homens, *ngà*, seja executando um tipo de performance dirigida ao conjunto da aldeia e proferida enquanto caminham em círculos em sentido anti-horário, pela praça central. Estas falas públicas muitas vezes são feitas no *arỳm akati*, na virada da noite para o dia, acordando as pessoas com conselhos e evocações de assuntos da *kukràdjà*, que têm a ver com a convivialidade, os cuidados das pessoas, o cuidado com os alimentos, uso de pinturas, comportamentos e performances adequados ao crescimento e a beleza. Esta é uma função reservada a poucas pessoas, consideradas verdadeiras oradoras *mê kaben djwỳnh*.
- Os verdadeiros cantores, *mê ngrenhõ djwỳnh*, mestres cerimoniais, que por sua vez se diferenciam entre si por suas especializações. No conjunto de mitos compilado em Wilbert (1984:73) há por exemplo a referência ao *ngô ngre nhõ djwỳnh*, verdadeiro

cantor da água, nome dado ao especialista cantor da pesca cerimonial com timbó. Verswijver acrescenta também a execução de orações específicas para as primeiras colheitas agrícolas como característica do *mě ngrenhõ djwỳnh*.

- *Mě operarem*, exploradores, ou pessoas que vão à frente para espionar o inimigo, como ações prévias a uma ataque guerreiro.
- *Mě oba djwỳnh*, líderes, pessoas que conseguem agregar outras em torno de si e que podem vir a se tornar eventualmente líderes dos seus grupos de idade e no limite chefes.

Os chefes são também personagens importantes da ideia de magnificação pessoal Měbêngôkre, incluída na categoria *mě raj*. Do ponto de vista Měbêngôkre um bom chefe deve acumular diferentes capacidades que dizem respeito às diferentes facetas do seu ofício:

- O *benjadjwỳrỳ*, chefe, ou chefe-cantor, deve principalmente saber executar o “*ben*”, (*ben mari*), em ocasiões especiais (como vimos no Capítulo 1), marcando as rupturas entre as diferentes grandes sequências que estruturam os movimentos da cerimônia, desde a partida dos caçadores, o acampamento, o retorno, a chegada do grupo de caçadores na aldeia, o momento de distribuição da caça para a casa dos donos da festa. As cantigas *ben* incluem também os *ben* de caça (*mry ‘ã ben*), ou cantigas especiais como *akrãre ‘ã ben*, *ben* do meteoro, por ocasião de um fenômeno celeste como um cometa Verswijver (1985:134), ou eclipse (Turner 1966). Outra cantiga de nome *no jaret* “to pull out the eye” (Idem), é realizada pelo *benjadjwỳrỳ* na ocasião da saída dos caçadores para o mato, em oposição ao *ben* executado ao seu regresso trazendo os pacotes e varas contendo as presas.
- Supõe-se que o *benjadjwỳrỳ* deve saber tudo sobre *kukràdjà měbêngôkre* (*mě kukràdjà kuni mari*). Evidentemente não se deve interpretar literalmente esta expressão mas o *benjadjwỳrỳ* deve mostrar interesse, inteligência e dominar o conhecimento específico da chefia incluindo mitos, histórias, execução ritual, cantos específicos e orações *ben*.
- O *benjadjwỳrỳ* deve falar bem, *kaben mej*, ser um bom orador que articula as palavras de conselho e persuasão para compor consensos e evitar conflitos internos.
- Deve saber remédios, *pidjô mari*, usados na guerra para matar gente, *mě pari djà*, debilitar gente, *mě uabô djà*, ou para amedrontar gente *mě uma djà*. Isto é, os

conhecimentos específicos da feitiçaria guerreira, uma das mais importantes técnicas da belicosidade *mëbêngôkre*.

- Deve ser belicoso, *àkre*, e forte, *tỳj*,
- O *benjadjwỳrỳ* deve ser generoso *ôdjaj*, isto é, deve mediar a aquisição e distribuição bens e mercadorias. (Verswijver 1985:126-139)

A este conjunto de habilidades somam-se os novos requerimentos da política externa com relação ao mundo dos brancos, e que incluem o domínio do português, a habilidade para produzir, ler e interpretar documentos, conhecimento das leis ou das transações monetárias. Isto faz com que novos personagens como lideranças que trabalham nas associações, professores e agentes de saúde, funcionários indígenas da FUNAI ou dos órgãos de saúde, e os universitários adquiram capacidades que podem ser pensadas também em termos de magnificação pessoal.¹³³

Note-se que o conjunto variado de intensidades, *djwỳnh*,¹³⁴ que caracterizam as ideias *mëbêngôkre* da pessoa magnificada, *më raj*, dizem respeito a performances e agências específicas que lidam com mediadores heterogêneos para produzir diferentes efeitos: a manipulação de plantas e animais para influir nos desenlaces das ações de caça e guerra; a comunicabilidade com *karô* para tratar pessoas doentes, detendo as ações de poluição e captura do *karô* por subjetividades outras; a mediação em diferentes gêneros da oratória para influir nos movimentos e comportamentos dos diferentes grupos da aldeia; a execução dos cantos que operam a série gradual de metamorfoses rituais para rearranjar os componentes de pessoas partíveis, seja nas diferentes cerimônias de transmissão de nomes, agrícolas, ou guerras às aldeias dos peixes (pesca com *timbó*), ou dos marimbondos (*amiy*) os que abrem o caminho para antecipar (*amim karô*) um ataque guerreiro; os que agregam em torno de si outras pessoas, compondo movimentos coletivos; os que conseguem manipular as armas da escrita dos brancos (documentos, leis) e tecnologias, e aprender os seus hábitos para negociar; os que captam e distribuem o conjunto variado de artefatos dos brancos que circulam entre os *Mëbêngôkre*, atualizando relações de parentesco.

¹³³ Os termos da nova chefia com relação à interação com o mundo dos brancos tem sido abordados por Bamberger (1979), Turner (1992a) ou Gordon (2006) em função da atualização dos valores associados ao prestígio e dominação, uma via diferente à elaboração das ideias de magnificação pessoal e relacionalidade que pretendo elaborar aqui a partir da categoria nativa *me raj*.

¹³⁴ Discutido acima. Termo traduzido por Verswijver (1985,1992a) em termos de legitimidade (verdade) e originalidade, e por Lea (1986,2012) como um conceito indígena de propriedade.

Note-se que varias – mas não todas – as capacidades dos *mẽ raj* estão vinculadas às praticas que só é possível realizar de forma mais ou menos segura estando no grupo dos homens-com-netos, *mẽbêngê*, isto é, sem filhos pequenos e uma pele dura. A idade, o tamanho, a dureza, a quantidade de filhos e netos, (e também de genros e noras), são só uma parte das ideias de tamanho. A outra parte tem a ver com as habilidades e conhecimentos específicos na manipulação das artes de persuasão em diferentes registros, fala, canto, visão, conjuração de *karõ* e doenças, ou bem, a escrita, as tecnologias, o português.

Em suma, parece-me que os Mẽbêngôkre conceitualizam na categoria *mẽ raj* justamente as proximidade e capacidade de mobilização de potencias heterogêneas, humana e não-humana. Trata-se da personificação de uma multiplicidade heterogênea, e por meio dela, da multiplicação de capacidades e agencia. Mais do que a acumulação de prestígio e status, qual é a opção da geometria conceitual que acrescenta valores simbólicos a indivíduos, as pessoas magnificadas mẽbêngôkre propagam efeitos e acontecimentos nos campos humano e não-humano, são mestres de influência que compõem e dispersam coletivos.

As pessoas magnificadas mẽbêngôkre são em certo sentido proliferadoras de metamorfoses, incitadoras de movimentos, de rearranjos heterogêneos de corpos, artefatos e capacidades. Produtoras de grandes efeitos. Perante as ameaças de ações à distância e encontros com parentes raivosos, animais, espíritos e *kubẽ*, estão o caçador, guerreiro, xamã, mestre cantor, chefe, orador, explorador, professor; está quem mobiliza palavras, cantos, pinturas, enfeites, folhas, cascas, tabaco, falas rituais, documentos; ou então, os membros de sua Casa, de seu grupo de idade, de sua aldeia, em diferentes performances efetivas. Lembremos também que os jovens cinegrafistas, dotados de um movimento e uma performance particular no conjunto das cerimônias dentro e fora da aldeia, são uma nova forma de especialistas em imagens que participam na constituição de coletivos e extensão dos efeitos dos encontros, por meio das suas performances e seus efeitos disseminados nos DVDs e vídeos que vão parar na internet¹³⁵.

A arte da socialidade mẽbêngôkre se nutre da avidez pela captura de subjetividades, agências e artefatos outros para estender e diversificar arranjos de beleza (*mejcumrej*) mobilizando para isso todo o espectro da sua belicosidade.

¹³⁵ Ver Dias (2011) e Demarchi (2014) sobre novas abordagens sobre o vídeo e imagem entre os Mẽbêngôkre-Gorotire.

A concatenação de forças neste contexto heterogêneo corta transversalmente o que costumamos denominar como ação política ou poder xamânico, e por isso preferi o termo influência, que não discrimina *a priori* o status ontológico dos mediadores.

A relação de evitação *pija'ãg*, traduzida pelos mēbêngôkre comumente por “respeito” é sim um operador importante da socialidade especialmente por marcar distâncias, introduzir cortes e separações dos fluxos de sangue, palavra, movimentos. Assim como na socialidade mēbêngôkre proliferam os “vacilos ontológicos” enfrentados pelos *mẽ raj*, pessoas estendidas *pija'ãg* é uma das relações que enfatiza os cortes na fluidez e a introdução de distâncias seguras. *Mẽ raj* finalmente, é nunca Um, sempre muitos.

Estamos afinal de contas, terá ficado claro para o leitor, perante uma proliferação de relações inter e transespecíficas nas quais o fluxo e a proximidade são tão importantes como o corte e a distância. *Pija'ãg* opera portanto cortes e separações na socialidade Mēbêngôkre, (por exemplo nas distâncias sogro(a)-genro, ou velhos-novos), mas também é simultaneamente e enfaticamente projetada ao exterior nas relações Mēbêngôkre-kubẽ, e especialmente Mēbêngôkre-Estado. A palavra “respeito” (*pija'ãg*) vem se tornando o eixo central das reivindicações perante as avançadas dos *kubẽ* no rio Xingu com hidrelétricas e nos seus territórios tradicionais com diferentes obras e indústrias extrativas.

Dedicarei o próximo capítulo à etnografia de eventos da guerra contemporânea contra as ameaças sentidas pelos Mēbêngôkre contra o seu povo e territórios. Gostaria de encerrar com uma pequena cena cotidiana na qual se articulam as noções de tamanho e respeito com a textura urbana de artefatos.

Foi uma tarde no Instituto Raoni em Colíder quando entrei na sala dos jovens que trabalham com imagens: editam vídeos, copiam filmes, modificam fotos digitais, escrevem algum documento, planilha, ou curtem e compartilham imagens no Facebook. Além dos jovens estava o velho guerreiro Kreton Panara que estava copiando DVDs de festas para levar de volta à aldeia. Em algum momento ele se dirigiu a mim expressou sucintamente muitas das inconformidades que eu já tinha escutado por diferentes vias. Falou assim:

- Antes tinha todo mundo cabelo comprido dançavam as mulheres cantando aaaaaaa... muito bom! [referindo-se ao vídeo da festa mēbêngôkre que estava copiando, creio que da cerimônia Kôkô em que se usam mascaras de macaco], antes tinha short curtinho, não esse cumprido de agora que parece saia...

[depois de um silêncio falou:]

- Nós fomos levados para o Parque e depois voltamos, lá tinha escola, na aldeia também têm escola. [O vídeo acontece na antiga aldeia Kretire, onde os Panará foram levados pelos Villas Bôas depois do contato]

...todo mundo viu o branco e foram aprendendo a falar português, a cortar o cabelo como branco, a usar roupa como o branco...

- Eu fiquei muito bravo com ISA porque fez escola!

- As pessoas vão pra escola e esquecem a cultura, ficam fracos, não respeitam.

- Raoni que têm a boca grande [faz um gesto com as duas mãos imitando o botoque], ninguém respeita mais.

Raoni esta aqui embaixo e os jovens estão aqui em cima [indicando com as mãos um nível na altura do joelho, e depois outro do nível da cintura, ilustrando uma comparação de tamanho]

...eu fico muito triste!,

- Quem vai cuidar do rio?, quem vai cuidar dos peixes?, quem vai cuidar do passarinho?, quem vai cuidar da arara?, quem vai cuidar do macaco?, quem vai cuidar da madeira?, quem vai cuidar...? eu fico muito triste!

[Alguém chamou e ele saiu, não sem antes tropeçar e quase cair após o jovem Mëbêngôkre que navegava na internet atravessar a sua perna no caminho do velho guerreiro].

Uma diversidade de mediadores, relações e formas de magnificação colapsam. O desafio para os Mëbêngôkre é coordena-las de uma forma efetiva afastando os ataques dos seus inimigos, domesticando outros. Como fazer crescer fortes e bonitas todas as crianças que estão nascendo?

Capítulo 4. O tempo revirado: cosmopolíticas

“O problema é o tempo e o clima” me dizia Tàkàktum enquanto comíamos uma pizza uma noite em Colíder, aquela pequena cidade rodeada por fazendas de gado e imensas plantações de soja. Atrás passavam carros com os porta-malas abertos tocando música eletrônica e “sertanejo universitário” em alto volume, seguidos por alguns motoqueiros que equilibravam suas motos nas rodas traseiras. “É o calendário do branco, a gente não está conseguindo fazer as festas na data certa por causa do calendário do branco...”, continuou.

Enquanto os *kubê* avançam sobre a floresta com plantações de soja, criação de gado, exploração de minérios, e sobre o rio, com barragens, os Měbêngôkre observam também mudanças no céu, o aumento do calor, da chuva, do vento e dos raios. No presente capítulo irei descrever as tensões entre o “calendário” – como disse Tàkàktum – ou a temporalidade dos brancos, dos “projetos”, do Estado, e “tempo e clima” a partir da experiência Měbêngôkre. Neste capítulo procuro mapear como os Měbêngôkre experimentam os tipos de ameaça que irrompem bruscamente, como os eventos climáticos fortes, e outras que vem ameaçando por décadas, como os projetos de barramento do rio Xingu.

Em algumas ocasiões na aldeia presenciei eventos dramáticos e fortes como a presença asfixiante da fumaça de queimadas, “furacões”¹³⁶ que levavam consigo árvores e casas, ou raios que estremeciam a aldeia, “matando”¹³⁷ numerosas pessoas. Tanto no cotidiano como na realização de rituais estes eventos produzem efeitos dos mais diversos, incluindo a necessidade do uso de plantas específicas, uma atenção especial aos alimentos ingeridos, e provocando falas sobre transformações descontroladas, como aquelas dos mitos.

A construção da hidrelétrica de Belo Monte avançava sobre o rio Xingu durante o tempo em que realizei trabalho de campo em 2012 – e continua avançando enquanto escrevo essa tese –, a despeito de todos os questionamentos sobre sua necessidade e o seu impacto e

¹³⁶ Termo usado em português pelos Měbêngôkre para se referirem aos *kàkjabiri tỳjtx* ventos fortes que acompanham ou precedem as tempestades.

¹³⁷ Me refiro às “mortes temporárias”, ou desmaios, causados pelos raios. Tratados com a mesma expressão usada para a morte, *tyk*, os desmaios sugerem eventos de morte temporária ou reversível.

da incessante acumulação de processos na justiça pelas ilegalidades de toda ordem no projeto. A ameaça de concretização de uma usina hidrelétrica no Xingu tem causado, desde os anos 1980, muita preocupação e uma ativa mobilização por parte dos Mëbêngôkre-Mëtyktire.

Este Capítulo trata de ameaças cujos efeitos prometem certo caos e das formas mëbêngôkre de tentar restituir uma configuração entre pessoas e coletivos, conforme descrito no capítulo 2. Abordo a descrição de forças em princípio distintas: uma, a dos brancos, resumida por Tàkàktum numa temporalidade específica, o “calendário dos brancos” – tendo, no caso, como exemplo mais concreto o calendário do Estado, pelo qual se impõe o barramento do Xingu; a outra dizendo respeito à intempestividade do clima, cuja origem, como veremos, está nas relações sociais que comunicam céu e terra.

O material usado para compor as partes deste capítulo é heterogêneo, assim como as forças que se pretende descrever: descrição etnográfica de eventos ocorridos nas viagens no mato e nas cidades, bem como da vida nas aldeias; relatos míticos; entrevistas dos Mëtyktire na imprensa; vídeos e documentários disponíveis na internet; documentos produzidos pelos Mëtyktire e documentos, projetos e declarações feitos à revelia deles.

Na primeira seção, intitulada de “Avisos de precaução”, nos aproximamos dos acontecimentos da chuva, dos raios e dos “furacões” como uma preocupação mëbêngôkre, remetendo à determinada condição humana, diferentemente da ontologia naturalista, segundo a qual tais eventos seriam “fenômenos atmosféricos” indiferentes às influências humanas.

Em seguida, as seções “Belo Monte, o contra-tempo” e “Mobilização na Rio+20” procuram mapear a densa controvérsia sócio-técnica¹³⁸ de Belo Monte a partir do recorte específico da participação mëtyktire nela, declarando oposição a este empreendimento.

Deixo para a conclusão do capítulo uma síntese mais analítica do problema cosmopolítico em jogo, onde mostro como a interseção entre “clima” e “calendário” é mobilizada pelos Mëtyktire para pensar novas formas de resistência, guerra e diplomacia quando a tão combatida obra parece finalmente se concretizar.

¹³⁸ O método de mapear controvérsias provem de Bruno Latour com o qual se busca, a partir das diferentes práticas, opiniões e estratégias dos atores interessados, destacar os contrastes entre as diferentes visões de mundo envolvidas. Ver por exemplo <http://www.mappingcontroversies.net/>.

Avisos de precaução

Um depoimento de Ropni Metyktire, gravado em vídeo desde o Morro da Urca no Rio de Janeiro, pode ser o ponto de partida para nos aproximarmos das preocupações dos mēbêngôkre quanto ao avanço dos brancos e seus projetos de hidrelétricas e desmatamento. Trata-se de uma declaração feita num vídeo em que aparece acompanhado pelo cantor Sting e o tradutor “JP”, preparada no contexto da campanha de arrecadação de fundos e apoio internacional para o reconhecimento e a demarcação de uma parte do território mēbêngôkre, a TI Mekragnoti, em 1993.

Sting começa perguntando a Ropni, por meio do tradutor, qual é o problema do seu povo, e ele responde:

Meu povo têm doenças. Estão queimando mato, muita fumaça, então estão acabando bicho também, rio também; e por isso eu estou muito preocupado com meu povo [por]que acaba o mato, vai acabar. É por isso que eu pedi para você ajudar a conseguir um dinheiro para demarcar terra para que não vai acontecer mais problemas. Esse é o meu pensamento.

[...] meus espíritos estão avisando, quando fogo acaba mato, que não têm mais sombra, aí vai começar vento muito forte, vai começar sol muito quente também. Aí não dá para respirar mais, vai morrer tudo mundo e não é só nós índios que vamos morrer, todo mundo vai morrer; essa é a minha preocupação.

Estou avisando vocês. têm que pensar. têm que mudar ideia, pra deixar onde têm mato.¹³⁹

Temos então uma primeira relação em que o desmatamento se desdobra numa série de consequências como doenças e ventos fortes que antecedem desfeitos com muitas mortes, de índios e não índios. Ropni adverte e insiste em que os brancos tem que pensar e mudar as suas ideias para assim evitar problemas. Ropni viajou junto com Sting em uma turnê por 17 países numa campanha que tornou Ropni internacionalmente conhecido pelas suas ideias e especialmente pela sua imagem, veiculada na mídia internacional. Isto aconteceu no período

¹³⁹ “Message from the Amazon Forest – with Sting, chief Raoni and JP Dutillieux”. 1991? Rio de Janeiro: Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=02G48g53rW8> Acesso: Abril 2014.

entre os anos 1980 e 1990, marcado pela reativação da ‘guerra contemporânea’¹⁴⁰ mẽbêngôkre e por importantes conquistas, cujos momentos mais destacados foram:

- Entre 1983-85, a “guerra da balsa”, a toma de Piraçu e a luta pela demarcação da área da aldeia Kapôt, constituindo a atual Terra Indígena Kapôt/Jarina.
- Em 1988, a participação no movimento indigenista que garantiu a inclusão do capítulo dos direitos indígenas, especialmente no artigo 231 da Constituição Federal Brasileira.
- Em 1989, o encontro de Altamira, marco final da resistência dos povos do apoiados por indigenistas e ambientalistas ao projeto de hidrelétrica Kararaô, um dos projetos de modernização autoritária¹⁴¹ projetados pelo regime militar da época.
- Em 1989-1991, criada a Fundação Mata Virgem e a sua filial inglesa, a Rainforest Foundation, que captaram os recursos recolhidos pela campanha internacional de Ropni e Sting para proteger a floresta e os povos indígenas, resultando no apoio ao processo de demarcação da TI Mekragnoti.
- Em 1992, a participação de um numeroso grupo de “guerreiros” mẽbêngôkre na reunião das Nações Unidas sobre Meio Ambiente, conhecida como “Rio 92” ou “Eco92”, cuja declaração final popularizou o conceito de desenvolvimento sustentável e mudou as políticas internacionais e nacionais sobre o meio ambiente.

Foi, portanto, uma década de grandes conquistas onde Ropni e outros *benjadjwyr̃* mẽbêngôkre, que se tornaram referências importantes na política indigenista e ambiental na Amazônia em geral e no Xingu em particular. Ropni, Megaron, Krumare, entre outros, abriram novas possibilidades da magnificação pessoal¹⁴² e da diplomacia entre Mẽbêngôkre e *kubẽ*, estendendo o alcance das suas palavras e conseguindo a proteção legal de parte do território mẽbêngôkre. Nesta época, produziu-se uma enorme quantidade de materiais sobre esta “politica externa” mẽbêngôkre, formada por uma diversidade de registros em vídeo,

¹⁴⁰ Sugerir o conceito no capítulo 3. Na seção final deste capítulo e na conclusão retorno a sua análise.

¹⁴¹ Ainda que todo projeto modernizador envolve uma imposição, uso aqui a expressão modernização autoritária para me referir aos projetos de desenvolvimentismo e integração nacional criados no regime militar brasileiro. Como veremos no caso de Belo Monte, estes projetos só avançam com praticas autoritárias.

¹⁴² *Mẽ raj*, conceito discutido no capítulo anterior.

entrevistas para a televisão, matérias em revistas e jornal e alguns artigos acadêmicos dos mais diversos ângulos¹⁴³.

Para percorrer essa controvérsia parto então da participação dos Mêtýktire em movimentos contra os projetos de hidrelétricas do Xingu. Muitos destes movimentos envolvem alianças multiétnicas com outros povos indígenas e *kubẽ*. Dentre esses últimos, se incluem cientistas sociais e naturais, indigenistas, advogados, ativistas diversos, políticos, jornalistas, artistas, tanto brasileiros como estrangeiros. Priorizo diretamente as vozes dos Mêbêngôkre em diferentes depoimentos gravados em entrevistas, registros em vídeo e documentários. Recorro também a fontes secundárias como materiais de imprensa, documentos jurídicos e registros audiovisuais em que especialistas resumem as principais críticas à forma como o projeto foi concebido, planejado e implementado. █

Para abordar tudo isso é central destacar nos diferentes depoimentos a articulação de noções nativas como conhecer/ignorar, escutar/não escutar, pensar bem/loucura, verdade/ do capítulo um fechamento analítico a partir do debate sobre as cosmopolíticas indígenas mentira, que atualizam as distinções entre Mêbêngôkre/*kubẽ* no contexto das preocupações sobre as consequências do projeto. É necessário, no entanto, começar pelo contexto em que estes projetos foram elaborados e as ideias que os sustentam. Reservo para o final (De la Cadena 2008, 2010; Lima 2011; Sztutman 2012; Stengers 2005)

A distância do céu

Quando abri os olhos, observei desde a rede a névoa entrar pela janela. Era por volta das seis da manhã e fazia frio. Pela segunda janela, uma nuvem branca deslizava como uma cachoeira. Levantei-me, e quando cheguei à porta da casa, um branco profundo não permitia enxergar nada que estivesse a mais de dois metros de distância. Só então compreendi que tratava-se de fumaça.

¹⁴³ Atualmente é possível consultar diretamente na internet muitos dos materiais de imprensa da época, tanto os produzidos no Brasil como no exterior. É importante destacar a compilação feita nas “manchetes socioambientais” como parte do programa sobre Povos Indígenas no Brasil do Instituto Socioambiental. Ver também (Lea e Ferreira 1984; Sting e Dutillieux 1989; Krenak 1989; Turner 1991a), entre outros que serão citados no decorrer deste capítulo.

Ainda que Piaracu não tenha a configuração perfeitamente circular das aldeias Jê, há um grande espaço central que eu atravessava todas as manhãs para ir da casa de Megaron, onde eu estava dormindo, até o lugar do refeitório onde dois homens Mětyktire e um Kayabi preparavam os alimentos para cerca de cem jovens que se encontravam reunidos para a realização de mais uma etapa do Curso da FUNAI de Formação de Professores Měbêngôkre, Panará e Tapayuna. Nesses dias de agosto de 2010, como nos três anos anteriores, eu colaborava com a organização do curso, acompanhava e assessorava os pesquisadores indígenas, e observava atentamente as atividades para depois elaborar o relatório do curso¹⁴⁴

Naquele dia, por causa da fumaça, era temerário aventurar-se a atravessar a área central, pois era impossível enxergar algo além do denso branco. Tive, então, que escolher um caminho mais seguro, contornando a aldeia, tentando adivinhar a localização de cada casa, reconhecendo, na medida do possível, o perfil de cada árvore, e ainda assim não pude evitar a sensação de vertigem ao perceber que me perdia num espaço perfeitamente habitual. Do fundo branco apareceu finalmente o posto de saúde, depois a casa de Bedjaj – que parecia deserta –, em seguida a antiga construção do posto da polícia, até que finalmente consegui chegar ao refeitório. Dentro dele, o mesmo silêncio e ansiedade que se sentia em toda a aldeia. A essa hora, normalmente haveria um tumulto de cem jovens tomando café com tapioca ou biscoito. Entretanto, havia apenas um velho *wajanga* e outras três ou quatro pessoas. Depois de sentir a vertigem de atravessar uma densa nuvem de fumaça, queria me unir ao tumulto dos jovens, mas nesse dia tudo estava mudado. Diferentemente do ritmo normal de atividades nessas horas da manhã, duas mulheres entraram trazendo jabuti assado, *mry mej* (“carne boa/bonita”), a carne mais apreciada pelos os Měbêngôkre. Nessa manhã, comê-la foi realmente reconfortante.

Ainda que a fumaça não seja um assunto incomum nessa época, dada a recorrência das queimadas no em torno de todas as Terras Indígenas do Xingu, esse dia foi especialmente inquietante. Jovens, velhos e crianças com os olhos vermelhos e dificuldade de respirar: quanto tempo é possível respirar fumaça?, lembro-me que pensei.

Naquele momento, em agosto de 2010, completava três meses em Mato Grosso, permanecendo num primeiro momento em Colíder, depois, na aldeia. Ao olhar para acima já não era surpresa encontrar um céu cinza que por vezes o sol não conseguia atravessar, ficando

¹⁴⁴ Bolívar et al (2010).

vermelho durante o percurso no céu como uma daquelas fotos da poluição na China. A espessa camada de floresta queimada, ao cair em forma de cinzas, confundia-se com os mosquitos, para depois descansar sobre todos os objetos como um fino cobertor de poeira.

Só por volta das nove da manhã foi possível vislumbrar o outro lado da aldeia. Em torno do casco do jabuti totalmente limpo, ainda sentados no refeitório, a conversa sobre a fumaça havia avançado ao ponto de abrir-se para um jogo de especulações sobre as possibilidades de transformação. Um *wajanga* da aldeia Bytire, orientando a conversa, refletia em voz alta com ar de curiosidade e preocupação sobre uma série de transformações a vir: “Quando mulher vira homem, homem mulher, vamos virar animal” – e começou a perguntar – “Qual animal você vai virar? E você? E você?”... Peixes, tatu, jabuti, arara, rei-congo, respondiam os rapazes. Ele colecionava respostas fazendo uma dedicada pesquisa sobre os sujeitos presentes, uma vez que que morrer, é, como tematizado nos lamentos fúnebres *mëbêngôkre*, converter-se em animal (Turner 1991c:78).

O fogo na mata chegava cada vez mais perto, ameaçando a aldeia. Em alguns momentos sentíamos o fogo se aproximando. O fogo queimou o pequizal de Bedjaj, queimou muitas roças, queimou até a “casa dos bombeiros”.¹⁴⁵ Vários dos *Mëbêngôkre* mais velhos conversavam à tarde, no centro da aldeia, sobre os fogos no meio da floresta que nunca se extinguem, referindo-se às árvores com feitiço, *kaprem̃p*, em cujas cascas há sempre fogo.¹⁴⁶ A fumaça branca na aldeia de alguma forma passava pelo fogo das árvores com feitiço, fazendo-as crescer. As queimadas dos brancos envolviam essas e todas as outras árvores em chamas, árvores de feitiço, fumaça e doença, impedindo a visão na aldeia. Senti a inquietação com que um *wajanga* contemplou dois redemoinhos de poeira e cinza que estiveram bordejando a aldeia insistentemente, durante vários dias, por várias horas: “espíritos”, *mëkarõ*, - comentavam.

De certa forma, a presença da fumaça precipita um encurtamento da distância entre vivos (homens e mulheres), mortos e animais. A fumaça é sinal de “fantasmas e morte” Verswijver (1992), assim como os redemoinhos e ventos que mexem as folhas e a poeira no

¹⁴⁵ Construção de palha próxima ao córrego de Piraçu, usada nos cursos da Brigada Indígena Florestal para o treinamento periódico de indígenas na atuação do controle do fogo. Cabe anotar que os Bombeiros de Mato Grosso têm uma relação bastante estreita com os *Mëtyktire* desde a famosa queda do avião da GOL na TI Kapôt Nhĩnore em 2007. Os trabalhos de localização do avião e resgate dos corpos foram possíveis graças a decisiva participação dos índios na missão que envolveu bombeiros, exército, polícia etc.

¹⁴⁶ Há breves menções a estas árvores com feitiço em Lea (2012:230) e Guiannini (1991b).

chão indicam a presença de “alguém” *mě’ô*. Tais fenômenos fazem ainda que as mulheres congelem o passo no caminho para a roça, com a certeza de se tratar de algum “fantasma” (Lea 2012:169).

O *wajanga* em Piaracu olhava com firmeza e preocupação a insistência dos redemoinhos de poeira que ameaçavam entrarem na aldeia. Esses, no entanto, não entraram no círculo das casas, permanecendo, ainda assim, tão firmes quanto o *wajanga* que os olhava. Observavam-se, quietos.

A fumaça de tabaco é usada como proteção pelas mulheres contra qualquer possibilidade de estarem vulneráveis nos caminhos para as roças, no preparo dos berarubu de jabuti nas cerimônias de nomeação e também no momento em que enfeitam os corpos dos seus parentes. Esta fumaça é igualmente usada pelos homens especialistas que participam da construção dos corpos metamórficos de meninos-pássaro, ação prévia à recepção ritual de nomes; é também soprada na fileira de homens que tocam flautas na festa de *kwỳrỳ kangô*. A fumaça de tabaco, enfim, é usada em numerosas ocasiões por especialistas, homens e mulheres, para conjurar uma eventual aproximação perigosa de outros sujeitos imanes, *mě’ô*.

Em contraposição à fumaça do tabaco, que tem um efeito protetor em relação a esses sujeitos imanes, *mě’ô*, a fumaça das queimadas que invadiu a aldeia, mediada pelas árvores de feitiço que ardiem na floresta, tornou-se agora uma ameaça que poderia desdobrar-se, no limite, na vulnerabilidade de uma transformação descontrolada em corpos animais. Sugeriam, portanto, uma irrupção do tempo mítico, em que diferentes espécies (e povos, como os Yudjá) eram humanos verdadeiros, isto é, *měbêngôkre*.

Além da fumaça e dos redemoinhos, outros “eventos climáticos” fortes irromperam na cotidianidade da aldeia enquanto eu estava em campo, abalando intempestivamente separações ontológicas. Um destes eventos aconteceu no final da festa do *kwỳrỳ kangô* e *měnire bijôk* em Piaracu no início de setembro de 2012.

Acabada a festa no começo de uma manhã, todos os enfeites foram guardados nas caixas de madeira protegidas por cadeados das diferentes casas, aquelas que se assemelham a baús de tesouros de “riquezas” (Lea 1986, 2012) e “valuables” (Turner 2009b). Eu também retirei os meus enfeites, que naquela festa eram apenas emprestados, e fui devolvê-los aos seus donos. À tarde, enquanto comia peixe assado, conversava com um professor indígena que eu não havia conhecido antes. Ele estava curioso em saber quem era eu e perguntava

sobre o seu trabalho e minha pesquisa. O céu estava escurecendo, apesar de estarmos por volta das duas horas da tarde. O vento, persistente, foi crescendo em força decididamente. Voava poeira, pedrinhas, folhas, galhos, pratos, roupas, ao ponto da conversa ser interrompida, pois o barulho do vento fazia impossível a comunicação. Cobrimos então os peixes assados fechando os envoltórios de folhas e cada um saiu correndo para se resguardar na sua casa. A chuva e o vento já eram muito fortes.

Eu estava ficando durante esses dias em uma casa de tijolos e telha de amianto, uma das construções mais antigas de Piaracu, feita pelos primeiros *kubê* que pretenderam abrir ali uma pequena vila mas acabaram sendo expulsos em 1984 com “a guerra da balsa”. O teto da casa possuía alguns buracos, e, quando consegui entrar, percebi que por um deles havia caído muita água em cima da minha rede e do meu cobertor. Enquanto eu tentava proteger as coisas da chuva, um raio caiu muito perto da casa, fazendo um enorme barulho e provocando uma grande explosão. Depois soube que o raio queimou o transformador da nova rede elétrica recém-instalada na aldeia, e voltamos a ficar como antes, sem energia nem água encanada, a noite escura e o córrego fresco.

Quando a chuva parou, retomei a minha tarefa de procurar a Beptyj para lhe devolver um dos enfeites de penas que havia me emprestado. Observei que na casa dele e nas outras casas vizinhas havia muita gente reunida. Quando entrei, Beptyj – que também é agente indígena de saúde – disse-me que Pekã havia morrido com o raio!

Muito assustado, perguntei em busca de confirmação sem conseguir acreditar nas suas palavras. Depois de um tempo de conversa fui entendendo que não se tratava de uma morte definitiva, mas um desmaio apenas, uma morte temporária que também se expressa com a mesma palavra *tyk* (morte, desmaio, preto).

Dois *pidjô mari* ou “pajés”, Bedjaj e Pitykre, estavam na casa onde Pekã tinha sido atingido. Ele agora se recuperava, graças ao tratamento que eles administravam com folhas, raízes, fumo, massagens e cantos. As muitas pessoas que se acumularam dentro e fora da casa foram se retirando ao ouvirem a notícia que ele estava bem, acordado e falando. Eu preferi não importunar o trabalho dos dois especialistas dentro da casa, e fui para a *ngà* (casa dos homens) para fumar e esperar o desfecho daquele evento.

Talvez uma hora depois, Pekã¹⁴⁷ apareceu na *ngà*, muito contente e animado, dirigiu-se a mim várias vezes com alegria e demonstração de afeto, chamando-me pelo nome que Ropni havia me dado antes da festa: Tỳjtyrprere. Falei para ele que eu havia ficado muito preocupado devido à queda do raio e da notícia de ele ter “morrido”, e perguntei se ele estava se sentindo bem. Respondeu que estava bem, mas percebi que Pekã estranhou a minha reação e as minhas perguntas. A bem dizer, ninguém mais mencionou o incidente. Naquela tarde, depois da chuva, as pessoas continuaram um tanto retraídas e assustadas, até a realização de um ritual através do qual um novo sentimento de alegria se instalou na aldeia, deixando para trás a preocupação pelo perigo dos raios.

Tratava-se de um pequeno ritual que marcou a passagem de sete meninas entre 10 e 13 anos, que deixariam de ser *měprintire* para ser *měkrajtyknyre*. Consistia, basicamente, em aplicar nessas meninas, e nos os seus respectivos *ngetwa* (“tios” e “avós”), padrões gráficos específicos. As *měkrajtyknyre* não são mais consideradas crianças, podendo dar início aos intercursos sexuais. A situação gerou uma série de especulações, comentários e brincadeiras envolvendo homens e mulheres da aldeia, inspirando um clima de alegria e relaxamento que afastou a apreensão trazida pelo vento, a chuva e os raios.

Um par de dias depois toquei novamente no assunto do raio com Pekã. Ele referiu-se ao acontecimento descrevendo o evento de um outro raio que havia caído antes em Mětyktire, o qual queimou todos os artefatos eletrônicos, concluindo finalmente que “os raios iam voltar de novo”. No entanto, “há remédios para isso”, complementou Pekã, afirmando a possibilidade de passar remédios nas casas de modo a evitar que os raios caíssem nas proximidades. Falou que os antigos sabiam muitas coisas sobre os raios, mas poucas pessoas [vivas] haviam aprendido direito, e que há também remédios para sonhos de onça e espíritos. Os jovens, no entanto, não querem aprender.

“Tudo está se perdendo, tudo está acabando por causa do tempo, por causa do clima”. A fala, desta vez, foi de Tàkàktum, um dos primeiros jovens Mětyktire com título universitário. - “Por quê?” - perguntei.

É por causa do clima e do tempo. Na convivência desde o contato a gente não fala mais de tempo, fala de calendário. Em tempo bom,

¹⁴⁷ Pekã também é especialista, um *měkarō mari*, quem sabe sobre sonhos, espíritos e mortos. Algum tempo depois em um outro acampamento de caça ele passou a me tratar como filho, a partir do qual se estabeleceu o meu lugar na rede de parentesco em Mětyktire.

quente e seco, *amej*, tem tal festa; tempo frio de chuva, *na rwa*, tem outra, *kwỳrỳ kangô*. Agora a gente faz festa para derrubar roça no dia do índio, aí eu fico em dúvida... muda o calendário e muda tudo – Tàkàktum respondeu.

Era Tàkàktum quem colocava a comparação, mencionada no capítulo 2, entre as trajetórias de especialização que se oferecem aos jovens: professor ou “pessoa que faz as coisas pela visão da natureza”, ou então, ‘professor’ versus ‘visionário’. As opções no entanto não são totalmente inconciliáveis, ele mesmo havia completado os dois percursos de formação (iniciação xamânica e faculdade universitária) até um nível avançado mas permanecia na cidade procurando alguma terceira opção recebendo simultaneamente as críticas tanto dos *wajanga* e *benjadjwỳrỳ* da aldeia como dos brancos coordenadores pedagógicos da SEDUC na cidade.

As “armas de papel” e vocabulário intercultural adquiridos por Tàkàktum na Faculdade, e os seus conhecimentos da iniciação xamânica, combinados, são uma ilustração das novas trajetórias de magnificação pessoal: as da visão, orações e técnicas xamânicas e as do documentos e calendário dos brancos.

A ‘guerra contemporânea’ envolve, portanto, a necessidade de encarar a simultaneidade dos problemas do tempo, da visão e da estacionalidade, em articulação ou descompasso, com o calendário cuja forma mais emblemática são os *projetos* dos *kubẽ* de transformar radicalmente a floresta e rios. As irrupções intempestivas da fumaça, chuva, vento, raios que ameaçam transformações descontroladas são conjuradas ritualmente, ficando quietos, se alimentando de comida verdadeira (*mry mej*) – como no caso da fumaça –, especulando desdobramentos conforme antigas historias de transformações; encarando os espíritos que rondam a aldeia com o olhar do *wajanga*; administrando plantas, fumo, cantos, para recompor pessoas atingidas pelos raios, ou novos coletivos como o conjunto de meninas, seus tios e avôs que compartilham pinturas enquanto elas ganham um nova configuração de relações, a das *mẽkrajtyknyre*.

* * *

A aldeia Metyktire, no final de novembro de 2012, teve sua dinâmica cotidiana alterada depois de uma tempestade com ventos fortes ter derrubado a casa dos homens no centro, além de duas das casas do círculo, e danificando o restante.

Percebi imediatamente ao entrar na aldeia de Mětyktire uma sensação muito estranha: Não havia mais centro. As várias habitações estavam bastante inclinadas, mas ainda em pé. “O que aconteceu?” - perguntei. Me explicaram que um “furacão” (*kàkjabiri tyjtx*), havia atingido a aldeia, derrubando várias casas, inclusive a casa dos homens.

Passsei vários dias ajudando na reconstrução do *ngà*. Os trabalhos avançavam com muita calma, alguns homens participavam e dedicavam a ele apenas uma ou duas horas por dia. Quando não estavam pescando ou ajudando a retirar os restos da casa para construir uma nova, os homens ficavam nas casas das suas esposas e sogros.

Visitei várias vezes Ropni em sua casa. Como fazia todos os dias no centro, ele continuava incessantemente fabricando diferentes artefatos de madeira e penas: bordunas, arcos, cocares, brincos, colares de conchas ou lâminas de metal, cestos e outros tecidos. Conversávamos enquanto ele confeccionava algum artefato.

Surpreendido pelo “furacão”, quis perguntar a ele sobre o evento. Desejava saber se ele tinha alguma teoria sobre o comportamento estranho do clima, enfim, algo sobre as mudanças climáticas. A resposta de Ropni foi surpreendente. Ao invés de ele se referir a um aumento progressivo dos ventos, afirmou que antes os ventos eram muito mais fortes. Depois de um tempo em silêncio, durante o qual eu não conseguia elaborar em *měbêngôkre* uma pergunta mais precisa, ele emendou o mito de origem dos *měbêngôkre*. Até então, não havia percebido que havia nele um “furacão” envolvido.

O mito, em resumo, conta a história de um caçador experiente, um *měbêngê*, perseguindo um tatu. O tatu se esconde num buraco. O caçador então cava o buraco à procura do tatu escondido, cava tanto que de repente fura a abóbada celeste, (aqueles *měbêngôkre* moravam no céu). O caçador cai pelo buraco junto com o tatu-gigante, porém um vento forte – ou “furacão” – *kàkjabiri tyjtx* devolve o caçador ao buraco e assim, desde o céu, este homem consegue avistar detidamente uma outra terra embaixo na qual se observam palmeiras de buriti, rios e um mato grande e bonito. Retorna à aldeia para contar aos seus parentes o acontecido. Deliberaram todos, decidindo pela construção de uma grande corda para descerem pelo buraco, utilizando para tanto todas as cordas dos arcos, cintos e colares. O primeiro a descer foi um velho, *měbêngê*, “sem medo e livre da sensação de vertigem”

(Lukesck 1976:11). Desceram depois jovens, mulheres com crianças e velhos. Alguns, no entanto, ficaram receosos de descerem. Um menino estranho (*kubê*) cortou a corda interrompendo o fluxo entre a terra e o céu. Os Mëbêngôkre que desceram se espalharam, povoando o cerrado e o mato enquanto outros tantos permaneceram lá em cima e ainda moram no céu. As fogueiras de suas aldeias, visíveis à noite, são chamados *kajkwa* (estrelas).

O vento forte é um elemento recorrente nas diferentes versões do mito (por exemplo em Lukesch 1976, Wilbert e Simondon 1978, Vidal 1977). O vento permite ao caçador retornar de uma trajetória de caída e enxergar o mundo, para posteriormente descer pela corda. O vento, portanto, antecede a visão e a comunicação entre o mundo dos Mëbêngôkre do céu e o posterior mundo dos Mëbêngôkre da terra, que são os que não tiveram medo de descer, antecidos pelo velho que não tinha sensação de vertigem, segundo a versão de Lukesch (1976).

A referência a esta história por parte de Ropni me remitiu às especulações de Karupi sobre as transformações em animal, depois da forte fumaça sentida na aldeia.. Nestes eventos é como se fundo e figura se invertessem subitamente, desencadeando o perigo da morte e, perante a perigosa turbulência, os Mëbêngôkre reagissem novamente inserindo separações, distâncias das forças nocivas, reafirmando as relações de parentesco, como a pintura das meninas *mëkrajtyknyre* e a alegria que se segue, ou a circulação de alimentos rituais, como o jabuti.

“Trovão, o brasileiro chama de São Pedro, em nossa língua é Bepkorôrôti” – foi assim que Meybamp começou a narrar o mito de origem das tempestades fortes:

Bepkorôrôti gostava de comer cupim de anta¹⁴⁸. O pessoal matava e ele carregava o cupim, a gordura, ele sempre carregava. Aí alguém falou

‘é só ele que gosta de comer cupim?’.

¹⁴⁸ Refere-se à porção de carne correspondente à parte anterior da região dorsal, cuja pele está recoberta por uma crina de pelos pretos. Esta porção da carne contém muita gordura e é muito apreciada.

Foi então que numa caçada mataram uma anta. Bepkorôrôti abriu barriga, cortou tudo e cada um recebeu um pedaço, mas o pessoal esqueceu do cupim dele.

Ele ficou muito zangado e nem lavou a mão, ficou com sangue na mão.

Estava amanhecendo, mudaram de acampamento.

Cortou pau e fez borduna, lavou tudo¹⁴⁹ falou com a mulher para raspar o cabelo e fazer pintura.¹⁵⁰

- Vou ficar preto¹⁵¹ e vou sair atrás do toco. Você pode ficar, se você não esta atrás do toco vou matar você – disse à mulher.

De manhã cedo, foi na casa dos homens; ele já foi treinando, ele já treinou¹⁵², ele foi cantando....

Ele gritou e o pessoal todo chegou em volta. Não sei quantos mil ficaram em volta!

Ele foi embora, se afastando e dando choque. Das pessoas que correram atrás perseguindo ele, muitos morreram.

Alguns que receberam choque ficaram normal e continuaram indo atrás dele, mas ele deu choque de novo e muitos mais morreram. Aí ele subiu no céu.

Ele sempre mata rapaz, homem, mulher, moça.

Por isso que têm chuva.

Existem igualmente numerosas versões publicadas deste mito (Lukesch 1976, Wilbert 1978, Vidal 1977). Lea (2012), por exemplo, menciona este mito para ilustrar as consequências que podem resultar do que ela denomina “usurpar dos direitos associados às Casas”, o que no mito acima, guardaria correspondência com o direito a uma porção determinada de carne (o cupim de anta de Bepkorôrôti), que em diversas ocasiões da vida cotidiana podem chegar a ser fonte de disputas e conflitos. Pretendo aqui simplesmente chamar a atenção aos pequenos detalhes que operam a transformação.

1. Ele sempre comia o cupim da anta, uma porção com muita gordura e saborosa¹⁵³.

¹⁴⁹ Na versão de Lukesch (1976: 225), Bepkororoti pinta pela primeira vez uma borduna de vermelho limpando nela as suas mãos sujas do sangue da anta.

¹⁵⁰ Origem do corte de cabelo raspado na frente em forma triangular. (Idem)

¹⁵¹ Pintou-se com jenipapo. (Idem).

¹⁵² Refere-se à forma reflexiva da imagem, *amim karõ*, ensaiar, treinar, antecipar. Descreve também as danças que inauguram as sequências principais do ritual e são feitas no início do dia.

2. Outros homens roubaram a sua porção de carne pelo que ficou furioso.
3. Com as mãos sujas do sangue enfeitou sua nova borduna.
4. Pintaram-se, ele e a sua família, e rasparam os seus cabelos da testa.
5. Ficou “preto”, *tyk*, com jenipapo¹⁵⁴.
6. “Ensaçou” (imagem antecipatória) um canto e dança se dirigindo à casa dos homens.
7. Afastou-se da aldeia enquanto atacava com raios¹⁵⁵ os homens que o perseguiram.
8. Subiu¹⁵⁶ e ficou no céu, de onde continua atacando e matando os Mëbêngôkre periodicamente.

Isto é, a metamorfose decorre da sequência de erro, raiva, sangue de anta, fabricação de borduna, pintura e cortes de cabelo, canto, raios e morte e finalmente o afastamento no deslocamento para o céu. Karupî, certo dia, me disse “por que será que eu nunca escutei o *kubê* falar que chuva é gente? *Kubê* nunca fala que chuva é gente. Para nós, é parente, é Bepkorôrôti”.

A diferença entre chuva e raios como um fenômeno natural, resultado de interações meteorológicas, e Bepkorôrôti, um poderoso “parente” do céu, exemplifica um dos muitos “equivocos” (Viveiros de Castro 2004a) entre a ontologia mëbêngôkre e a ontologia naturalista, na medida em que, na primeira, a chuva e os raios diriam respeito mais ao campo das “relações sociais” que ao dos “fenômenos naturais”.

O que interessa aos Mëbêngôkre é especialmente modular as suas influências para se protegerem dos ataques de inimigos e imagens *karõ*, ou bem, acionarem as pinturas, cantos e diversas armas para atacarem. As mediações efetivas entre Bepkorôrôti e os Mëbêngôkre-Mëtyktire são feitas por um conjunto de especialistas *na mari* (“os que sabem da chuva”), que são capazes de uma comunicação que pode aumentar, diminuir ou direcionar a potência de Bepkorôrôti. Raios, chuvas e tempestades podem ser afinal concebidas como relações sociais.

¹⁵³ Lembremos que, segundo o trabalho de Lea (1986, 2012), as diferentes Casas se distinguem entre outras coisas pelos “direitos” ao consumo de porções de carne. Segundo Strathern (2013b), por outro lado, as diferenças no que se come são das principais elementos da constelação relacional que define seres como distintos.

¹⁵⁴ Fruto, até então, desconhecido pelos mëbêngôkre segundo a versão de Lukesch (1976:225).

¹⁵⁵ Na versão de Lukesch (Idem), os raios eram lançados usando a borduna pintada com o sangue da anta.

¹⁵⁶ Na versão de Lukesch, sobe primeiro uma montanha até o topo e continua acendendo até o céu.

O “clima”, neste sentido, é suscetível de ser usado também na feitiçaria guerreira não só entre grupos Mëbêngôkre, mas também, esta possibilidade é também reconhecida e temida pelos povos vizinhos como os Yudjá, conforme descreveu Lima (2005)

O tempo das guerras passou, contudo, como observa Kadu, a feitiçaria aumenta cada vez mais. O tempo das guerras passou; esteve, contudo, a ponto de irromper seis meses atrás um combate, pois os Txukarramãe tomaram-se de inimizade pelos Yudjá, Suyá e Kayabi. É preciso cuidar-se de modo redobrado no inverno que entra. É nesta ocasião que os Txukarramãe gostam de combater e eles ‘entendem a linguagem da chuva’. Por meio de uma magia em que dão talhos no tronco de uma certa árvore, por meio do seu alarido e cantos de guerra, esse povo prolonga, produz e intensifica a queda das chuvas quando querem atacar os Yudjá, na certeza de que estes, desistindo de ir à pesca ou à roça, ficarão recolhidos na aldeia, e não sairão ao seu encalço após o ataque. (Lima 2005:180).

De forma similar, os Panará, outros inimigos tradicionais dos Mëtyktire, também concebem que o fim das guerras se traduziu num aumento dos ataques feiticeiros, já não realizados pelos próprios parentes Panará, mas por seus antigos inimigos, como os Kayabi e Kayapó (Ewart 2000). De outro lado, o fim das guerras permitiu uma configuração em que os Mëtyktire recorrem frequentemente a xamãs Kayabi, Yudjá, Kamayura, (Turner 1991), Panará (Ewart 2000) e mais recentemente Trumai, até mesmo um pajé Fulni-ô que foi morar em Colíder convidado pelos Mëbêngôkre para prestar os seus serviços¹⁵⁷.

A ação dos especialistas em chuva, *na mari*, segundo os Mëbêngôkre, pode propiciar fortes chuvas e tempestades. Mas, assim como pode ser direcionada para o malefício de algum inimigo, pode também resultar no aumento do rio e no alagamento de roças e aldeias. Alguns *na mari* com os quais conversei disseram-me que evitam chamar a chuva devido as incontrolláveis consequências que poderiam provocar. Numa postura de cautela e reserva, um

¹⁵⁷ As consultas e aprendizado com xamãs de outros povos acontece no entanto de forma alternativa ou complementar à consultas aos próprios *wajanga* mëbêngôkre, e claro, aos médicos e enfermeiros *kubê*.

Não poderia elaborar aqui a complexidade das relações interétnicas com relação ao xamanismo e feitiçaria no Xingu, o que seria na prática outra tese. Quero no entanto ressaltar que para os Mëtyktire o xamanismo e feitiçaria supõem um prolongamento e continuação dos ataques guerreiros que supõem a destruição do corpo do inimigo pelo enfrentamento direto. Ainda que este tipo de ataques, especialmente com relação aos outros povos indígenas vizinhos, tenha reduzido sua frequência, vimos que desde o contato com os Villas Boas em 1953 até hoje teve numerosos conflitos com os brancos. Em todo caso, a guerra contemporânea tende à substituição dos ataques guerreiros pelo fortalecimento de meios que permitem uma ação a distância, sejam cantos, pinturas, plantas e partes animais, chuva, ou bem, documentos, fotos e vídeos.

deles me disse: “A nossa guerra é muito forte e perigosa. Nós estamos segurando e guardando esse conhecimento, não queremos usar”.

A estação das chuvas, *na rwa*, oposta à estação seca, *amej*, marca o período em que a iminência dos perigos, acidentes e doenças se intensifica, fazendo-se necessário redobrar as precauções, que envolvem, muitas vezes, deter uma viagem, retornar ou desistir quando, na hora da partida, quando a chuva ameaça cair. Tais cuidados abrangem também os deslocamentos no rio, no mato e nas estradas, bem como a precaução quanto a exposição às imagens ruins de *kubẽ* nas telas da televisão¹⁵⁸.

Temos então que o vento forte, a chuva e os raios envolvem precaução, iminência de outras intencionalidades humanas (atuais ou virtuais) e os perigos da transformação. A irrupção destas potências ameaça constantemente inverter a ordem do cotidiano, induzir metamorfoses descontroladas e retornar as agressões guerreiras.

Na seguinte seção vou me referir a uma preocupação que não se desloca “atmosfericamente”, mas é uma ameaça ao fluxo do rio propinada pelos *kubẽ* de Brasília no seu intuito de planejarem e construírem hidrelétricas no Xingu. Na seção final articularei os dois tipos de ameaças, as do “clima” e do “rio”.

Belo Monte, o contra-tempo

As origens do projeto atual da hidrelétrica de Belo Monte remontam ao projeto de usina Kararaô, empreendimento estratégico no contexto do regime militar brasileiro. Estradas, usinas e novos assentamentos constituíam elementos do programa de “integração nacional” desenhado pelos militares, um grande projeto civilizatório marcado pela ideia positivista de progresso, que se caracterizou pela desconsideração dos povos da floresta e da sua territorialidade, estimulando simultaneamente a colonização com população de outras regiões.

¹⁵⁸ Há reiterados conselhos de precaução sobre a televisão e DVD especialmente nos períodos das cerimônias na aldeia e nas épocas da chuva. Os discursos formais frequentemente passam mencionam cuidados neste sentido

Em 1970, o então presidente Emilio Médici e o seu Ministro de Obras, Mario Andreazza, inauguraram em Altamira os trabalhos de construção da Transamazônica¹⁵⁹. O registro deste evento passou a ser peça importante da propaganda do regime militar. No filme oficial da época descreve-se assim a obra:

A transamazônica é um passo imenso no sentido da ocupação *racional* de uma área que se caracteriza por um vazio demográfico só comparável ao das desoladas regiões polares [...] o governo está disposto – segundo o presidente – a fazer andar o relógio amazônico que muito se atrasou ou ficou parado no passado.¹⁶⁰

Enquanto as imagens do vídeo mostram a derrubada de uma castanheira com um trator, o narrador se refere ao discurso do presidente Médici, no qual ele “manifestou a sua confiança em que a Transamazônica possa ser o caminho para o encontro da verdadeira vocação econômica da Amazônia”. O discurso continua com uma definição do nacionalismo do regime como “afirmação do interesse nacional sobre quaisquer interesses e a prevalência das soluções brasileiras para os problemas do Brasil”, que, no caso, envolvia inserir uma transposição de homens e terras: “homens sem terra do nordeste e a terra sem homens da Amazônia”. Recapitulando, o dito “racionalismo” envolve a implantação de obras, a luta contra a floresta, a transposição de gente e a inserção de uma certa temporalidade, a do “progresso” em oposição ao da floresta (metáfora do relógio parado ou atrasado). Estabelece-se assim um âmbito do social (os migrantes) ao natural (o que deve ser domesticado), da temporalidade que propaga máquinas e construções. É por isso que pode-se entender perfeitamente este projeto como modernizador no sentido de Latour (1994, 2005a), pois ele institui um grande divisor entre duas regiões ontológicas (social/natural), instaura uma concepção linear de tempo (progresso) e propaga híbridos que não se encaixam em nenhuma das regiões ontológicas anteriores. As ideias de integração nacional e vocação econômica fundamentam o projeto colonizador, imposto sobre um território considerado vazio (“a terra sem homens da Amazônia”), reduzindo e invisibilizando os conjuntos de relações socio-naturais dos habitantes da floresta.

¹⁵⁹ A BR-230 ou Transamazônica é uma rodovia transversal e considerada a terceira mais longa rodovia do Brasil com 4 223 km de extensão, ligando cidade portuária de Cabedelo na Paraíba ao município de Lábrea no Amazonas cortando algumas das principais cidades do estado do Pará: Marabá, Altamira e Itaituba. No projeto original do presidente Médici, a Transamazônica deveria ir até Benjamin Constant, próxima a fronteira com Peru e Colômbia, sendo assim um eixo central da colonização na Amazônia.

¹⁶⁰ *A Transamazônica – 1970*. Brasília: Agência Nacional. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZdJjxzFLLHM> Acesso Julho 2014.

O projeto de Belo Monte, dentro deste conjunto de obras de “integração nacional”, começou a ser concebido pela ditadura militar brasileira em 1975, quando foram encomendados os primeiros estudos técnicos para o inventário hídrico do rio Xingu. No começo dos anos 1980, o inventário foi finalizado, dando-se sequência aos estudos de viabilidade técnica para a construção da primeira das usinas planejadas, Kararaô. Tendo em vista os desastrosos impactos de anteriores hidrelétricas, como Itaipu, Tucuruí, Balbina e Itaparica sobre os povos indígenas Guarani, Parakanã, Asurini, Gavião, Waimiri-Atroari e Tuxá, um conjunto de acadêmicos e de organizações indigenistas passaram a discutir a respeito dos eventuais impactos das hidrelétricas planejadas para o rio Xingu.

Fruto desses esforços, o dossiê *As hidrelétricas do Xingu e os povos indígenas* (Santos e Andrade 1988) foi uma das primeiras publicações acadêmicas sobre as consequências destes empreendimentos. No artigo de abertura do dossiê, “Hidrelétricas do Xingu: O Estado contra as sociedades indígenas”, Viveiros de Castro e Andrade (1988) analisam como, na argumentação do projeto, o Estado e a concepção abstrata da “sociedade nacional” tomam a posição de sujeito enquanto as populações humanas atingidas passam a fazer parte do ambiente, relegadas à posição de objetos em relação ao Estado. Dita objetificação nega que pessoas, animais, pássaros, plantas e águas, espaço e tempo estão ligadas por “relações integralmente sociais, relações entre sujeitos” (Idem:22), e nega também os direitos fundamentais dos povos atingidos.

O projeto de Kararaô começou a gerar grande inquietação pela sua magnitude e pelos impactos previstos, levando à mobilização dos povos indígenas e a comunidade acadêmica envolvida com o tema. Tal movimento teve seu clímax no famoso Encontro de Altamira de 1989. Dentre os efeitos desta mobilização consta a posterior suspensão, pelo Banco Mundial, da linha de crédito que financiaria o projeto, exigindo a apresentação de estudos detalhados sobre os impactos ambientais e sociais das usinas. Os estudos não foram apresentados, o crédito foi cancelado e o projeto engavetado, até ser relançado no governo do presidente Luiz Ignacio da Silva, o Lula, no seu primeiro mandato 2002-2006, com o nome de Belo Monte.

Para contextualizar como estas hidrelétricas do Xingu foram planejadas e atualmente avançam, Lucio Flavio Pinto (2013), pesquisador de destaque no assunto, chama a atenção para a importância de considerar as lições deixadas pelas outras hidrelétricas construídas na Amazônia, pois o projeto de Belo Monte reproduz muitas das práticas antes postas em andamento. O autor traça uma comparação com a hidrelétrica de Tucuruí no rio Tocantins:

Não é fortuita a coincidência entre estas megainvestidas sobre a maior fronteira de recursos naturais da Terra e um regime autoritário, o mais duro e duradouro na tradição das violações à democracia na república brasileira. Tucuruí só saiu - da forma que saiu - porque foi toda construída sob um regime de exceção, sustentado pelas forças armadas, em especial o Exército. (Pinto 2013).

O autor sustenta que Belo Monte, ainda que no período democrático, avança igualmente com práticas autoritárias, o uso da Força Nacional¹⁶¹ e a supressão de direitos constitucionais dos povos indígenas e ribeirinhos, entre eles, o direito à consulta informada prévia, definida pela convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, OIT, ratificada pelo Brasil em 2002.

Um dado importante para entender a motivação do Estado nesses projetos é a correlação entre as usinas hidrelétricas e as jazidas de minério na Amazônia¹⁶². O estado do Pará, por exemplo, possui 75% das reservas brasileiras de bauxita, matéria prima utilizada pela indústria de alumínio, indústria essa que é caracterizada como eletrointensiva devido a seu alto consumo de energia elétrica.¹⁶³ A indústria de alumínio e outros minérios requer oferta abundante de energia barata para produzir estes metais, configuração que só se torna viável com a implantação das hidrelétricas amazônicas. É importante destacar que as empresas de alumínio têm um *lobby* forte junto ao governo procurando uma maior oferta e baixo custo de energia elétrica que façam rentáveis as suas indústrias na região amazônica.¹⁶⁴ Por outro lado, os cálculos do governo apontam que irá triplicar-se a produção de alumínio e alumina (óxido de alumínio) para 2030¹⁶⁵, tudo isso contando com a construção de numerosas

¹⁶¹ Ver por exemplo *Cardozo autoriza uso da Força Nacional em Belo Monte por Tempo indeterminado*.

10/07/2013 Brasília: Disponível em:

<http://ultimainstancia.uol.com.br/conteudo/noticias/64545/cardozo+autoriza+uso+da+forca+nacional+em+belo+monte+por+tempo+indeterminado.shtml> Acesso Julho 2014.

¹⁶² Ver por exemplo Plano Nacional de Minas e Energia 2030 (MME 2007). Esta correlação tem sido destacada recorrentemente em diversas análises críticas (Seva 2005; Santos e Hernandes 2009; Fearnside 2009; Bergmann 2011).

¹⁶³ Quaresma 2009 *Perfil da mineração de bauxita*. Relatório. Brasília: J.Mendo Consultoria, Banco Mundial, BIRD, MME. Disponível em:

http://www.mme.gov.br/portalmme/opencms/sgm/galerias/arquivos/plano_duo_decenal/a_mineracao_brasileira/P11_RT22_Perfil_da_Mineração_de_Bauxita.pdf Acesso 31/03/14.

¹⁶⁴ Ver por exemplo ALCOA *Relatório de Sustentabilidade 2012*. Disponível em https://www.alcoa.com/brasil/pt/resources/pdf/relatorios_sustentabilidade/Alcoa_RS2012.pdf Acesso 31/03/14, Na seção de “desempenho ambiental, energia” se referem aos esforços por influir no rebaixamento dos custos da energia junto ao MME e Eletronorte.

¹⁶⁵Quaresma 2009. ob. cit.

hidrelétricas na Amazônia. Celio Bergmann, respeitado especialista em energia, critica por exemplo o modelo que, com enormes custos socioambientais, está se promovendo a expansão destas indústrias eletrointensivas dedicadas à produção de produtos, de alto conteúdo energético e baixo valor agregado, comprometendo o futuro da Amazônia e do país (Bergmann 2011).

Diferentes especialistas em energia, juristas, cientistas sociais e ambientalistas têm questionado amplamente a permanência deste modelo de indústrias extrativas e primarização da economia focada na exportação de matérias primas (no caso, minerais) com baixo valor agregado. O ponto central é que este modelo desenvolvimentista se impõe na região com práticas autoritárias que guardam continuidade com a modernização autoritária do regime militar (Sevá 2005; Bergmann 2011; Pinto 2012; Franco e Feitosa 2013; Rojas e do Valle 2013).

Os autores citados se referem a estas práticas autoritárias e impositivas desde diferentes ângulos: critérios jurídicos de inconstitucionalidade dos processos, argumentos que colocam a inviabilidade econômica, ambiental e social das obras, bem como o controle político autoritário de decisões judiciais em processos em que os direitos indígenas e ambientais estão em risco. Como disse antes, não pretendo descrever em detalhes todos estes ângulos da controvérsia, o que já tem sido exaustivamente tratado em diversas publicações especializadas, reportagens, documentários e processos na justiça brasileira, OEA e Nações Unidas. Pretendo sim, em compensação, mapear as percepções e reações dos Mëbêngôkre perante as ameaças do complexo hidrelétrico do Xingu.

Retornemos, para isso, ao Encontro de Altamira de 1989, no qual os planos de hidrelétricas sofreram um duro golpe resultante da mobilização indígena e de seus aliados dentro e fora do Brasil.

Os Mëbêngôkre e Belo Monte

Ailton Krenak (1989) no seu *Programa de Índio*¹⁶⁶ descreve que Pajakã Kayapo, da aldeia A'ykre, vinha, desde 1988, preocupado com o projeto de construção de uma série de barragens no rio Xingu:

(...) sem informar para a população indígena sobre a amplitude deste projeto, a suas consequências e sobretudo, o que o governo está pensando fazer com as populações indígenas e ribeirinhas que habitam a região. Várias vezes solicitamos informações ao governo mas nem a Eletronorte nem a Eletrobrás atentaram para a importância de manter o diálogo e informar as populações regionais. Por isso nós decidimos informar nossos parentes, fazer uma reunião grande em Altamira, dentro da bacia do rio Xingu e convidar os técnicos do governo, as autoridades do governo, do Banco Mundial e dos organismos que estão de alguma forma financiando ou orientando esse programa do setor energético, para que nossas lideranças pudessem tomar informação sobre aquela ameaça para nosso povo.

A maioria dos representantes do governo não compareceu. O presidente Sarney foi convidado, o ministro das Minas e Energia foi convidado. Todos os convites foram apresentados e protocolados em Brasília. No ano passado no mês de novembro foram convidados, mas não apareceram. O único representante do governo brasileiro que apareceu lá foi o Fernando Cesar Mesquita presidente de um organismo nacional de meio ambiente que engloba vários organismos de meio ambiente, mas sem nenhuma competência para explicar esse programa do setor energético. Esteve também um engenheiro, o Doutor Muniz que é o diretor de planejamento da Eletronorte que é subsidiária da Eletrobrás, responsável pelo projeto naquela região. É um funcionário técnico sem autoridade também para debater a questão. (Krenak 1989).

A disputa durante os dias daquele encontro centrou-se entre os indígenas e o Estado, representado pelo engenheiro Muniz, quem continua até hoje a ser um personagem central no controvertido projeto. Continua Krenak:

Nosso povo levou para o encontro as mais altas autoridades das nossas tribos. O governo levou para o encontro técnicos que não tinham

¹⁶⁶ Trata-se do programa de rádio concebido e apresentado por Ailton Krenak, importante liderança indígena, que foi dedicado ao registro das partes mais importantes do encontro de Altamira. Este material foi recentemente digitalizado e disponibilizado online. Referência:

KRENAK, Ailton. 1989. *Encontro de Altamira I*. Programa de rádio. São Paulo: Núcleo de Cultura Indígena; União das Nações Indígenas. Disponível em:
<http://www.programadeindio.org/index.php?s=pi&n=programa&pid=124> Acesso em 15/03/14.

capacidade e nem autoridade para dialogar com nossas lideranças. Mas foi importante de toda forma, porque aquele encontro não se restringiu a uma reunião burocrática com o governo, foi uma grande festa do nosso povo, com muita música e foi também um momento de contato com a sociedade brasileira e com a opinião pública mundial. Foi o maior evento de imprensa que o Brasil teve nos últimos anos.

Essa notícia está no mundo inteiro e chama o mundo inteiro para proteger o mundo, a manter o mundo em equilíbrio, porque o dia em que essas últimas regiões do planeta forem violadas, a floresta for inundada, muito pouco restará de vida. De vida no sentido forte da palavra. (Krenak 1989).

Da narração de Ailton Krenak, destaco o fato de ele insistir em um problema de representatividade e comunicação, sendo que os engenheiros não conseguiam explicar satisfatoriamente para os indígenas o porquê do plano de alterar dessa forma o rio e não tinham capacidade para refletir sobre as consequências e preocupações dos povos ali presentes. A burocracia é encarada pela “festa” e reafirmação da “vida, no sentido forte da palavra”. O relato continua com a voz de Paiakã Kayapo, quando ele toma a palavra após as apresentações dos brancos, fazendo uma primeira fala dura, para depois passar à tradução das falas de vários Mëbêngôkre que tomaram a frente para confrontar o engenheiro-de-Estado. Segue então o depoimento de Paiakã:

Senhores todos que estão participando e senhores que estão participando na mesa. Eu queria já depois de já aconteceu a abertura, já foram muita conversa, eu queria deixar bem claro para todo mundo: esse encontro não é cabeça de ninguém. Esse nosso encontro é puríssimo dos índios. Nem CIMI, nem FUNAI, nem ninguém colocou na cabeça dos índios para fazer esse movimento, esse movimento quem está falando sou eu, vocês estão me olhando como de cocar, pintado igual ele, mas falando em português com vocês e falando próprio na minha língua. Então esse reunião partiu de índio mesmo. (Idem).

“O movimento é nosso, olhem pra mim.” – insiste Pajakã. Turner (1999:153), neste sentido, descreve que a mobilização mëbêngôkre para o encontro de Altamira foi de fato organizada via rádio entre as diferentes aldeias, de forma a coincidir com a fase final do ritual do milho *bay mêtoro*, que organizava as principais sequências de cantos e danças dos mëbêngôkre durante os dias do encontro. As primeiras fases da cerimônia do milho foram feitas separadamente em cada uma das aldeias. E, em seguida, ao invés de realizar separadamente as expedições coletivas de caça que precederiam a fase final da festa em cada

uma das aldeias, os Mëbêngôkre se organizaram para realizar conjuntamente a grande expedição a Altamira, onde seria realizado o encerramento da cerimônia, em conjunto com as danças de guerra e as falas duras de confronto com os promotores de hidrelétricas. Sigamos com a narração do Ailton Krenak:

Com a abertura dos trabalhos, feito desse jeito por Paiakã, tivemos toda uma manhã e parte da tarde exposições feitas pelo diretor do departamento de planejamento da Eletronorte, o doutor Muniz. Ele como único representante do setor de planejamento das hidrelétricas pelo governo presente no nosso encontro, ficou com a responsabilidade técnica e política de responder às perguntas que nós tínhamos antes colocado ao governo. Apesar de ter tido todo o tempo necessário, o Dr. Muniz não conseguiu esclarecer nenhuma das nossas dúvidas, não conseguiu esclarecer sequer porquê o governo planejou esse complexo hidrelétrico para essa região e, buscando diminuir o tamanho do problema, a dimensão dessa questão, ele encerrou a sua apresentação afirmando que, de qualquer maneira, essa obra não será construída nos próximos cinco anos. Nossos parentes contestaram muito essa atitude do técnico do governo. (Krenak 1989).

Paiakã mesmo exigiu um esclarecimento maior:

[Paiakã]: Se o estudo está aprovado, se os estudos já foram financiados. Se todos já foram aprovados e assinados pelo governo: então? E os índios!?. Não está nem no começo do estudo ainda a questão indígena! E, se daqui a cinco anos, e se for a barragem construída daqui a mais cinco anos, daqui a uns dez anos, daqui a uns cem anos, daqui a uns duzentos anos. E os índios!? Será que daqui a uns cinco anos os índios vão se acabar!? Será que daqui a uns dez anos os índios não vão mais existir aqui no Brasil!?

Quando começar estudo têm que ver também os índios! Não adianta aproveitar somente o interesse econômico, tem também um interesse de sobrevivência que é muito importante. Não interessa ficar falando que início de estudo começa daqui a cinco anos e início de obra começa daqui a dez anos. E os índios!? A questão indígena!? Daqui a cinco anos já tudo pronto que ainda vai começar o estudo e já foram feitos, já fora tudo perdido? E ai!? (Krenak 1989).

Paiakã aponta para a exclusão que sofreu a “questão indígena” do conjunto de considerações que fundamentam o projeto. Em jogo está justamente a decisão política que fundamenta as práticas científicas – como analisado por autores como Stengers (1997) e Latour (2004) – na qual se assume que os indígenas não teriam um conhecimento válido para opinar sobre a grande perturbação que engenheiros e técnicos diversos projetam, no rio e na

floresta, com os seus cálculos e modelos. Paiakã, neste caso, irrompe questionando os discursos dos promotores do projeto – que insistiam nos muitos benefícios das obras, insistindo em seus poucos impactos – com as falas duras que indicam que, para os índios, o que estava em jogo eram a cegueira, a surdez e a loucura dos brancos diante de uma intervenção que colocava em risco o futuro dos Mëbêngôkre, outros povos do Xingu, e no limite, também os próprios *kubẽ* de longe. Apreciemos a narração de Ailton Krenak, bem como as traduções de Paiakã de algumas das falas duras:

[Krenak:] Todas as lideranças antigas, os chefes Kayapo das várias aldeias das várias regiões da bacia do rio Xingu interpelaram o técnico do governo. Eles fizeram discurso ritual da tradição. Eles estavam num auditório com mais de 2000 pessoas e tinha um espaço à frente do técnico do governo onde os índios estavam instalados e eles fizeram discurso duro, com a borduna na mão. A borduna passou alguns milímetros acima da cabeça do diretor técnico da Eletronorte. Ele fez discurso forte e na tradição dele. Paiakã traduz depois.

[Paiakã:] Quem falou primeiro foi meu tio Yte, o nome desde que nasceu seria Pàrekrô. Ele disse que ‘você que estão sentados aí na frente, será que você estão considerando a gente ou quê?! Pra construir a barragem, como que você estão vendo nós índios aqui? Você acha que a gente fica isolado lá para você fazer a barragem? Eu não sei o que significa energia para nós, porque nós não entendemos essa energia. Eu fui criado junto com a minha mãe, a minha mãe me criou com a caça, pesca, mel de abelha, palmito. Nós vivemos dessa nossa comida na floresta. Você que estão interessados de construir a barragem por que que não consulta nós? Por que não chama nós? Por que não ouve nós índios? Eu não admito a construção de barragem nenhuma. Final da conversa’.

Segundo, uma índia, ela é a minha prima, ela é a minha prima legítima, ela veio dizer que ‘é mentira, você está falando a mentira, você está contando uma história que não vale nada! Por que que não diz a verdade? Por que não diz toda a verdade lá na nossa aldeia? Agora você veio olhando nós dizendo uma coisa que interessa você, que não interessa nós. Toda a conversa que você está dizendo é mentira’. Essa é a segunda, a colocação da minha prima. O nome dela é Tu’ire. (Krenak 1989).

Corresponde a esta fala a famosa cena em que Tu’ire encosta o seu facão no rosto do engenheiro, interpelando-o para dizer a verdade. Esta imagem, capturada pelos fotógrafos, virou um ícone da resistência a Kararaô e a Belo Monte. Continuemos com Paiakã:

O que veio falar agora é o meu tio Kranhõ, cacique da aldeia Gorotire. Ele se referiu diretamente ao Dr. Jose Antônio Muniz da Eletronorte. Ele se referiu diretamente dizendo que ‘eu sou uma pessoa antiga

também, ainda eu tenho a minha tradição pura. Eu não gostaria que a construção de barragens destrua a minha cultura. Vocês estão vendo todos nós com a nossa tradição pura à frente de vocês, você olhando nós. Eu cresci na minha floresta, eu nasci na minha floresta eu morei no meu rio. Então eu não admito a construção de barragens ¹⁶⁷.

Kranhõ enfatiza a sua antiguidade e chama a perceber as suas pinturas e os seus adornos, bem como sua vida na floresta e no rio, insistindo assim na sua legitimidade para recusar o que o engenheiro Muniz declara que será feito com o rio e com a floresta. Paiakã se dirige ao público contextualizando as falas duras dos seus parentes:

Pra todos que estão participando, essa é uma tradição nossa, é uma cultura nossa, de enfrentar o homem. Não é uma briga, não é uma guerra. É um enfrent[amento] de luta, é uma luta de peito, essa é uma tradição nossa dos Kayapó. Não é uma guerra que todo mundo que está colocando nós como guerra. A nossa guerra que já acabou há muito tempo, quem ainda está em guerra que nos podemos falar é Irã e Iraque. No nosso país não têm mais guerra nenhuma. Inclusive nos índios que somos puro brasileiro do que vocês, nós não admit[imos] guerra nenhuma no nosso país. (Idem).

É interessante como Paiakã coloca um contraste entre a guerra, aquela de exércitos e bombas assistida pela televisão na época, e o confronto que acontece entre os Mëbêngôkre e o representante do Estado. Os Mëbêngôkre com as suas armas, espingardas, bordunas, flechas, pinturas, cantos, falas duras não visam, neste encontro, a destruição do corpo do inimigo, mas, por meio do efeito das falas duras, dos cantos guerreiros, dos movimentos e artefatos, agirem para desacelerar, desestimular e deter as intenções (sintetizadas em projetos) destes brancos cujo efeito seria desastroso para todos os povos do Xingu¹⁶⁸. Continuemos com a narração do Ailton Krenak:

¹⁶⁷ Paiakã deve estar traduzindo a palavra *kukràdjà* como “tradição” em português. Turner (1991a) se refere a este encontro destacando o fato dos “Kayapo” terem aprendido a usar a sua “cultura” como arma política. Carneiro da Cunha (2009b) retoma o tema problematizando a relação entre cultura e “cultura” a apropriação indígena do conceito. Na conclusão da tese retorno a este problema quando me refiro ao conceito indígena de *kukràdjà*.

¹⁶⁸ O projeto de aproveitamento integral do rio Xingu para produção de energia, segundo planejado inicialmente, contemplava até cinco hidrelétricas na bacia do Xingu, alagando várias Terras Indígenas demarcadas ou reivindicadas pelos índios, criando enormes impactos em toda a região (Santos e Andrade 1988). Na atualização do Inventário Hidrelétrico do Xingu (MME 2007) contemplaram-se quatro barragens e optou-se pela construção da usina Belo Monte. Os defensores das usinas citam frequentemente a mudança do projeto argumentando que os impactos do projeto antigo (Kararaô e outras) era muito pior em termos de impactos. Dito argumento, no entanto não responde os questionamentos colocados ao presente projeto.

[Krenak:] Vocês já ouviram até agora o pensamento de muitos dos nossos parentes, vocês já ouviram a palavra de alguns dos nossos chefes e é um pensamento verdadeiro. O funcionário do governo que tentou justificar esse programa, ele esqueceu que Eletronorte e Eletrobrás provocou muita confusão ao fazer um estudo sobre uma região que ela não conhece, desconhecendo o povo que habita nessa região. Esses técnicos pensam que podem programar nos seus gabinetes e escritórios a inundação e a depredação de todo o país porque eles acreditam que o povo que vive nesses lugares pode ser remanejado como gado de um canto para outro. Esses mesmos técnicos já projetaram a Transamazônica, projetaram Balbina, Tucuruí, Itaipu. Nesses lugares todos sempre viveram gente, sempre teve um povo. [...]

Esses técnicos do governo, eles também escolhem os nomes errados para seus programas. Eles tiveram um azar muito grande com essa hidrelétrica de Kararaô porque eles nomearam com essa palavra, que é um grito de guerra do povo Kayapó, e cada vez que essa palavra é pronunciada essa palavra traz azar. Essa palavra traz guerra. Essa palavra traz conflito. Nem isso a Eletronorte e o governo sabiam, foram aprender isso lá na nossa reunião do Xingu. Você vai ouvir o Paiakã explicando e falando para os parentes mostrar o que é Kararaô. (Krenak 1989).

Na gravação se escuta Paiakã pedindo para os parentes executar o canto Kararaô que faz parte do repertório de danças *ngryk toro*, executadas para provocar a raiva prévia a um ataque. Em um outro registro audiovisual do encontro, Ropni faz uma curta intervenção traduzida por Paiakã assim:

Eu queria dizer a todos que se o chefe de vocês, Sarney, continua com plano dele de fazer barragem, eu vou fazer a guerra com ele¹⁶⁹

Aquele movimento é lembrado como um encontro de guerreiros. No entanto seria necessário redefinir a guerra para se ajustar ao movimento *mëbêngôkre*, pois não se trata certamente de uma guerra de nações e exércitos, como destacou Paiakã, também não se tratando de um ataque guerreiro nos moldes antigos. Trata-se (só) de um experimento de representação da sua “cultura”¹⁷⁰ num conflito político como nos sugere Turner (1991a)? Há de fato como predefinir um campo da política (como humana e oposta à guerra [Latour

¹⁶⁹ Min 4. Em: *Xingu - A Luta dos Povos pelo Rio. Parte I*. Instituto Socioambiental. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8uMte7NR8k8> Acesso 31/03/14.

¹⁷⁰ “Cultura” (com aspas), seguindo a diferenciação que propõe Carneiro da Cunha (2009b) entre o uso indígena do conceito cultura, este último, estudado pelos antropólogos.

2004b]) com todas estas nuances e mediações?. Neste sentido, prefiro não reduzir a análise ao campo das políticas identitárias, mas estendê-lo à criatividade do que venho chamando ‘guerra contemporânea’ mēbêngôkre, que em suma é um problema cosmopolítico. No final do capítulo voltarei a este ponto.

O contra-ataque do projeto

O encontro teve a participação, além dos Mēbêngôkre, de muitos outros povos indígenas do Xingu, assim como antropólogos, jornalistas, advogados, indigenistas, representantes do governo e artistas, como o cantor Sting. A repercussão midiática e as articulações entre os indígenas e seus aliados logrou, de fato, que a linha de crédito do Banco Mundial fosse suspensa e o projeto de Kararaô fosse arquivado. É interessante, no entanto, pontuar uma declaração recentemente feita pelo engenheiro Antônio Muniz quem continuou promovendo o projeto de usinas hidrelétricas no Xingu.

‘No governo Collor, eu saí; quando voltei, no governo Fernando Henrique, em 1996, para ser presidente da Eletronorte, eu retomei os estudos de Belo Monte’. [Disse Antônio Muniz] Com a vitória de Lula, o engenheiro maranhense mais uma vez ficou alijado de cargos na máquina estatal. Foi vender seus serviços na iniciativa privada. ‘Eu fui contratado por empresas brasileiras que se uniram e me ofereceram para continuar trabalhando, para ver se Belo Monte não morria. Fui morar em São Paulo e fazer um trabalho de catequese. Chamava-se Consórcio Brasil.’ Desse consórcio, declarou Muniz Lopes, faziam parte grandes empreiteiras, como Camargo Corrêa, Odebrecht e Andrade Gutierrez.

‘A ideia é que eu trabalhasse para mostrar que a usina era boa. Passei cinco anos fazendo esse trabalho. No Congresso, nas universidades. Nesse ínterim eu convenci a Camargo Corrêa a retomar os estudos de Tapajós, que estavam parados. Foi daí que surgiu a ideia das usinas no Tapajós.’

Em 2008, Muniz Lopes voltou ao governo, desta vez para ocupar o cargo mais alto de sua carreira, a presidência da Eletrobrás – que pouco depois viria a se tornar a maior acionista individual do consórcio vencedor do leilão de Belo Monte, a Norte Energia. (Cariello 2013).

Foi assim que o antigo projeto de Kararaô foi redesenhado e batizado como “Belo Monte”, e os estudos de viabilidade técnica continuaram durante a década de 1990. Já em 2001 o Ministério Público moveu ação civil pública para suspender os Estudos de Impacto

Ambiental (EIA) de Belo Monte devido a irregularidades. Dada a metodologia inadequada sob o ponto de vista científico e técnico, o Ministério Público solicitou que o EIA deveria examinar toda a Bacia do Xingu, e não apenas uma parte desta¹⁷¹. Inúmeras ações na justiça apontam igualmente para o fato de as populações indígenas e ribeirinhas não terem sido consultadas conforme previsto pela legislação brasileira e o convênio 169 da OIT, assinado pelo Brasil e com caráter vinculante.

O forte *lobby* das empresas de construção civil e do executivo trabalhava para neutralizar esses questionamentos, no intuito de avançar com o projeto. Um momento importante neste movimento pró-usinas é a reunião realizada em 2005 com a então Ministra de Minas e Energia, Dilma Rousseff, e Eraldo Pimenta, Presidente do Consórcio Belo Monte, além de diferentes políticos do Pará. Apresento abaixo alguns trechos do registro em vídeo desta reunião para ilustrar como se constroem as justificativas mediante as quais o Estado projeta implantar a hidrelétrica:

[Pimenta:] (...) pelo Governo Federal se dizia inclusive ‘integrar para não entregar’, onde se falava ‘terra sem homens para homens sem terra’ e fomos lá e ficamos, eu sou filho de um desses imigrantes, já tenho filhos, já temos na realidade uma história. Então estamos aqui para que possamos solucionar, e, além de solucionar esses problemas, possamos resolver na realidade essa questão se que Belo Monte sairá ou não. [...]. Eu tenho absoluta certeza e até convicção que Belo Monte é viável e nós temos condições sim de iniciá-la em 2005 se houver aí uma união, uma integração com o apoio de todos vocês.

[Rousseff]: Belo Monte é muito importante, se é para vocês importante é para o Brasil e é também para nós. O objetivo do Ministério, inclusive colocamos no planejamento estratégico do governo, nosso objetivo é fazer Belo Monte no horizonte de tempo mais rápido possível. [...] Belo Monte tem uma série de problemas que vocês sabem, são ambientais, sociais e legislativos. [...]. Nós fomos proibidos por lei de estudar Belo Monte [...] chegamos à conclusão que teria que ter um projeto de lei ou medida provisória que vá ao Congresso autorizando [...]. A gente está concluindo qual é o melhor jeito no sentido de autorizar, porque têm Terra Indígena, que se faça o estudo do projeto e se crie as condições para realizá-lo. [...]. Isso terá que ir para o Congresso, mas há males que vem pra bem. [...]. Dentro da área de energia, Belo Monte é o melhor projeto que tem. [...]. Outra grande questão que é o seguinte, Belo Monte impacta, para além da região imediata, impacta todo o Norte e a relação do Norte com Nordeste em termos de integração regional do

¹⁷¹ ISA 2010 “Belo Monte: cronologia do projeto” *Manchetes Socioambientais*. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/esp/bm/hist.asp> Acesso 01/04/14.

país, porque cria nesta região uma disponibilidade de energia que pode permitir que você desenvolva esta região para além do seu impacto imediato na medida que vai permitir que se atraia outros empreendimentos para a região, vai permitir que se agregue valor aos produtos minerais.

[Político do Pará] A senhora sabe que ALCOA¹⁷² tem um projeto de 1,2 bilhões esperando Belo Monte?

[Rousseff] Sei, você pode ter projeto mineral, projeto de uso e manejo florestal, uma série de projetos. Mesmo que o projeto não esteja aqui, lá longe ele vai impactar. Você vai impactar aqui. Aqui têm recursos. Mas você vai gerar um impacto indireto de grande escala na região inteira.¹⁷³

Contrasta, no discurso, a relação entre impactos diretos e indiretos “de grande escala” considerados positivos desde uma justificativa “econômica” e de “integração nacional”, em comparação com a restrita redução de escala da medição de impactos quando o recorte é “ambiental” e “social”. Em suma, a extensão dos impactos é *a priori* maximizada e minimizada conforme os recortes econômico e sócio-ambiental. Por exemplo, conforme o Plano Nacional de Energia (MME 2007), considera-se *a priori* um critério de impacto a distancia de até 10 km entre empreendimentos e áreas consideradas Terras Indígenas “de forma a trabalhar-se com uma tolerância para o caso de eventuais interferências do reservatório não apenas do ponto de vista geográfico da usina, em face da precariedade de informações em alguns casos.” (MME 2007:211).

É como se a grande perturbação produzida pela terceira maior usina hidrelétrica do mundo tivesse diferentes graus de abrangência espaço-temporal em função do recorte político *a priori* entre “economia”, “ambiente” e “sociedade” e se restringissem até 10 km independentemente da “precariedade das informações”. Sabemos, no entanto, tendo como referencia Latour (1994, 2004a, 2005a), que não importa quão forte seja o esforço de modernização que insiste na separação dos campos do “social”, do “ambiental” ou do “econômico”, essa separação colapsa em todos os híbridos que a modernidade reproduz, e que, neste caso específico, ameaçam uma transformação em grande escala na vida dos povos

¹⁷² Aluminium Company of America. Multinacional Estadounidense da indústria do alumínio, que atua em vários estados do Brasil. www.alcoa.com.

¹⁷³ Eraldo Pimenta Presidente do Consorcio Belo Monte em 2005 com a então Ministra Dilma Rousseff. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PXlaNI-Y27g> Acesso 01/04/14.

do Xingu. O importante para os promotores das hidrelétricas, no entanto, é introduzir politicamente limites espaço-temporais cada vez mais reduzidos para avaliar os impactos ambientais e sociais, enquanto se investe enormemente em publicitar os benefícios econômicos do empreendimento ao remetê-lo sempre a um interesse superior e “comum” (“sociedade nacional”, “integração nacional”, “soberania nacional”, discurso dos militares e outros *kubẽ* de Brasília). Considero que, como na proposta cosmopolítica de Stengers (2005), as colocações dos indígenas insistem em complicar e desacelerar essa construção de um consenso que os exclui, criando espaço para a dúvida sobre o que estes *kubẽ* qualificam como “benefícios” ou “bem comum”. Será que as vozes políticas que discutem e aprovam a realização do projeto têm legitimidade e manejo sobre o que estão discutindo a respeito das pessoas não consideradas, ou sobre aqueles que não tem, não podem ter, ou não querem ter uma voz política (incluindo os sujeitos não imediatamente humanos)? (Idem) Retomarei estes pontos no final do capítulo. Por ora dou seguimento à descrição da relação entre as estratégias e práticas *kubẽ* e *Mẽbêngôkre* ao longo da disputa.

Em 2007, a Eletrobrás publicou a atualização do inventário hídrico do Rio Xingu (MME 2007) contemplando estudos relativos à viabilidade de construção de até quatro barramentos no Xingu: Belo Monte, Altamira, Pombal e São Félix. O estudo converte os impactos ambientais e na vida das populações indígenas em índices numéricos tabelados numa planilha que permite comparar com critérios quantitativos as diferentes alternativas de barrar o rio. Belo Monte é escolhida como a melhor alternativa de (começar a)¹⁷⁴ barrar o Xingu, dado seu “Índice Ambiental = 0,276” (Eletrobrás 2007:36). Este Índice Ambiental engloba também os impactos sobre os povos indígenas, cujos critérios são: interferência em Terras Indígenas (considerando o alagamento ou a vazão reduzida); número de etnias afetadas; alteração da pesca (medida pelo comprimento do rio na área de vazão reduzida); sítios de importância para os povos indígenas (considerados pedrais e ilhas com cobertura florestal). (Idem:35).

Ou seja, Belo Monte foi definida como empreendimento pela Eletrobrás seguindo critérios quantitativos sem levar seriamente em consideração estudos antropológicos nem

¹⁷⁴ Em julho de 2008, a resolução no. 6 do Conselho Nacional de Política Energética declarou que Belo Monte seria a única usina hidrelétrica a ser construída no rio Xingu. Advogados e especialistas em energia, no entanto, têm advertido quanto a fragilidade desta resolução que poderia ser eventualmente revogada, de modo a dar seguimento à construção dos outros três reservatórios planejados no Inventário Hidrelétrico do Xingu. Se evitar de avaliar os efeitos acumulativos do aproveitamento integral do Xingu, reduz também a complexidade das licenças ambientais.

ecológicos apropriados, sendo seus impactos reduzidos estritamente às áreas que alagariam e à extensão do rio que terá vazão reduzida. A consideração das populações atingidas se restringe também à sua relação com o nível das águas. Em suma, as justificativas a favor da usina enfatizam num contraste entre a abrangência e a extensão espaço-temporal em que os impactos “positivos” aparecem como maximizados se o recorte é feito em termos de “economia”, em oposição aos impactos socioambientais que são sistematicamente desconsiderados, especialmente se não coincidem com as áreas em que o nível da água do Xingu sofreria variação (alagamento e vazão reduzida). A definição dos alcances destes impactos, e o seu conteúdo, foi determinada independentemente de qualquer consulta aos povos indígenas. Vale insistir que, diferentemente de hidrelétricas como Balbina ou Tucuruí, Belo Monte acontece no contexto de um país cuja Constituição tem um capítulo sobre direitos indígenas, além das convenções internacionais que o Brasil é signatário, como a convenção 169 da OIT. A relação de magnitude entre os impactos “econômicos”, “sociais” e “ambientais” provavelmente seria diferente se os direitos dos povos indígenas fossem considerados, isto é, se as percepções indígenas sobre o rio, os peixes, os espíritos entrassem na política.

Enfim, se fosse possível contemplar problemas em termos de uma “ontologia política”, como descrito no caso andino por Marisol de la Cadena (2010, 2014) tratando das controvérsias entre os povos indígenas e o Estado Peruano. A autora descreve como “ontologia política” a emergência na política de diversos seres das cosmologias andinas, como as montanhas nevadas e diferentes lugares de realização de oferendas aos seres não-humanos. Essa diversidade de seres é chamada de “Earth-beings” por de la Cadena, que nos apresenta em maiores detalhes a descrição do “Ausangate”, montanha animada nos Andes peruanos, mobilizada pelos habitantes do lugar como “montanha sagrada”, intervindo nas controvérsias políticas sobre a implantação de um projeto de mineração (Companhia Mineradora Yanacocha). A “ontologia política”, no sentido de De la Cadena (2010, 2013, 2014), é um interessante processo em curso na legislação de vários países sul-americanos, especialmente Equador, Bolívia, nos quais a “Natureza” ou a “Mãe Terra” passa a ser aceita como sujeito de direitos no nível constitucional. Num outro exemplo, com a Jurisdição Especial Indígena na Colômbia, permite-se mais autonomia para que por exemplo nos planos de “Manejo del Territorio” estes “Earth-beings” sejam reconhecidos como sujeitos, e não apenas como crenças e superstições sobre uma Natureza única.

No Brasil, e apesar da legislação que protege os povos indígenas, o autoritarismo das práticas do Estado insiste em se impor, excluindo e invalidando quaisquer outras teorias de mundo dos povos originários da bacia do Xingu. O Estado impõe o seu ponto de vista, a sua legitimidade para “falar sobre” o rio, a floresta e os povos originários do Xingu.

Latour (1994), a partir da controvérsia entre Robert Boyle e Thomas Hobbes, mostrou como a modernidade instaurou um divisor entre duas regiões ontológicas, sociedade e natureza, paralelamente à instauração de uma divisão de trabalho entre o cientista (detentor da legitimidade para falar sobre a natureza) e o político (com legitimidade para falar sobre a sociedade); enquanto o cientista trabalharia com “*matters of fact*”, o político o faria com “*matters of concern*”, introduzindo, assim, pelo cisma entre regiões ontológicas agora excludentes, a supressão da legitimidade do cientista referir-se à política e do político referir-se à ciência. Se levamos esta primeira distinção mais perto do nosso caso de estudo teríamos que introduzir também um conjunto de constructos legais, o mais importante a Constituição brasileira. Segundo Latour (2005a:7) as leis cristalizam arranjos heterogêneas estendendo seus efeitos, permitindo também construir relações entre casos concretos e normas gerais, o que também seria em certa medida o caso de projetos e documentos. É por isso que no caso, a legislação indigenista, a legislação ambiental e as interpretações de órgãos administrativos específicos como a FUNAI e IBAMA, respectivamente, tornam-se centrais em termos do rumo que a controvérsia e o projeto tomam, e claro, de todos os efeitos sentidos no Xingu¹⁷⁵.

Retiro desta primeira distinção de Latour (1994) a questão que quero abordar aqui: a legitimidade. Quem detém a legitimidade para falar pela vasta região de não-humanos atingida por Belo Monte? E quem, pelos humanos? Ou melhor, quem tem a legitimidade para definir onde traçar a distinção entre humano e não-humano? Vimos já que uma primeira usurpação dos critérios de legitimidade para “falar sobre” foi operada em relação aos próprios povos indígenas e ribeirinhos da Bacia do Xingu, pois o seu pensamento e autodeterminação não foram considerados legítimos pelo Estado, contrariando inclusive os constructos legais que fundam o Estado democrático brasileiro, como a Constituição Federal; desconsiderando

¹⁷⁵ Carneiro da Cunha (2009) debateu amplamente o papel de vários constructos legais mediando a relação de conhecimentos, objetos, práticas, especialmente no caso dos processos contemporâneos de patrimonialização da cultura e da apropriação indígena do termo cultura neste campo.

também argumentos de órgãos do próprio Estado, os quais deteriam a legitimidade para “falar sobre” os direitos destes povos, como, por exemplo, o Ministério Público Federal do Pará.¹⁷⁶

Pelo contrário, é política do Estado delimitar *a priori* quais povos serão considerados alvo de um “impacto direto”, em função da incidência das áreas nas quais o nível da água diminuirá ou será elevado com a construção da barragem e sua proximidade com Terras Indígenas. Dentro desta área reduzida pelo critério político¹⁷⁷, vemos então que a legitimidade para autorizar a obra foi fundamentalmente relegada aos funcionários de órgãos estatais, como o IBAMA, representantes da natureza, e a FUNAI, representantes dos povos indígenas.¹⁷⁸ Vale notar que, dada a estrutura hierárquica dessas instituições, as decisões se cristalizam, no limite, nos documentos que o Presidente de cada órgão assina.

Foi entre final de 2009 e começo de 2010 que os presidentes de ambos os órgãos assinaram as respectivas autorizações sobre a viabilidade do empreendimento, em ambos os casos vinculadas a extensas listas de condicionantes relativas a Licença Prévia de Instalação de Belo Monte. Fato esse que permitiu reunir os requisitos para que se realizasse o leilão da obra numa data simbólica, 20 de abril de 2010, um dia depois do Dia do Índio.

A polêmica já era enorme na época, envolvendo numerosas ações do Ministério Público¹⁷⁹, bem como a comunidade científica nacional e internacional, ONGs, movimentos sociais, artistas, acadêmicos e as populações urbanas das grandes cidades do Brasil, onde foram organizadas numerosas passeatas e manifestações de rua contra a construção da usina.

No caso dos representantes da “natureza”, vários dos presidentes do IBAMA se demitiram do órgão em protesto à pressão política que sofreram para assinar as autorizações. No parecer técnico do IBAMA, produzido no final de 2009, por exemplo, vários dos seus

¹⁷⁶ Uma ação do Ministério Público, no caso Belo Monte, coloca, diante do Supremo Tribunal Federal, em questão se o artigo 231 da Constituição Federal, relativo aos direitos indígenas, ainda seria válido. O STF ainda não considerou meritório responder.

¹⁷⁷ Os impactos do empreendimento são divididos em “diretos” e “indiretos” na regulamentação ambiental; sendo esse traçado de limites entre “direto” e “indireto” objeto de controvérsia. Ver, por exemplo, as considerações do painel de especialistas em Santos e Hernandez (2009).

¹⁷⁸ Algumas Audiências Públicas foram feitas com a população civil em geral nos Municípios do entorno das obras de Belo Monte. As audiências, no entanto, não correspondem aos critérios de consultas livres informadas prévias, como prevê a legislação para populações indígenas.

¹⁷⁹ Recomendo aos interessados acessar o histórico de processos legais movidos pelo Ministério Público sobre o caso Belo Monte no site http://www.dhescbrasil.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=800:mpf-publica-conteudo-processos-caso-belo-monte&catid=69:antiga-rok-stories.

“analistas ambientais” se posicionavam contra a viabilidade da obra, alegando que a eles foi disponibilizado um curto prazo para a análise da complexidade dos impactos; que, nesse parecer, não estavam sendo incluídos os impactos aos povos indígenas e às populações locais em geral, assim como os trabalhos não estavam sendo conduzidos pela abordagem interdisciplinar que se fazia necessária; alegaram também que não estavam sendo contempladas informações sobre a manutenção da biodiversidade, e que, assim, não se poderia prever as consequências do *stress* a que serão submetidas as espécies no trecho de vazão reduzida (100 km da Volta Grande do Rio Xingu); que não havia como dimensionar, prever ou mitigar o impacto do influxo populacional na região; e que, por fim, estava-se diante de um grau elevado de incerteza sobre a alteração na qualidade da água do rio como consequência desta intervenção.¹⁸⁰ Mesmo assim, e depois das várias renúncias dos presidentes do IBAMA, foi indicado para a este cargo o advogado Curt Trennepohl, que aceitou assinar a autorização.

“*Isn't your job to look after the environment?*”, perguntou-lhe Allison Langdon, repórter australiana. “*No*” - respondeu ele - “*My job is to minimize impacts*”.¹⁸¹ No final do vídeo, Trennepohl, sem perceber que estava sendo gravado, fala a repórter que o Brasil iria fazer o mesmo que foi feito com os aborígenes australianos, fazendo uma infeliz referência à violenta colonização europeia da Austrália¹⁸². Megaron Txukarramãe, na época, foi entrevistado a respeito da autorização dada pelo IBAMA e das declarações do Sr. Curt Trennepohl. Megaron disse então:

[Megaron:] A gente sabe que tem gente, que têm pessoas que querem ajudar, e têm pessoas que são contra a gente, querem fazer tudo para acabar e o único jeito de acabar com a vida do índio é essa. Fazendo barragens, fazendo estradas, fazendo outras construções e com isso eles querem acabar o índio.

[Se] a principal pessoa que podia defender meio ambiente, podia defender a floresta, podia defender o rio falou uma coisa dessas, imagina os outros que trabalham com ele. O diretor, o assessor. O que eu vou pensar do assessor dele? O que eu vou pensar do diretor do outro departamento? O que eu vou pensar do presidente da FUNAI

¹⁸⁰ IBAMA *Análise Técnica do Estudo de Impacto Ambiental do Aproveitamento Hidrelétrico Belo Monte. Parecer Técnico 114/2009*. Disponível Em; http://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/AHE_BeloMonte.pdf Acesso 03/04/14.

¹⁸¹ Kurt Trennepohl presidente do IBAMA em "off" admite não "respeitar" os índios . BELO MONTE NÃO. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=XruOTNQGKUc> Acesso 17/04/14.

¹⁸² Ver por exemplo: <http://www.aboriginalheritage.org/history/history/> .

que está lá? Que estão lá para obedecer a ordem do Ministro, do Presidente Lula, da Presidente Dilma. Tudo eles querem fazer como está planejado. O PAC? Está aí o IBAMA para assinar, está lá o Presidente da FUNAI para assinar. Não querem saber se têm Terra Indígena, se vai prejudicar índio, se vai prejudicar Terra Indígena, se vai prejudicar o futuro dos indígenas. Não querem saber.

(...) Eu não esperava que esse cara falasse isso. Eu não esperava. Esperava dos fazendeiros, dos garimpeiros, pessoas que querem explorar nossa terra, pessoas que querem explorar. Madeireiro sim, madeireiro, eu podia esperar uma palavra dessas do madeireiro, fazendeiro, garimpeiro. Eu podia esperar dessas pessoas, mas do IBAMA?, do Presidente da FUNAI?, do Ministro, Senador, Deputado Federal?¹⁸³

Mais de vinte associações científicas¹⁸⁴, encabeçadas pela SBPC (Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência) e a ABA (Associação Brasileira de Antropologia), se pronunciaram contra o que consideraram um atropelo à Constituição, aos direitos humanos e à legislação ambiental, insistindo na necessidade da realização das consultas prévias e de estudos ambientais melhor detalhados. No mesmo sentido se posicionou com veemência o Ministério Público Federal, bem como organizações de direitos humanos e movimentos sociais variados. A Comissão Interamericana de Direitos Humanos da OEA fez igualmente uma declaração de “Medidas Cautelares” solicitando ao governo brasileiro a suspensão dos processos de licenciamento de Belo Monte:

A fim de proteger a vida e integridade física dos membros das comunidades indígenas Arara da Volta Grande do Xingu; Juruna de Paquiçamba; Juruna do km 17; Xikrin da Trincheira de Bacajá; Asurini de Koatinemo; Kararaô e Kayapó da Terra Indígena Kararaô; Parakanã de Apyterewa; Arawete do Igarape Ipixuna; Arara da TI Arara; Arara da Cachoeira Seca; e as comunidades em isolamento voluntário da bacia do Xingu¹⁸⁵.

¹⁸³ *Entrevista com os índios sobre Belo Monte*. São Paulo: VegaTv. Disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=FnYr6Qi6tww> Acesso 04/2014.

¹⁸⁴ *Carta das Associações Científicas à Presidente Dilma Rousseff solicitando a suspensão do processo de licenciamento de Belo Monte*. 19/05/2011. Disponível em <http://advivo.com.br/sites/default/files/documentos/cartaassociacoescientificas.pdf> Acesso 04/2014.

¹⁸⁵ *Comissão Interamericana de Direitos Humanos. Medida Cautelar 382/10*. Disponível em: <https://www.cidh.oas.org/medidas/2011.port.htm>. Acesso 01/04/14.

Todas as recomendações das associações científicas foram desatendidas, o governo também não acatou as Medidas Cautelares da CIDH, dando continuidade à obra. Os muitos processos que correm na justiça, e as muitas ações civis para deter a obra, têm sido neutralizados fazendo uso de um instrumento processual chamado Suspensão de Segurança, o qual foi criado pelo regime militar (lei 4.348 de junho de 1964), com o intuito de controlar politicamente as decisões judiciais contrárias as suas determinações, permitindo aos presidentes dos tribunais cassarem decisões que julguem impertinentes, alegando danos à ordem, à segurança ou à economia. (Rojas e Do Valle 2009).

Depois da instalação dos canteiros de obras e ensecadeiras cortando o fluxo do rio, por incontáveis vezes os indígenas, pescadores, ribeirinhos e movimentos sociais realizaram ações de retomada destes lugares, tendo em vista a paralisação temporária das obras. Em resposta, o exército, a Força Nacional de Segurança Pública e a ABIN se instalaram permanentemente na região para defender o consórcio construtor, impedir qualquer ação que implique em atrasos no cronograma e vigiar os movimentos sociais opositores desta obra. Belo Monte, portanto, converteu-se em um sinônimo da forma-Estado coercitiva no Xingu, e, por meio desta forma autoritária, opera como uma referência para todas as subsequentes usinas nesse e em outros os rios amazônicos.

* * *

O ministro de Minas e Energia, Edson Lobão, a finais de setembro de 2009, fez uma declaração que incomoda até hoje os Mëtyktire. Foi assim veiculada nos jornais, televisão, e redes sociais: “Ministro de Energia vê 'forças demoníacas' que impedem hidrelétricas”¹⁸⁶. A notícia rapidamente se espalhou e com ela uma revolta. Os Mëbêngôkre sempre reafirmam para os seus interlocutores, em situações de confronto, que eles são humanos. Em várias ocasiões vi que eles reiteravam as comparações: “Está vendo? Temos braços, pernas, olhos, nariz, somos humanos”. Esta afirmação se dá justamente por saberem que outros podem não os ver desta forma. A afirmação da condição humana é articulada no discurso das lideranças

¹⁸⁶ *Ministro de Energia vê Forças Demoníacas que Impedem Hidrelétricas*. Brasília: Agencia Estado. Disponível em http://g1.globo.com/Noticias/Economia_Negocios/0,,MUL1322284-9356,00-MINISTRO+DE+ENERGIA+VE+FORCAS+DEMONIACAS+QUE+IMPEDEM+HIDRELETRICAS.html. Acesso 04/2014.

para exigirem respeito aos direitos à sua vida, à terra, à floresta e ao rio. Vejamos, por exemplo, um fragmento da fala de Ropni, extraído de uma declaração recente em Altamira: “Nós temos pés, mãos, cabeça, ouvidos, todos somos humanos, mas é isso que eles, os chefes brancos em Brasília, não consideram. Eles querem atacar a gente”. (Ropni Metyktire 2013)¹⁸⁷

Após aquela declaração do Ministro, houve um grande encontro dos povos do Xingu na aldeia Piaraçu, gravado por um cinegrafista, que disponibilizou, na internet, o vídeo do pronunciamento de Megaron Txukarramãe, no qual esse explica porque se reuniram.

O Ministro não falou para indígenas, mas falou usando uma palavra ‘Forças demoníacas impedindo a construção de Belo Monte’. Então ele está falando de nós índios, das pessoas que lutam para preservar a natureza, deve ser a isso que ele se referiu. Mas mesmo assim eu acho que ele falou de nós, indígenas. Então, por causa disso que nós estamos fazendo esse movimento, contra a construção da barragem de Belo Monte.

O governo nunca discutiu direto com índio, nunca quis discutir. Só usou... Audiência Pública para falar do projeto de Belo Monte.

Desde a década de 80, começou essa discussão, até hoje. Hoje IBAMA está envolvido, FUNAI está envolvido. Para dar licença, né? Nós queríamos que eles viessem aqui. Nós, as lideranças, os caciques, queríamos que visse alguém da FUNAI, alguém do governo, alguém do IBAMA. Vem aqui a explicar! Ou então o próprio ministro de Minas e Energia vem aqui explicar sobre a construção da barragem de Belo Monte. Mas, até hoje, ninguém veio, ninguém veio para falar sobre isso. Então aqui nesse movimento a gente está pensando escrever uma carta para Lula, registrar essa carta para o Presidente Lula, falando sobre construção de Belo Monte.

[...] Eu não sei o tamanho da área que vai ser inundada, ninguém sabe, ninguém veio aqui para explicar, ninguém veio aqui a mostrar. Nós queríamos saber. Quem vai ser mais atingido é quem mora perto da barragem, nós moramos distante, mas mesmo assim, preocupa nós essa barragem, esse projeto que estão querendo construir, nós estamos preocupados.

[...] Acho que a preocupação deles é só construir energia para ser usada, para eles mesmos usar essa barragem e botar fábricas ou coisas que eles estão querendo para ganhar muito dinheiro. Não se preocupam com quem mora como ribeirinho, como índio, não se

¹⁸⁷ Fragmento da fala realizada no encerramento *Encontro Sociodiversidade Ambiental no Coração do Brasil*. Altamira, setembro 2013. No final do capítulo, retorno ao conjunto dessa fala.

preocupam com isso, se preocupam é com eles mesmos se beneficiarem disso. (Megaron Txukarramãe, 3/11/2009).¹⁸⁸

Esta fala exprime, em certo sentido, o contraste entre a preocupação que mobiliza os índios pelo que acontecerá com o rio e as declarações e práticas dos representantes do Estado, que retiram dos índios a sua condição de sujeito de direitos. A fala demonstra também que a preocupação dos Metyktire com o rio (como também é o caso dos povos do Parque do Xingu e Panará, por exemplo) ultrapassa os argumentos de distancia espacial entre seu local de moradia e o local de construção da hidrelétrica. Cortar o fluxo do rio diz respeito às vidas deles. Finalmente, o propósito do conjunto de falas duras e de danças de guerra em Piraçu, não tendo os *kubẽ* de Brasília presentes, deveria ser transmitido pelas declarações em vídeo e pela carta que estendia a fala das lideranças ao alcance do chefe dos *kubẽ*, o presidente do Brasil, tendo como efeito esperado a interrupção das obras.

No encontro comemorativo dos 50 anos do Parque Indígena do Xingu, realizado em junho de 2011 na aldeia Ipavu do povo Kamayura, reuniram-se 16 povos indígenas para discutirem, entre outras questões, as preocupações em torno de Belo Monte. De novo, os representantes do governo convidados não compareceram. O Presidente da FUNAI, Márcio Meira, desculpou-se em uma entrevista editada no filme “Belo Monte, Anúncio de uma Guerra” (min 59)¹⁸⁹. Transcrevo aqui o trecho editado do filme, no qual alguns indígenas questionam o presidente da FUNAI, e, na sequência, este, desde Brasília, oferece as suas explicações.

[Pres. FUNAI:] Eu pessoalmente não pude ir por um problema meu mesmo de agenda meu daqui de Brasília, problemas de dia dia, de cotidiano meu, de exigências naquele momento e que eu não podia me ausentar em hipótese nenhuma porque eu tinha que tratar de assuntos muito graves aqui relativos a política indigenista que eu não podia me ausentar de Brasília, então foi por isso que eu não fui.

[Pirakumã Yawalapiti, desde a aldeia:] Eu não sei o que está acontecendo. O acordo que ele teve com a construção de Belo Monte. Talvez é isso que está segurando ele, porque ele assumiu uma responsabilidade grave, ele não podia ter dado o parecer dele a favor

¹⁸⁸ Entrevista: Megaron Txucarramãe. Piraçu: 3/11/2009 Disponível em: http://www.youtube.com/watch?v=DJHdXLGhQ_Q. Acesso 03/04/2014.

¹⁸⁹ *Belo Monte, anúncio de uma guerra*. 2012. Dir. André D’Elia. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=091GM9g2jGk>. Acesso: 04/2014.

da construção. Se ele não quisesse. Se ele for realmente a favor indígena ele não podia ter assinado aquele acordo.

[Pres. FUNAI:] Eu não assinei nenhum documento dizendo que os índios são a favor. O que eu assinei foi um documento dizendo que, do ponto de vista da legislação, o empreendimento é viável desde que se cumpram uma série de condicionantes para que os indígenas sejam protegidos seus direitos ali. Isso por quê? Porque a hidrelétrica está localizada fora das Terras Indígenas, não há supressão de Terra Indígena e não há remoção de nenhuma comunidade indígena das suas aldeias, o que seria inconstitucional nesse caso.

Novamente temos a imposição de um conceito muito limitado dos impactos, e também dos direitos indígenas comparado com os pareceres do Ministério Público Federal, da Associação Brasileira de Antropologia, da Comissão Interamericana de Direitos Humanos, conforme documentos citados acima. Gostaria especialmente de notar que o *kubê* de Brasília aparece esvaziado de tempo, seus movimentos presos a uma agenda apertada da qual não consegue sair nem elaborar uma resposta que não seja tautológica.

Apesar de todos esses pronunciamentos contrários à construção da usina, a assinatura do presidente da FUNAI, foi suficiente para completar os requisitos para dar continuidade ao cronograma do projeto, levando-o a leilão para assim receber financiamento e em seguida começar a construção.

Deu-se então prosseguimento ao início da construção, e o debate e as críticas foram se deslocando da discussão em torno da viabilidade do projeto para o cumprimento da longa lista de condicionantes incluídas pela FUNAI e pelo IBAMA, as quais deveriam preparar a região para todas as mudanças que iriam acontecer. No levantamento de 13 de fevereiro de 2014, o ISA divulga que, nesse momento em que 45% da obra estava concluída, a inadimplência relativa às ações das condicionantes pensadas para mitigar o impacto nas populações indígenas – que deviam ser, justamente, de natureza preventiva – era de 80%.¹⁹⁰

Em suma, prioriza-se uma perspectiva tecnocrática na qual a concentração de minérios no subsolo, a vazão e o perfil altitudinal dos rios fundamenta formas de ocupação que precisam eclipsar os argumentos de ecólogos, de ambientalistas e das populações locais. Trata-se, na perspectiva do Estado, de acelerar, de introduzir e cumprir complexos

¹⁹⁰ <http://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/belo-monte-avaliacao-inedita-dos-impactos-da-construcao-da-usina-sobre-os-indios-revela-inadimplencia-em-80-das-acoas>.

cronogramas financeiros e de engenharia para construir hidrelétricas, linhas de transmissão e minérios. Modernização autoritária a serviço de um calendário acelerado¹⁹¹.

Assim, os representantes da FUNAI e do IBAMA sujeitam as enormes consequências na vida dos seres da floresta e do rio a um jogo apressado de condicionantes, cujo cumprimento não parece ser obrigatório nem sequer relevante para o Estado. Tudo se passa como uma situação de exceção declarada, com suspensão de direitos, imposições autoritárias e coerção, usando forças armadas.

Deste que o projeto de Belo Monte foi reativado com Dilma Rousseff no Ministério de Minas e Energia do governo Lula, os Mëtyktire participaram de numerosas mobilizações nas aldeias, cidades próximas e também em capitais, como Brasília, Rio de Janeiro e São Paulo, alcançando inclusive cidades distantes, como Buenos Aires, Nova York, Paris, Bruxelas e Tóquio, entre outras.

Por ocasião de manifestações contra Belo Monte em São Paulo, em novembro de 2011, Megaron Txukarramãe e Jabuti Metyktire foram entrevistados para um programa de televisão da Vege TV¹⁹², que posteriormente foi disponibilizado online. Transcrevo aqui alguns trechos da entrevista na qual Megaron destaca como o projeto tem sido implantado a partir de um desencontro de comunicação e consideração das suas preocupações e sobre a obra por meio de consultas apropriadas com os povos do Xingu:

Os indígenas que estão na aldeia têm menos contato, têm pouco tempo de contato com não indígena, entendem muito pouco do que vai acontecer com essa construção da usina. Eles só vão olhar, só vão ver quando o rio vai encher, vai ser barrado. Aí assim, e vai começar a encher e vai começar a inundar a terra deles. Aí que eles vão entender. Mas falar de previsão, prevenir, olhar para frente, eles não vão falar. [...] O pajé sim. Se existe pajé lá entre os indígenas, ele já viu. Ele já viu como é que o rio vai ficar mudado. Como é que o rio vai ser modificado quando fizerem barragem. Aí sim, o pajé pode prever, pode olhar pra frente, ele pode falar. ‘Vai inundar, nós vamos ter que

¹⁹¹ Ver, por exemplo, o Plano Nacional de Energia 2030, em que a existência de Unidades de Conservação e Terras Indígenas é tratada como um obstáculo que retardaria o aproveitamento dos minérios e do potencial hidrelétrico dessas terras. Note-se que a exploração destes “recursos” em Áreas Protegidas é tratado como um tema de dificuldade e tempo, e não como uma restrição que impeça a eventual exploração destas áreas com projetos de minas e energia. Ver MME (2007).

¹⁹² Apresentação da Rede Vege Tv no seu site: “*A Vege Tv foi fundada em 2010 para somar na luta a favor da vida, animais humanos e não humanos são vidas e devem ter o mesmo tratamento não importa os argumentos devemos preservar as vidas. Hoje a raça humana vive momentos de crise e instabilidade onde prejudica todas as outras espécies desse planeta, chegou a hora de unirmos forças e trabalhar para o equilíbrio de toda a vida desse planeta. Seja Vegano essa é a única forma de despertar para um novo tempo.*” <http://www.vegetv.com.br>.

mudar'. Assim o pajé pode prever. Agora, o técnico falando da previsão ou como que vai ser inundado, como é que vai subir, como é que vai ficar, como é que o rio Xingu vai ser modificado, eles não vão entender. Menos ainda o pessoal - coitado - que está lá na aldeia. Os indígenas que estão lá na aldeia são inocentes. Não sabem de nada.

Se alguém fosse lá para falar verdade, a gente entenderia, mas como eles não falam, não querem falar, só querem construir, só querem falar que vão construir essa barragem Belo Monte que vai gerar não sei quantas megawatts de não sei o que lá. Só isso que eles explicam.

Eu não tenho coisas boas, eu não tenho palavras bonitas para falar 'puxa, é bom que o governo está fazendo isso, vai ser muito bom para nós, vai ajudar o índio, vai...', não. Não vai ajudar o índio. Então por isso é que é só reclamação, só denuncia, é só essas palavras que nós podemos falar aqui, que não é bom para nós, não é bom para os indígenas.

Sempre foram prejudicados. Os indígenas sempre foram prejudicados, sempre, sempre, sempre, sempre, até agora. Seja cultura tradicional, seja costumes, seja terra, seja floresta, seja rio. Todo tipo de coisas, os prejuízos são para o índio, para o índio, para o índio. Eles não têm sossego.¹⁹³

Na mesma entrevista, Megaron insiste que todos os povos do Xingu devem ser consultados, especialmente os que são do rio e sempre moraram no rio como os Yudjá e Kamayura. Destaco também “o olhar pra frente” do pajé, sugerindo que as diferenças de visão se atualizam temporalmente, sendo que muitos verão apenas posteriormente, quando o rio de fato encher ou secar, uma vez que a informação, por parte dos técnicos, sobre as consequências do projeto é sistematicamente ocultada – fato que Cohn (2010b) descreve em detalhes no caso dos Mëbêngôkre-Xikrin da TI Trincheira-Bacajá.

Na pressa para construir a obra, e muito antes de iniciar a implantação do chamado “componente indígena” do Plano Básico Ambiental (programa estabelecido como condicionante das licenças outorgadas pela FUNAI e pelo IBAMA), o Consórcio Norte Energia, construtor da obra, ativou um “plano emergencial” que consistiu na distribuição direta de dinheiro e mercadorias a todas as aldeias indígenas da área de “impacto direto” e a outras mais afastadas, como as aldeias Araweté¹⁹⁴. Entre novembro de 2010 e novembro de 2012, foram distribuídos R\$ 30.000 /mês em forma de “listas de compras” para 32 aldeias,

¹⁹³ *Entrevista com os índios sobre Belo Monte*. São Paulo: VegaTv. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=FnYr6Qi6tww> Acesso 04/2014.

¹⁹⁴ Guilherme Heurich com. pers. 2014.

totalizando aproximadamente R\$ 46 milhões, fora as diferentes negociações que a empresa fez para apaziguar numerosos movimentos de ocupação dos canteiros das obras por parte de indígenas e ribeirinhos descontentes com a implantação da usina. Há ainda pouca informação disponível sobre os impactos na vida dos povos da região mas já se apontam o acelerado ritmo de fragmentação de aldeias, impactos na seguridade alimentaria e o pioramento dos indicadores de saúde dos povos indígenas.¹⁹⁵. O ponto é claramente a substituição por meio de dinheiro, mercadorias e projetos, dos procedimentos adequados de negociação, consulta e atenção aos direitos dos povos da região. Na prática, a empresa construtora substituiu a FUNAI, que estava em processo de reestruturação, na mediação com os indígenas, tornando difícil, para esses, como narra Cohn (2010b), diferenciar entre os seus aliados na defesa de seus direitos e os interessados na construção da usina. Megaron Txukarramãe, na entrevista citada acima, se referiu a esta estratégia do governo:

[Megaron:] Primeiro, os Kayapó eram contra, contra a barragem. Depois Eletrobrás oferecendo cesta básica, levando cesta básica para as aldeias, levando combustível para as aldeias, liberando combustível para as aldeias, aí as outras etnias achando bom que eles estavam dando coisas. Dando cesta básica, dando combustível. Achando bom aquilo lá, e aceitaram isso. Os indígenas que – coitados – não entendem direito aceitam esse tipo de ajuda. Agora não, agora estão vendo que a coisa é séria. O governo não está brincando, o governo vai construir barragem e onde eles vão fechar o rio, o rio vai fechar para abaixo. E por onde é que o Xikrin vai passar? Porque eles vão fechar o rio.

[Repórter] Agora que eles estão entendendo as consequências estão mudando de opinião sobre o assunto?

[Megaron] Agora, o que a gente ouviu, o que a gente escutou, eles mandaram recado para nós, falaram para nós que eles estão contra, eles não querem, eles não escutaram direito, eles foram enganados, foi assim que eles falaram para nós.

[Repórter] E no momento em que eles se posicionam contra a usina eles deixam de ter os benefícios?

É isso que o governo está falando. Assim que o governo está falando. O governo está falando que Kayapó que é contra barragem eles vão

¹⁹⁵ LEITE, Leticia 2013. *Nas aldeias atingidas por Belo Monte o atendimento à saúde continua precário*. Manchetes Socioambientais. Altamira: Instituto Socioambiental. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/nas-aldeias-atingidas-por-belo-monte-o-atendimento-a-saude-continua-precario>. Acesso Julho 2014.

ROJAS, Biviany 2014. *Belo Monte: enquanto não houver soluções, as ocupações seguem*. Brasília: Instituto Socioambiental. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-xingu/belo-monte-entanto-nao-houver-solucoes-as-ocupacoes-devem-continuar> Acesso Julho 2014.

fazer de tudo para Kayapó não ter essa ajuda. [...] Eles querem usar isso para pressionar o Kayapó para aceitar.¹⁹⁶

No seminário sobre Belo Monte, realizado na Universidade de Brasília, Ropni, Megaron e Jabuti foram convidados. E Megaron novamente se referiu à estratégia do governo de substituir o fluxo normal do rio pelo fluxo de dinheiro:

Eu já falei em Belém: mesmo que o governo encher essa sala de dinheiro, eu não vou aceitar Belo Monte. Eu nunca vou aceitar, porque esse lugar não paga e nunca vai pagar esse lugar que vai ser inundado. Não vai pagar. Aquele lugar vai ser inundado para sempre. É muito feio e muito ruim a construção da barragem de Belo Monte assim como de outros rios, Teles Pires, Tapajós... Se em todos os rios o governo vai construir barragens, todos os rios vão ser rios mortos, rios parados, não vai ter mais peixe. Vai ser um rio morto. Quem pode descobrir pensamento do governo? Só o pajé pode descobrir pensamento do governo. Por que o governo já planejou para nós. E se é só Belo Monte que vai ser construído? Quem pode falar para nós isso? Pode ser que o governo constrói Belo Monte e vai construir mais para cima no rio Xingu, no Iriri e outros rios para fazer mais usinas elétricas. Então parentes e não parentes, nós vamos falar sempre não, não, não. Essa é a posição nossa, mas a FUNAI, a FUNAI que é defensor do índio já assinou. E a FUNAI já foi em Tucumã para fazer reunião com lideranças Kayapó para aceitar projetos. Aceitando projetos eu acho que eles aceitam a construção da barragem de Belo Monte. Eu estou dizendo que está perigoso o governo e a FUNAI jogar índio contra índio, isso é muito ruim. Porque se têm uns grupos contra e outros a favor aí entra em conflito. Isso pode ser perigoso para nós indígenas. Isso que eu queria passar para vocês e para outros parentes não ficar com raiva de mim porque eu sou contra a construção da barragem de Belo Monte¹⁹⁷.

Megaron se refere, então, ao fluxo de dinheiro e mercadorias como estratégia do governo para induzi-los a aceitar o projeto. O que para os *kubẽ* seria uma extensão de “comprar” ou “compensar”, para os índios, como mostrou Gordon (2006) no seu estudo sobre os Mëbêngôkre-Xikrin de Cateté, é traduzido como um aquecimento das dinâmicas de metamorfose ritual e produção de parentesco, além de incentivar o ritmo entre os ataques de

¹⁹⁶ *Entrevista com os índios sobre Belo Monte*. São Paulo: VegaTv. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=FnYr6Qi6tww> Acesso 04/2014.

¹⁹⁷ *Belo Monte e a Questão Indígena: Megaron Txukarramãe*: Seminário Realizado o 7/02/2011 Brasília: IRIS, Departamento de Antropologia UNB. Disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=0iCeHrb-Yhw> Acesso 04/2014.

captura, saque e festas. Eu agregaria que isto mostra que a avidez por elementos externos não substitui a afirmação da autonomia, e a predação nada tem a ver com aceitarem a intervenção que os *kubẽ* planejam no rio, terras e florestas.

Megaron tem uma longa história na diplomacia entre os Mëbêngôkre e *kubẽ*. Foi contratado como funcionário da FUNAI pelos irmãos Villas Bôas desde 1971, foi diretor do Parque Indígena do Xingu entre 1985 e 1989 e foi Coordenador Regional da FUNAI em Colíder, desde a sua fundação em 1995. No entanto, no contexto da sua forte oposição à usina de Belo Monte, acabou sendo exonerado do cargo na FUNAI em outubro de 2011. Megaron já havia denunciado em entrevistas a pressão na FUNAI contra os seus pronunciamentos de oposição à obra:

Outra forma [de pressão] que o governo, através da FUNAI, porque a FUNAI que é responsável, que foi criada para ajudar o índio, então através da FUNAI eles estão cortando tudo para os Kayapó não ir para a cidade, não ir para Brasília, para não ir para outro lugar. Eu estou com uma viagem marcada para o mês que vem para Estados Unidos. Eu tenho que chegar em Colíder e pedir a minha autorização para poder sair do Brasil. Aí eles vão negar. Porque eles sabem que eu vou lá, e, se me perguntarem sobre barragens, vou falar, eu vou falar. Aí eles não deixam. Eles cortam tudo indígena para sair do país. Já está acontecendo, isso é muito ruim.¹⁹⁸

Com efeito, em outubro de 2011, sem aviso nem explicação, o presidente da FUNAI enviou via fax para a regional de Colíder uma carta comunicando a exoneração de Megaron Txukarramãe do seu cargo de Coordenador Regional. Nesse dia, um cinegrafista, que estava com os Mëbêngôkre em Colíder, registrou¹⁹⁹ o momento de revolta que o documento produziu, bem como as primeiras declarações de Megaron procurando dar sentido a essa decisão unilateral:

Perseguição política! Perseguição política porque eu sou contra e eu acho que tudo mundo tem direito de ser contra alguma coisa que prejudique o meio ambiente, o rio, indígena, ribeirão, então eu sou contra Belo Monte e não só Belo Monte como outras barragens aqui no rio Teles Pires e no rio Tapajós aqui na Amazônia. Então eu sou

¹⁹⁸ *Entrevista com os índios sobre Belo Monte*. São Paulo: VegaTv. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=FnYr6Qi6tww> Acesso 04/2014.

¹⁹⁹ André D'Elia, diretor do documentário "Belo Monte, anúncio de uma guerra" que na época se encontrava em fase de gravação.

contra. Acho que é isso que fez com que a FUNAI assinasse essa minha exoneração.

[André D'Elia:] O que você achou do apoio todo do pessoal aqui, falam que vão fechar, vão fazer manifestação?

[Megaron:] Eu não estou mandando o pessoal, eu não estou pedindo. Se o pessoal quiser me apoiar que eu continue então o pessoal têm direito de fazer.(...)

[Ropni] Quero falar para o Ministro que ele veja o que eu fiz com o trabalho dele, olha, esta aqui [fala para a câmera, enquanto acende fogo na carta recebida via fax]. Eu não quero que o Megaron saia. Eu gostaria de saber as pessoas, os nomes das pessoas que fizeram isso para falar para elas diretamente, agora chegou esse documento e eu não gostei, não aceito de jeito nenhum, se o ministro não atender o nosso pedido [Carta que solicitava ao presidente da FUNAI voltar atrás na decisão] vamos até Brasília para exigir.²⁰⁰

Em novembro de 2011, no Museu do Índio (Rio de Janeiro), por ocasião do lançamento da publicação do ISA Povos Indígenas no Brasil 2006/2010, o Presidente da FUNAI, Márcio Meira, participou da mesa de debate. Aproveitei a ocasião para me dirigir a ele e perguntar a sua versão dessa demissão. A capa do livro mostra uma foto do rio Xingu, suas praias e florestas, junto com uma imagem de Ropni Metyktire, acompanhada do seguinte texto:

Eu defendo o rio, a floresta e a terra para a sobrevivência do meu povo, das novas gerações, meus netos. Por isso eu não aceito a construção da barragem de Belo Monte. (Raoni Metyktire).

Dirigi, então, ao presidente da FUNAI uma pergunta ressaltando o fato de ele estar apresentando um livro que começa com essas imagens e palavras contra a construção de Belo Monte, e, ao mesmo tempo, ter ele assinado, como Presidente da FUNAI, a autorização do empreendimento e demitido Megaron Txukarramãe do seu cargo em vista da oposição ao projeto. Márcio Meira respondeu especificamente sobre o caso Megaron arguindo que ele ocupava um “cargo de confiança” e que “a confiança e a hierarquia tinham sido quebradas, já que ele se opunha e falava mal da presidente, dos ministros e dele próprio como presidente da FUNAI”. A constrangedora resposta para alguém da sua posição só acabou fazendo mais evidentes as práticas impositivas de tomada de decisões. O apelo aos argumentos de

²⁰⁰ *Megaron - Demitido da FUNAI por oposição a hidrelétricas*. 31/10/2011 Colíder: Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=EgTU94hNtwM>. Acesso 04/2014.

hierarquia e confiança, na prática, introduzem a exclusão de quem defende legitimamente as preocupações pelo futuro dos povos da floresta e do rio. As práticas de Estado, como já vimos, reiteram sempre uma exclusão dos indígenas dos momentos e lugares onde se tomam as decisões, assinam documentos e projetos que abrem o caminho das máquinas, do cimento e do dinheiro.

Em Colíder, o ataque burocrático com o qual foi atingido Megaron e a consequente mudança no funcionamento da FUNAI continuaram gerando revolta por muito tempo. Um funcionário branco, que atuava como coordenador substituto, recebeu forte oposição. Os Mëtyktire cobravam a volta de Megaron, ou então a indicação de um outro mēbêngôkre como chefe da FUNAI, e não de um *kubê*.

No começo de março de 2012, perante a indefinição da situação, e descontentes com um *kubê* como chefe da FUNAI Colíder, os Mëbêngôkre realizaram mais um movimento na cidade. Este foi conhecido como o “movimento das mulheres”, uma vez que foi delas a iniciativa e a organização. A preparação envolveu as mulheres mēbêngôkre que estavam na CASAI de Colíder e as jovens indígenas que trabalham na cidade, no Instituto Raoni e na SEDUC. Prepararam-se com pinturas e cantos, adentrando, assim, o escritório da FUNAI em uma tarde. Desta vez, entretanto, afirmaram que não sairiam do local até que a situação fosse resolvida e um mēbêngôkre tomasse o lugar na chefia da FUNAI local. Alguns *benjadjwÿrÿ* e jovens homens, que estavam na cidade, participaram também da tomada da FUNAI, evento que durou dois dias e duas noites em que os *kubê* e os Mëbêngôkre passaram em vigília. Durante esse tempo, foram pronunciadas uma série de falas duras das mulheres, velhas, novas, e dos homens, dirigidas ao funcionário *kubê* que substituíra Megaron Txukarramãe.

A pressão gerou negociações com Brasília, finalizadas com o envio de uma portaria da FUNAI nomeando Pitujarô Metyktire como novo Coordenador Regional. O movimento terminou com a parte final dos rituais guerreiros, danças e cantos posteriores a um ataque guerreiro bem sucedido, encerradas pelas palavras de um *ngrenhõdjwyjn* (especialista em cantos) que celebrava o resultado do movimento: a substituição do seu cunhado (Megaron) pelo seu sobrinho (Pitujarô). O evento foi registrado em vídeo, editado e disponibilizado online²⁰¹ pelos jovens mēbêngôkre.

²⁰¹ *Mëbêngôkre menira manifesto*. Colíder. Movimento Mëbêngôkre Nyre. Março/2012 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QavJ9DorHY> Acesso. 04/2014.

Mobilização na Rio+20: Tempestades numa feira de negócios

Quando cheguei em Colíder em abril de 2012 ainda estavam muito ativas as repercussões pela mudança na FUNAI pela qual Megaron deixou de ser Coordenador. Aproximadamente um mês depois do movimento das mulheres que terminou na nomeação de Pitujarô Mětyktire, aconteceu um novo evento importante que pude presenciar diretamente, já que na ocasião me encontrava na cidade.

Tratou-se de uma reunião na FUNAI na qual Megaron pediu que fossem definidas suas novas funções. Sentados em um espaço de reunião com configuração circular, todos os presentes, Měbêngôkre e *kubě*, discursaram seguindo uma ordem dos mais antigos aos mais novos, muito similar às sequencias das falas na casa dos homens.

De tarde houve uma segunda parte da cerimônia. As mulheres měbêngôkre que estavam na cidade tinham passado parte da manhã se pintando e depois se reunindo no Instituto Raoni desde onde se dirigiram juntas a pé até o escritório da FUNAI. Eram cerca de 15 mulheres adultas acompanhadas de um grande número de crianças, algumas de colo e sendo amamentadas enquanto as suas mães percorriam as ruas empoeiradas cantando, com seus facões nas mãos:

“Sebatxã mã tẽ nẽ re... Sebatxã mã tẽ nẽ re...” (Sebastião²⁰², vá embora!).

Desde o portão da FUNAI eu as observava se aproximarem com a beleza dos seus cantos, pinturas, e crianças. Um velho *wajanga* tomou o meu braço e me puxou suavemente para um canto onde não interferisse na passagem das mulheres e ficou comigo até que elas entraram no escritório, com os seus facões em alto, e se posicionaram no espaço circular de reuniões onde foram rapidamente seguidas pelos homens měbêngôkre e os funcionários presentes.

Algumas das mulheres, e dos homens, pronunciaram discursos curtos. Queriam que aquele *kubě* mencionado nos cantos fosse embora não só da coordenação, como da FUNAI e da cidade. Não queriam ele por perto, estavam muito bravas. A ação de expulsar, repetida nos

²⁰² Nome do funcionário branco que em substituiu Megaron, e que os Měbêngôkre não perdoam por, segundo eles, ter estado atrás da exoneração do Megaron junto com o Presidente da FUNAI.

cantos das mulheres, nos gestos das mãos, nos discursos, devia ser transformada nessa tarde em um documento com as assinaturas dos presentes para ser novamente enviado por fax para Brasília, com o objetivo de afastar definitivamente da cidade àquela pessoa que acabou se tornando para eles um inimigo.

Alguns dos jovens considerados lideranças, com mais destreza na elaboração de documentos, redigiram uma carta que contou também com algumas correções de *kubẽ* e acabou adotando uma linguagem mais formal, aquela usual do funcionalismo público. A cerimônia terminou no fim da tarde com a leitura do documento e a sequência de assinaturas. Enviar o fax, tomar banho, retirar as pinturas. A sequência estava encerrada. Agora era só esperar o efeito em Brasília onde aquela carta, no dia seguinte, estaria já no meio de uma pilha de documentos dos mais diversos assuntos da FUNAI esperando a sequência rotineira de protocolos, despachos, processos, arquivos e provavelmente não seria respondida.

É interessante notar que esta série de ações que visam afastamento dos *kubẽ* e os seus projetos incorporam um conjunto de elementos que envolvem a destreza no uso do português, falas duras na língua, cantos coletivos e cantigas de *benjadjwỳrỳ*, pinturas e adornos corporais alternadas com “roupa social”, comer juntos, vigília em algumas ocasiões, e um encerramento marcado por um documento. Destaco isso porque vemos uma combinação de elementos de ação próxima e distante como se a tecnologia ritual de conjuração de ameaças tivesse introduzido algumas das práticas da política e da administração. Não se trataria aqui tanto de usar a “cultura” como uma arma política (Turner 1991a, Carneiro da Cunha 2009) mas a política como uma arma de guerra. Retomarei este ponto adiante.

No dia seguinte, enquanto caminhava pela rua com Kenã Txukarramãe, conversamos sobre o movimento das mulheres. Eu comentei que foi muito bonito e também dava medo. O canto agudo, só mulheres com filhos e facões me pareceu uma imagem tão forte e bela que senti que poderia paralisar a atitude agressiva de qualquer homem. Outra mulher tinha me contado, anos atrás, do movimento que as mulheres fizeram quando o governo, por alguma situação de conflito, enviou o exército à aldeia. Segundo aquela narração, quando os *kubẽ* armados chegaram, encontraram às mulheres cantando com seus facões em mão expulsando-os da aldeia; os militares contrariados foram embora. Kenã então me falou, “as mulheres entram para resolver, quando os homens estão em perigo, elas entram para resolver. Os homens falam muito... deixa eles se mostrarem”. Este comentário de Kenã que exprime certa perspectiva feminina sobre a guerra dos homens, em princípio me remete à consideração de

Clastres (2004) sobre as sociedades-para-a-guerra no qual todos os homens são guerreiros potenciais a diferença das sociedades (com Estado) em que os guerreiros são uma minoria especializada. Penso que nos Mëbêngôkre não só os homens como também as mulheres, podem eventualmente assumir uma posição guerreira e avançar com suas “armas” (incluindo cantos e pinturas para a ocasião) para provocar o efeito desejado, neste caso a retirada definitiva da região de um *kubê* considerado inimigo. Mais um elemento interessante é sugerido por Kenã e diz respeito ao “falar muito” e “se mostrar” dos homens, isto é, o uso da própria imagem, da oratória formal e cantos e orações específicas guerreiras, todas estas como antecipação de um eventual movimento feminino que poderá ser ativado posteriormente, caso necessário. Lembremos que no capítulo 1 descrevi as falas duras das mulheres encarando os Policiais Federais que tinham chegado na aldeia de Piaracu, que visavam por meio deles, fazer com que os *kubê* se afastassem da área de Kapôt Nhĩnore, onde nasceram e têm parentes enterrados e também poderíamos lembrar da famosa imagem de Tu-ire encostando seu facão no rosto do engenheiro Antônio Muniz no encontro de Altamira em 1989.

* * *

Os Mëtyktire conhecem o valor dos documentos e se interessam em que os jovens possam aprender a confeccioná-los. Vários dos *benjadjwÿrÿ* Mëtyktire têm participado do seu jeito da confecção de documentos importantes, *pi'ôk no'ôk tyjtx*, com efeitos muito duradouros para as suas terras, rio e mato, como as declarações de 1988 e 1989 contra Kararaô, (primeiro nome do atual complexo hidrelétrico de Belo Monte), o Capítulo de Direitos Indígenas na Constituição de 1988, e os procedimentos de Demarcação de Terras Indígenas.

A ‘guerra contemporânea’ envolve de forma importante a inovação nos rituais guerreiros adotando, como parte deles, a incorporação da produção coletiva de documentos. A elaboração de alguns documentos desencadeia uma série de movimentos que envolvem também produzir e compartilhar alimento (se for na cidade pode ser marmitta, bolo, refrigerante, ou então, carnes e frango assado ou cozido com mandioca em fornos de pedra improvisados nos pátios das casas, ou na Casa do Índio, CASAI). A ação de pinturas, danças e cantos, discursos e orações formais *ben*, a manipulação de remédios vegetais se somam ao documento

e às suas assinaturas para atingir algum alvo à distância, para produzir um efeito em um outro lugar, usualmente fora do alcance da visão.

Vivia-se de qualquer forma uma espécie de abatimento nos Mëtyktire no começo de 2012 depois de terem sido atingidos por decisões precedentes, plasmadas em documentos de políticos de Brasília: Megaron tinha sido exonerado da FUNAI em Colíder; os Presidentes da FUNAI e IBAMA haviam assinado autorizações sobre a viabilidade de Belo Monte. As ações do Ministério Público Federal e da Comissão Interamericana de Direitos Humanos contra a ilegalidade destas autorizações e solicitando deter o projeto Belo Monte para consultas haviam sido ignoradas pelo governo ou neutralizadas pelos seus advogados na AGU²⁰³. Além disso, os jovens mëbêngôkre conectados à internet acompanhavam e transmitiam, quase em tempo real, as polêmicas pela redução de Áreas Protegidas na bacia do Tapajós, as discussões sobre a reforma ao Código Florestal, além das notícias sobre Altamira e os conflitos que a Norte Energia a cada passo ia causando.

A notícia na internet que aconteceria no Rio de Janeiro em junho daquele ano a conferência das Nações Unidas Rio+20 foi se transformando em motivo de uma nova mobilização. Vinte anos antes, em 1992, a “Cúpula da Terra, Conferencia das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento”, que ficou conhecida como “Rio92”, (ou “Eco92” no Brasil), teve a participação de vários Mëtyktire, para os quais foi um momento importante para ganhar aliados na defesa de suas terras.

No começo dos anos 1990, o sentimento de urgência daquela época sobre medidas globais para “proteger o planeta” da destruição humana, tinha um especial foco na proteção da Amazônia perante a deflorestação, queimadas, extinção de espécies e desestabilização dos ciclos atmosféricos, além dos riscos sobre o futuro dos povos da floresta²⁰⁴. É assim que as delegações de indígenas amazônicos, os Mëbêngôkre entre eles, captaram grande atenção, especialmente dos jornalistas e fotógrafos nacionais e internacionais.

²⁰³ Advocacia Geral da União.

²⁰⁴ A agenda, como sabemos foi muito mais ampla, incluindo desertos, poluição atmosférica, lixo, padrões de consumo, tecnologias, direitos de propriedade sobre espécies biológicas, etc. Um interessante documentário das Nações Unidas resume bem os diferentes atores e discussões da Rio92. Nele aparecem os mëbêngôkre, com destaque ao “Raoni”. Ver:

ONU 1992 *Cúpula da Terra - Conferencia da ONU sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento*. Rio de Janeiro: United Nations Television. Disponível em: http://www.youtube.com/watch?v=hraPn_XFgg8. Acesso 04/2014.

Desta vez foi Mayalu Txukarramãe, jovem filha de Megaron, quem tomou a iniciativa de reunir vários jovens formando o *Movimento Mëbêngôkre Nyre*, e uma das suas primeiras atividades foi se organizarem para acompanhar o “vô Ropni” para Rio de Janeiro, já que sabiam que ele certamente seria convidado. De repente, a inquietação e curiosidade com a Rio+20 começou a aumentar já que o rumor do grande evento foi aparecendo por várias vias, nas contas de e-mail e Facebook, nas conversas destes jovens com pessoas de outros povos indígenas do Xingu e com as organizações indígenas como APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil), COIAB, (Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia) assim como com pessoas de organizações como a FUNAI, acadêmicos de várias universidades, a Secretaria de Assuntos Indígenas de Mato Grosso, pessoas vinculadas a ONGs como Conservação Internacional, ISA ou Amazon Watch. Todos eles foram se engajando com a iniciativa dos Mëbêngôkre, no que se converteria, afinal, numa grande mobilização para chegarem à Conferência no Rio de Janeiro. Eu, que procurava alguma forma de ser útil, fui solicitado por várias das lideranças para ajudar os jovens com a organização da viagem, já que eram eles os que participavam mais centralmente, desde o Instituto Raoni, nos contatos com os aliados, nas comunicações via rádio com as aldeias, na atualização das lista dos representantes das aldeias, nos orçamentos de transporte e alimentação, na logística das passagens, etc. Fui então acompanhando aos jovens com a organização, compartilhando algumas tarefas e colaborando com eles na montagem de uma logística nada simples, assim como ajudando-lhes a decifrar o que iria acontecer naquela reunião no Rio de Janeiro, cheia de espaços e atividades simultâneas.

Eles organizaram várias reuniões grandes na cidade de Colíder, as quais se desenvolviam igualmente a partir de uma sequência de discursos formais que versavam sobre a série de ataques que o Estado estava realizando contra os indígenas com a construção de Belo Monte, e com as diferentes leis que tramitam no Congresso para dificultar a demarcação de novas Terras Indígenas e fragilizar as já existentes, permitindo a extração de minérios e a realização de mega-projetos de infraestrutura. A Rio+20 foi se configurando para eles como uma oportunidade para denunciar estes ataques perante muitas pessoas importantes de todos os países. O conceito central que resume o objetivo da mobilização era produzir “respeito” tradução de *pija’ãg*, relação prototípica de evitação e distância. Tratava-se pois de introduzir cortes, produzir distâncias, desacelerar os ataques do Estado. Esta relação de evitação, enunciada em português como “respeito”, encaixa, de certa forma, com o uso da expressão no discurso político dos movimentos indígenas do “respeito” aos direitos indígenas (voltarei a

este ponto adiante). O efeito de ambos enunciados, de qualquer forma, deveria reduzir os ataques do Estado por via de projetos que afetam as suas terras e rios, bem como fortalecer o reconhecimento e demarcação de Terras Indígenas fazendo com que o *kubẽ* e indígenas tenham definidos claramente os espaços por uma descontinuidade ou corte, o limite da Terra Indígena.

Nas diferentes reuniões que antecederam a viagem para o Rio de Janeiro, depois das sequências das falas, especialmente dos velhos (homens-com-netos), seguia-se a elaboração das listas escolhendo quais pessoas iriam para a Rio+20. Finalmente, os velhos deixavam com as jovens lideranças e os funcionários brancos do Instituto Raoni o trabalho de adiantar os contatos com os apoiadores e a organização da viagem.

Uma das primeiras decisões tomadas foi a de que não seria um movimento só Mëbêngôkre mas deveria ter pessoas de todos os povos da região com os quais eles interagem cotidianamente, isto é, os mesmos que estão na área de ação do escritório da FUNAI em Colíder: Mëbêngôkre, Panará, Tapayuna, Yudjá, Trumai, Terena, Kayabi e Apiaka. Decidiram que para a viagem ao Rio iriam representantes por aldeia, e não por povos. As aldeias grandes seriam representadas por três pessoas, e as pequenas por uma. Os Mëbêngôkre, que tomaram a liderança da organização e contavam com maior número de aldeias, acabaram em todo caso sendo a maioria.

Os velhos insistiam, “tem que ir só guerreiro antigo, guerreiro duro”. Alguns jovens que trabalham com o DSEI²⁰⁵ ou SEDUC²⁰⁶, retrucaram, como Pãjmy:

(...) muito bom ter os guerreiros fortes, os caciques tradicionais, antigos, nós respeitamos o trabalho deles, mas os jovens também têm que participar: nós sabemos português, podemos participar das mesas, discutir os temas, ler e explicar documentos aos mais velhos, escrever documentos com as nossas reivindicações.

²⁰⁵ Distrito Sanitário Especial de Saúde Indígena, DSEI Kayapó, é o nome que recebe o núcleo do sistema de saúde que tem sede na cidade de Colíder e atende povos indígenas das região Norte de Mato Grosso e divisa com Pará, em articulação com os diferentes postos de saúde, hospitais e “Casas do Índio”.

²⁰⁶ Secretaria de Educação, SEDUC também tem uma sede em Colíder e nela trabalham permanentemente vários jovens mëbêngôkre em tarefas de administração e coordenação de atividades relacionadas às escolas indígenas das diferentes aldeias da TI Kapôt Jarina.

A partir de então as listas começaram a ser ajustadas para incluir algumas pessoas jovens. Então os velhos passaram a incluir o tema nas suas falas, tal como afirmou Megaron: “Guerreiros jovens?! Muito bom, mas cadê os guerreiros novos?! Eu não estou vendo. Ninguém está seguindo o caminho dos velhos guerreiros”. Karupi disse:

Eu sou velho, mas sou muito forte, eu não tenho medo nenhum, eu não gosto de *kubẽ* nem da ‘*kubẽ kukràdjà*’ isso é muito ruim, eu quero a nossa terra, floresta e rio, isso é bom/bonito. A Faculdade é muito ruim, depois vocês esquecem tudo e só querem morar na cidade.

Mais um senhor mais velho, Ôket, acrescentou: “Eu sou velho, eu sou forte, eu falo duro com os brancos, eu tirei todos os brancos da nossa terra. Não têm mais. Nós somos bravos. *Kukràdjà tum nẽ tỳjtx* [a “cultura” antiga é forte]”. Pitujarô, o novo coordenador da FUNAI acrescentou:

Não adianta levar muita gente, vocês vão lá e ninguém vai ver vocês, ninguém vai escutar vocês, vocês são pequeninos. têm que ser só Raoni e Megaron que são pessoas grandes [*mẽ raj*], com influência. Elas podem chegar lá e falar na frente de todos os Presidentes, só eles que vão escutar.

Perguntei ao Pitujarô depois porque ele tinha usado a palavra “influência” em português e se tinha alguma palavra em língua mēbêngôkre para falar de influência. Me respondeu “*Mẽ kuni omu; Mẽ kuni kaben*” [coletivo-todos-ver; coletivo-todos-falar], os que todos veem, os que com todos falam. O ver e falar amplificado das pessoas magnificadas contrastado ao pequeno tamanho e não ser vistos das pessoas comuns, estende, portanto, para as relações com os brancos, os princípios transformativos da imagem e a fala na cosmopolítica mēbêngôkre somado ao fato que neste grande encontro, a extensão da fala e da imagem seria amplificada por milhares de câmeras e microfones.

Jovens e velhos concordavam que os primeiros deviam aprender a lutar do lado dos segundos já que no futuro, “na Rio+40”, seriam eles que tomariam a frente. Desta forma, o que discutiam velhos e jovens afinal eram técnicas de assertividade: afastar os ataques dos brancos usando os conhecimentos e técnicas “tradicionais” ou fazê-lo por meio de mesas de trabalho e documentos. Ambas as técnicas, contudo, combinam-se como tenho descrito ao longo do capítulo, o que foi particularmente visível na expedição à Rio+20.

Os preparativos duraram quase dois meses, e tal antecedência permitiu aos jovens negociarem com numerosos aliados e conseguirem financiamentos para a realização da

viagem de uma grande comissão composta por quase 50 pessoas de sete povos indígenas do norte do Mato Grosso entre as bacias do Xingu, Iriri e Tapajós.

Os convites começaram a aparecer, vindos de várias direções. Vou descrever brevemente algumas das trajetórias e efeitos dos convites. A delas veio desde Altamira onde estava se organizando uma celebração comemorativa daquele encontro de 1989 que marcou a derrota do governo nos seus planos de construir Kararaô. Alguns emissários do evento foram contatar Ropni pessoalmente na sua aldeia para convidar ele ao encontro denominado “Xingú+23”²⁰⁷ como o qual se pretendia fortalecer a resistência à construção de Belo Monte no contexto da Rio+20. Ropni, no entanto, não aceitou, já que estava contrariado com o fato de que os povos indígenas da região de Altamira, e especialmente os Xikrin, haviam aceitado dinheiro em troca de apoio à Norte Energia para construir a barragem, enfim, que vários deles tivessem retirado o seu apoio à luta que há tantos anos este chefe mēbêngôkre insiste em fazer contra a construção de barragens no rio Xingu. Cohn (2010b) quem trabalha com os Xikrin relata por exemplo que a rivalidade entre eles e os “Kayapo” dificultou frequentemente uma mais forte articulação conjunta aos movimentos de resistência a Belo Monte.

Mais um convite veio desta vez por parte do governo do estado de Mato Grosso. O convite era para que três “representantes” indígenas da região participassem da elaboração do *Documento da Amazônia* que devia ser entregue para as delegações oficiais como subsídio para as propostas da Rio+20 para a região.

Afinal três pessoas viajaram a Cuiabá e depois a Manaus seguindo a metodologia que o Estado tinha implementado para produzir o documento “participativo” entre o conjunto de governadores dos estados (brasileiros) da Amazônia e a sociedade civil. Tal documento acabou se chamando “*Pacto Para o Desenvolvimento Sustentável da Amazônia*”²⁰⁸. Os três indígenas convidados às reuniões foram indicados a se juntar à mesa de trabalho dos “Povos e

²⁰⁷ Evento organizado pelo *Movimento Xingu Vivo para Sempre* com a participação de outros movimentos sociais, moradores do Xingu, acadêmicos e ativistas. O nome “Xingú+23” é comemorativo dos 23 anos do Encontro de Altamira em 1989 ressaltando a luta dos povos do Xingu contra a construção de Belo Monte. Durante o encontro foi organizada uma ação na qual abriram um pequeno canal numa das enseadeiras do Xingu para permitir de novo o fluxo do rio. Esta intervenção foi filmada em vídeo e difundida amplamente pela internet paralelamente à realização da Rio+20 como uma forma de chamar a atenção nacional e internacional contra a forma autoritária como foi implantado o projeto. Vídeo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ORXsACCjn8k>. Acesso Junho 2014.

²⁰⁸ Pacto para o Desenvolvimento Sustentável da Amazônia. 2012. Manaus. Disponível em: file:///Users/bolivar/Desktop/Trama%20Belo%20Monte/Pacto_para_o_Developmento_Sustentavel_da_Amazonia%3B071001.pdf Acesso 04/2014

comunidades tradicionais, grupos étnicos, raciais e culturais” com outros representantes indígenas, quilombolas, ribeirinhos e camponeses. Entre todos, e durante o tempo permitido – dado o cronograma de deslocamentos e reuniões – escreveram alguns pontos que posteriormente foram compilados e editados por outras pessoas junto aos os textos de outros “grupos majoritários”²⁰⁹ e as propostas dos governos estaduais para produzir um documento com “visão proativa e positiva com propostas para o desenvolvimento da região” – o qual era o objetivo específico de todas essas reuniões. Quero chamar a atenção ao processo de “inclusão” e “participação” que envolve uma série de deslocamentos, encontros e traduções sucessivas cujo resultado final foge às diversas vozes e fica a mercê da edição final.

Nos preparativos para a ida à Conferência da Rio+20 foi difícil de entender como ela se desdobraria, começando porque havia informações de que haveriam atividades em lugares diferentes da cidade, muito distantes entre si. No Riocentro, na Barra da Tijuca, estariam as delegações oficiais, onde todas as pessoas deviam portar um crachá especial, elaborado pelas Nações Unidas. Aconteceriam também eventos paralelos dos povos indígenas na Kari-oca, em São Conrado, e na Cúpula dos Povos, no Aterro do Flamengo.

Pelos contatos estabelecidos pelos jovens mēbêngôkre com os membros das Organizações Indígenas COIAB e APIB, a expedição dirigiria sua participação para o Acampamento Terra Livre que se reuniria no Aterro do Flamengo, na área da Cúpula dos Povos, e todos ficariam hospedados no Sambódromo. A outra possibilidade era a Kari-oca mas, depois de discutirem em reunião, os Mēbêngôkre preferiram ficar no Acampamento Terra Livre pois a Kari-oca estava sendo organizada pelo governo e portanto avaliaram que lá não haveria oposição a Belo Monte. Mas ainda, tinham a ideia que na Kari-oca haveria uma série de “apresentações culturais”, de danças e cantos para os brancos tirarem fotos, além de competições esportivas como um torneio de futebol. Nesse contexto, Megaron afirmou:

O governo quer fazer Belo Monte, não quer demarcar Terras Indígenas, o governo não respeita os povos indígenas e agora quer que a gente vá lá dançar e falar que está tudo bem?! Não, nos vamos falar contra e vamos fazer o nosso próprio documento.

²⁰⁹ “Grupos Majoritários” é uma classificação das Nações Unidas na qual se inclui: Indústria e Negócios; Crianças e Jovens; Produtores Rurais; Povos Indígenas; Governos Locais; ONGs; Comunidade Científica e Tecnológica; Mulheres; Trabalhadores e Sindicatos. (Ob. cit.).

Durante os dias de preparação para a ida à Rio+20, os Mëbêngôkre elaboraram um documento contendo suas reivindicações mais importantes. O documento foi redigido, lido e corrigido várias vezes, sendo refeitas várias versões até que finalmente fosse considerado um documento forte. Foram feitas várias cópias do texto em português e da sua tradução ao inglês as quais foram guardadas numa pasta com o logo do Instituto Raoni. A lista de participantes estava pronta, as passagens aéreas emitidas, o ônibus combinado. Ropni e outros quatro *benjadjwÿry* receberam um crachá da ONU que permitia-lhes entrar no evento oficial, onde já tinham uma apertada agenda de encontros com políticos internacionais, incluindo o Presidente François Hollande, a famosa Gro Bruntland²¹⁰, Edgar Morin²¹¹, e um número de personalidades mundiais e jornalistas.

Vários dos jovens mais ativos na organização da expedição ao Rio, junto com os melhores cinegrafistas mëbêngôkre (um deles Kijãbjêti com longa experiência já havia sido cinegrafista durante a mobilização para a Constituição de 1988) iriam fazer um trabalho de “repórteres da floresta”, registrando o evento e fazendo entrevistas. A maior parte do grupo se deslocou de ônibus desde Colíder até Rio de Janeiro.

Os velhos escolheram sair de noite para chegar bem cedo em Cuiabá e ter tempo de fazer um protesto surpresa contra os políticos de Mato Grosso, antes de continuarem a viagem para o Rio de Janeiro. Como nos ataques antigos, o inimigo devia ser surpreendido de madrugada, com as primeiras luzes do dia.

Antes de entrar no ônibus, a preparação da viagem tinha sido feita com sessões de pintura corporal aplicada pelas mulheres e a série de cantos *no jaret* que antecedem os ataques guerreiros e evitam a aparição de imagens perigosas que possam causar perigos ou acidentes.

Eu viajei até o Rio de Janeiro de avião, me adiantando para conhecer o espaço no Sambódromo onde o grande grupo iria ficar. Surpreendeu-me especialmente durante a minha viagem, o grande investimento em publicidade em favor de Belo Monte, a qual ocupava enormes espaços das paredes e telas dos aeroportos de Cuiabá, Brasília e Rio de Janeiro.

²¹⁰ Gro Harlem Bruntland foi a antiga Primeira Ministra da Noruega encarregada pelo informe de 1987 chamado “Our Common Future” no qual se deu destaque ao conceito de *desenvolvimento sustentável* precedendo assim a discussão central da Rio92.

²¹¹ Sociólogo e filósofo francês, conhecido, entre outras coisas pelo seu trabalho sobre epistemologia das ciências e teoria do pensamento complexo.

Saindo do aeroporto, a publicidade continuava nos vidros dos táxis e na parte traseira dos ônibus urbanos.

“Belo Monte é energia limpa”

“Nenhuma Terra Indígena será alagada”

“Saúde e energia em Belo Monte andam juntas”

“Energia é o que o país precisa para crescer”.

Inclusive a Norte Energia pagou a 15 pessoas de Altamira sua viagem para Rio de Janeiro com a condição de vestirem camisas verdes com o slogan “Sou do Xingu - Apoio Belo Monte”. A imagem de “energia limpa” que se queria construir com campanhas publicitárias pesadas perante a reunião das Nações Unidas, permanecia em tensão com a “guerra de imagens” (Latour 2008) como efeitos dos protestos que se expandiam nas ruas, internet, publicações nacionais e internacionais contravertendo o discurso oficial com que Belo Monte era justificada.

Numerosas manifestações foram feitas naqueles dias do Rio+20 contra o desmonte da legislação ambiental e contra Belo Monte; lembro por exemplo das manifestações “Rio+20: Dilma, com que cara você chega?”, ou a “Marcha ré”, organizadas por coalisões de movimentos sociais e ambientalistas. Por sua parte, os povos indígenas reunidos no Acampamento Terra Livre fizeram uma manifestação no prédio do BNDES e alguns deles inclusive foram recebidos pelo presidente do Banco a quem solicitaram parar de financiar Belo Monte e outros empreendimentos que produzem grandes impactos e são feitos sem consultas prévias.

Novos arranjos e documentos: compondo as diversas declarações

Para o grupo que viajou de Mato Grosso ao Rio de Janeiro os dias se passaram em diferentes reuniões além da participação em manifestações, construção coletiva das declarações finais, e outros eventos na Cúpula dos Povos²¹², sempre acompanhados pela imprensa oficial nacional e internacional, além de diferentes mídias ativistas, blogs e redes

²¹² A Cúpula dos Povos foi um evento paralelo à Rio+20, organizado por entidades da sociedade civil e movimentos sociais de vários países, que contou com uma enorme programação de encontros, seminários e debates sobre diferentes temas. Uma das atividades foi o Acampamento Terra Livre.

sociais, produzindo numerosos textos e vídeos independentes. Nesta seção descrevo brevemente os traços da construção de alguns dos documentos mais importantes com que os Mëbêngôkre se engajaram.

A Rio+20 foi encarada pelo governo do Brasil como uma conferencia na qual tratava-se de lançar um novo sistema de governança global apoiado na ideia de “economia verde”. Foi um desses momentos constitucionais prototípicos sobre os quais discorre Latour (2004a) quando fala em constituir um mundo comum entre humanos e não humanos. A composição desse mundo comum, no entanto, foi operacionalizado a partir da exclusão das propostas que não significassem um “esverdeamento” – e aceleração – do capitalismo, englobando, de certa forma, o “ambiente” nos mecanismos de mercado, e por isso o que se passava fora do encontro era o mais interessante em termos de arranjos criativos e propostas para se defender (ver por exemplo Pignarre e Stengers [2005] sobre o movimento antiglobalização de Seattle e as suas praticas de conjurar o capitalismo).

A própria distribuição espacial do evento e os mecanismos de participação propostos para cumprir o cronograma deixaram numa posição marginal aos povos indígenas, e em geral, qualquer opinião dissidente, que não se traduzisse na linguagem tecnocrática e na nova arquitetura do capitalismo. Para os promotores do evento, o problema não era o futuro do planeta, e sim “modernizar”. Remito-me para isto a análise de Latour a respeito da oposição entre “modernizar” e “ecologizar”.

Latour (1998), numa reflexão crítica a partir dos partidos verdes e movimentos ecológicos na França, propõe a necessidade de introduzir alternativas conceituais para a ecologia política, independentes do conjunto de práticas da modernização. O autor argumenta que isso alimentaria posições novas da esquerda, que em termos ambientais tende geralmente a aderir a práticas conservadoras e reacionárias. De fato, no contexto francês, muitas das práticas dos movimentos ecológicos e partidos verdes se engajam num conjunto estreito de nichos da modernidade que Latour descreve a partir do seus “regimes de justificação” (Boltanski e Thevenot 1991) como “industrial”, “comercial”, “cívico” e “domestico”. Como alternativa, o autor propõe que uma ecologia política deveria se referir a um novo regime de justificação “ecológico” à margem dos nichos da modernidade. Em termos analíticos o autor condensa portanto o argumento a partir da oposição entre “modernizar” e “ecologizar”, vejamos:

Political ecology cannot be inserted into the various niches of modernity. On the contrary, it requires to be understood as an alternative to modernization. To do so one has to abandon the false conceit that ecology has anything to do with nature as such. It is understood here as a new way to handle all the objects of human and non-human collective life. (Idem:2).

‘Ecologising’ a question, an object or datum, does not mean putting it back into context and giving it an ecosystem. It means setting it in opposition, term for term, to another activity, pursued for three centuries and which is known, for want of a better term, as ‘modernisation.’. Everywhere we have ‘modernised’ we must now ‘ecologise’. (Idem).

Aquele “Pacto pelo Desenvolvimento Sustentável da Amazônia”, documento para cuja elaboração foram convidados três indígenas do Xingu, pelo estado de Mato Grosso, estava por exemplo, impregnado de termos como “crescimento sustentado”, “energia limpa”, “trabalhos verdes”, “fundo verde”, “empresas verdes”, usando a ecologia como um motivo para propostas de modernização segundo um “regime industrial” (Boltanski e Thevenot 1991; Latour 1998), ou seja aludindo a uma preocupação ambiental para usá-la para explorar novas e rentáveis oportunidades de negócios.

Isto já mostrava que a aposta mais conservadora, mais rápida e rentável (eficiente) proposta na Rio+20 seria apenas discutir ajustes ao mecanismo totalizador, a “economia verde”, um grande mecanismo de controle planetário que deveria, na conferência, se expandir para mercantilizar cada um dos aspectos da vida: economia verde englobando o planeta. Especificamente tratava-se de desenvolver um conjunto de indicadores e medidas para quantificar e valorar economicamente as distintas funções dos ecossistemas para introduzi-las ao mercado por meio de mecanismos financeiros.

“Não à mercantilização da natureza!”, era o grito onipresente que se passava nas manifestações fora da Riocentro e de outros encontros e feiras de negócios espalhados pela cidade. “Não à mercantilização da natureza!” frase escrita em incontáveis documentos, folhetos, artigos científicos, panfletos e cartazes, era a reivindicação mais comum nos espaços excluídos das delegações oficiais.

Algumas das propostas nacionais que teriam o potencial de produzir questionamentos novos sobre a condição de sujeito dos não-humanos provinham das experiências de ontologia política dos países vizinhos como Bolívia e Equador sobre os Direitos da Natureza, (ou da

Mae Terra), pela qual se estende aos não-humanos a condição de sujeito com proteção Constitucional (De la Cadena 2010, 2013). No entanto, segundo Pablo Solón (2012)²¹³ as propostas mais radicais de ontologia política (isto é, o reconhecimento de não humanos como sujeitos com direitos, como a Mãe Terra, *Pacha Mama*, Montanhas, Rios, Florestas, animais, peixes) que haviam surgido na Conferência Mundial dos Povos sobre Mudança Climática e Direitos da Mãe Terra, realizada em 2010 na Bolívia foram excluídas das propostas oficiais da Bolívia para a Rio+20.

Apesar da grande mobilização a favor deste tema, o trabalho de “modernização” se manteve inflexível ao ponto que na declaração final da Rio+20, intitulada “The future we want” apenas aparece uma menção rápida a esta mas submetida aos critérios do paradigma maior, o desenvolvimento sustentável:

39. We recognize that planet Earth and its ecosystems are our home and that ‘Mother Earth’ is a common expression in a number of countries and regions, and we note that some countries recognize the rights of nature in the context of the promotion of sustainable development. We are convinced that in order to achieve a just balance among the economic, social and environmental needs of present and future generations, it is necessary to promote harmony with nature. (ONU 2012:7).

Por sua vez, no documento final da Kari-oca,²¹⁴ o espaço de participação que o governo havia reservado aos povos indígenas, está reivindicada a concepção de Mae Terra. Mas por outro lado, como os Mëtyktire temiam, a declaração final não incluiu nenhuma menção nem condenação a Belo Monte. Ainda que no documento se repudia o imperialismo e capitalismo, não se mencionam as consultas prévias nem o Convenio 169 da OIT, os instrumentos jurídicos que deveriam agir contra as práticas impositivas e autoritárias do “desenvolvimento” e uma das reivindicações mais persistentes dos movimentos indígenas em toda América Latina.

Já a declaração final do Acampamento Terra Livre, na elaboração da qual a expedição vinda de Colíder participou, baseou as suas propostas nos conceitos do “Bem

²¹³ Pablo Solón é diplomata, ativista e acadêmico boliviano especialista nos temas das negociações globais sobre as Mudanças Climáticas e Direitos da Natureza. Sobre a Rio+20 ver por exemplo Solón (2012).

²¹⁴ *Declaração da Kari-oca 2 Conferência Mundial dos Povos Indígenas sobre a Mãe Terra e a Rio+20 Rio de Janeiro: 2012. Disponível em: <http://www.secretariageral.gov.br/internacional/consultapos2015/declaracaokarioca> Acesso 04/2014.*

Viver” e “Mãe Terra” ou “Pacha Mama” trazidas especialmente pelos indígenas dos países andinos ali presentes²¹⁵. A partir destes conceitos recusaram no documento as propostas da “economia verde” e denunciaram uma longa série de ameaças contemporâneas incluindo Belo Monte, a perseguição e criminalização aos opositores desta e outras usinas hidrelétricas e empreendimentos destrutivos²¹⁶.

Mais um documento – nesta serie toda de constructos heterogêneos – merece especial menção. Tratou-se do texto crítico chamado “O Futuro que não queremos” assinado por reconhecidos pensadores, ativistas e ambientalistas, incluídos alguns indígenas como Ropni, Megaron, Davi Kopenawa e Ailton Krenak. O texto declara o fracasso da Rio+20 pela sua orientação equivocada e a desilusão de todos com os resultados. A declaração termina assim:

A Rio+20 passará para a história como uma Conferência da ONU que ofereceu à sociedade mundial um texto marcado por graves omissões que comprometem a preservação e a capacidade de recuperação socioambiental do planeta, bem como a garantia, às atuais e futuras gerações, de direitos humanos adquiridos.

Por tudo isso, registramos nossa profunda decepção com os chefes de Estado, pois foi sob suas ordens e orientações que trabalharam os negociadores, e esclarecemos que a sociedade civil não compactua nem subscreve esse documento.²¹⁷

Houve portanto uma enorme proliferação da resistência à orientação modernizadora da economia verde, a qual foi especialmente visível por fora do espaço restringido às delegações dos Estados, na Riocentro, que estavam cercadas por um forte operativo de segurança das forças armadas do Brasil. De forma análoga à blindagem física do centro de negociação, as visões e propostas críticas como os documentos anteriormente citados, também ficaram fora da declaração final da Rio+20.

Os Mëbêngôkre sabem que certos documentos são muito importantes, *pi'ók no'ók tyjtx*, (documentos duros) pois estendem temporal e espacialmente intenções. Várias das declarações indígenas anteriormente citadas, se levadas a sério, produziriam um efeito de

²¹⁵ Sobre o Bom Viver, Pacha Mama e Direitos da Natureza nos países andinos ver (De la Cadena 2008; Escobar 2010; Gudynas 2012).

²¹⁶ *Carta do Rio de Janeiro - Declaração Final do IX Acampamento Terra Livre - Bom Viver/Vida Plena*. Rio de Janeiro. 2012. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=6346> Acesso 04/2014.

²¹⁷ *O Futuro que não queremos*. Rio de Janeiro. 2012 Disponível em: <http://www.sosma.org.br/10076/o-futuro-que-nao-queremos/> Acesso 04/2014.

“ecologizar”, isto é, de suspender ambas as certezas da ciência e da política com relação ao que são sujeitos, de um lado, e objetos, de outro, desenhando redes de relações de sujeitos em continuidade com os seus territórios (Escobar 2010,2012; De la Cadena 2010,2013; Latour 2013; Danowski e Viveiros de Castro 2014). Com isso não seria possível acelerar o capitalismo, expandindo com a economia verde seus limites sobre cada aspecto da diversidade da vida. Sem as certezas modernas não é possível se apressar a destruir.

Everything is complicated and every decision demands caution and prudence. One can never go straight or fast. It is impossible to go on without circumspection and without modesty. [...] Ecologising’ means creating the procedures that make it possible to follow a network of quasi-objects whose relations of subordination remain uncertain and which thus require a new form of political activity adapted to following them. (Latour 1998).

“Pare Belo Monte!” “respeito!”, “demarquem nossas terras!”, “se continuarem com as barragens vamos fazer guerra”, “se barrarem o Xingu nossos netos não vão ter comida” “o clima vai mudar, vai chegar o vento forte, índios e não índios vamos morrer”: os Mëbêngôkre exigem ser levados a sério. Além dos documentos elaborados na periferia dos centros de decisão, os Mëbêngôkre e seus aliados dos outros povos indígenas que se deslocaram juntos desde Mato Grosso organizaram sua própria forma de se fazer escutar, uma grande mobilização à Riocentro.

Expedição ao Riocentro

As centenas de indígenas que acordaram no Sambódromo depois das suas longas viagens entraram naquela manhã em um vagão de metrô, desceram na Estação Glória e caminharam até o Aterro do Flamengo. Lá, debaixo de uma grande tenda com centenas de cadeiras, vários jovens tentavam amarrar uma faixa com o título “Acampamento Terra Livre”. Os microfones foram ligados na hora de começarem as falas de abertura. Ropni e Megaron, que haviam viajado de avião e que casualmente estavam no Acampamento Terra Livre, ATL, cumprimentando seus parentes que viajaram de ônibus e pernoitaram precariamente no Sambódromo, foram chamados a discursar na abertura. Ropni pegou o microfone e se

levantou. Atrás, com outro microfone, Megaron traduziu o discurso para o grande público presente²¹⁸:

Olhem pra mim. Eu estou aqui, estou vivo ainda, eu estou lutando há muitos anos e estou lutando ainda. Eu não tenho medo. Nós temos que ser fortes e lutar juntos. Temos que lutar juntos contra todas as coisas ruins que o homem branco esta trazendo para nós. Vamos lutar contra, unidos. Vamos discutir e fazer algum documento para que os brancos respeitem nossa terra, e nós índios. Vocês que sabem escrever vamos fazer um documento para entregar para o chefe grande daqui. Eu sou contra desmatamento, eu sou contra barragens, eu sou contra mineração nas nossas terras, eu continuo lutando contra isso. Eu vou lutar contra o que estão fazendo com nós, com nosso rio, com nossa área, com nosso costume. Enquanto estiver vivo vou lutar por nós, índios. Eu não quero que diminuam nossas terras, têm que demarcar. (Ropni Metyktire, tradução Megaron Txukarramãe. Fragmento²¹⁹).

Encerrada a fala, o restante da delegação, enfeitados com pinturas, cocares e carregando as suas bordunas, executaram um dos cantos e danças de guerra com uma duração muito curta, aproximadamente 2 minutos, e sentaram-se de novo. Seguiu-se uma série de discursos de presentes de outros povos indígenas, muitos deles denunciando problemas nas suas terras, insistindo para que todos elaborassem documentos de denúncia; outros insistiam na ineficácia das reuniões e os documentos, animando os presentes para “partir para a ação”.

Já que a nossa delegação havia levado um documento já preparado, em algum momento foi novamente convidada para tomar o microfone e lê-lo. Novamente uma série muito curta de cantos e danças sucedeu-se ao fim da fala no microfone. Cada vez que um *benjadjwỳrỳ* Mětyktire falou houve uma dança curta que sucedeu a fala, reafirmando e ampliando, em outra linguagem, o pensamento e a intenção comunicados através do microfone.

Esta dança captava especialmente a atenção dos presentes, que apontavam para ela as suas câmeras e *smartfones*. Mais tarde foram de novo convidados especificamente para “fazer uma apresentação de dança” já que nas duas vezes anteriores tinham causado grande comoção e curiosidade. O convite, no entanto, foi recusado unanimemente pelos velhos. Um deles

²¹⁸ Os organizadores do Acampamento Terra Livre calcularam aproximadamente 1.800 indígenas participantes. Os encontros, no entanto atraíram muitos aliados não indígenas, e o numeroso público que frequentou a Cúpula dos Povos.

²¹⁹ Fragmentos da fala, editada no sentido de eliminar as repetições.

gritou indignado “estamos aqui para falar, não para dançar!”. Eles já previamente tinham recusado o estilo de “apresentações culturais” que pensavam aconteceria na Kari-oca. As danças eram efetuadas no sentido de amplificar as palavras dos chefes, ou seja, para os mẽbêngôkre a ênfase estava na performance da sequencia entre o movimento, a fala e a dança, e não deslocada na atenção que os fotógrafos manifestavam na “apresentação cultural” como Turner (1991a) sugere.

O microfone foi tomado outras vezes por jovens como Patxon Mětyktire, com experiência, eloquência e paixão pelo trabalho das organizações indígenas, mas as danças de guerra só sucediam e encerravam as falas os *benjadjwỳrỳ* como Ropni ou Megaron. As falas de Patxon e outros jovens apenas eram sucedidas pelos convencionais aplausos.

Enquanto alguns poucos da nossa delegação se encarregaram da construção coletiva da declaração do Acampamento Terra Livre, a maior parte se preocupava pelos muitos problemas da logística precária, especialmente com relação à alimentação. Outros tantos usaram o tempo para conhecer e conversar com outras pessoas presentes, perambular entre as muitas atividades simultâneas em volta, participar das manifestações do ATL e outras, fazer declarações e entrevistas para a imprensa e pesquisadores, etc.

Em outra das atividades na Cúpula dos Povos, esta vez diretamente voltada ao debate sobre Belo Monte com representantes do Ministério Público e do Movimento Xingu Vivo, Ropni discursou de novo:

Eu estou percebendo que o chefe grande, Dilma, quer acabar com a floresta, quer acabar com rio, quer acabar com nós. Por isso está construindo grande obra, mandando desmatar a floresta e eu não estou gostando nada disso. Eu não gosto nada de barragens, eu não gosto nada de desmatamento. Podia deixar um pouco de floresta para o futuro dos nossos parentes, nossos netos, nossos bisnetos. Eu fico muito preocupado com meus netos porque em algum tempo não vai existir mais floresta, como eles vão viver? Essa é a minha preocupação com nossos netos, não só com os meus netos, com nossos netos. Dilma precisa respeitar as Terras Indígenas que já estão demarcadas e demarcar as que ainda estão faltando. O governo e a FUNAI têm que demarcar as terras que estão faltando, essa é a minha preocupação. Vou finalizar dizendo que a chefe grande daqui não têm dó de floresta, de rio, de nós indígenas, ela não respeita, ela não quer respeitar e eu não estou gostando nada disso. Eu respeito tudo mundo, eu não faço mal para ninguém mas ela está fazendo mal, está querendo fazer mal com a floresta, com o rio, com nós indígenas. Ela podia ter sensibilidade e ter dó de nós, nós somos verdadeiros

habitantes daqui. Esse aqui é o nosso lugar. (Ropni Metyktire, tradução Megaron Txukarramãe).

O evento principal que quebrou a rotina dos deslocamentos, reuniões e declarações cotidianas foi uma grande manifestação programada para sair do Sambódromo em direção à Vila Autódromo, bairro popular que sofre os efeitos das reformas urbanas planejadas para a realização das Olimpíadas no Rio de Janeiro em 2016. Aproximadamente uns 10 ônibus saíam diretamente do Sambódromo até a Vila Autódromo, muito próxima à Riocentro; um daqueles ônibus seria o da nossa delegação.

Foi a oportunidade para que o grupo que se deslocou de Mato Grosso organizasse sua própria forma de se fazer ouvir. Neste especial episódio da guerra contemporânea *mëbêngôkre* manifestaram-se diversas formas de agir-contra a modernização autoritária, desdobrando movimentos, imagens, discursos, pinturas, cantos, câmeras, bordunas, cartazes, e claro, mais documentos.

O preparo começou desde a noite anterior, na área improvisada embaixo das arquibancadas do Sambódromo, onde os *Mëbêngôkre*, Panará, Tapayuna, Yudjá, Trumai, Terena, Kayabi e Apiaka haviam instalado as suas redes, colchões e barracas. Os *Mëbêngôkre* no entanto, tendo assumido boa parte da organização da expedição, arrumaram as suas barracas e redes no sambódromo, de forma análoga ao acampamento de caça, com uma área central para reunião e proferir os discursos formais, enquanto as barracas de outros povos se colocaram em posições mais distantes deste centro. Lá, durante a noite Puiu Txukarramãe lembrou da sua anterior participação, havia vinte anos atrás, na Eco92, e exortava a todos para fazer uma luta forte no dia seguinte.

Na manhã seguinte, bem cedo, com as primeiras luzes no céu, os *Mëbêngôkre* já estavam de pé trazendo as suas bordunas e enfeites plumários. De repente todos começaram a caminhar em duas fileiras pela avenida central da Sapucaí. Os *Mëbêngôkre* na frente, enfeitados e com as suas pinturas corporais, caminhavam entoando um canto para o ataque, *ngryk ã toro*. Em seguida todos entram no ônibus e ficaram quietos. Só o canto eventual do *Pidjôbãna*, especialista em cantos (*ngrenhôdjwyjn*), quebrava o silêncio na hora do ônibus começar o percurso. *Pidjôbãna* repetiu o canto algumas vezes mais, especialmente durante o trajeto em que o ônibus atravessava a escuridão do longo túnel da “Linha Amarela”, via expressa de acesso à Barra da Tijuca. Na cosmologia *mëbêngôkre* diferentes buracos fazem a

mediação entre mundos (Guiannini 1991b; Lukesch 1976) talvez por isso atravessar o túnel foi sempre acompanhado pelo canto.

Ao descer do ônibus o canto do *ngrenhōdjwyjn* continuou enquanto um grupo cada vez mais numeroso de indígenas e pessoas de diferentes movimentos sociais desceram dos ônibus e seguiram a pé. Pouco a pouco se estendiam os cartazes e bandeiras “Dilma: Pare Belo Monte!”, “Dilma: respeite os povos da Amazônia”. A medida que o grupo avançava começaram os cantos coletivos *mêbêngôkre*, alternados pelo canto solitário de *Pidjôbãna*. Finalmente os não-*mêbêngôkre* inseriram o grito de ordem “Não! Não! Belo Monte, não!”. *Ropni* chegou e se uniu ao grande grupo que percorreu várias das ruas da favela da Vila Autódromo onde os moradores organizavam um protesto. Após algum tempo os índios foram perdendo a paciência, vendo-se encerrados nas ruas estreitas e finalmente acharam um caminho para sair do bairro e dirigiram-se direto ao Riocentro, local onde estavam reunidos mais de 100 chefes de Estado com as suas delegações oficiais.

O grande grupo passou por várias barreiras policiais que haviam cercado a área, sem nenhuma oposição por parte da polícia. Entraram então em uma grande avenida a qual era rota de acesso das delegações oficiais. Vários dos carros de luxo baixaram os vidros para filmar com os celulares. Havia também um enorme número de fotógrafos e, com cada vez mais gente, o grupo avançava com o passo cada vez mais forte, enquanto os helicópteros do exército começaram a sobrevoar a manifestação e a chuva começava a cair. O passo se acelerou. *Ropni* estava na frente. Quando olhei para ele estava gritando e começando a correr com a sua borduna levantada e o disco labial em posição vertical, cobrindo o nariz. Ele parecia muito mais grande, corpulento, forte e bravo do que nunca, foi impressionante. *Ropni* na frente do grande grupo correndo em direção a uma fortíssima barreira policial, os olhares *mêbêngôkre*, seus gritos, sua armas levantadas. Centenas de pessoas correndo ao encontro de um imenso batalhão de choque, que os esperava com um contingente enorme da cavalaria e dois tanques de guerra. Antes disso tudo havia algumas barreiras metálicas que acabaram evitando um choque direto com o enorme contingente de policiais com corpos de plástico preto e máscaras antigases.

Assim como houve um pico de agitação e agressividade quando o grupo avançou em direção às barreiras, pouco depois estavam de novo quietos. Só *Ropni* e *Pidjôbãna* ficaram de pé enquanto o restante do grupo ficou agachado, de cócoras, descansando. Havia de repente

uma sensação de tranquilidade e confiança enquanto o grupo se protegia. Uma forte demonstração de calma tinha seguido à de hostilidade.

Enquanto isso apareceram dentro da multidão muitos homens de terno e gravata falando nervosamente pelos *smartfones* com seus chefes do outro lado da barreira policial, dentro do centro de convenções Riocentro. Os jornalistas se multiplicavam e os helicópteros também. Os celulares das pessoas que estavam dentro do bunker da Riocentro tocaram sucessivamente e rapidamente tiveram que se organizar para enviar alguém à rua para solucionar o assunto. A primeira pessoa que apareceu para falar com os índios não foi levada muito a sério. Eles queriam um ministro ou então a chefe grande, a presidente Dilma, para conversar. Após a primeira tentativa falida, em poucos minutos o Ministro da Casa Civil se apresentou para conversar e negociou que uma comissão dos índios do Acampamento Terra Livre seria recebida, no dia seguinte, na reunião oficial para apresentar as suas reivindicações escritas. O que os Mëbêngôkre queriam era amansar estes chefes *kubẽ* para que estes cessarem os ataques contra eles.

Depois de algum tempo o movimento se dissolveu, todos voltaram atrás. O Ministro e seus assessores retornaram ao bunker pensando em como trocar de roupa já que o seu exercício de tolerância tinha deixado inúmeras marcas de urucum, chuva, suor, carvão e jenipapo. Além da promessa do Ministro, o encontro já havia produzido centenas de imagens e textos que se espalhavam pelas redes sociais em muitas línguas, incluindo transmissões ao vivo de redes de televisão como Globo News e CNN, e alguns minutos mais tarde se multiplicariam de novo nas matérias dos jornais na televisão, internet e impressos.



Figura 16: Mobilização no Riocentro: aguardando o diálogo com os chefes *kubẽ* da Rio+20.

Tudo isso criou expectativa no público sobre o resultado do segundo encontro, agora com um documento de reivindicações. Contudo, a entrega da declaração final do Acampamento Terra Livre com as 12 lideranças escolhidas, entre elas Ropni, Megaron, Sonia Guajajara, Davi Kopenawa, Tabata Kuikuro, Pirawakan Yawalapiti, Sheyla Juruna, entre outros, foi feita esta vez dentro da Riocentro, numa pequena sala sem acesso à imprensa, ONGs, representantes da ONU ou representantes de outros países. Logo depois da entrega dos documentos os representantes indígenas foram guiados novamente para fora da Riocentro, as reivindicações desta vez não foram noticiadas pela mídia e também não foram mencionadas na declaração final do evento.

O retorno para as aldeias estava marcado para o dia seguinte. Novamente, alguns viajarão de avião e o restante de ônibus. No tempo que sobrou, todo mundo se espalhou para visitar algum conhecido no Rio, ou procurar algum material específico no centro da cidade, hélices de motor, ferramentas de marcenaria, algumas roupas. Os Mẽbêngôkre estavam especialmente interessados nos materiais para as próximas festas na aldeia: miçangas, novelos de algodão coloridos, cocares de flores artificiais, diademas de plástico com pedras brilhantes, pulseiras fluorescentes, fogos de artifício. Pãtkàre passou a luzir orgulhoso o seu novo colar de miçangas comprado dos Huni Kuĩ no Acampamento Terra Livre. Da forma que Pãtkàre utilizou o cocar junto a seus enfeites na cerimônia na aldeia, me faz pensar que quiçá ainda

conserve o colar Huni Kuĩ como um troféu da Rio+20 ou então os seus desenhos tenham sido incorporados na elaboração de outros enfeites de miçanga.

“Já está tudo pronto, vamos embora” - disse o motorista do ônibus, ansioso por começar a longa viagem de quase dois dias até Colíder. Então os Mëbêngôkre reuniram-se no centro da Avenida da Sapucaí para executar o último canto. As malas com os enfeites e bordunas já estavam no bagageiro então a dança foi feita assim mesmo, de calça jeans, agasalhos, tênis. As pinturas do rosto já tinham quase clareado totalmente. Só havia uma borduna disponível, mas alguns acharam dois cabos de vassoura e outros só faziam o gesto de carregar no ombro bordunas invisíveis. A execução terminou com um unísono e um movimento conjunto que aponta o chão, encerrado com o movimento circular do Jabuti que desenha no ar uma espiral que termina no céu, da mesma forma em que a sessão noturna da casa dos homens é encerrada cada noite. Assim, me explicaram depois, a viagem poderia transcorrer sem problemas ou perigos. Quando entrei no ônibus para me despedir estavam todos quietos e tranquilos.

A guerra dos mundos (e suas teorias cosmopolíticas)

Algumas semanas depois reencontrei na aldeia Piaracu quase todo o grupo mëbêngôkre que viajou à Rio+20. A luta no Rio contra os chefes grandes dos *kubê* já havia sido evocada muitas vezes nas falas em todas as aldeias. Foi então, logo antes da abertura dos cantos na saída dos caçadores para o mato em direção ao acampamento de caça (descrito no capítulo 1), que pelo telefone, me inteirei que Belo Monte ia parar por decisão da Justiça Federal. A multa diária por não parar Belo Monte era de 500 mil reais.²²⁰

Naquela noite, a notícia foi mais um ingrediente na animação que precede as expedições de caça. “Nós ganhamos. Você ganhou também. A gente lutou lá no Rio, agora a Justiça mandou parar a construção da usina”. Comentavam Bedjaj, Kretire e Pàtkàre.

A preocupação com Belo Monte era muito grande nas aldeias. Mulheres e homens expressaram para mim o seu medo pela vida das crianças que estão “saindo” (nascendo) e as que não saíram ainda. Disse-me a Pãjnkârô:

²²⁰ Ver repercussão na imprensa, por exemplo <http://www.dw.de/justi%C3%A7a-determina-paralisa%C3%A7%C3%A3o-das-obras-da-usina-de-belo-monte/a-16166976>.

Eu tenho medo, quero que meus netos possam viver, meus netos querem viver.

As pessoas agora têm antena e veem as imagens de Belo Monte pela televisão e ficam com medo, eu não quero ver mais. Os *kubẽ* estragam tudo, estragam o rio, a floresta por causa das cidades. Na cidade é muito difícil têm que pagar tudo, aqui nosso bujão é a lenha, vocês fazem casa e cerca para gado e vocês estragam tudo. Derrubam tudo para plantar soja ou colocar gado. Em Sinop eu fiquei com medo, não quero ir mais.

As imagens na TV antecipam o que vai suceder com o rio Xingu, cortado por enormes paredes de concreto; trata-se da mesma vontade determinada do Estado que vem desde os anos 70 atingindo os Mëbêngôkre como uma ameaça. Por muitos anos, como vimos, eles têm lutado contra, mas agora, com as máquinas trabalhando, a catástrofe que quiseram evitar está mais perto que nunca. Bedjaj disse-me naquela noite:

A Dilma é ruim, mas nós também podemos ser muito ruins, nós temos a nossa bomba atômica, São Paulo vai alagar, Rio vai alagar, os prédios de Brasília vão derreter, as bombas não vão funcionar, a gasolina vai virar água, as mangueiras vão derreter, os carros não vão poder andar, os aviões não vão poder voar. É verdade. A gente até agora está segurando para não acontecer mas se a Dilma é ruim, a gente também pode ser ruim. Temos muitos remédios para fazer chover direto e alagar Brasil, para atacar as cidades, para atacar as pessoas causando-lhes preguiça, ou de riso, e as suas máquinas, e armas não vão funcionar. Nós conhecemos mas não usamos, os velhos seguramos todas as coisas ruins para ensinar só coisa boa.

Já havia escutado várias vezes sobre estes “remédios”, assim como conhecia as referências nos relatos jornalísticos (Capozzoli 2011) e etnográficos (Turner 1991c), nos quais insistentemente os Mëbêngôkre ameaçavam com a sua “bomba atômica” contra as grandes cidades brasileiras, causando alagamentos e morte. Aqui algumas destas referências:

Estes aspectos políticos e culturais encontraram seu exemplo paradigmático no papel desempenhado pelos xamãs na tomada da pista de pouso do garimpo de Maria Bonita, em 1985. Numa reativação da tradição autenticamente Kayapó da importância do xamã na guerra, a expedição guerreira que tomou a pista fez-se acompanhar de cinco xamãs, trazendo drogas de feitiçaria embrulhadas em pacotes de folhas prontos a serem disparados das suas espingardas na direção de São Paulo, Rio e Brasília caso os Kayapó encontrassem muita resistência ou fossem rechaçados. ‘Sabíamos que podíamos ser mortos mas se isso acontecesse, tomamos providências para que milhares de

brasileiros morressem também’, como me contou o líder da operação. (Turner 1991c:57).

Como os Gorotire (Turner 1987, [1991c]) eles [os Xikrin] também se utilizaram dos conhecimentos xamânicos, e prepararam, na ocasião, um ‘remédio’ (como traduzem) para amedrontar e dispersar os Kubẽ, e que foi soprado em sua direção, propiciando o ataque. (Cohn 2005:164).

Bedjaj (...) nervoso e indignado com a decisão da ‘mulher’ (a Presidente Dilma) de construir a usina (...) olhando nos meus olhos diz que seu povo decidiu construir uma ‘bomba atômica’. Repete várias vezes que os índios não queriam tomar essa iniciativa, mas não tiveram alternativa. A ‘bomba atômica’ a que se refere Bedjaj, na descrição dele, destruirá cidades inteiras, que ‘ficarão líquidas como a água’. São Paulo, adverte, ‘vai virar um lago, os prédios, os automóveis, as ruas, todo vai derreter e virar água com a ‘bomba atômica’, relata nervosamente” (Capozzoli 2011:76).

Naquele dia o panorama parecia mudar com a notícia, via telefone, de que a usina não seria construída. No dia seguinte partimos para o mato. A notícia chegou de novo alguns dias depois via rádio enquanto estávamos no nosso acampamento em Pykanhikàjkàry, como confirmando as primeiras informações do telefone. Foi recebida com alegria: “acabou, agora tudo vai ficar tranquilo”, comentavam.

Porém, antes da festa ser finalizada na aldeia, o Presidente do Supremo Tribunal Federal em Brasília, por uma liminar, autorizou a continuação da construção da usina, postergando indefinidamente a “análise do mérito da questão” apresentada pelo Ministério Público e que dizia que Belo Monte só existiria à margem da Constituição.

Em setembro de 2013 reencontrei-me com os Mẽbêngôkre em Altamira no âmbito do *Encontro Sociodiversidade Ambiental no Coração do Brasil* organizado pelo Instituto Socioambiental ISA. Transcrevo aqui a fala final de Ropni naquele evento²²¹:

Eu quero contar com todos, principalmente os *kubẽ* que estão aqui, para trabalhar uma carta para eu levar para Dilma e o Presidente da Câmara dos Deputados, com todas as assinaturas.

²²¹ A fala de Ropni foi feita na língua mẽbêngôkre (kayapo), traduzida consecutivamente ao português por Patxon Mẽtyktire e revisada posteriormente por mim.

Vocês todos têm que ser fortes, me apoiar, a gente se unir para enfrentar esses problemas que estão acontecendo no Congresso, a gente ficar forte para exigir ser respeitado. Nós indígenas e vocês brancos, a gente não têm que ter problemas, mas o governo de vocês pensa muito diferente. Sempre procura criar conflitos e criar problemas com nós. Isso é muito errado.

Eu sempre fui contra desmatamento, derrubada de madeira, extração de minérios e essas barragens que estão acontecendo. Como vão ficar os peixes? Qual vai ser o futuro da geração nova, dos meus netos, dos netos dos meus parentes, as gerações que estão vindo?

Aqui em nosso rio, *Bytire* (Xingu), não tinha brancos. Primeiro chegaram e construíram Belém, depois Altamira. Em nossa terra não tinha brancos, eu lembro quando era criança (*bóktire*, idade 10 anos aprox.) eu andava todas estas florestas e lembro. Quando era adolescente, aquela *kukràdjà punuti*²²², ninguém conhecia, ninguém tinha visto.

Agora, eu sempre falo para o chefe de vocês, eu sempre explico, mas eles não entendem, não têm ouvidos [*akre ket*], eu puxei a orelha do Ministro, mas não têm ouvidos para a minha fala, meu pensamento.

Nós podemos trabalhar juntos. Vocês que trabalham conosco têm que ser fortes e escrever o que a gente realmente pensa para nos ajudar para falar com o governo para ver se eles param de atacar nos indígenas para a gente viver neste espaço juntos com respeito.

Tem muitas cidades nascendo perto das nossas terras, já derrubaram todo o mato até o limite da nossa área. Nós estamos cercados e eu não estou gostando disso, nós estamos adoecendo, eu fico muito preocupado. Eu não estou gostando nada disso.

Nós podemos reagir e vai ter problemas nas cidades dos brancos: os carros, os aviões não vão funcionar.

Eu sei e eu quero falar: vocês têm bombas e doenças para matar muitas pessoas. Nós também temos armas de doenças. Eu aprendi tudo. Se tivesse tempo vocês iam ver como ia morrer muito gado, e os carros e aviões iriam todos embora. Eu quero que vocês escutem as minhas palavras.

Eu quero que tudo mundo saiba disso, quero que escrevam um documento bom para que o governo de vocês olhe e respeite a gente.

A gente não precisa ter esse problema. Porque não podemos gostar dos outros? Porque não podemos nos respeitar? Quando eu vou para conversar com os caciques de Brasília, a gente tenta resolver as coisas de uma forma tranquila, melhor. Nós temos pés, mãos, cabeça, ouvidos, todos somos humanos mas é isso que eles não consideram,

²²² “Cultura” muito ruim. Na conclusão retomo o conceito *kukràdjà* e sua relação com “cultura”. Neste caso esta se referindo à cultura dos brancos baseada no desmatamento e bebidas alcoólicas.

eles querem atacar a gente. Eu gosto de todos os que estão aqui e outros brancos que não estão aqui também.

Antes meus ancestrais viviam muito de matar gente. Matavam mesmo! Meu povo foi muito bravo. Eu nasci nessa geração de “guerrilha”²²³, quando existiam estas guerras, mas eu cresci pensando diferente, pensando que não têm que ter guerras entre nós Mëbêngôkre e homem branco, não temos que ter problemas, a gente têm que viver em paz. É isso que eu penso para o governo e para tudo mundo.

Vocês brancos criam gado, criam porcos, criam galinhas. Nós Mëbêngôkre comemos carne de caça do mato. Eu quero falar: se afastem da nossa floresta, respeitem nossas florestas, fazendeiros vão embora com a doença. O Xingu está cercado de doença.

Eu falo para todos os jovens aqui, vocês têm que ser fortes e se unir para lutar. Onde estão os Juruna daqui? [Yuma Xipayá foi chamada, se aproximou e foi se colocar do lado do Ropni].

Àkmeari, arikaben mã (filhos de consideração, quero falar para vocês [se dirigindo a todos os presentes]):

Eu não estou bravo, estou apoiando vocês, vocês têm que estar fortes para se defender porque depois que eu morrer, vocês todos vão apanhar [faz um gesto e barulho de golpes fortes de borduna].

Vocês têm que estar unidos para se defender. Encerro a minha fala.

Eu gosto muito de todos vocês que estão aqui. (Ropni Mëtyktire, Altamira, setembro 2013).

* * *

Vulnerabilidade. Estar rodeados de doenças e fazendas. Os *kubê* não concebem relações de evitação *pij'ãg* “respeito”. Lidar com seres que não tem ouvidos, não escutam. Seres que não se comportam como humanos. Seres que procuram de todas as formas destruir florestas e rios. Lidar com seres de Estado, da “política”, do papel, que no entanto não agem conforme as palavras escritas (as numerosas petições escritas contra Belo Monte; as numerosas leis não cumpridas que obrigariam à precaução antes que à urgência perante a construção da usina). Trata-se para os *mëbêngôkre* de um grande desafio no qual, como

²²³ Expressão usada por Patxon Mëtyktire na tradução. Se refere a dinâmica guerreira previa ao contato com o SPI.

veremos, arriscam-se cosmopolíticas.

Ropni, aquele rapaz que tinha por volta de 16 anos quando viu os primeiros *kubëkryt* do SPI em 1953, é tido hoje como uma das mais importantes lideranças indígenas não só da América do Sul mas no mundo inteiro, tendo se encontrado com todos os Presidentes brasileiros desde Juscelino Kubitschek e todos os Presidentes franceses desde François Mitterrand (para nomear só alguns de uma longa lista de homens e mulheres importantes da política, religião, arte, academia, ativismo, etc.). Partes da vida de Ropni tem sido levadas ao cinema, livros, artigos, campanhas, etc. Ele tem recebido também numerosas distinções, a última delas o Public Peace Prize 2014²²⁴. Frequentemente nestas homenagens são destacadas as suas qualidades de diplomacia, e inclusive, em várias das suas viagens internacionais tem sido recebido conforme os protocolos com os quais os Estados recebem aos diplomatas.

Mas o que Ropni (e outros) fazem, considero, vai muito além de serem reconhecidos como “representantes” cosmopolitas do seu povo, dos povos do Xingu, da Amazônia, ou dos povos das florestas do mundo. Trata-se talvez de uma outra diplomacia à qual Stengers se refere:

Diplomats’ role is therefore above all to remove the anaesthesia produced by the reference to progress or the general interest, to give a voice to those who define themselves as threatened, in a way likely to cause the experts to have second thoughts, and to force them to think about the possibility that their favourite course of action may be an act of war. (Stengers 2005:1003).

“Tem que pensar de outro modo, mudar de ideia” – insiste sempre Ropni. “Requerem-se dois para fazer a paz” – continua Stengers (Idem) – para ser diplomata se requer que as duas partes considerem que a paz é possível e que o diplomata seja levado a sério. Será que Ropni é levado a sério ou apenas tolerado pelo que “representa”? Isto é, as suas ideias, exigências e performances são permitidas e entendidas como expressão da sua “diferença cultural” mas não são equiparáveis aos critérios tecnocientíficos do Estado e dos imperativos da sua “matriz energética”. A estratégia multiculturalista parece assim tolerar a diferença, promete estender a cidadania, mas excluí-lhe a autonomia, e com ela, o rio e a floresta. Nada é mais fácil a um moderno do que ser tolerante, diz Stengers (1997), pois permite ao “nós”, enxergar “eles”, os que creem, como conservando a inocência que “nós”

²²⁴ Ver <http://24hoursforworldpeace.org/en> Acesso 18-06-2014.

perdemos, graças à ciência: a “maldição da tolerância” está fundada assim num abuso de poder, a desqualificação do outro, da sua forma de habitar o mundo (Idem:17).

Em jogo estão também os limites do campo da política. É possível entender como política indígena o que os Mětyktire (por exemplo) fazem com a ameaça de Belo Monte? O que é visto como “política indígena” é apenas a ponta do iceberg de todos os seres, forças e relações que são relegados a apenas “representações culturais”, “crenças” e “superstições”, isto é, como De la Cadena (2008) sinalizou, é preciso considerar que a “política indígena” esta povoada pelas sombras do que é permanentemente excluído da política: as diferenças radicais, ontológicas.

Meu intuito é, neste sentido, tratar a política indígena no registro da guerra mēbêngôkre contemporânea, isto é, como uma extensão daquele estado meta-estável de hostilidade que povoa as histórias, os mitos, os corpos, as tecnologias de conjuração ritual e que agora se estende aos novos conjuntos de artefatos e performances capturados pelos novos guerreiros: a escrita, tecnologias audiovisuais e novas roupas. Trata-se de uma tentativa de ressaltar as preocupações mēbêngôkre, a vulnerabilidade que para eles se aproxima com o corte do fluxo do rio, com os desmatamentos e queimadas e com as alterações descontroladas na vida dos seres e forças da água, da floresta, do céu, e com a fabricação bela dos Mēbêngôkre do futuro.

No conflito ente o Estado e os Mēbêngôkre não se trata apenas de percepções contrastantes sobre o meio ambiente em disputa (rio, floresta) relativas a diferenças culturais e que são mobilizadas em termos de uma hierarquização de regimes de verdade (realidade científica *versus* as ilusões e crenças do conhecimento indígena). Esta formulação corresponde a uma ordem uninaturalista e multiculturalista, a ontologia do Estado modernizante (Viveiros de Castro 2002a; 2011a,c). Ela não condiz com a proposta, que busco seguir aqui, de levar em conta uma “autodeterminação ontológica” (Viveiros de Castro 2003) mēbêngôkre, a qual reordena criativamente uma condição de sujeito variável mediada por corpos, imagens, artefatos, performances, em conjuntos de tecnologias rituais e movimentos entre florestas, rios, aldeias atuais e antigas.

Pignarre e Stengers (2005), ambos filósofos da ciência, colocam um interessante argumento para pensar o capitalismo, e as controvérsias sociotécnicas, além dos termos dos regimes de verdade, isto é, do seu entendimento a partir de argumentos de verdade e representação úteis à análise do conflito que quero desenvolver aqui. Segundo os autores, o

capitalismo despolitiza as práticas de tomada de decisões disfarçando-as em conjuntos de processos tecnocráticos que tendem a proceder por meio de “alternativas infernais” isto é, colocam conjuntos de situações que não deixam outra opção que a resignação ou a denúncia que soa um pouco vazia (Idem:40).

Os autores propõem conceber que o capitalismo, em vez de se tratar de um regime de racionalidade instrumental e razão burocrática, é de fato um “sistema de feitiçaria sem feiticeiros (se pensando como tais) um sistema operando em um mundo que concebe a feitiçaria uma simples ‘crença’ uma superstição e não necessita portanto de nenhum modo adequado de proteção” (Idem:59). Dita feitiçaria capitalista opera por “captura” imobilizando o pensamento e paralisando a ação coletiva, de modo que o ponto central da proposta dos autores sugere reconhecer essa vulnerabilidade para desacelerar a racionalização, pensar e criar coletivos de outro modo.

O interessante dos enunciados dos especialistas mēbêngôkre “muitos bois vão morrer”, “muita gente vai morrer”, “os carros e aviões não vão funcionar”, “vamos alagar São Paulo”, “derreter os prédios”, “armas de doença”, é que são avisos, imagens, (*karô*), que antecipam eventos que poucos interlocutores *kubê* considerariam levar a sério. O caos permanece assim na sombra, não é enxergado.

Há palavras, leis, ou práticas da política que permitam levar em conta como os povos do Xingu experimentam as muitas subjetividades do rio, a terra, a floresta e o ar e como elas emergem ameaçantes como consequências da destruição *kubê*? A proposta cosmopolítica de Stengers (2005) procura, sintetizando a tensão entre *cosmos* e *política*, justamente fazer pensar sobre todos os sujeitos e práticas excluídos e “nas sombras” de uma “política” definida *a priori*.

It is a matter of imbuing political voices with the feeling that they do not master the situation they discuss, that the political arena is peopled with shadows of that which does not have, cannot have or does not want to have a political voice – a feeling which political good will can so easily obliterate when no answer is given to the demand: ‘express yourself, express your objections, your proposals, your contribution to the common world that we’re building’. (Stengers 2005:996).

O campo de preocupações dos Mēbêngôkre (e dos povos do Xingu em geral) com a construção do complexo hidrelétrico de Belo Monte – e o que eles fazem nesse contexto para se defender dessas ameaças – está vinculado às suas teorias e práticas para diagnosticar a

vulnerabilidade, se proteger e encarar os inimigos. Ao longo da controvérsia entre os Mëbêngôkre e *kubẽ* por causa de Belo Monte, vimos por exemplo que não existe um campo de reconhecimento nem diálogo. Aos poucos encontros com os brancos de caráter “político” os Mëbêngôkre enviam seus melhores guerreiros, inclusive aqueles que tem longa experiência em amansar e cativar brancos²²⁵. As “sombras da política” (Stengers 2005, De la Cadena 2008) brilham de imagens, cantos e corpos dos seres do rio e a floresta conjurando as intenções *kubẽ*.

Este campo de tensão vem ao encontro de um outro tipo de problema cosmopolítico, já não necessariamente dado em termos de um confronto direto com os dispositivos tecnocientíficos do Estado e capitalismo – como é ponto principal de reflexão de Stengers (2005) – mas dos problemas intrínsecos das ontologias altamente transformacionais ameríndias onde a condição humana é ligada aos corpos, suas capacidades e aparências, em suma, às suas perspectivas (Lima 1996, 2005, 2011; Viveiros de Castro 1996, 2002a).

A proposta cosmopolítica de Stengers (1997, 2005) e a sua incorporação por Latour (2004a) na tentativa de pensar as práticas da ecologia política a partir da teoria do ator-rede dizem fundamentalmente a respeito dos contextos ocidentais do pensamento moderno e dos problemas ontológicos e políticos da expansão deste dispositivo tecnocientífico da modernização e capitalismo ao ponto inclusive de se converter numa força geológica – o “Antropoceno” – que tem levado o planeta inteiro a uma nova condição existencial (Stengers 2009, Chakrabarty 2013, Latour 2013).

Uma interseção entre estas vertentes de se pensar cosmopolíticas tem iluminado recentemente as abordagens que estudam os conflitos entre povos indígenas e forças do Estado e capitalismo em termos não de percepções contrastantes sobre “o mundo” mas como campo onde o que está em jogo são diferenças radicais dadas por situações de pluralismo ontológico. Exemplos destas análises são os trabalhos de Marisol de la Cadena (2008, 2010, 2014) sobre a ontologia política nos Andes, Kopenawa e Albert (2010), um manifesto na chave da metafísica yanomami sobre a destruição da Amazônia e a crise ecológica, e Viveiros de Castro (2011c), Fausto (2013), Danowski e Viveiros de Castro (2014) sobre a relação entre mundos, territórios e tempos que está em jogo nos conflitos cosmopolíticos, que afinal desenvolvem-se entre multiversos, ou pluriversos.

²²⁵ Ver “amansar inimigos” no capítulo 3.

Em suma, essas abordagens procuram traduzir as próprias formas particulares com que os povos indígenas insistem na sua “autodeterminação ontológica” e defesa do território, incluindo a forma de se sentirem afetados e se defenderem. No caso dos povos amazônicos, estas formas devem ser entendidas sob o prisma da fluidez nas relações transespecíficas. É justamente na abordagem desse campo de relações onde surgiram as primeiras reflexões dos etnólogos a respeito do caráter cosmopolítico de alguns personagens, como o xamã:

O xamanismo pode ser definido como a capacidade manifestada por certos humanos de cruzar barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades não humanas. Sendo capazes de ver os não humanos como estes se veem (como humanos), os xamãs ocupam o papel de interlocutores ativos no diálogo cósmico. Eles são como diplomatas que tomam a seu cargo as relações interespecíficas, operando em uma arena cosmopolítica onde se defrontam as diferentes categorias sionaturais. (Viveiros de Castro 2002c:168).

Sztutman (2005, 2012) introduziu os conceitos de cosmopolítica de Viveiros de Castro (2002c) e Latour (2004a) no seu trabalho sobre a articulação entre a “política dos homens” e a “política cósmica” ameríndia mostrando – por via da análise da vasta literatura acumulada sobre diferentes personagens ameríndios como o chefe, profeta, guerreiro, xamã – como estas dificilmente poderiam ser dissociadas e seria mais apropriado tratá-las em termos de cosmopolíticas. Interessa especialmente a Sztutman o efeito político ou a ação política que se desprende da articulação entre domínios sociocosmológicos ressaltando sua irreduzibilidade aos modelos modernos da política, do poder coercitivo, da representação e da forma-Estado.

O termo cosmopolítica, em todos os casos citados, está para complicar os pressupostos e desacelerar as conclusões que se fundamentam na separação moderna entre o social e o natural. O efeito que estas reflexões diversas procuram é des-hierarquizar a relação de legitimidade entre as antropologias indígenas e a ciência antropológica, herdeira esta de um particular regime epistêmico ocidental e fundada numa ontologia uninatural e multicultural. No entanto, como quis mostrar, o termo cosmopolítica reúne um conjunto variado de reflexões derivadas de diferentes trajetórias metodológicas e campos de trabalho: filosofia e história das ciências, teoria antropológica, teoria etnográfica, estudos da ciência e a tecnologia, junto às próprias teorias indígenas expressadas, ou não, no contexto da resistência ao avanço de frentes coloniais e a destruição dos seus territórios. Tendo então feito um breve resumo da polifonia de trajetórias que ativam reflexões e ações cosmopolíticas quero finalizar

o capítulo costurando algumas ideias que foram até agora levantadas.

Descrevi neste capítulo diversas irrupções: da fumaça, do “furacão”, da chuva, das doenças, e dos ataques dos *kubẽ* de Brasília ao rio Xingu. Elas traçam uma tensão entre dois ritmos, um marcado pela observação, a dispersão e a concentração, a captura da caça e guerra, intercalados com o mecanismo de conjuração ritual; e outro, marcado pelo calendário, a temporalidade linear, o tempo dos projetos de destruição do rio. Estes eventos, como descrevi, provocaram diferentes respostas e transformações.

A fumaça das queimadas que invadiu a aldeia, mediada pelas árvores que ardiam na floresta (inclusive as “árvores de feitiço” e as suas cascas de fogo), tornaram-se uma ameaça que poderia desdobrar-se, no limite, nas previsões do *wajanga*, em uma transformação descontrolada dos corpos *mëbêngôkre* em corpos animais, ou melhor, na suspensão das discontinuidades entre homens, mulheres e animais. Vimos também que as irrupções intempestivas da fumaça, chuva, vento e raios que ameaçam desdobramentos descontrolados são respondidas ritualmente: os *mëbêngôkre* ficam quietos, se alimentando de comida verdadeira (*mry mej*). Ou ainda – como no caso da aproximação ameaçadora da fumaça – especulando desdobramentos conforme antigas histórias de transformações; encarando os espíritos que rondam a aldeia com o olhar do *wajanga*; administrando plantas, fumo, cantos, para recompor pessoas atingidas pelos raios.

O desmatamento desdobra-se ainda em fortes ventos que, como no mito em que o vento media a conexão entre o mundo do céu e o da terra, sugerem, na fala de Ropni, uma iminência de uma outra grande transformação onde muitos *mëbêngôkre* e *kubẽ* irão morrer.

Trata-se do encurtamento das distâncias entre as potências do cosmos que irrompem na aldeia periodicamente, intempestivamente, de forma oposta às cuidadosas e graduais sequências de movimentos e metamorfoses rituais. Nestes eventos é como se fundo e figura se invertessem subitamente desencadeando o perigo da desfiguração dos corpos com a morte, o acidente, a doença. Perante a perigosa turbulência, os *Mëbêngôkre* parecem reagir de novo com as suas tecnologias rituais, inserindo separações, distâncias das forças nocivas, reafirmando, por exemplo, as relações de parentesco como a pintura das meninas *mëkrajtyknyre* e a alegria que dela se segue, ou a circulação de alimentos rituais como o jabuti: as ameaças se respondem com *kukràdjà*, fazendo pessoas de verdade, belas.

A aproximação destas potências ameaça inverter a ordem do cotidiano, induzir metamorfoses descontroladas e retornar às agressões guerreiras. A fumaça na aldeia oferece

um ponto especial de intensidade deste processo. O denso branco (identificado aos *mêkarõ*, pura imagem) cega a visão e apaga o plano da aldeia onde estão espacializadas as relações de parentesco. É a pura continuidade cega.

A agência dos *kubẽ* e a imposição do seu calendário envolvem formas de controle do tempo (agendas, projetos, cronogramas) propondo novos ritmos desterritorializados que se contrapõem aos ritmos rituais que vão da “guerra à festa” como descrevi no capítulo 3. De certa forma, as ameaças do projeto Belo Monte são um exemplo paradigmático desta outra temporalidade, aquela dos *kubẽ* de Brasília e suas formas de conceber o espaço e o tempo.

Durante este capítulo percorri parte da controvérsia com relação a este projeto priorizando a participação dos Mëtyktire. A minha intenção, em parte, foi fazer um registro de sua longa oposição ao projeto, mas especialmente, tal controvérsia nos traz o conjunto de práticas e discursos que motivam a implementação da usina de uma forma autoritária e excludente das teorias de mundo dos Mëbêngôkre e demais povos do Xingu: “eles não querem nem saber” – resumiu Megaron.

Tentei aqui contrastar as estratégias *kubẽ* e Mëbêngôkre para produzir uma reflexão diferente às “alternativas infernais” da resignação ou a denúncia vazia (Pignarre e Stengers 2005), revelando a criatividade mëbêngôkre ao estender as suas tecnologias guerreiras da “captura e domesticação” não só de artefatos e tecnologias *kubẽ* como a escrita, o português, as tecnologias audiovisuais, a internet, como também a captura de aliados. Este movimento pode ser visto como a captura das performances políticas dentro de uma estratégia guerreira e não apenas como a objetificação da sua cultura para fins políticos (ou eco-políticos) (Turner 1991a, 1999; Turner e Fajans-Turner 2006; Ramos 2006; Carneiro da Cunha 2009b). Nos numerosos encontros híbridos de guerra-política, as performances de canto e dança guerreiros não são apenas representações culturais inovadoras, mas práticas da política mëbêngôkre, tecnologias suplementares para estender os efeitos da visão e das palavras com o fim de reduzir a braveza, ignorância e loucura do inimigo. É uma maneira de insistir por todos os meios que um acordo de paz é possível e necessário, detendo assim os ataques e se reconhecendo como sujeitos. A guerra contemporânea contra o Estado marca portanto a cosmopolítica mëbêngôkre na medida em que exige numerosas experimentações tanto para acalmar e amansar os selvagens *kubẽ* quanto para atacá-los quando for necessário.

As diferentes aproximações sobre a cosmopolítica complicam a definição *a priori* de um campo exclusivamente “político” abstraído da complexa série de associações com outras

subjetividades e forças que venho descrevendo nesta etnografia. Latour (2002, 2013) refere-se por exemplo a uma interpretação do campo da política baseado na sua leitura de Carl Schmitt: a política só é possível se ela inclui o reconhecimento de um inimigo, ao qual, no limite, possa-se declarar guerra. Latour destaca especialmente que o reconhecimento do inimigo não é dado, na definição, por nenhum tribunal superior, em suma, deve haver um reconhecimento mútuo para que possa existir política e no limite declarar a guerra. Neste espaço a negociação é possível. O ponto do argumento é que os modernos erigiram unilateralmente um mediador: a Natureza e as suas leis, a Ciência e os seus fatos unificados, a Razão e as suas formas de fazer correlações e alcançar acordos. Desta forma os modernos, instaurando seu mediador como obrigatório, não tem tido verdadeiros inimigos e vivem de multiplicar guerras não declaradas sem nem começar a entender as demandas de paz, as necessidades da diplomacia, ou as incertezas envolvidas na negociação. Os modernos diriam, segundo Latour (2002a:27): “para que negociar se o conflito não envolve realmente dois lados?, e de qualquer forma, na realidade não há um conflito, não um conflito real, não um conflito sobre a realidade, apenas mal-entendidos sobre representações simbólicas”.

Isto sugere a dificuldade da política entre os Mëbêngôkre e os *kubê* de Brasília, que no entanto pretende se gestar a partir de uma “equivocação”²²⁶: *pija ’ãg*, “respeito”. De um lado, a uma ontologia uninatural e multicultural em que condição humana é garantida pela biologia se soma uma certa concepção particular de cosmopolitismo kantiano, na qual considera-se que uma “paz perpétua” se conseguiria quando todos pudessem ser incluídos, de acordo ao direito cidadão, como membros da sociedade civil mundial. Trata-se portanto da concepção que está na base do sistema internacional de direitos humanos e envolve as ideias de “tolerância” às diferenças culturais e “respeito” aos direitos. Este é portanto o principal sentido que os brancos tiram da expressão “respeito” enunciada em português pelos Mëbêngôkre – o atendimento aos seus direitos. Note-se que na concepção de “tolerância à

²²⁶ Refiro-me à noção de equivoco e equivocação descrita por Viveiros de Castro (2004a) no seu ensaio sobre o método comparativo na antropologia. “The question is not discovering who is wrong, and still less who is deceiving whom. An equivocation is not an error, a mistake, or a deception. Instead, it is the very foundation of the relation that it implicates, and that is always a relation with an exteriority. An error or deception can only be determined as such from within a given language game, while an equivocation is what unfolds in the interval between different language games. Deceptions and errors suppose premises that are already constituted—and constituted as homogenous—while an equivocation not only supposes the heterogeneity of the premises at stake, it poses them as heterogenic and presupposes them as premises. An equivocation determines the premises rather than being determined by them. Consequently, equivocations do not belong to the world of dialectical contradiction, since their synthesis is disjunctive and infinite. An equivocation is indissoluble, or rather, recursive: taking it as an object determines another equivocation “higher up,” and so on ad infinitum.” (Viveiros de Castro 2004a:11).

diferença” que se desprende deste projeto de filosofia política, a Natureza, os fatos científicos e a Razão não são negociáveis – como mencionou Latour. O que para Kant seria uma “paz perpétua”, para Latour (2002a) é uma guerra não reconhecida como tal.

No entanto, como mostrei no mapeamento da controvérsia de Belo Monte, o efeito dos Mëbêngôkre exigirem “respeito” não se traduz em que seus direitos sejam respeitados e em consequência consultados de forma apropriada sobre as intenções do Estado a respeito do Xingu, florestas e territórios indígenas. Em suma é retirado deles a sua condição de sujeitos de direitos. Mas eles não querem apenas ser tolerados. Você, leitor: gostaria de ser tolerado? – já perguntou Stengers (1997). Marisol de la Cadena recolocou este problema para o campo da política indígena:

¿Es que los políticos indígenas serían tan ingenuos o altruistas como para estar luchando únicamente hasta el límite de los derechos que les han sido asignados por una constitución que no es la suya, que no les permite una oportunidad a su no modernidad? (De la Cadena 2008:150).

Disse acima que a relação *pija’ãg* era eixo de um mal-entendido produtivo, ou então, de um “equivoco tomado por entendimento” (Viveiros de Casto 2004a; Kelly 2010). O uso que os mëbêngôkre fazem do termo *pija’ãg* nos seus discursos se referindo aos *kubê*, sugere-me uma extensão dos seus predicados sobre a distribuição de sujeitos no mundo. Lembremos então que o conceito *pija’ãg*, característico das relações de afinidade se estende ao campo da socialidade e em geral:

Sua pertinência ultrapassa largamente a esfera das relações entre afins, definindo, sob forma atenuada, o campo da socialidade de modo geral, e exprimindo-se maximamente, em muitos casos, em uma das mais célebres instituições jê, aquela que ficou conhecida como ‘amizade formal’. (Coelho de Souza 2002:497).

Trata-se da expressão por excelência da capacidade de agir socialmente, sendo que um comportamento respeitoso – como anota a autora – aparece em geral como condição de interação entre humanos (p.504). Assim, com a extensão do uso do conceito *pija’ãg* na sua guerra contemporânea contra o Estado os Mëbêngôkre estão recomendando aos *kubê* um comportamento adequado a um humano, do que se seguiria uma relação de distanciamento e o cessar necessário dos ataques que causam preocupação, doenças e transformações descontroladas nos mundos mëbêngôkre.

“Temos pés, mãos, cabeça, ouvidos, todos somos humanos mas é isso que eles não consideram, eles querem atacar a gente” – como disse Ropni.

Os Mëbêngôkre portanto estendem a linguagem das relações sociais e da afinidade no seu intuito de aproximar os *kubê* por uma relação de distancia, uma conexão parcial possível que não permite ser totalizada numa só perspectiva. Enquanto isso, os *kubê* negam-lhes inclusive o caráter de “sujeitos de direitos”, sujeitos, portanto, segundo a própria perspectiva *kubê*.

Com o campo da política esvaziado não há outra coisa que a inventividade cosmopolítica da guerra contemporânea desde a qual os mëbêngôkre já avisaram: “São Paulo, Rio vão alagar”, “as máquinas não vão funcionar”, “os aviões não vão voar”, “se continuar desmantando os furacões e a chuva vão ficar fortes e muitos *kubê* e mëbêngôkre vão morrer”.

Os enunciados mëbêngôkre apontam que a contrapartida da total impossibilidade da política não é a guerra como concebida na teoria social e filosofia política moderna. A impossibilidade de se enxergar o delicado campo cosmopolítico desdobra-se no caos generalizado: as transformações descontroladas.

* * *

Ropni sentado na beira do Xingu segura na sua mão um documento enquanto se dirige a câmara avisando os chefes grandes *kubê*:

(...) tem esse documento que nós fizemos.

Dilma, Presidente Dilma, eu já assinei o documento. Você tem que ver, você tem que ler também.

Muda a ideia! Muda a ideia!

Queremos que você e tudo mundo acredite em mim. Tem que acreditar em mim. Vocês estão pensando que eu estou mentindo para vocês mas não é: eu estou contando coisas problema.

Então Ministro, Presidente pública, você tem que ver, tem que ler esse [documento] para olhar.

Vamos deixar mato, vamos deixar... não pode fazer Belo Monte. Esse é perigo!

Mundo inteiro!, mundo inteiro!, eu estou lutando para conseguir floresta, para não acontecer problema serio.

Mundo inteiro! Não é só Kayapo não, é mundo inteiro, tudo mundo inteiro.

Eu estou lutando e eu tenho que conseguir. Pessoas tem que apoiar eu, eu vou conseguir. É isso que estou fazendo.²²⁷

²²⁷ CHEF RAONI, *Amazonie, Brésil - message aux dirigeants de tous pays : "trouvez d'autres idées !"* Aldeia Mëtyktire, 2013. Planet Amazon. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cVX3BRhY9WM> Acesso 27-06-2014.

Considerações finais

An emotional pause, a sense of amazement or surprise, a small shock, disappointment or even a sensation of self-dislike, but in any event an unexpected openness of sensibility. It is that openness of sensibility that often creates the conditions of cathexis, that is, of how the subject (the fieldworker) connects with or identifies with – recognises – an issue or concern of significance. So it suddenly seems that this [issue or concern] is a key to everything else – if this could be resolved or understood then others things would fall into place too! (Strathern 2010: 80).

Esta bela descrição de Marilyn Strathern sobre os momentos que surpreendem o etnógrafo e acabam se impondo como chaves da descrição e análise, me serve para iniciar a reconstruir aqui algumas das reflexões centrais presentes neste trabalho. Houve dois momentos etnográficos que se impuseram especialmente para mim e, de certa forma, perpassaram o conjunto de ideias que articulam o texto. Um deles se deu naquela manhã na aldeia tomada pela fumaça da floresta queimada. Outro foi a avaliação dos conturbados desdobramentos de uma recente expedição de guerreiros devido a um “erro” de interpretação de imagens no caminho. As duas diferentes situações, depois percebi, estavam mediadas pela visão. De um lado, o denso branco que impunha uma continuidade apagando o plano da aldeia, exigia maior cuidado com a alimentação e uma reflexão sobre a destruição do mato que apontava para uma situação de indiferenciação mítica. No outro caso, uma visão e interpretação não aguda vulnerabilizava o grupo de guerreiros que se deslocava.

Isso me levou, por diversos caminhos, a me aproximar da experiência mēbêngôkre sobre as imagens, o movimento, e a vulnerabilidade dos corpos e acontecimentos, em suma, as teorias sobre a proteção de pessoas e corpos num mundo altamente transformacional e povoado de ameaças. Optei por adotar a abordagem da descrição etnográfica detalhada para tornar visível os arranjos heterogêneos de seres e intencionalidades já que, logo percebi em campo, o estilo e a força com que os Mēbêngôkre produzem o crescimento das pessoas, a formação e dissolução de grupos, a alternância entre a dispersão guerreira e as festas na aldeia, são organizados por pequenos e grandes movimentos, costurados com atos muito sutis. Atos como as palavras de conselho dos velhos que acordam, ainda no escuro, os caçadores no

mato; a relação dos sonhos com a sorte na pesca e com os cantos de caça; os conselhos nos discursos formais, os cuidados em agir contra espíritos e doenças, a importância de dar nome e trocar de nome; as palavras *ben* que colocadas intermitentemente pelo mestre cerimonial provocavam mudanças sucessivas na configuração dos coletivos do ritual .

Espero ter produzido uma sorte de mapeamento do conjunto de forças com que pessoas e acontecimentos são compostos através da agência de imagens, palavras, artefatos, partes vegetais e animais, performances, isto é, elementos heterogêneos, que os Mëbêngôkre se preocupam em modular, por relações de proximidade ou afastamento. Os Mëbêngôkre, portanto, fazem tudo isso a partir de (e contra) outras subjetividades e intencionalidades que povoam seu mundo e que de diferentes formas ameaçam o esforço Mëbêngôkre de compor pessoas de forma correta e bela (*mej*).

A pergunta passou a ser, em consequência, pela dimensão relacional presente nos movimentos, como compor pessoas e acontecimentos com estas forças e seres heterogêneos. Guiado pela importância do conceito polissêmico de *karõ*, que pode ser traduzido por “espírito”, “alma”, “aparência”, “cópia”, “fotografia”, “vídeo”, em suas formas verbais como “avisar”, “ensaiar”, mostrei como ele se desdobra em diferentes registros, cortando transversalmente domínios do material e imaterial, visível e invisível, assim como de causa e efeito.

As traduções do conceito de *karõ* têm sido bifurcadas, por antropólogos e linguistas, para atender a uma série de dicotomias do pensamento moderno, natureza-cultura, real-representação, ou bem, material-imaterial. Procurando uma alternativa a essa bifurcação conceitual do *karõ* optei por realizar um mapeamento do conceito em todas suas extensões, guiado pelas formas como era evocado pelos Mëbêngôkre em campo. Isto me levou a perceber o papel mediador das imagens em corpos e acontecimentos, e a elaborar o esboço de uma teoria etnográfica mëbêngôkre sobre o problema da relacionalidade e influência.

Esta abordagem inspirou-se na reflexão proposta por Viveiros de Castro (2009) e Sahlins (2011a,b) sobre como repensar o clássico problema do parentesco para além dos pressupostos de uma vasta tradição antropológica herdeira do paradigma biológico na metafísica moderna, e pelo qual o material, o real, a substância tomam o valor do dado frente às representações e normas. Em suma, me interessa aqui o problema geral de como pensar a “mutualidade de seres” (Sahlins 2011a,b), problema fundamental do parentesco, quando a

condição de “ser” e “relação” em jogo, isto é, a ontologia em jogo, não é definida *a priori*. Quando os Mëbêngôkre compõem pessoas, grupos e acontecimentos “com e contra” os *karõ*, por exemplo, dita mediação de *karõ* (entre outros sujeitos e intencionalidades) nos afasta, portanto, do problema clássico do parentesco para entrar no campo da magia, se entendemos magia como Viveiros de Castro:

‘Magic’ being the name we give to all those ontologies that do not recognize the need to divide the universe into moral and physical spheres — in kinship terms, into jural and biological relations. (Viveiros de Castro 2009).

“Can we take magic seriously?” Pergunta por outro lado Stengers (2012), já que a magia tem sido relegada a uma categoria acusativa, à qual se segue a pergunta “But, do you really believe in magic?”, que por sua vez nos obriga a cair presos na armadilha de uma escolha dual entre realidade e crença. “Reclaiming magic can only be a rhizomatic operation” — com isso Stengers (Idem:9) propõe que trata-se de uma forma de conectar práticas, preocupações e formas de dar sentido sem que alguns seres sejam privilegiados e todos são factíveis de se conectar com outros.

Neste sentido, por exemplo, sabemos que a relação entre dado e construído com que pessoas e parentesco são feitos nas ontologias ameríndias está organizado numa relação diferente à do paradigma biológico. Nas palavras de Viveiros de Castro (2009) “the body must be produced out of the soul but also against it, and this is what Amazonian kinship is ‘all about’: becoming a human body through the differential bodily engagement of and/or with other bodies, human as well as non-human”.

No caso específico dos povos Jê, Coelho de Souza (2002) propôs que o problema da construção do parentesco está estreitamente relacionado com o da metamorfose ritual, sendo ambos respostas ao problema geral da transformação nas ontologias ameríndias.

O meu trabalho se aproxima ao problema da relacionalidade, influência e transformação, dando maior atenção à dimensão relacional e heterogênea da composição de corpos e pessoas, e na qual especialmente a visão e a fala ganham um papel central. Considero que a minha abordagem etnográfica pode aportar elementos para retornar ao problema do parentesco para além da separação clássica entre os campos de estudo em “parentesco” e “magia”, como Viveiros de Castro e Sahlins propõem:

Perhaps the problem of magic is the problem of kinship; perhaps both are complementary solutions to the same problem: the problem of intentionality and influence, the mysterious effectiveness of relationality. (Viveiros de Castro 2009).

Gostaria então de centrar esta breve síntese final em recuperar algumas das ideias mais importantes sobre o conceito de influência que foi elaborado ao longo do trabalho, e a sua relação com a discussão da guerra contemporânea e a cosmopolítica mēbêngôkre.

Influência: uma recursiva arte da eficácia

Surpreendi-me e engajei-me em campo com uma certa arte do movimento presente na pesca, caça, ritual, “guerra”, “política” e “ativismo” mēbêngôkre. Tentar elucidar em linhas gerais algumas das formas de compor estes movimentos pode nos levar a compreender melhor a construção ritual das pessoas e as preocupações dos Mēbêngôkre com relação às ameaças externas, bem como elaborar uma teoria etnográfica que explicita conexões que não necessariamente são enunciadas ou expressadas de forma oral, mas envolvem também uma dimensão imagética e uma reflexão sobre a agência e os sujeitos pensada a partir dos seus efeitos no mundo.

No capítulo 1 mapeei o conjunto de movimentos das principais cerimônias realizadas pelos Mētyktire em 2012. Dei especial atenção à mediação das imagens, fala e canto, descrevendo os movimentos entre o rio, o mato, acampamento e aldeia, as alternâncias de luz, e antecipação do perigo.

No capítulo 2 voltei-me para a análise dos aspectos ligados à visualização e aos efeitos do ritual na constituição de novas pessoas bonitas. As descrições deram uma especial ênfase às metamorfoses rituais e às ações de proteção com relação ao avistamento de imagens (*karô*) nos sonhos ou no mato, bem como a algumas práticas usadas pelos especialistas para tratar doenças acarretadas pela influência de peixes, aves, animais terrestres e espíritos. Ilustrei a relacionalidade heterogênea que ameaça – e constitui – pessoas, a partir das ações de antecipação e proteção que os Mēbêngôkre praticam.

Em cenas cotidianas nas aldeias mēbêngôkre sempre estão as mulheres nas suas casas pintando as crianças com diferentes padrões gráficos, sendo *kapran ôk*, o desenho de

jabuti, provavelmente o mais comum. Dizem elas que ditas pinturas fazem os filhos crescer (*abatâj*), ficar bonitos (*mejkumrej*) e também servem para endurecer o corpo *kâ* que é concebido como um envoltório permeável. Pintam fumando, especialmente na construção das ornamentações principais dos rituais, como as dos nominandos, para manter distâncias com *karõ*.

Recompilei no capítulo 2 diferentes abordagens teóricas sobre as pinturas e ornamentações corporais mēbêngôkre (Turner 1980; Vidal 1992; Verswijver 1983,1992a), nas quais se destaca especialmente o seu aspecto formal ou tipológico na delimitação dos diferentes recortes internos à sociedade, homens, mulheres, classes de idade, relações de parentesco, bem como sua função para marcar os grupos cerimoniais e os momentos limiares dos rituais. A beleza, entendida como um “valor social” ou “representação simbólica” é muito importante na etnologia mēbêngôkre e tem sido usada como uma alegoria do conceito de totalidade social, ligado à função de integração social exemplificada nas danças coletivas e exuberantes ornamentações que as pessoas portam nas grandes cerimônias. Nessa abordagem antropológica as representações simbólicas da “pele social” (Turner 1980) que recobre os indivíduos biológicos servem para delimitar as diferentes unidades sociais que em conjunto conformam a totalidade social é o ponto de partida teórico de toda análise.

No decorrer do capítulo 2 procuro mostrar que a cerimonia desdobra-se em conjunto de grupos cuja aproximação e afastamento esta mediada não só em termos dos grupos de sexo e idade e parentesco, mas também no uso diferencial de pinturas e consumo de alimentos. Nunca todas as pessoas participam da festa. Em muitas das casas as pessoas com sintomas de doenças (dos brancos, dos peixes, dos animais terrestres, aéreos ou espíritos), ou em resguardos por luto, por exemplo, decidem se afastar e não compartilhar pinturas nem alimentos. A proximidade com a metamorfose visível agravaria o devir invisível das doenças e faria retroceder os tratamentos. O ritual é um jogo de conexões parciais de seres heterogêneos em transformação — foi o que procurei mostrar.

Propus então uma outra interpretação baseada não no par analítico indivíduo-sociedade mas no caráter de multiplicidade evidente na constituição de pessoas e a suas conexões por via de artefatos e performances, que em conjunto dizem também respeito à relação entre corpos e imagens. O conceito de conexões parciais provém da análise da pessoa na melanésia por parte de Strathern (2004), também inspirada no *Manifesto for Cyborgs* de Donna Haraway (1985), como entidades (ou “entridades”, provavelmente diria Viveiros de

Castro (2007:98) heterogêneas ligadas por conexões parciais que não procuram uma unidade identitária mas proliferam perspectivas antagônicas sem fim.

A constituição relacional das pessoas *mêbêngôkre* se faz evidente nos dados levantados no trabalho de Lea (2012) quem fez um exaustivo inventário das relações entre as genealogias das famílias, os nomes, adornos e prerrogativas rituais e por sua vez, destes conjuntos com relação as diferentes *kikre*, “Casas”. Considero que mais do que termos indivíduos colecionando “riquezas intangíveis” (nomes e prerrogativas) como a autora postula, talvez seja mais apropriado entender esta constituição relacional em termos de pessoas como multiplicidades, constituídas a partir de elementos heterogêneos e em configurações irrepetíveis. Parece-me que a relação que Lea postula entre pessoas e riquezas pressupõe uma definição *a priori* entre sujeitos e objetos que a autora interpreta a partir da linguagem dos direitos: o direito de consumir porções específicas de carne, direito de executar algum papel ritual, direito de portar determinados ornamentos. Sabemos no entanto que nas ontologias ameríndias, alimentos, papéis rituais e ornamentos, mais do que objetos e representações são índices de sujeitos (Miller 2009, Viveiros de Castro 2004b, Santos Granero 2009).

Assim, as pessoas *mêbêngôkre* crescem modulando os elementos e relações que as constituem e também a sua aparência graças aos ricos conjuntos de pinturas e ornamentações rituais e cotidianas. Neste sentido o corpo é um artefato que se constrói com as relações que constituem a pessoa e com o modo como ela se apresenta, se mostra. Como coloca Lagrou (2011:763), “corpos são artefatos, artefatos são corpos”. Esta forma de proliferar diferenças, sempre heterogêneas, abertas e mutáveis é refratária à sua redução identitária e a totalização. É importante notar igualmente, como coloquei no capítulo 2 que as pessoas devem cuidar a sua alimentação em função de evitar que os *karô* animais possam atingir os seus filhos quando estiverem doentes. Neste sentido também a construção da pessoa e o parentesco se faz contra as influências dos *karô*. O caráter heterogêneo da pessoa e a importância no pensamento *mêbêngôkre* de homens e mulheres se protegerem perante as forças que induzem a metamorfose da doença, foi previamente subestimado por pesquisadores como Turner e Bamberger e usado para reforçar os argumentos do controle exercido pelos homens sobre as mulheres, por exemplo:

Initiated man are also supposed to observe some of the same dietary and sexual restrictions which are demanded of woman. They are able, however, by resorting to the use of magical formulas, to override the prohibitions. [...] Severe dietary constraints and sexual prohibitions

are placed on woman as a means of exerting control over their activities. (Bamberger 1967:164-165).

Me afastando desta abordagem, ainda no capítulo 2 descrevi diferentes configurações da relação *kà-karõ* (corpos-imagens) no contexto dos sonhos, rituais de nomeação, iniciação, caça e morte. Nesse percurso foi enfatizado especialmente o papel mediador dos especialistas *mêbêngôkre* por via de cantos, orações, sonhos e plantas de forma a interferir na relação de intencionalidades entre as pessoas e diferentes animais, vegetais, espíritos e fenômenos naturais, modulando suas conexões parciais. A permeabilidade dos corpos e as múltiplas forças que povoam o mundo *mêbêngôkre* levam a perceber um contínuo problema para eles: nesta topologia de relações, como lidar com as influências que os afetam e por sua vez como usá-las para produzir efeitos em outros corpos?.

Ilustrei como, por exemplo, nas diferentes exortações dos discursos formais que envolvem conselhos, coordenam e incitam os movimentos dos rituais, se exprime uma certa teoria nativa da agência do ritual – *mêtoro* (voar) – na qual o conjunto de movimentos produz beleza e simultaneamente age contra os *karõ* da caça e dos mortos, que no tempo da festa se aproximam da aldeia. Isto é feito por exemplo na ação cumulativa dos cantos de caça durante os deslocamentos até a aldeia, no cuidado no preparo dos corpos dos nominandos, no controle do sonho e vigília dentro das sequências da cerimônia. A gradual metamorfose ritual que envolve um processo de mostrar ou tornar visível o conjunto de artefatos e performances constitutivo e diferenciador de pessoas sugere portanto também um elaborado campo de interação transespecífica. O efeito principal das cerimônias de nomeação descritas se encontra na aproximação (bela, correta) de conjuntos de nomes e artefatos aos novos corpos dos nominandos, convertidos previamente em filhotes de pássaros. Este efeito central do ritual é precedido pela atualização ritual das relações de parentesco, ou como observou Coelho de Souza (2002), a metamorfose ritual repõe as condições de existência da fabricação do parentesco.

Os efeitos rituais são possibilitados pelas capacidades, corpos e aparência ativados nas metamorfoses, tornando visível uma simultaneidade de corpos-afetos de jabuti, peixe, arara, beija-flor, gavião, onça, por exemplo. Ressaltei no entanto que a constituição heterogênea se faz “contra” os *karõ* e pela ativação das metamorfoses e com elas a aproximação das capacidades dos seres míticos. O motivo central do ritual, a transformação em ave, diz respeito a uma relação entre perspectivas. Os enfeites plumários se originam de

uma luta em que dois ancestrais mēbêngôkre conseguem matar o grande predador aéreo *àkti* tornando-se caçadores e não presas desta ave mitológica. São as penas de *àkti* que dão lugar a todas as outras espécies de aves e aos primeiros adornos. A preparação para matar a ave é feita por um ritual que promove a abertura da íris dos caçadores, o que permite uma boa visão, além de uma série de transformações em que as pernas destes heróis crescem depois de estarem muito tempo submergidas na água. As metamorfoses em ave atualizadas no ritual aproximam os Mēbêngôkre das capacidades que afirmam a condição humana com visão e astúcia capaz de derrotar este grande predador característico também pela sua visão aguçada. Nas metamorfoses rituais as pessoas modificam a aparência assumindo outros pontos de vista, ativando as capacidades necessárias para novos arranjos heterogêneos com a aproximação correta, bela, entre nomes e artefatos para fazer parte dos novos corpos dos iniciandos.

As metamorfoses rituais talvez não sejam outra coisa que o campo de elaboração do problema das conexões parciais e suas influências transespecíficas. Isto é, o campo inter-agentivo em que os Mēbêngôkre operam com o que é visível e o que é oculto manobrando o problema da percepção e proteção perante outros. Alterando corpos e imagens, virando outros, reconstituem relações, “fabrica-se parentesco” (Coelho de Souza 2002), desencorajando as outras intencionalidades ameaçadoras.

Em suma, desataquei uma certa teoria da causalidade, encapsulada na capacidade de ver e de se mostrar, que é colocada em movimento para produzir os efeitos da metamorfose ritual. Os cantos, a alegria e euforia da festa reafirmam também o ponto de vista humano conjurando desdobramentos indesejados como os conflitos ou mesmo a guerra aberta.

A capacidade de ver, que é excepcionalmente desenvolvida pelo xamã, como mostrei, também faz parte das capacidades gerais necessárias à caça, guerra ou agricultura²²⁸. Referi-me aos diversos ensinamentos e cuidados relativos a aumentar a capacidade de visão e interpretação das diferentes imagens observadas nos caminhos que podem antecipar situações de risco. Igualmente tratei dos cantos de preparação das expedições guerreiras que aumentariam a visão reduzindo a capacidade de enxergar do inimigo ou presa. Isto propõe, considero, o problema da modulação entre a relação de perspectivas do caçador e da presa ou inimigo. Ser ou não ser visto nos sonhos, no mato, no ritual, se desdobra em acontecimentos que acarretam a capacidade de ser afetado e afetar outros, por exemplo ter sorte na pesca

²²⁸ A agricultura envolve também a interagentividade com vários *karô* vegetais e de espíritos, tema porem não aprofundado nesta tese. Ver por exemplo Lima (2010) para os krahô.

versus ficar doente por *tep kane* (doença de peixe).

A modulação de imagens, seja nos movimentos coletivos das metamorfoses rituais, seja nas imagens em movimento dos percursos no mato, rio e estradas, sugere ações em que a relação entre perspectivas se desdobra em uma causalidade própria a essas relações. Por exemplo, quando a observação de uma anta, ou dos restos de comida de uma onça, ou o grito de um gavião prometem se desdobrar num risco de transformação descontrolado, doença, acidentes ou morte, pelo desfazer da constituição relacional heterogênea da pessoa e o seu corpo, na criação de novas conexões.

Os Mëbêngôkre reconhecem na própria variabilidade do conceito de *karõ* (morto, espírito, imagem, cópia, fotografia, máscara e personagem ritual, aparência corporal, mapa, gravação, imagem do sonho, e *ami karõ*, ensaiar, treinar, antever, antecipar) traços, extensões ou índices de intencionalidade e agência que se manifestam na proximidade, contato e contágio na série de corpos-imagens, e traçam uma rede de influências perigosa.

Isto é, nas teorias mëbêngôkre sobre os mundos altamente transformacionais amazônicos, os corpos *kà* são não só índices de capacidades e afeições, mas também *karõ* e indicam uma potencia mutável que se propaga por pessoas e acontecimentos. O interessante é que estas combinações tecem uma rede de influências que revelam os modos particulares de transformação mëbêngôkre, isto é, o seu próprio estilo para transitar numa topologia de séries de *kà* e *karõ* relacionais, metamórficos, e com efeitos temporais. Ao longo desta tese, espero ter conseguido descrever ao menos parte desta topologia de relações.

Um desdobramento deste problema que pôde também nos levar a refletir sobre uma teoria indígena do poder, tal como vimos no capítulo 3 a partir da abordagem a respeito da constituição do que os Mëbêngôkre chamam *më raj*, “pessoas grandes”, e às quais me referi como “pessoas magnificadas” para aproximá-las do rico debate sobre o tema entre a etnologia amazônica e melanésia (Lima 2005, 2011; Viveiros de Castro 2008, Fausto 2008; Kelly 2001; Sztutman 2005, Wagner 1991, Godelier e Strathern 1991; Strathern 2004).

Os Mëbêngôkre multiplicam suas diferenças distinguindo as pessoas além dos termos de parentesco, pela sua extensão ou “tamanho”, influência, movimentos, pelo que comem ou evitam comer, por sua capacidade perspectiva no mato, no sonho, pelo que possuem, por sua performance e aparência. Este conjunto está certamente aberto à mudança e movimento.

Vimos que o conjunto variado de intensidades, *djwɣnh*, que caracterizam as ideias *měbêngôkre* da pessoa magnificada, *mě raj*, dizem respeito a performances e agências específicas para lidar com mediadores heterogêneos e produzir diferentes efeitos. Manipulação de plantas e animais para influir nos desenlaces das ações de caça e guerra; a comunicabilidade com *karô* para tratar pessoas doentes; a mediação em diferentes gêneros da oratória para influir nos movimentos e comportamentos dos diferentes grupos da aldeia; a execução dos cantos que operam a série gradual de metamorfoses rituais seja nas cerimônias de transmissão de nomes, como nas relacionadas à agricultura, ou ataques rituais às aldeias dos peixes (pesca com *timbó*), ou dos marimbondos (*amiy*); os que abrem o caminho para antecipar (*amim karô*) um ataque guerreiro; os que sabem “amansar” os *kubê*; os que agregam em torno de si outras pessoas, compondo movimentos coletivos; os que conseguem manipular as armas da escrita dos brancos (documentos, leis), tecnologias, e aprender as performances da política não-indígena; os que captam e distribuem o conjunto variado de artefatos dos brancos fazendo-os circular entre os *Měbêngôkre*.

Note-se que várias – mas não todas – as capacidades dos *mě raj* estão vinculadas às práticas que só é possível realizar de forma mais ou menos segura estando no grupo dos homens-com-netos, *měbêngét*, isto é, aqueles sem filhos pequenos e que possuem uma pele dura. A idade, o tamanho, a dureza, a quantidade de filhos e netos (e também de genros e noras) são só uma parte das ideias de “tamanho”. A outra parte tem a ver com as habilidades e conhecimentos específicos na manipulação das artes de persuasão em diferentes registros, fala, canto, visão, conjuração de *karô* e doenças, e ainda, da escrita, as tecnologias e o português.

Em suma, argumentei que os *Měbêngôkre* conceitualizam na categoria *mě raj* justamente as proximidade e capacidade de mobilização de potências heterogêneas, humanas e não-humana, cortando transversalmente o campo da política interespecífica e intraespecífica. Trata-se da personificação de uma multiplicidade heterogênea e extensa, e por meio dela, da multiplicação de capacidades e agência. Mais do que formas de acumulação individual dos “valores sociais” de prestígio e status, as pessoas magnificadas *měbêngôkre* propagam efeitos e acontecimentos nos campos humano e não-humano, são mestres de influência que compõem e dispersam coletivos.

As pessoas magnificadas *měbêngôkre* são em certo sentido proliferadoras de metamorfoses, incitadoras de movimentos, de rearranjos de corpos, artefatos e capacidades.

Produtoras de grandes efeitos. Perante as ameaças de ações à distância e encontros com parentes raivosos, animais, espíritos e *kubê*, estão o caçador, guerreiro, xamã, mestre cantor, chefe, orador, explorador, o professor; está quem mobiliza palavras, cantos, pinturas, enfeites, folhas, cascas, tabaco, falas rituais, documentos; ou então, os membros de sua Casa, de seu grupo de idade, de sua aldeia, em diferentes performances efetivas.

Descrevi então com o nome “influencia” esta elaborada arte da eficácia *mêbêngôkre* em que a causalidade é transversal aos recortes de sociedade, natureza e sobrenatureza, combinando séries de corpos-imagens e substâncias. Elaborei posteriormente, a partir da etnografia, como esta “influencia” *mêbêngôkre* é mobilizada para conjurar alguns dos desafios contemporâneos do mundo dos brancos e especialmente os ataques do Estado. Elaborei esta tensão como um problema cosmopolítico que se experimenta desde o ritmo que vincula a “guerra” e a “festa”.

Cosmopolíticas: modos de existência e relação

No capítulo 3 retomei o tema da constituição das pessoas como multiplicidades na sua relação com um ritmo de alternância entre dispersão e concentração, guerra e festa, característico do chamado seminomadismo *mêbêngôkre*. Mostrei como os diferentes percursos entre-aldeias desafiam a capacidade de visão, escuta, e de encarar de forma assertiva os diferentes perigos ali dispersos. Dei relevância a como as jornadas de deslocamento, caça, pesca, coleta e guerra se entrelaçam com a periodicidade dos dias e das épocas de chuva e seca e com as diferenças entre os rios, floresta e cerrado, assim como com as histórias de percursos passados e transformações míticas.

Nos percursos, toda noite, seja no acampamento ou na aldeia, os trajetos do dia se completam com a sequência de discursos inaugurados com cada narrador explicitando – com os termos de parentesco adequados – uma topologia de relações entre ele, sua plateia e os parentes ascendentes, muitos deles já falecidos. Cada percurso discursivo reinventa uma forma de traçar relações, de evocar diferentes situações, cenas, transformações, experiências. As narrações insistem em evocar uma composição efetiva de dureza, beleza e esperteza, isto é, de uma assertividade *mêbêngôkre* em oposição à fraqueza (*rerekre*), loucura (*bibâjn*), teimosia (*atwere*) dos Outros, sejam eles animais

ex-humanos, inimigos antigos, a comunidade vizinha, os jovens que parecem grudados ao celular ou fogem para beber na cidade. Eles se diferenciam igualmente da loucura, teimosia e surdez dos *kubê*, sejam eles fazendeiros, funcionários de instituições, e especialmente, o Presidente da FUNAI, os Ministros, presidentes que são temas sempre presentes nos recorrentes discursos formais. Trata-se cotidianamente de se distinguir deles e de procurar meios para se proteger contra os ataques que os chefes *kubê* propagam por meio de leis, projetos, equipes de obras, madeireiros, pescadores, garimpeiros, polícia e pistoleiros.

Propus então, baseado na literatura e na minha experiência de campo, abordar o tema dos ataques antigos e contemporâneos como uma extensão da forma de produzir pessoas e acontecimentos, relatada acima, em vez de tomá-la como uma extensão das ideias ocidentais sobre a circulação de objetos, especificamente as relações econômicas de dependência que Turner (1992a) coloca no centro das explicações sobre a guerra. Verswijver (1985) e Turner (1992a) deram grande destaque a uma das características principais dos ataques guerreiros *mêbêngôkre*, a captura de objetos, materiais, técnicas e conhecimentos, ora pilhados dos inimigos, ora aprendidos dos cativos de guerra. A pacificação segundo Turner é uma extensão da guerra por outros meios na medida em que desta forma conseguiram acesso regular aos objetos que antes eram só possíveis por meio dos ataques guerreiros. A aquisição de elementos estrangeiros, seja dos brancos ou de outros povos inimigos, foi então filtrada nestas análises a partir do caráter que tais “objetos” têm para nós. Numa abordagem menos assimétrica, Wagner (1981), Strathern (2013a) ou Albert e Ramos (2002), procuraram ressaltar de que forma nos encontros coloniais, os brancos, seus objetos e doenças foram “objeto de outras antropologias”, as dos nativos.

Segundo Strathern (2012a), usualmente estes acontecimentos são interpretados pelos antropólogos como pertencentes ao mundo natural ou objetivo, a partir do qual se seguem interpretações múltiplas e divergentes (culturas), em suma, colocando os acontecimentos em um contexto de relações de causa e efeito do pensamento histórico. Como me referi no capítulo 2, segundo Strathern, para os melanésios um evento, tomado como performance, é conhecido através dos seus efeitos, é compreendido em termos do que contém, as formas que oculta ou revela, registrados nas ações dos que o presenciam. Elaborei então como os *Mêbêngôkre* estendem os efeitos da guerra baseando-me nas principais explicações destacadas por Verswijver (1985): armas de fogo, matar inimigos e *nekretx*.

Argumentei que os efeitos dos ataques guerreiros – talvez a forma mais elaborada de performance – são justamente experimentados no corpo. Por exemplo, nas performances que as armas de fogo permitem (não só na efetividade da caça e guerra mas também contra os *karõ*, e nos rituais), ou ainda nas reclusões rituais para desfazer o sangue da vítima. A categoria *nekretx*, composta por conjuntos distintivos de diferentes artefatos e performances (máscaras, adornos, instrumentos, papéis cerimoniais, porções de carne etc.; ver Lea (2012), refere suas origens a antigos ataques, captura e roubo de outros povos, para depois fazer parte das metamorfoses no ritual e composição de novas pessoas. Esta constituição heterogênea de corpos e pessoas *mëbêngôkre*, como artefatos constituídos de artefatos e performances (*nekretx*), sintetiza portanto o movimento de captura de outras subjetividades – pelo agenciamento guerreiro – para serem anexadas em seguida durante as metamorfoses rituais.

O interesse das sociedades amazônicas e melanésias pelo exógeno e pelo outro é um dos principais pontos de encontro do diálogo comparativo, como destacou Carneiro da Cunha (2009a). Em quase toda Amazônia, costumes, cantos, cerimônias e técnicas têm uma origem alheia. É o caso também dos nomes e *nekretx* *mëbêngôkre* aprendidos ou roubados de povos peixe, aves, animais míticos, adquiridos pelos xamãs em viagens oníricas, ou por meio das guerras com os povos vizinhos, como vimos no caso da festa *kwyry* *kangô*, cuja origem Yudjá pode ser traçada historicamente.

Temos que pensar se na frase anterior não há embutida uma projeção do problema do tempo, espaço e realidade do pensamento moderno, por exemplo na distinção mito e história que acabei de fazer. A virtude do argumento de Strathern (2013c.) é demonstrar que imagens, artefatos e performances, para os melanésios, não estão organizados numa correlação de tempo entre passado, presente e futuro, mas aproximam simultaneamente as diferenças entre momentos, lugares e seres:

An event taken as a performance is to be known by its effect: it is understood in terms of what it contains, the forms that conceal or reveal, registered in the actions of those who witness it. A succession of forms (cf. Wagner 1986b: 210) is a succession of displacements, each a substitution for what has gone previously and thus in a sense containing it, as it contains the effects it will have on the witness. Every image is in this sense a new image. Consequently, time is not a line between happenings; it lies in the capacity of an image to evoke past and future simultaneously. [...] Analogously, we might say, space is not an area between points, it is the effectiveness of an image in making the observer think of both here and there, of oneself and

others. The problem becomes how people can grasp the other's perspective to make it reflect on themselves... (Strathern 2013c:161)

Performances are the artifacts of persons (whether human or not), contrivances, displays of artifice, even tricks. (Idem:164).

Artefatos e performances alheios capturados – como destacado nos efeitos da guerra segundo os Mëbêngôkre – podem ser neste sentido entendidos como índices de outras subjetividades e capacidades. A guerra e a festa se encontram nas metamorfoses e performances rituais, ambas supõem tecnologias corporais de virar outro. As performances não são apenas “representações culturais”, nem os artefatos meros “objetos”, elas capturam subjetividades e estendem a possibilidade de variação de corpos imagens e capacidades mëbêngôkre, isto é, devem ser entendidas a partir das formas mëbêngôkre de colocá-las em contexto, antes do que a partir das nossas – a temporalidade da “consciência histórica” como diria Turner (1992a,1993). Performances e artefatos tem um status ontológico diferente da dessubjetivação que a racionalidade moderna neles projeta: aquela que bifurca-se nos campos de estudo da “cultura material” e “antropologia social - cultural”, e que, autores como Strathern (2013c), Wagner (1981) ou Latour (2005a) tem observado, procede pela projeção das nossas formas de lidar com as relações sujeito e objeto, interpretação e fato.

Ao longo da tese sugeri pensarmos uma textura de influências visuais e sonoras que mediam seres e acontecimentos. As artes do discurso formal masculino e do choro cerimonial feminino, com as suas respectivas técnicas corporais, também propõem mediações, propagam acontecimentos, sinalizam o encurtamento de distâncias ontológicas. Penso que, como as imagens, as artes do canto e fala fazem pensar simultaneamente no passado e futuro, aqui e além, neles e nos Outros. Os cantos de retorno de uma expedição de guerra ou caça, *kurwyk*, traduzidas como “vir brilhando” (Salanova 2014 *com. pers.*), sugerem por exemplo uma relação de conjuração ou distância com relação aos *karô* das vítimas e uma tradução que cruza transversalmente os registros visuais e sonoros. Este é apenas um indicativo para contemplarmos os efeitos “transespecíficos” das artes orais, além dos seus efeitos “sociais”. Talvez por isso as artes orais e as capacidades de visão são algumas das características mais destacadas do conceito *më raj*, pessoa magnificada, já que combinam a capacidade de influência para conjurar ou produzir efeitos aproximando ou distanciando seres, tempos e lugares diversos.

Em vários dos discursos dos mēbēngôkre que citei ao longo da tese é possível perceber uma marcada ênfase na coordenação de movimentos, comportamentos e aparências corporais, incluindo conselhos para produção de dureza, força e beleza, além de avisar sobre os cuidados da alimentação, doenças e outros perigos. O conceito de *kukràjà* é continuamente enfatizado nessas falas. Vale a pena nos determos nele aqui, ainda que brevemente.

Kukràdjà, no contexto de diálogo com os brancos, é traduzido comumente por “cultura” ou “costumes”. Turner (1991a) e depois Carneiro da Cunha (2009b), tem chamado a atenção sobre a relação entre cultura – conceito de longa história na antropologia – e “cultura” – o uso indígena do conceito na política interétnica, entendido como a “consciência social da cultura” (Turner 1991a), ou bem o “metadiscurso reflexivo sobre a cultura” (Carneiro da Cunha 2009b). Em suma, a “cultura” é tratada como um arma de diálogo e negociação da política interétnica. O dado, ou o ponto de partida dos autores é que a cultura – a que o antropólogo estuda – diz respeito a um regime de conhecimentos e práticas sobre o mundo, isto é, corresponde a uma particular epistemologia sobre o mundo, a qual podemos referir como consequência de uma “ontologia uninatural e multicultural” (Viveiros de Castro 2002a, Latour 2002a). Considero que o conceito de *kukràdjà*, depois do que venho elaborando ao longo da tese, pode ir além da cultura e “cultura”. Coelho de Souza (2007) tinha já sinalizado que os antropólogos estamos em dívida nas traduções de *kukràdjà* para além da tensão entre o material e imaterial e suas respectivas patrimonializações. Vejamos primeiro então a definição que me parece mais abrangente sobre *kukràdjà*, feita por Turner:

Their most inclusive term for their traditional corpus of cultural forms, ceremonial patterns and social institutions was *kukràdjà* ‘something that takes a long time [to tell]’; they thought it as simply as the prototypically human way of living, a body or lore and ways of doing things created and handed down by mythical ancestors and cultural heroes. (Turner 1991a:293).

Considero que mais do que a forma de vida prototipicamente humana mēbēngôkre, *kukràdjà* diz respeito a um modo de existência, entendido não só como um modo de existir no mundo mas de autodeterminação sobre o que existe, e como se relaciona e afeta. Em suma, *kukràdjà* diz respeito a uma teoria própria da variação ontológica e da arte de viver com ela, rearranjando corpos e relações em cada deslocamento espacial, temporal e ontológico. *Kukràdjà* diz respeito no fundo a teorias e práticas das transformações, a comunicabilidade,

variabilidade e afetabilidade de seres, forças, imagens e artefatos, todas elas atualizadas no território.

Os ritmos entre guerra e festa, entre fragmentação e composição de corpos coordenam-se com relação à *kukràdjà*. Não se trata, contudo, de um conjunto fechado ou que possa ser relegado ao “tradicional”, antes do que isso serve para continuar elaborando o próprio modo *měbêngôkre* de se diferenciar capturando artefatos, performances e capacidades, e com o qual conseguem cativar e amedrontar os *kubě* e também inovar os circuitos de troca e estender relações²²⁹.

Elaborei este ponto nos capítulos 3 e 4, investigando as formas de continuação e atualização do agenciamento guerreiro no contexto de relações com os brancos e que envolvem também as capacidades de “amansar”, “acalmar” e “cativar” Outros – algumas das capacidades mais valorizadas dos especialistas guerreiros e *benjadjwỳrỳ*. Tais capacidades permitem instaurar distâncias seguras e desacelerar ou desencorajar as intenções dos inimigos. Elaborei uma discussão em torno da “guerra contemporânea *měbêngôkre*”, sem com isso querer instaurar um divisor entre tradicional e contemporâneo, sobrepondo uma descontinuidade temporal moderna. Quis com o termo “contemporâneo” marcar (como no caso dos estudos sobre a arte²³⁰) uma crítica à representação moderna introduzindo o problema da transformação e a ontologia. Introduzi, melhor dizendo, uma distinção baseada no distanciamento, destacando, de um lado, situações de “encontro”, como reuniões, movimentos ou ataques, onde conta-se com a presença de uma contraparte e é possível ter contato visual, sonoro ou físico com ela, inclusive para negociar e chegar a acordos. Do outro lado está a “guerra a distância” onde é central o papel mediador de imagens, artefatos, documentos, projetos, feitiços. Há no entanto um residual, as formas de mediação sempre se resistem à domesticação.

Pela série de elaborações etnográficas apresentadas, inclusive dos dados históricos, considere mais interessante pensar nas “performances da política” como parte das aquisições guerreiras, mais do que limitar o problema às “representações da cultura” agindo como armas da política interétnica. A diferença, talvez sutil, é que questiona o campo de “política

²²⁹ Um exemplo é o interesse dos *měbêngôkre* em adquirir e domesticar as tecnologias visuais. *Kukràdjà nhipej* “fazendo cultura” é por exemplo o nome dado pelos *Měbêngôkre* a um interessante projeto de registro audiovisual na aldeia Mojkarakô, estudado por Demarchi (2014).

²³⁰ Ver por exemplo Latour (2008), Lagrou (2011) ou Badiou (2013).

interétnica” como dado e não descarta a atualização do agenciamento guerreiro. Do outro lado, sem negar que a “cultura” tenha importantíssimos efeitos no campo de conflitos e negociações interétnicos levanto o problema se na “cultura” os indígenas não estão propondo uma relação que se escapa à perspectiva *kubẽ* da “cultura”, e da cultura. Isto é, *kukràdjà* envolve também a experimentação nos modos de estender relações e de inserir distâncias, inclusive se valendo, e sofrendo pelos, “equivocos” (Viveiros de Castro 2004a, Kelly 2011) que a “cultura” estimula. Se cultura e *kukràdjà* não estão construídas sobre a mesma “natureza”, a mediação que com a “cultura” se experimenta, para os Mëbêngôkre, vai além do jogo político de representações identitárias. Carneiro da Cunha (2009b:327) afirmou notou por exemplo que “os movimentos indígenas formulam reivindicações nos termos de uma linguagem de direitos dominante, passível de ser reconhecida e por tanto bem-sucedida [...] não se vence uma causa questionando o senso comum”. Há de se perguntar se não é justamente questionar o senso comum o que os movimentos indígenas almejam fazer e os antropólogos deveriam apoiar? Ou como colocou De la Cadena:

Y así llegaríamos a una verdad establecida históricamente: todos los humanos tienen cultura, pero algunos están mejor provistos que otros – y este es un hecho no negociable y el límite del éxito de los movimientos indígenas por los derechos culturales -. Sus derechos terminan cuando chocan con el progreso. Y, no obstante, son estos realmente los límites de los movimientos sociales indígenas? (De la Cadena 2008:149).

Não será que com “cultura” os indígenas não estão no fundo falando da “natureza” ou seja, a não Natureza dominante, aquilo que a cultura não permite negociar? Permita-me retornar para desenvolver melhor a ideia.

Trato como “performances da política” o conhecimento de documentos e leis, as práticas e procedimentos de administração, argumentação e negociação com os brancos, inclusive experimentando seus hábitos e aparência corporal. Como Miller (2001,2005) ou Gordon (2006) afirmaram, uma tal “ferramenta política” deve ser entendida a partir dos modos mëbêngôkre de transformação, o que levaria de novo a pensar em que política seria essa e em quem a definiu como tal.

Mostrei a partir da etnografia de várias destas situações da guerra contemporânea – seja nos “encontros”, seja a “distância” – que as práticas da política acima citadas são introduzidas como parte de sequências rituais nas quais os mëbêngôkre mobilizam os cantos

de preparo e retorno de expedições (e que envolvem relações entre perspectivas, como disse antes), pinturas, circulação de alimentos e esforços e vigílias prolongadas, que comumente centram-se na elaboração e envio de um *documento*. Isto ilustra como a política é introduzida no conjunto de tecnologias de propagação de efeitos contra a visão e intenções agressivas alheias. Este campo híbrido de guerra e política envolve também (como mostrei no capítulo 4 com o caso Belo Monte) o desencontro de duas temporalidades: a do tempo dado na organização de todos os movimentos que completam o ritual, e o “calendário”, as tecnologias *kubẽ* de controle do tempo, que incluem cronogramas, programações, horários, feriados, etc. A guerra contemporânea a que venho me referindo envolve agir nestas duas temporalidades simultaneamente procurando criar efeitos que eles controlem. Trata-se como vemos de um campo aberto a experimentação.

A respeito destes “encontros” Turner (1991a, 1992a, 1995, 1999) destacou várias vezes a efetividade com que os Mëbêngôkre aprenderam a usar a sua “cultura” para defender os seus territórios e direitos frente aos projetos desenvolvimentistas do Estado, especialmente Belo Monte. Este antropólogo, no entanto, refere-se a esta “cultura” como “demonstrações”, “representações culturais”, “dramas rituais”, “coreografias” e “performances culturais”, como se carecessem de certo valor de legitimidade em si, e sobretudo analisadas desde uma situação de política interétnica em descontinuidade com o agenciamento guerreiro desde a “pacificação” pelas frentes do SPI e missionários. Considero que esta forma de descrever “cultura”, e inclusive a sua efetividade, diz muito mais a respeito de como as imagens são recebidas pelos *kubẽ* do que do que como são experimentadas pelos Mëbêngôkre. Isto é, esta “cultura” diz mais sobre os efeitos na perspectiva *kubẽ* do que o *kukràdjà* que me foi afirmado pelos Mëbêngôkre. Se por um lado as performances podem ser recebidas, na perspectiva *kubẽ*, com admiração, curiosidade e despertar solidariedade e engajamento (no melhor dos casos), animando a luta por direitos indígenas e ambientais, trata-se de expressões de uma diferença cultural que é necessário tolerar e respeitar. No entanto evita-se dar-lhes legitimidade para falar do seu modo de existência e decidir sobre suas terra e rios. As “sombras da política” (Stengers 2005, De la Cadena 2008) brilham de imagens, cantos e corpos dos seres do rio e a floresta conjurando as intenções *kubẽ*. Todas as redes de relações e formas dos mëbêngôkre se engajarem com o rio, a floresta e os remédios do mato permanecem sistematicamente nas sombras da política. O Estado se esforça em não saber.

Na prática, como vimos no caso emblemático de Belo Monte, o Estado lhes nega a condição de sujeitos e os exclui das decisões que os afetam. Os Mëbêngôkre se queixam que

aqueles *kubẽ* de Brasília não os consideram humanos, não os veem como tais e não se comportam como tais. Não há “política interétnica” quando a posição de sujeito está em disputa, há apenas equívocos (Viveiros de Castro 2004a, Kelly 2011), uma guerra de mundos agindo a “distância” e em “encontros” na qual os Mëbêngôkre têm insistentemente se esforçado para amansar e acalmar os brancos. Mas talvez a melhor forma deles escutarem e manterem a distância necessária seja mesmo atacar.

Mostrei no capítulo 4 como os Mëbêngôkre insistem em inovar nas suas formas de conjurar os ataques que o Estado lhes faz por meio dos seus projetos no rio Xingu e as imagens de publicidade que faz proliferar. Inseridos numa verdadeira “guerra de imagens” (Latour 2008), os Mëbêngôkre têm ajudado a questionar as ideias de “bem comum” e “benefícios” com que o Estado justifica cortar o fluxo do Xingu.

Assim, no lugar de partir da existência *a priori* de um campo da política interétnica garantida pela unidade (biológica) humana, múltiplas representações culturais e uma consciência social histórica que separaria os Mëbêngôkre da guerra pré-contato e da cosmologia, considero que as performances da política com os brancos fazem agora parte do acervo das formas de influência, isto é, das artes de coordenar séries de corpos, imagens, forças e artefatos para produzir efeitos nos campos humano e não humano.

Mediante a descrição da cosmopolítica quis destacar que a atualização do agenciamento guerreiro, a guerra contemporânea que combina performance política e tecnologias rituais de guerra e feitiço, se defronta com forças que resistem intempestiva e persistentemente às influências mobilizadas pelos Mëbêngôkre e colocam em experimentação todo o *kukràdjà*, os modos nativos de persuasão e proteção.

Descrevi ao longo da tese como os Mëbêngôkre transitam numa constelação de relações espacializadas no território, coordenando séries de corpos e imagens na caça, pesca e diferentes rituais com os quais as pessoas são constituídas. Trata-se do mundo relacional no qual os Mëbêngôkre tem no *kukràdjà* uma arte de modular as relações de causalidade inerentes a corpos e aparências.

Isto sugere pensar nos princípios de espacialidade e heterogeneidade com que os Mëbêngôkre concebem as relações humanos e não-humanos, descrevendo assim a textura de uma ontologia relacional (Maniglier 2012, Strathern 2013c, Latour 2014) que, ainda que não seja enxergada pelos *kubẽ* e permaneça nas sombras da política, serve para os Mëbêngôkre continuarem inovando suas formas de defender a vida.

Referências

- ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Org). 2002. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: UNESP, Imprensa Oficial do Estado.
- ANDERSON, Anthony; POSEY, Darrell. 1985. “Manejo do cerrado pelos índios Kayapó” Belém: *Boletim do Museu Emílio Goeldi. Botanica*. V.2., n. 1. P.77-98. 1985
- BANNER, Horace. 1957. “Mitos dos índios Kayapó”, São Paulo: *Revista de Antropologia*, v. 5, n. 1.
- BALÉE, William; ERICKSON, Clarck (Eds.) 2006. *Time and complexity in historical ecology: studies in neotropical lowlands*. New York: Columbia University Press.
- BAMBERGER, Joan 1967. *Environmental and Cultural Classification: A Study of the Northern Kayapó*. PhD Thesis. Cambridge: Harvard University.
- _____ “Exit and Voice in Central Brazil: the politics of flight in Kayapó society” In: MAYBURY-LEWIS, David. (Ed.) *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press. Pp. 130-146.
- BELAUNDE, Luisa E. 2005. *El Recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. 1. ed. Lima: Universidad Mayor Nacional de San Marcos. 346p
- _____ 2012 “Diseños materiales e inmateriales: la patrimonialización del kene shipibokonibo y de la ayahuasca en el Perú”. *Mundo Amazónico*, v. 3, p. 123-146, 2012.
- BERGMANN, Celio. “Belo Monte, nosso dinheiro e as barbas do Sarney” Entrevista por Eliane Brum. São Paulo: *Revista Época*. **31/10/2011**
- BLASER, Mario 2008. “La ontología política de un programa de caza sustentable”. *World Anthropologies Network WAN e-journal*, v. 4, pp. 81-107.
- BOLIVAR, Edgar. 2005. *Airo pai yocó: del uso tradicional al comercio de biodiversidad*. Dissertação de Mestrado em Estudos Amazônicos. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia.
- _____ 2007. “‘La Naturaleza’ en la protección de los saberes tradicionales: el caso del yoco entre los Airo Pai de la Amazonia peruana”: Em: BARROS, Benedita et al (Org.) *Proteção aos conhecimentos das sociedades tradicionais*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, CESUPA. Pp.85-100.

- BOLIVAR, Edgar et. al. 2010. *Relatório da 13ª etapa do Curso de Formação de Professores Mëbêngôkre, Panará e Tapayuna*. Brasília: FUNAI-CGE. Manuscrito.
- BOLIVAR, Edgar et. al. 2014. *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Kapôt Nhinore*. Brasília: FUNAI-CGID. Em elaboração.
- BOLLETTIN, Paride. 2013. “Amiy: os Xikrin, os Marimbondos e os Outros” em São Carlos: *Revista de Antropologia da UFSCar*, v5, n. 1, jan-jun., pp.30-47.
- BOLTANSKI, Luc; THEVENOT, Laurent. 1991. *De la justification: économies de la grandeur*. Paris: Edition Gallimard.
- BYG, Anja & Jan SALICK. 2009. “Local perspectives on a global phenomenon—Climate change in Eastern Tibetan villages” *Global Environmental Change* 19:156–166
- CALAVIA, Oscar. 1998. Antropofagias comparadas. *Travessia*, Florianópolis: n. 37. Jul-dez 1998. Pp. 82-88.
- CAMPOS, Marcio & Tamar BAJGIELMAN 2009. “Weather dependent methods for observing the sky and reckoning time among the Kayapó of Gorotire, Brazil” In: JANKOVIC, Vladimir & Christina BARBOSA (Eds.) *Weather, Local Knowledge and Everyday Life: Issues in integrated climate studies*. Rio de Janeiro: MAST.
- CAPOZZOLI, Ulisses. 2011. “Os Kayapó mudaram pouco em muito tempo” São Paulo: *Scientific American Brasil*. Edição Especial 20 anos do Parque do Xingu. No. 44. P.75-79
- CARIELLO, Rafael. 2011. “A onça e a barragem”. São Paulo: *Piauí*. 77. Pp.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela 1978. *Os mortos e os outros: Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Kraho*. São Paulo: Editora HUCITEC.
- _____ 2009a. “Escatologia entre os kraô: reflexão, fabulação” In: *Cultura com Aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____ 2009b. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: *Cultura com Aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo 1985. “Vingança e temporalidade: os tupinambá” *Journal de la Société des Americanistes*, Paris: Tome 71, 1985. Pp. 191-208.
- CHAKRABARTY, Dipesh. 2013. “O clima da historia: quatro teses” Florianópolis. *Sopro*, n. 91, jul. 2013. pp.2-22.
- CLASTRES, Pierre. 1995. *Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro: Ed 34.

- _____ 2003 [1974] *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify
- _____ 2004 [1980] *Arqueologia da violencia*. São Paulo: Cosac Naify.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. 2002. *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: MN-UFRJ
- _____ 2007 A dádiva indígena e a dívida antropológica: o patrimônio cultural entre direitos universais e relações particulares. Brasília: *UNB Série Antropologia* v. 415, p. 5-18, 2007.
- COHN, Clarice. 2005 *Relações de diferença no Brasil Central: os Mebengokré e seus outros*. Tese de Doutorado em Antropologia. São Paulo: USP.
- _____ 2010a. “A criança, a morte e os mortos: o caso Mebengokré-Xikrin”. Porto Alegre: *Horizontes Antropológicos*, ano 16, n. 34, pp.93-115.
- _____ 2010b. “Belo Monte e processos de licenciamento ambiental: as percepções e as atuações dos Xikrin e dos seus antropólogos”. São Carlos: *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCAR*, v. 2, n. 2, jul-dez., pp. 224-245.
- COHN, Clarice; SZTUTMAN, Renato. “O visível e o invisível na guerra ameríndia”. *Sexta Feira*. São Paulo, v. 7, p. A43-A56, 2003
- COUDREAU, Henri. 1977. *Viagem ao Xingu*. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: EDUSP.
- COWELL, Adrian. 1961. *The heart of the forest*. New York: Alfred A Knopf.
- CRATE, Susane & Mark NUTTALL. (Eds.) 2009. *Anthropology and Climate Change: From encounters to actions*. Walnut Creek: Left Coast Press.
- CROCKER, J. Christopher. 1977. “Les reflections du soi (the mirrored self)” Em: LÉVI-STRAUSS, Claude. *L'identité*. Paris: Editions Grasset et Fasquelle.
- _____ 1985. *Vital Souls: Bororo cosmology, Natural Symbolism and Shamanism*. Tucson: The University of Arizona Press.
- CROCKER, William. 1990. *The canela (Eastern Timbira). I. An ethnographic introduction*. Smithsonian contributions to anthropology 33. Washington: Smithsonian Institution.
- DA COL, Giovanni. 2013. “Strathern bottle: on topology, ethnographic theory and the method of wonder”. In: STRATHERN, Marilyn. *Learning to see in Melanesia*. Manchester: HAU Masterclasses series vol. 2.
- DAMATTA, Roberto 1982. *A Divided World. Apinayé Social Structure*. Harvard studies in cultural anthropology 6. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

- DANOWSKI, Deborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2014. “L’arrêt de monde” Em: HACHE, Èmilie. (Ed.) *De L’universe close ao monde infini*. Paris: Editions Dehors.
- DE LA CADENA, Marisol 2008. “Política indígena mas allá de ‘La Política’” World Anthropologies Network *WAN e-journal*, v. 4, pp. 139-171.
- _____ 2010. “Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond ‘politics’” *Current Anthropology* v 25, n 2, pp334–370.
- _____ 2013. *Indigenous cosmopolitics: Dialogues about the reconstitution of worlds*. Proposal. Davis: University of California, Davis. Disponível em: http://sawyerseminar.ucdavis.edu/files/2012/01/Sawyer_Seminar_Proposal.pdf Acesso 18.06.14
- _____ 2014. “The politics of modern politics meets ethnographies of excess through ontological openings”. *Cultural Anthropology Online*. January 13, 2014. <http://www.culanth.org/fieldsights/471-the-politics-of-modern-politics-meets-ethnographies-of-excess-through-ontological-openings> Acesso 18-08-14.
- DELEUZE, Gilles. 1985. *Cinema: A Imagem-Movimento*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix. 1985 [1972]. *El Anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Editorial Paidós.
- DEMARCHI, André. 2013 “Figurar e desfigurar o corpo: peles, tintas e grafismos entre os Mëbêngôkre (Kayapó)” In: SEVERI, Carlo; LAGROU, Els. (Orgs.) *Quimeras em dialogo: grafismo e figuração na arte indígena*. Rio de Janeiro: 7 letras.
- _____ 2014. *Kukràdjà nhípex, Fazendo cultura: Beleza, ritual e políticas da visualidade entre os Mëbêngôkre – Kayapó*. Tese de Doutorado em Antropologia. Rio de Janeiro: IFCS-UFRJ.
- DESCOLA, Phillippe. 2009. *Course: Ontologie des images (suite)*. Ementa do curso Antropologie de la nature, Paris: College de France. http://www.college-de-france.fr/media/philippe-descola/UPL62016_Descola.pdf
- DIAS, Diego 2011. *Mekaron ipêx: cultura, corpo, comunicação e alteridade [usos do vídeo entre os Mëbêngôkre-Kayapó – PA]*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Rio de Janeiro: IFCS-UFRJ.
- ELECTROBRAS 2007 *Atualização do Inventário Hidrelétrico da Bacia Hidrográfica do Xingu*. Brasília: Eletrobras, Eletronorte, MME
- _____ 2009. *Relatório de Impacto Ambiental (RIMA) da AHE Belo Monte*. Brasília: MME Disponível em: <http://www.eletrobras.com/elb/Transformacao/data/Pages/LUMIS46763BB8PTBRIE.htm>

- ESCOBAR, Arturo. 1999. *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: CEREC, ICANH.
- _____ 2010. *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Bogotá: Enviñon Editores.
- _____ 2012. "Cultura y diferencia: La ontología política en el campo de la cultura y el desarrollo". Girona: Wale'kerv. *Revista de Investigación en Cultura y Desarrollo*. Vol. 1. Pp.1-10.
- EWART, Elizabeth 2000. *Living with each other: Selves and alters amongst the Panara of Central Brazil*. Phd Thesis in Anthropology: London: University of London.
- _____ 2003. "Lines And Circles: Images Of Time In A Panará Village" *Journal of the Royal Anthropological Institute*. (N.S.) 9, 261-279
- FAUSTO, Carlos 2001 *Inimigos Fieis: história, guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP.
- _____ 2008 "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia" *Mana* 14(2): 329-366
- FAUSTO, Juliana. 2013. Terraneos e poetas: o 'povo de Gaia' como 'povo que falta'. *Revista Landa*, v. 2, n. 1, pp. 165-181
- FEARNSIDE, Phillip. 2009. "As hidrelétricas Belo Monte e Altamira (Babaquara) como fontes de gases de efeito estufa" *Novos Cadernos NAEA*, v. 12, n. 2, pp. 5-56.
- FERNANDES, Florestan 1958. *A etnologia e a sociologia no Brasil*. São Paulo: Anhambi.
- FISHER, William. 2001. "Age-based genders among the Kayapo" Em: GREGOR, Thomas; TURZIN, Donald. (Eds.) *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. Berkeley: University of California Press.
- FRANCO, Fernanda; FEITOSA, Maria L. 2013 "Desenvolvimento e direitos humanos: marcas de inconstitucionalidade no processo Belo Monte" São Paulo: *Revista Direito GV*. V 9, n. 1. Pp.93-114 JAN-JUN 2013
- GALLOIS, Dominique 1986 *Migração, guerra e comércio, os Waiãpi*, Departamento de Antropologia, FFLCH-USP.
- GELL, Alfred. 1993. *Wrapping in images: tattooing in Polynesia*. Oxford: Clarendon Press.
- _____ 1998. *Art and Agency: an anthropological theory*. New York: Oxford University Press.
- _____ 1999. "Strathernograms, or, the semiotics of mixed metaphors" In: HIRSC Ertic (Org.) *The Art of Anthropology, Essays and Diagrams*. London: The Athlone Press.

- GIANNINI, Isabel. 1991a. *A ave resgatada: a impossibilidade da leveza do ser*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. São Paulo: USP.
- _____ 1991b “Dominios cósmicos: um dos aspectos da construção da categoria humana Kayapo-Xikrin” São Paulo: *Revista de Antropologia*, n. 34, pp.35-58
- GODELIER, Maurice; STRATHERN, Marilyn (Eds) 1991. *Big men and Great men: personifications of power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GORDON, Cesar. 2006. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mëbêngôkre*. São Paulo: UNESP, ISA, NUTI.
- GOW, Peter. 1989 "The perverse child: desire in a native Amazonian subsistence economy". *Man*, 24 (4), pp. 567-82
- _____ 2001. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press.
- GUDYNAS, Eduardo. 2013. “El malestar moderno con el Buen Vivir: reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo” *Ecuador Debate*, v. 88, pp. 183-205
- HARAWAY, Donna. 1985. “A manifesto for cyborgs: Science, technology and socialist feminism in the 1980s” *Socialist Review*, v. 80, pp. 65-107.
- HUGH-JONES, Stephen. 1996 “Shamans, prophets, priest and pastors” In: THOMAS, N., & HUMPHREY C. (Eds). *Shamanism, history and the State*. Ann Arbor, University of Michigan Press. Pp.32-75.
- JEROZOLIMSKI, Adriano; Maria RIBEIRO; Cassio INGLES DE SOUZA & Terence TURNER. 2011. “Cisões recentes e mobilidade das comunidades Kayapó” In: RICARDO, Beto & Fany RICARDO (Eds.) *Povos Indígenas no Brasil 2006-2010*. São Paulo: Instituto Socioambiental. p.444-450.
- KAYAPÓ, Bepkum et. al. 2007 *Atlas dos Territórios Mëbêngôkre, Panará e Tapajúna*. Associação Ipren-re, FUNAI, MEC.
- KELLY, José. 2001. “Fractalidade e troca de perspectivas” *Mana* 7(2):95-132.
- _____ 2010 “Políticas indigenistas y ‘anti-mestizaje’ en Venezuela”. Florianópolis: *Antropologia em primeira mão*, n. 118.
- _____ 2011. *State healthcare and Yanomami transformations: a symmetrical ethnography*. Tucson: University of Arizona Press.
- KIRSCH, Stuart 2006. *Reverse Anthropology: Indigenous analysis of social and environmental relations in New Guinea*. Stanford: Stanford University Press.

- KOPENAWA, Davi & Bruce, ALBERT. 2010. *La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami*. Paris: Terre Humain Plon.
- KRENAK, Ailton. 1989. *Encontro de Altamira I*. Programa de rádio. São Paulo: Núcleo de Cultura Indígena; União das Nações Indígenas. Disponível em: <http://www.programadeindio.org/index.php?s=pi&n=programa&pid=124>
Acesso em 15/03/14
- LAGROU, Els. 2007. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agencia em uma sociedade Amazonica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- _____ 2011 “Existiria uma arte das sociedades contra o Estado?” São Paulo: *Revista de Antropologia*, v. 54, n. 2, pp. 747-780.
- _____ 2012. “Perspectivismo, animismo y quimeras: una reflexión sobre el grafismo ameríndio como técnica de alteración de la percepción”. *Mundo Amazónico*, v. 3, p. 54-78, 2012.
- LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos: Ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34
- _____ 1998 “To ecologize or to modernize? That’s the question” Em: CASTREE, N; and B WILLEMS-BRAUN (Eds) *Remaking Reality: Nature at the Millenium*: London and New York: Routledge, pp. 221-242
- _____ 2002a. *War of the worlds: what about peace?* Chicago: Pickly Paradigm Press.
- _____ 2002b “Gabriel Tarde and the End of the Social” Em: JOYCE, Patrick (Ed.) *The Social in Question*. New Bearings in History and the Social Sciences, Routledge, London, pp. 117- 132, <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/82-TARDE-JOYCE-SOCIAL-GB.pdf>
- _____ 2004a. *Politics of Nature: How to bring sciences into democracy*. Cambridge: Harvard Univeristy Press.
- _____ 2004b “Whose cosmos, which cosmopolitics?: comments on the peace terms of Ulrich Beck” *Common knowledge*, v. 10, n. 3, pp.450-462.
- _____ 2005 *Reassembling the social: An Introduction to Actor Network Theory*. New York: Oxford University Press.
- _____ 2008 “O qué é Iconoclash?, há um mundo além das guerras de imagem” *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre: ano 14, n. 29, p. 111-150, jan./jun. 2008
- _____ 2013a *Facing Gaia: Six lectures on the political theology of nature*. Edinburgh: 18th-28th of February 2013. MS.

- _____ 2014 “Another way to compose the common world: the ‘ontological turn’ in french philosophical anthropology”. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* v. 4, n. 1, pp.301–307
- LEA, Vanessa. 1986. *Nomes e Nekretxs Kayapó: uma concepção de riqueza*. Tese Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: MN–UFRJ
- _____ 1993. “Casas e casas Mebengokre (Jê)”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & Manuela CARNEIRO DA CUNHA (Org.) *Amazonia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: USP, FAPESP.
- _____ 1994 “Genero feminino mēbêngôkre (kayapó): develando representações desgastadas” *Cadernos Pagu* (3) 1994: pp. 85-115
- _____ 1995a “The houses of the Mēbêngôkre (Kayapó) of Central Brazil – a new door to their social organization” Em: CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Stephen. (Eds.) *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge> Cambridge University Press.
- _____ 1995b “Casa-se do outro lado: um modelo simulado da aliança mēbêngôkre (Jê)”. Em: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (Org.) *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- _____ 1997 *Kapoto: laudo antropológico*. Campinas: UNICAMP.
- _____ 2004a. “Mēbengokre Ritual Wailing and Flagellation: A Performative Outlet for Emotional Self-Expression” *Indiana* 21 (2004), 113-125
- _____ 2004b. “Aguçando o entendimento dos termos triádicos Me)bengôkre via aborígenes australianos: dialogando com Merlan e outros”. *Llames* 4 - pp. 29-42, Primavera 2004
- _____ 2012. *Riquezas intangíveis de pessoas partiveis: Os Mēbêngôkre (Kayapo) do Brasil Central*. São Paulo: EDUSP.
- LEA, Vanessa & FERREIRA, Marília. 1984. “A guerra no Xingú, cronologia”. *Aconteceu: Povos Indígenas no Brasil 1984*. São Paulo: CEDI.
- LEA, Vanessa & TXUKARRAMÃE, Beriberi. 2007 “Uma aula de choro cerimonial Mēbêngôkre”. In: Aryon Dall’Igna Rodrigues, Ana Suely Arruda Câmara Cabral. (Org.). *Línguas e Culturas Macro-Jê*. 1 ed. Brasília: editora da UnB/Finattec, 2007, v. , p. 19-44
- LEACH, Edmund 1974 [1961] *Repensando a antropologia*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1962. *El totemismo en la actualidad*. México: Fondo de Cultura Económica.

- _____ 1973. “Lugar da antropologia nas ciências sociais e problemas colocados por seu ensino” Em: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, pp;385-424
- _____ 1984 *Paroles donnés*. Paris: Plon
- _____ 1991. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____ 2004 [1964] O cru e o cozido. Mitológicas I. São Paulo: Cosac & Naify.
- LIMA, Ana G. 2010. *Hoxwa: Imagens do corpo, do riso e do outro. Uma abordagem etnográfica dos palhaços cerimoniais Krahô*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Rio de Janeiro: PPGSA/IFCS/UFRJ
- LIMA, Tania. 1996. “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi”. *Mana* 2(2):21-47.
- _____ 1999 “Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia Juruna”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v.14 n.40
- _____ 2005 *Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: UNESP, ISA, NUTI.
- _____ 2011 “Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias” São Paulo: *Revista de Antropologia*, v. 54 n. 2, pp. 601-646.
- LIZOT, Jaques 1988. *O círculo dos fogos: Feitos e ditos dos índios Yanomami*. São Paulo: Martin Fontes
- LUKESCH, Anton. 1976. *Mito e vida nos índios caiapós*. São Paulo: Pioneira, EDUSP.
- MALIGNIER, Patrice 2012 “Un tourneant métaphysique?” Paris: *Critique*, v. 786, pp.916-932.
- MAYBURY-LEWIS, David. 1979 (Ed.) *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press.
- MENEZES, Maria L. 1999. *Parque Indígena do Xingu: A construção de um território estatal*. Campinas: Editora UNICAMP, Imprensa Oficial.
- METYKTIRE, Iobal. 2007 [Pesquisa e tradução: Tekrerāti Metyktire e Kremoro Metyktire] “Kapôt Nhĩnore kam mỳjja mẽ, mẽ ari pyka kôt ari ba ‘ã ujarēj / Antigamente todos viviam em Kapôt Nhĩore que era terra com mais fartura”. Em: KAYAPO, Bepkum et al. *Atlas dos Territórios Měbêngôkre, Panará e Tapajúna*. Associação Ipren-re, FUNAI, MEC. p. 68-73.
- METYKTIRE, Ropni 2007. [Pesquisa e Tradução: Piydjwa Metyktire e Kremoro Metyktire] “Kruwatire mẽ jôrônarē krôrõ ‘ã ujarēj / contato do kruwatire e jôrônarē” Em:

- KAYAPO, Bepkum et al. *Atlas dos Territórios Mëbêngôkre, Panará e Tapajúna*. Associação Ipren-re, FUNAI, MEC. p. 68-73.
- METYKTIRE, Tekrerãti. 2012. *Musica da festa do corte de cabelo das moças*. Trabalho de conclusão de curso. Licenciatura Intercultural Indígena. Barra do Bugres: UNEMAT.
- MILLER, Joana. *Antes os brancos já existiam: uma análise crítica do modelo de contato de Terence Turner para os Kayapó*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ. 2001.
- _____. 2005. “Antes os brancos já existiam: uma análise crítica do modelo de contato de Terence Turner para os Kayapó”. Varsóvia: *Estudios Latinoamericanos*, n. 25 pp. 173-204
- _____. 2009. “Things as persons: Body ornaments and alterity among the Mamaindê (Nambikwara)”. In: SANTOS-GRANERO, Fernando. (Ed.) *The occult life of things: native amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: University of Arizona Press. Pp. 60-79.
- MME [Ministério de Minas e Energia] 2007 *Plano Nacional de Energia 2030*. Brasília: Ministério de Minas e Energia. Disponível em: http://www.mme.gov.br/mme/galerias/arquivos/publicacoes/pne_2030/PlanoNacionalDeEnergia2030.pdf
- PAES, Francisco S. 2005 *Os modelos da experiência ou a experiência dos modelos: Introdução ao estudo do cerimonial Xikrin*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. São Paulo: PPGAS/USP
- PIGNARRE, Phillippe; STENGERS Isabelle 2005. *La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement*. Paris: La Découverte.
- PINTO, Lucio F. 2012. “De Tucuruí a Belo Monte: a história avança mesmo?” Belém: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*. V 7., n. 3.
- PISSOLATO, Elizabeth. 1996. *A noção de transformação entre os Jê*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional-UFRJ.
- POSEY, Darrell. 1979. “Pykatôti: Kayapó mostra aldeia de origem” Brasília: *Revista Atualidade Indígena*. v 15 pp. 50-57
- _____. 1987. *A Ciência dos Mëbêngôkre: alternativas contra a destruição*. Catalogo de Exibição. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- _____. 2002. *Kayapó Ethnoecology and Culture*. London: Routledge.
- POSEY, Darrell; BALLICK, Michael (Eds.) 2006. *Human Impacts on Amazonia: The role of Traditional Ecological Knowledge in Conservation and Development*. New York: Columbia University Press.

- POSEY, Darrell & Eliane ELISABETSKY 1991. “Conceito de animais e seus espíritos em relação às doenças e curas entre os índios Kayapó da aldeia Gorotire, Pará”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Serie Antropologia*. (7) 1 pp.21-36.
- RAMOS, Alcida. 2006. “The commodification of the indian” In: POSEY, D. And BALICK, M. *Human Impacts on Amazonia: The role of Traditional Ecological Knowledge in Conservation and Development*. New York: Columbia University Press.
- RIVIÈRE, Peter. 1995. “AAE na Amazônia”. São Paulo: *Revista de Antropologia*, v 38, n 1. Pp.191-203
- ROBERT, Pascale de; LÓPEZ GARCÉS, Claudia; LAQUES, Anne-Elisabeth; COELHO-FERREIRA, Márlia. 2012. “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.
- ROJAS, Biviany; DO VALLE, Raúl. 2013. “Porque a justiça não consegue decidir sobre o caso Belo Monte?” Brasília: Manchetes Socioambientais. ISA. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-xingu/porque-a-justica-nao-consegue-decidir-sobre-o-caso-de-belo-monte> Acesso 31/03/14
- RUDIACK-GOULD, Peter. 2001 “Climate Change & Anthropology: The importance of reception studies” *Anthropology Today* 27(2):9-12
- SAHLINS, Marshall. 2011a. “What kinship is? (part one)” *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 17, 2-19
- _____ 2011b “What kinship is? (part two)” *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 18
- SANTOS, Leinad; ANDRADE, Lucia. (Org.) 1988 *As hidrelétricas do Xingu e os povos indígenas*. São Paulo: Comissão Pro-Índio de São Paulo. Disponível em: <http://www.cpis.org.br/indios/upload/editor/files/As%20Hidrel%C3%A9tricas%20do%20Xingu%20e%20os%20povos%20ind%C3%ADgenas.pdf> Acesso 31/03/14
- SANTOS, Sônia & Francisco HERNANDEZ (Org.) 2009. *Painel de Especialistas: Análise Crítica do Estudo de Impacto Ambiental do Aproveitamento Hidrelétrico de Belo Monte*. Disponível em: http://www.internationalrivers.org/files/Belo%20Monte%20pareceres%20IBAMA_online%20%283%29.pdf
- SEEGUER, Anthony. 1981. *Nature and Society in Central Brasil: The Suya Indians of Mato Grosso*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____ 1987. *Why Suya Sing?: A Musical Anthropology of an Amazonian People*. Cambridge: Cambridge University Press.

- SEEGUER, A; DAMATTA, R; VIVEIROS DE CASTRO, E. 1979. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. In: Oliveira Filho, João Pacheco (Org.) *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UERJ: Marco Zero.
- SEVÁ, Oswaldo (Org) 2005 *Tenotã-mõ: Alertas sobre as conseqüências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu*. São Paulo: IRN; Comissão Pró-Índio SP; ISA; FASE.
- SEVERI, Carlo. “O espaço quimérico: percepção e projeção nos atos de olhar” Em: SEVERI, Carlo e LAGROU, Els (Org.) *Quimeras em dialogo: grafismo e figuração na arte indígena*. Rio de Janeiro: 7 Letras, pp. 25-66.
- SOLÓN, Pablo 2012. *Qué pasa en la negociación para Rio+20?*. Disponível em; <http://pablosolon.wordpress.com/2012/04/03/que-pasa-en-la-negociaciones-para-rio20/> Acesso 04/2014
- STENGERS, Isabelle. 1997. *Cosmopolitiques VII: Pour en finir avec la tolerance*. Paris: La Découverte.
- _____. 2005. “The comopolitical proposal” In: LATOUR, B & P. WEIBEL. *Making things public: Atmospheres of democracy*. Cambridge: The MIT Press.
- _____. 2009. *Au temps des catastrophes: résistier a la barbarie qui vient*. Paris: La Découverte.
- _____ 2012 “Reclaiming Animism” *e-flux journal* no. 36. pp. 1-10.
- STEWART, Julian (Ed). 1946. *The Handbook of South American Indians Vol 1. The Marginal Tribes*. Washington: Government Printing Office.
- STRATHERN, Marilyn. 1980. “No Nature, No Culture: The Hagen Case” In: C. MacCormack and M. Strathern (eds), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ 1988 *The gender of the gift: problems with woman and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- _____ 2004. *Partial connections*. New York: Altamira Press
- _____ 2010 “Afterword” *Journal of Tourism Consumption and Practice*, v. 2, n. 2, pp.80-82.
- _____ 2012 “Eating (and feeding)” *Cambridge Anthropology*, v. 30, n. 2, Autum 2012, pp.1-14.
- _____ 2013a *Learning to see in Melanesia*. Manchester: HAU Masterclasses series vol. 2.

- _____ 2013b “Artifacts of history: events and the interpretation of images”. In: *Learning to see in Melanesia*. Manchester: HAU Masterclasses series vol. 2.
- _____ 2013c *Opening-up relations*. Conferencia no seminário Indigenous cosmopolitics: dialogues about the reconstitution of worlds. Davis: University of California.
- SZTUTMAN, Renato. 2005. O profeta e o principal: ação política ameríndia e seus personagens. Tese de doutorado em Antropologia. São Paulo: USP
- _____ 2012 *O Profeta e o principal: a ação política ameríndia e os seus personagens*: São Paulo: EDUSP, FAPESP.
- _____ 2013. “Metamorfoses do Contra-Estado: Pierre Clastres e as políticas ameríndias”. São Paulo: *Ponto Urbe*, v. 13, pp.
- TAMBIAH, Stanley. 1990. *Magic, Science and the scope of rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TARDE, Gabriel. 1999. [reedição] *Monadologie et sociologie*, Paris: Les empêcheurs de penser en rond.
- TURNER, Terence. 1966. Social Structure and Political Organization among the Northern Caiapó. PhD Thesis. Cambridge: Harvard University.
- _____ 1971. “Cosmetics: The language of bodily adornment” In: SPRADLEY, James & David McCURDY (Eds.) *Conformicity and Conflict: readings in cultural anthropology*. Boston: Little, Brown and Company.
- _____ 1979a. “The Gê and Bororo Societies as Dialectical Systems” In: MAYBURY-LEWIS, David. (Ed.) *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____ 1979b “Kinship, Household and Community Structure among the Kayapó” In: MAYBURY-LEWIS, David (Ed.) *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____ 1980. “The Social Skin.” In: CHERFAS J. & Roger LEWIN, (Eds.) *Not Work Alone*. London: Temple Smith. 111-140p.
- _____ 1984. “Dual Opposition, Hierarchy and Value: Moiety structure and symbolic polarity in Central Brazil and elsewhere” In: GALEY, Jean-Claude (Ed.) *Differences, valeurs, hierarchie: textes offerts à Louis Dumont*. Paris: Editorial de l'Ecole des Hautes Etudes em Sciences Sociais. 335-370p.
- _____ 1987. *The Kayapo of Southern Pará*. CEDI, Povos Indígenas no Brasil, mimeo, 132p.
- _____ 1991a. “Representing, Resisting Rethinking: Historical transformations of Kayapó culture and anthropological consciousness” In: STOCKING, George (Ed.)

Colonial Situations: Essays on the contextualization of ethnographic knowledge. Madison: University of Wisconsin Press.

- _____ 1991b “‘We are parrots,’ ‘twins are birds’: Play of tropes as operational structure”. In J.W. Fernandez, ed., *Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology*. Stanford: Stanford University Press, pp. 121-158.
- _____ 1991c “Da cosmologia à história: resistencia, adaptação e conciencia social entre os Kayapó” *Cadernos de Campo*, São Paulo. N. 1. 1991. Pp. 68-85.
- _____ 1992a. "Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica," In: Carneiro da Cunha, Manuela (Ed.) *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP/SMC. pp. 311-38.
- _____ 1993. “Imagens desafiantes: a apropriação Kayapo do vídeo”. São Paulo: *Revista de Antropologia*, v 36 pp. 81-121
- _____ 1995 “Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity and sociality among the Kayapo”. *Cultural Anthropology*, v. 10, n. 2, pp.143-170.
- _____ 1999. “Indigenous rights, environmental protection, and the struggle over forest resources in the Amazon: The case of the Brazilian kayapó” In: CONWAY J.K., et al. (Eds.) *Earth, Air, Fire, Water: Humanistic studies of the environment*. Boston: University of Massachusetts Press.
- _____ 2002a “The Sacred as Alienated Social Consciousness: Ritual and Cosmology among the Kayapó” In: SULLIVAN, Lawrence (Ed.) *Native Religions and Cultures of Central and South America*. New York: Continuum.
- _____ 2002b. “Lo bello y lo común: desigualdades de valor y jerarquia rotativa entre los Kayapo” *Revista de Antropologia Social* 11(1):201-218
- _____ 2008. “Marxian value theory: An anthropological perspective” *Anthropological Theory* 8(1):43-55
- _____ 2009. “Valuables, value and commodities among the Kayapo of Central Brazil.” In: SANTOS-GRANERO, Fernando (Ed.) *The Occult Life of Things: Native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: University of Arizona.
- TURNER, Terence; FAJANS-TURNER, Vanessa. 2006. “Political innovation and inter-ethnic alliance: kayapo resistance to the developmentalist state”. *Anthropology Today*, v. 22, n. 5, out. 2006, pp.3-10.
- VAN VELTHEM, Lúcia. . 1995. *O belo é a fera: estética da produção e da predação entre os Wayana*. Tese de doutorado. São Paulo: USP.

- VERSWIJVER, Gustaaf. 1982. "Intertribal relations between the Jurúna and the Kayapó Indians (1850-1920)". Leipzig: *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde Band* 34: 305-315.
- _____ 1983 "Essai sur l'usage de la parure chez les indiens Kaiapo du Brésil central". Genova: *Bulletin annuel du Musée d'ethnographie de la ville de Genève*, v. 25-26.
- _____ 1985. *Considerations on Mekrãgnoti warfare*. PhD Thesis. Gent: Rijkuniversiteit.
- _____ 1992a. *The club fighters of the Amazon*: Gent : Rijksuniversiteit te Gent, 1992
- _____ 1992b. (Ed.) *Kayapó: The Art of Body Decoration*. Gent: Royal Museum for Central Africa (Tervuren).
- _____ 1996. *Mekranoti: Living among the painted people of the Amazon*. Munich: Prestel-Verlag.
- _____ 2002. *Kayapó*. Serie Povos Indígenas no Brasil. Instituto Socioambiental. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kayapo>
- VIDAL, Lux. 1977. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*. São Paulo: HUCITEC, EDUSP.
- _____ 1992 (Ed.) *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. São Paulo: Estudio Nobel, FAPESP, EDUSP.
- VILLAS BÔAS, Orlando; VILLAS BOAS, Claudio. 1994 [1954]. "A atração dos índios Txukarramãe" Em: *A marcha para o oeste*. São Paulo: Globo, pp. 557-615.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo . 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____ 1996. "Os pronomes cosmológicos e os perspectivismo ameríndio" Rio de Janeiro: *Mana* v.2 n.2
- _____ 2002a. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena" In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, pp.345-400
- _____ 2002b. "A efetuação e contra-efetuação do virtual: o processo de parentesco" In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, pp.401-456
- _____ 2002c. "Xamanismo e sacrifício" In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, pp.457-472.
- _____ 2002d "O mármore e a mutra: sobre a inconstância da alma selvagem". Em: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, pp.181-264.
- _____ 2003. "AND" Manchester: *Manchester Papers of Social Anthropology*. (7)

- _____ 2004a. “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”
Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America
2(1):3–22
- _____ 2004b. Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in
Amerindian Ontologies. *Common Knowledge* 10:3. Pp463-484
- _____ 2007. “Filiação intensiva e aliança demoníaca” *Novos Estudos CEBRAP* 77
pp.91-128
- _____ 2008. “Xamanismo transversal: Levi-Strauss e a cosmopolítica amazônica”. In:
CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben & NOBRE, Renarde. (Org.) *Levi-Strauss:
Leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- _____ 2009. “The gift and the given: three nano essays on kinship and magic”. In:
BAMFORD, S & J. LEACH (Eds). *Kinship and beyond: the genealogical
model reconsidered*. New York: Berghahn Books.
- _____ 2010. *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*. Buenos
Aires: Katz Editores.
- _____ 2011a “Posfácio: O intempestivo, ainda” In: CLASTRES, Pierre A antropología
da violencia”. São Paulo: Cosac & Naify.
- _____ 2011b ““Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia””
Sopro 58:4-16
- _____ 2011c “Desenvolvimento econômico e reenvolvimento cosmopolítico: da
necessidade extensiva à suficiência intensiva” *Sopro*, 51, maio 2011
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; ANDRADE, Lucia 1988. “Hidrelétricas do Xingu: O
Estado contra as sociedades indígenas” In: SANTOS, Leinad; ANDRADE,
Lucia. (Org.) 1988 *As hidreletricas do Xingu e os povos indígenas*. São Paulo:
Comissão Pro-Índio de São Paulo.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; PEDERESSEN, Morten; HOLBRAAD, Martin. 2014.
“The politics of ontology: Anthropological positions” *Fieldsights - Theorizing
the Contemporary, Cultural Anthropology Online*, January 13, 2014,
[http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-
positions](http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions)
- WAGNER, Roy. 1981 [1975]. *The invention of Culture*. Chicago: Chicago University Press.
- _____ 1986. *Asiwinorong: Ethos, image and social power among the Usen Barok of
New Ireland*. Princeton: Princeton University Press.
- _____ 1991 “The Fractal Person”. In: *Big Men and Great Men: Personifications of
power in Melanesia*, M. Godelier and M. Strathern (eds.). Cambridge:
Cambridge University Press.

- _____ 2010. “Existem grupos sociais nas Terras Altas da Nova Guiné?”. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 19, p. 237-257, 2010
- WERNER, Dennis. 1983. “Why do the Mekranoti Trek?” Em.: HAMES, R. B.; VICKERS, W. T. (Eds.). *Adaptive responses of native Amazonians*. New York: Academic Press, pp.225-238.
- WILBERT, Johannes & K. Simoneau. 1978. *Folk Literature of Gê Indians*. Vol 1. Los Angeles: UCLA Latin American Studies. Univeristy of California.
- _____ 1984 *Folk Literature of Gê Indians*. Vol 2. Los Angeles: UCLA Latin American Studies. Univeristy of California.
- ZANOTTI, Laura. 2014 “Political ecology of movement: trekking and territoriality among the Kayapõ”. *Journal of Political Ecology*, v. 21, pp.108-126.