

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

Ester de Souza Oliveira

**A terra (vívuda) em movimento: nomeação de lugares e a luta
Mětyktire-Měbêngôkre (Kayapó)**

Brasília, 2017

**A terra (vívuda) em movimento: nomeação de lugares e a luta
Mětyktire-Měbêngôkre (Kayapó)**

Ester de Souza Oliveira

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Marcela Stockler Coelho de Souza

Brasília, 2017

**A terra (vívuda) em movimento: nomeação de lugares e a luta
Mêtyktire-Mêbêngôkre (Kayapó)**

Ester de Souza Oliveira

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Marcela S. Coelho de Souza (Orientadora)

Prof. Dr. Edgar Eduardo Bolívar Urueta (Examinador)

Prof. Dr. Guilherme José da Silva e Sá (Examinador)

Prof. Dr. Stephen Grant Baines (Suplente)

Brasília, 2017

Para Amanda, minha filha.

AGRADECIMENTOS

Por todo amor, alegria e companheirismo vida afora, por me acompanhar na viagem à aldeia Kapôt e ser compreensiva nos diversos dias de ausência em que estive escrevendo, agradeço minha filha Amanda. Aos meus pais Angela e Vitor pela vida, amor e parceria serei eternamente grata! A minha extensa e amada família, agradeço imensamente por tê-los!

Ao Patxon e Iobal sou especialmente grata, o primeiro por apoiar e viabilizar esse projeto; o segundo por partilhar comigo algumas das narrativas dos seus lugares e caminhos. Agradeço Megaron pela interlocução, e a Raoni e demais *Benjadjwry* da TI Capoto/Jarina pela anuência de pesquisa. À Meityti e Irety e as demais mulheres da casa em que fomos recebidas, agradeço imensamente a paciência e generosidade.

Pelo amor e persistência agradeço à minha companheira Marina Villarinho. Gabirela Abu El haj, Simone Soares, Bianca Nogueira, Julia Arcanjo, Aquataluxe Rodrigues, Bruno Calisto, Guilherme Moura, Mariana Souza, Olavo, Roberto Miyamoto, Márcio Henrique, Luísa Molina, Mariana Lima, Leiva Saraiva, Isabele (Bebé), Ana Carolina (Cacá), sou imensamente grata por ter vocês ao longo desses anos, perto ou longe, moram no meu coração!

Por estabelecer uma relação de parceria e por todas as inspirações, agradeço imensamente à minha orientadora Marcela Stockler Coelho de Souza. Aos colegas do Laboratório de Antropologias da T/terra, sou grata pelas discussões e entusiasmo de seguir lutando nas circunstâncias adversas que temos acompanhado.

Agradeço pelos aprendizados e convivência cotidianos a todos do Centro de Trabalho Indigenista (CTI). Aos colegas dos tempos de Coordenação Geral de Identificação e Delimitação (CGID/FUNAI) agradeço carinhosamente por tudo que aprendi e vivemos.

Por fim, agradeço a Rosa, Jorge e Caroline, da secretaria do Departamento de Antropologia, pela paciência e orientações durante o mestrado.

RESUMO

Os Mëtyktire são um grupo Mëbêngôkre (Kayapó), um povo falante de língua da família Jê, do tronco linguístico Macro-Jê. Essa pesquisa foi proposta junto a população da Terra Indígena Capoto/Jarina, em Mato Grosso, e pretende se desdobrar na aldeia Kapôt. Além de dar nome à aldeia, este termo significa “cerrado” e se refere também à uma rede de lugares nomeados – considerada o centro do território Mëkrãgnõtire pelo menos desde o século XX. A partir das narrativas toponímicas do ancião Iobal, busco compreender a dinâmica de intensa mobilidade e de nomeação de lugares que marcaram o período pré-contato, observando as relações que se são com e na terra tal como é vivida. A partir do período pós-contato, retomo o processo de remoções, resistência e luta pela garantia da terra, que se desdobra até os dias de hoje. Pretendo assim refletir – de maneira alguma de forma conclusiva – a respeito das transformações que se deram na vivência mëtyktire da terra.

Palavras-chave: Mëtyktire-Mëbêngôkre (Kayapó), terra, nomeação de lugares, movimento.

ABSTRACT

The Mětyktire are a Měbêngôkre (Kayapó) group, speakers of a Jê language of the Macro-Jê linguistic family. The following thesis was proposed to the population of Terra Indígena Capoto/Jarina, of Mato Grosso state, and takes place at the village Kapôt. Other than serving as the name of the village, Kapôt also means “savana” and refers to a network of named places – considered the center of Měkrãgnõtire land at least since the 20th century. Using the toponymic narratives of the elder Iobal, I seek to understand the dynamic of intense mobility and place naming that characterized the pre-contact period, observing their relations with and through the land as it is experienced. I then analyze the process of removals, resistance, and struggle over land from the post-contact period to present-time. I wish to reflect on the transformations of the Mětyktire experience with land.

Keywords: Mětyktire-Měbêngôkre (Kayapó), land, place naming, movement.

LISTA DE QUADROS E FIGURAS

Figura 1. Foto de Beph Metyktire, 2016. Aldeia Kapôt.	9
Figura 2. Foto do Instituto Raoni. À esquerda da pista de pouso se referem como Krimej Tum, aldeia bonita antiga, à direita está a Aldeia Capoto, área do posto de saúde e escola abaixo e roças ao redor.	10
Figura 3. Foto de Werner, mulheres preparadas para deslocamento.1978:46-47.	21
Figura 6 Modelo de trekkings circulares nas imediações das aldeias. (Verswijver, 1992:251)	48
Figura 7 Modelo de trekking entre aldeias. (Verswijver, 1992: 252)	48
Figura 8. “Carta Imagem histórica do território Mëkrãnoti Mëtyktire”. (Atlas dos Territórios Mëbêngôkre, Panará e Tapajuna, 2007:68)	59
Figura 9. Mapa das mudanças dos limites do PIX apresentado em anexo ao Laudo de Bruna Franchetto de 1987.	61
Figura 10. Quadro com a variação demográfica da população Mëbêngôkre no período de 1940-1980. (Verswijver, PROC. Nº 008211094-8 3503/82 fl. 141).....	64
Figura 11. Mapa da localização das aldeias Mëbêngôkre em 1980 (Verswijver, PROC. Nº 008211094-8 3503/82 fl. 135).....	68
Figura 12. Guerra da Balsa, reproduzida do livro “Povos Indígenas do Brasil” (1984:247)..	68
Figura 13. Andreazza e Raoni, reproduzido do Jornal O Globo, 04/05/84.	71
Figura 14. Quadro dos processos de regularização fundiária das TIs Mëbêngôkre.....	73
Figura 15. Foto das lideranças indígenas reunidas da TI Kapôt Nhĩnore durante a assinatura de manifesto pela demarcação da mesma. (Proc. 08620.056972/2014 fl. 65)	82
Figura 16 Mapa da área de estudo do GT de identificação e delimitação da TI Kapôt Nhĩnore (Proc. 08620.056972/2014 fl. 151).....	82
Figura 17. Ilustração das concepções de lugar segundo a distinção entre ocupação e habitação. (Ingold, 2007:98).....	89

LISTA DE SIGLAS E ABREVIACÕES

ACOs Ações Civas Originárias

AGU Advocacia-Geral da União

CGID Coordenação Geral de Identificação e Delimitação

CGMT Coordenação Geral de Monitoramento Territorial

CIMI Conselho indigenista Missionário

COP21 UNFCCC Convenção Quadro das Nações Unidas histórico sobre Mudança Climática
21ª Conferência das Partes

Funai Fundação Nacional do Índio

GT Grupo Técnico

IBAMA Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis

INCRA Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

MPF Ministério Público Federal

PIX Parque Indígena do Xingu

PI Posto Indígena

RCID Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação

SPU Serviço do Patrimônio da União

STF Supremo Tribunal Federal

TI Terra Indígena

Sumário

Introdução	1
Chegando ao Kapôt	5
A terra como questão antropológica	10
Paisagem	12
Produzindo lugares-evento	14
A terra em movimento	19
liso e estriado	25
A terra criativa	27
Capítulo I - Lugares, movimento e cisões	32
Lugares remotos, período pré-1900	34
Lugares nomeados, a partir de 1900	40
As cisões Mēkrāgnōtire	47
Os Benjadjwry	54
Mapeamento do conhecimento	57
Capítulo II - Lugares de luta	60
A “guerra da balsa”	68
Dinâmica nas terras indígenas	73
Tempo de vigilância e monitoramento – Terra Protegida	76
Lugares por se lutar	79
Considerações Finais	85
Notas a respeito do marco temporal e da habitação permanente	85
Caminhar ao longo dos lugares	88
Anexo I – Lista de nome dos lugares	92
Anexo II - Revista Realidade, 1976.....	98
Anexo III – O Estado de São Paulo 09/04/71.....	102
Anexo IV – Cruzeiro 11/07/1971	103
Anexo V – O Globo 06/12/1973.....	108

Anexo VI – Jornal do Brasil 13/03/1974	109
Anexo VII – Folha de São Paulo 15/02/1977	110
Anexo VIII – Folha de São Paulo 15/02/1977	111
Anexo IX – O Globo 28/03/1984	112
Anexo X – JT 31/03/1984	113
Anexo XI – O Globo 03/05/1984	115
Anexo XII – O Globo 04/05/1984	117
Bibliografia.....	118

Introdução

Pretendo aqui uma aproximação dos lugares mēbêngôkre (Kayapó), refletindo a partir de pesquisa etnográfica recém iniciada e dados bibliográficos e documentais a respeito da produção de lugares e da concepção de “terra” presente nos discursos políticos e reivindicações, observando as tensões que se estabelecem entre essas concepções e o processo de regulamentação fundiária engendrado pelo Estado, assim como as relações que se estabelecem com e no território tal como é vivido. Busco rastros do fluxo das relações que se dão na terra vivida ao longo e no bojo da história de desterritorializações e (re)territorializações condicionadas pelos diferentes moldes estabelecidos pelo Estado, culminando hoje na figura da Terra Indígena (TI).

Os autodenominados Mēbêngôkre¹ é um povo falante de língua da família Jê, do tronco linguístico Macro-Jê, distribuem-se hoje nos subgrupos Mētyktire, Mēkrāgnotire, Gorotire, Kubēkrākējn, Kōkrajmôro, Kararaô e Xikrin. Os Mēbêngôkre habitam 7 terras indígenas regularizadas, sendo estas, Kayapó, Baú, Mēkrāgnotire, Badjônkôre, Capoto/Jarina, Kararaô, Las Casas, Trancheira/Bacajá, Xikrin do Cateté – cabendo notar que as cinco primeiras mencionadas são contínuas, situadas nos estados do Mato Grosso e Pará, formando um complexo que faz limite ainda com o Parque Indígena do Xingu, a TI Panará e a TI Terena Gleba Iriri.

Esta pesquisa foi proposta junto às lideranças da TI Capoto/Jarina – localizada nos municípios de Santa Cruz do Xingú, São Jose do Xingu, Peixoto Azevedo, no estado do Mato Grosso – tendo como principais interlocutores Iobal e Patxon, ambos da aldeia *Kapôt*. Iobal é uma liderança antiga, um ancião grande conhecedor dos lugares da margem oeste do Xingu – território Mēkrāgnōtire – e das narrativas que deles fazem parte, as quais me relatou com grande vivacidade e disposição. Patxon atualmente ocupa o cargo de Coordenador Regional do Norte de Mato Grosso² – tendo antes trabalhado no Instituto Raoni e atuado como intérprete do líder que dá nome à organização e por isso, também foi a primeira pessoa com que estabeleci contato para expor meus interesses de pesquisa. Ele me ajudou no processo de apresentação me orientando sobre a postura correta a adotar – muitas vezes me disse “*kamama*”, para que eu tivesse paciência e não me precipitasse –, sobre quando e com quem falar, utilizando sua habilidade diplomática para mediar esses encontros. Além de todo o apoio na apresentação e

¹ Termo traduzido por Turner (1992) como “o povo do buraco d’água. Coelho de Souza (2002:218) compreende que o “espaço” ou “buraco” entre as/das águas a que se refere este termo seria provavelmente a região entre o Araguaia e o Tocantins onde se deu o mito do corte do pé de milho e a dispersão dos povos – apresento versão deste mito adiante.

² Unidade descentralizada da Funai sediada em Colíder/MT.

discussão da autorização de pesquisa, ao que sou extremamente grata, nesse processo Patxon se revelou com um importante interlocutor não só pelo seu conhecimento a respeito de seu povo, mas também pela postura reflexiva com que se coloca, sendo um observador e audista perspicaz.

Nesse contexto de pesquisa tomo, a Terra Indígena Capoto/Jarina como uma referência e não como limite, pois tanto as narrativas topográficas do ancião, como todo o histórico de luta e reivindicação Mëtyktire se refere à um território muito mais fluido e amplo. A TI Capoto/Jarina encontra-se regularizada após um longo processo de luta, reivindicações e embates com não-indígenas e o governo brasileiro. Seus limites são frutos de disputas acirradas que buscarei apresentar no Capítulo 2. Restam ainda, pelo menos, duas regiões (no sentido de redes de lugares nomeados, como desenvolveremos adiante) fora dos limites da terra indígena: o *Kapôt Nhĩnore* e *Pykabāra*, locais que lhes foram expropriados após o contato. O *Kapôt Nhĩnore* está em processo de identificação e delimitação e *Pykabāra* segue apenas como uma reivindicação. Nesse contexto, proponho uma reflexão sobre as conexões que os Mëtyktire traçam com e no espaço, buscando compreender como se produzem lugares e a rede que os conecta, e como os índios traduzem isso em termos de reivindicação territorial e atuação política.

Cabe mencionar de saída dois aspectos, por dizerem respeito à escolha dos Mëbêngôkre – Mëtyktire da TI Capoto/Jarina como interlocutores para a construção e desenvolvimento desta pesquisa. O primeiro ponto é que, durante minha graduação realizei pesquisa junto aos A'uwe Xavante, na aldeia Santa Cruz, TI Parabubure/MT, acompanhando e registrando em vídeo a iniciação dos jovens na cerimônia Danhõnõ, nos anos de 2009-2010. Tendo essa pesquisa um enfoque bastante diferente do que pretendi a fazer no mestrado; e pela relação com os A'uwe ter ganhado outros tons, optei por basear a dissertação no estudo de um outro contexto. O segundo ponto é que, no período de 2011-2015, antes de iniciar este mestrado, atuei na Coordenação Geral de Identificação e Delimitação (CGID/Funai), acompanhando e realizando estudos de qualificação de reivindicações e processos de regularização fundiários. Nesse período, apesar de atuar principalmente em regiões na Amazônia, tomei conhecimento do processo de reivindicação e do fato de que haviam sido iniciados os estudos da TI *Kapôt Nhĩnore*. Apesar de não ter acompanhando tal processo, me interessou etnograficamente por ser um processo em curso, mobilizando as lideranças mëtyktire em torno do tema. Também me interessou o fato de se tratar de um povo Jê, pressentindo que o aprendizado com os A'uwe me ajudaria de alguma forma, como pude verificar posteriormente, seja por ambos se relacionarem

com o bioma do cerrado (que também é meu ambiente de origem) de uma forma intensa, seja pela complexidade específica das formas de organização social e das relações de parentesco.

Ainda devido à experiência na CGID, meu interesse sobre o tema da terra surge a partir de encontros que tive com povos indígenas diversos, quando tive a oportunidade de percorrer caminhos guiada por pessoas que me ensinaram sobre seus lugares e suas vidas na/com a terra – muito antes dela ser um país e, neste sentido, um território nacional –, dos encontros que tiveram com outros povos e com a colonização. Esses contextos etnográficos diversos suscitaram em mim o anseio de refletir a respeito da maneira como o Estado opera para constituir, de certa forma, apenas um tipo de território, reconhecendo terras indígenas a partir de uma interpretação do conceito constitucional de “terras tradicionalmente ocupadas”. Estas, segundo o Art. 231 da Constituição Federal Brasileira de 1988, são “as terras ocupadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural”. Segundo dados oficiais da Fundação Nacional do Índio (Funai), existem 588 Terras Indígenas no Brasil³, sendo destas 545 identificadas como “terras tradicionalmente ocupadas”. Para o reconhecimento de terras indígenas, o Grupo Técnico (GT), coordenado por antropólogo, atua baseando-se na Portaria nº 14/1996 do Ministério da Justiça, na elaboração de um Relatório que deve ser composto por sete partes, a saber: I. Dados Gerais (apresentação de informações sobre o (s) povo (s) indígena(s)), II. Habitação Permanente (descrição das aldeias, moradias e áreas de entorno), III. Atividades Produtivas (apresentação das atividades de subsistência, atividades com fim econômico e relação socioeconômica com a sociedade não indígena), IV. Meio Ambiente (descrição dos recursos naturais e áreas imprescindíveis para preservação destes), V. Reprodução Física e Cultura (apresentação de dados demográficos e cosmologia do (s) povo (s)), VI. Levantamento Fundiário (caracterização da ocupação não indígena) e VII. Conclusão (apresentação da proposta de limites da Terra Indígena). Essa normativa impõe por si mesma uma perspectiva que privilegia a terra enquanto recurso e como um espaço mensurável e delimitável.

Tomando como pano de fundo as discussões públicas e políticas em torno da categoria de “terra tradicionalmente ocupadas”, cumpre também esclarecer, que esta pesquisa está

³ Cumpre notar que a maior parte destas não está de posse exclusiva dos povos que a habitam, havendo um grande índice de ocupações não indígena irregulares, muitas delas não tendo sido indenizadas as benfeitorias de boa-fé, etapa que precede à desocupação da área.

inserida nos trabalhos do recém-formado Laboratório de Antropologias da T/terra⁴, que tem entre seus objetivos explorar as dissonâncias entre esse conceito e as concepções nativas. Partilhamos uma ânsia etnográfica de “descrever no que consistem, como se constituem, as terras habitadas por nossos interlocutores, a partir dos seus “usos, costumes e tradições” — isto é, a partir das suas próprias práticas de conhecimento e de suas territorialidades específicas, das maneiras múltiplas, cotidianas ou não, como vivem na terra” (Coelho de Souza et. al., 2016). Afim de marcar a diferença entre a e vivência criativa da terra e a Terra Indígena, como entidade jurídico-administrativa, entre muitas outras equívocos permitidas pela palavra, optamos pela grafia T/terra buscando abranger essas diferentes dimensões e testar suas implicações recíprocas. Ainda no âmbito do laboratório, observamos:

“a recorrência de concepções de “lugar” que nos pareciam, em nossas experiências etnográficas, apenas parcialmente descritíveis a partir de abordagens fosse da terra como substrato natural, fosse do espaço como categoria transcendental, fosse do lugar como dado fenomenológico, fosse do território como categoria geopolítica. Pois toda análise da “constituição” (ou construção) de lugares contra esses panos de fundo parecia-nos deixar como resíduo o seu caráter, ou talvez efeito, constituinte: o modo como paisagens (ou elementos dela) ou lugares emergem nos discursos indígenas como coisas que oscilam entre um evento e um sujeito — um agente ou uma congregação mais ou menos temporária, mais ou menos ‘harmônica’, de uma pluralidade de agentes (Coelho de Souza et. al., 2016).

Nossa proposta consiste, portanto, em compreender como se encontram as elaborações indígenas sobre a terra vivida, os conceitos antropológicos que buscaram dar conta desse domínio (lugar, paisagem etc.) e as concepções outras de terra e território com as quais os povos indígenas se deparam hoje, nos contextos de suas lutas políticas. Uma face que essa tensão toma etnograficamente é o da diversidade de formas de ocupação territorial e estabelecimento de laços com a terra frente à conformação do entendimento de terra tradicionalmente ocupada que o processo de regularização fundiária impõe. Se a guerra, o trânsito intenso de grupos, os modos não-fixos de viver e os tantos elementos propulsores de movimentos são preeminentes nessas socialidades indígenas, que efeitos tem a “delimitação” de um povo em uma terra indígena? E o que escapa à terra indígena, da terra *vivida*? Essas são algumas das questões que me coloquei inicialmente.

4 Vinculado ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, e coordenado pela Prof. Macela S. Coelho de Souza.

Tomada por essas questões, me inspiro em abordagens antropológicas e indígenas que convergem em imagens da terra enquanto uma rede de relações de interanimação que envolvem pessoas, paisagens, produção/nomeação de lugares e conhecimento. Imagens que a mim evocam a terra, como dizem Deleuze e Guatarri (2011), como a unidade primitiva, selvagem, de produção e de desejo, um corpo pleno e indivisível. Considerando que embora o solo possa ser objeto de abstração e apropriação como elemento de produções econômicas, a terra é outra coisa. A máquina territorial primitiva opera inscrevendo o *socius* sobre os corpos em uma relação primordial com o corpo da terra que marca e é marcado nos corpos. As marcas da terra nos corpos subdividem as pessoas e povos, a separação de povos se faria então em uma terra indivisível, marcada por relações conectivas e disjuntivas entre os segmentos sociais. Apenas a partir da emergência do Estado, os modos de territorialização selvagens (as sociedades contra o Estado) deixam de inscrever o *socius* nos corpos para fazê-lo no território – substituindo uma separação de pessoas, corpos marcados pela terra, pela organização no e do espaço. Ao contrário, “as formações selvagens são orais, vocais, mas não por carecerem de um sistema gráfico: uma dança sobre a terra, um desenho na parede, uma marca no corpo, são um sistema gráfico, um geografismo, uma geografia” (*idem*:250).

O avanço da ocupação não indígena, no século XX, fez com que os Mëbêngôkre ocupassem territórios cada vez mais a oeste e construíssem novas redes de caminhos e lugares. As cisões das aldeias fizeram com que os Mëbêngôkre se espalhassem pela terra consolidando subdivisões politicamente e espacialmente. Se por um lado, a guerra era um grande combustível para as andanças, a “pacificação” consolidou certas subdivisões e definiu os “donos” de certos conjuntos de lugares traduzidos em Terra Indígena, marcando na terra essas divisões. É também comum ouvir os próprios Mëbêngôkre se referirem a “Kayapó do Pará” e “Kayapó do Mato Grosso”, cabendo observar se essas divisões correspondem aos limites administrativos dos estados – abordarei essa questão no Capítulo 1. Deste modo, a dinâmica sociopolítica dos Mëbêngôkre também foi bastante afetada por todo histórico de contatos e pelo processo de reconhecimento de terras indígenas, atualmente fundamentais para a autonomia desses povos, mas que necessariamente impõe novos “limites”, gerando outras formas de vivência territorial.

Chegando ao Kapôt

Essa dissertação se desdobra a partir de uma primeira etapa de pesquisa de campo a qual tinha por intuito estabelecer um diálogo a respeito dos temas de pesquisa, para adequá-los aos interesses dos Mëtyktire, para que assim pudéssemos estabelecer um projeto colaborativo que contasse com o interesse e anuência da comunidade. A primeira interlocução ocorreu com

Patxon, ainda em Brasília. Conversamos a respeito das minhas questões iniciais e recebi o apoio dele para que eu fosse à Colíder me apresentar e discutir a proposta junto às lideranças da TI Capoto/Jarina.

Em fevereiro de 2016 chegamos⁵ à Colíder. No Instituto Raoni, fui recebida por Edson Santini, Coordenador Administrativo e Financeiro, que fez uma apresentação a respeito da atuação do instituto, principalmente no que concerne a vigilância e monitoramento. Esta atuação não se restringe à TI Capoto/Jarina: monitoram e denunciam, por exemplo, as irregularidades e desmatamentos que veem se agravando na região do Kapôt Nhinore, na qual foi criado, em 2001, o Parque Estadual do Xingu, além de terem sido implementadas fazendas. A atuação do Instituto em prol da proteção territorial, agricultura sustentável, segurança alimentar, direitos a terra e defesa da justiça ambiental foi reconhecida internacionalmente por meio do Prêmio Iniciativa Equatorial de 2015 na Convenção Quadro das Nações Unidas histórico sobre Mudança Climática 21ª Conferência das Partes (COP21 UNFCCC). Observando meu interesse pelo tema, Edson sugeriu que posteriormente eu buscasse participar de uma dessas expedições de vigilância e monitoramento, o que não pode infelizmente ser realizado durante o mestrado.

No Instituto Raoni também se deu a primeira interlocução com as lideranças da região. Por sorte, as principais lideranças estavam em Colíder, retornando de Sinop, onde tinham participado de reunião junto ao Ministério Público Federal e com a GOL linhas aéreas, a respeito da indenização devido à queda, em setembro de 2006, de um avião da empresa dentro dos limites da TI Capoto/Jarina. Estavam presentes cerca de oito lideranças Mëbêngôkre⁶ – entre eles estavam Raoni, Megaron e Iobal, a quem fui apresentada – além de algumas mulheres e crianças. Megaron mediu a reunião realizando a tradução; me apresentei, tratando um pouco de minha trajetória e do meu interesse pelo tema da terra. Em seguida, Iobal iniciou sua fala dizendo: “nós éramos novos quando começamos a lutar pela terra, para o futuro dos nossos netos, bisnetos. Pode olhar pra mim, estou ficando velho, nós estamos ficando velhos, eles que estão aqui que tem que continuar a luta”. Neste primeiro momento, eu imaginava que a sua narrativa versaria a respeito do processo de luta e reivindicação territorial, todavia, o ancião começou a enunciação toponímica de 35 lugares⁷ – entre rios, aldeias antigas, beiras de córrego, igarapés, morros, roças antigas e castanhais –, demonstrando seu conhecimento da terra. Iobal

⁵ Me acompanhou em campo minha filha, Amanda, que então tinha 5 anos. A presença dela me colocou em uma outra situação em campo, considero que ela permitiu uma aproximação das mulheres da casa em que ficamos facilitada pelo carisma e curiosidade da Amanda.

⁶ Infelizmente não registrei o nome de todos.

⁷ Posteriormente tentamos reescrever esses nomes corretamente, mas lamentavelmente foi impossível pela forma que grafiei.

concluiu dizendo “Eu não esqueci, vou contar tudo pra ela”, Megaron encerrou a reunião afirmando que “nós temos aldeias antigas que precisamos, ele vai contar tudo, até o Kapôt Nhinore”.

Após esta reunião inicial, também apresentei o projeto de pesquisa na Coordenação Regional Norte do Mato Grosso, e fui convidada por Patxon para acompanhar como ouvinte uma reunião junto ao DNIT a respeito da destinação dos recursos do PBA referente ao asfaltamento de estrada. Dentre as demandas, foi ressaltada a necessidade de equipamentos e recursos para realização de aviventação dos limites da TI Capoto/Jarina e para realização de vigilância. Uma das lideranças Mêtýktire presente disse que “a soja está chegando na terra indígena porque nós deixamos, depois que vocês nos convenceram a construir o asfalto. Nós estamos calmos esperando, mas se não chegar [as compensações] a gente vai arrancar o asfalto. Na chuva o fiscal [indígena] não trabalha, mas os madeireiros são espertos e tão lá”. As lideranças presentes ressaltaram a necessidade de capacitação em GPS, de curso para que os indígenas possam tirar habilitação de motorista, de equipamentos de rádio, placas, de horas de frete de avião para sobrevoos, de carros, barcos e motores de barco – ressaltando a importância do monitoramento aéreo para localização de ilícitos, e a necessidade de percorrer tanto os limites terrestres como os fluviais das terras indígenas, fazendo-se os primeiros no período da seca e os segundos no da chuva.

Já no final da reunião, Megaron ressaltou que não se deve enfrentar madeireiros e garimpeiros, mas reportar os ilícitos aos órgãos competentes, Funai, ICMBio e Polícia Federal. Narrou a ocasião em que tentaram chegar à região do Kapôt Nhinore juntamente com o MPF e o Grupo Técnico, que realizaria o levantamento fundiário da área em processo de identificação e delimitação, e foram barrados pelos fazendeiros e pistoleiros, avaliando então que este trabalho só poderia ser realizado com o acompanhamento da Polícia Federal. Concluiu que “nosso trabalho é andar na fiscalização, andar no limite”.

Após essas reuniões, chegou o dia marcado para seguirmos para a aldeia do Kapôt, compartilhando um frete com Patxon e dois sobrinhos dele. Todavia, antes de sair de Colíder paramos na casa de Raoni, que me perguntou “você vai pra aldeia?”. Respondi que sim, e ele autorizou “pode ir”. Patxon então comentou que eu já havia recebido autorização de Raoni, Megaron, Iobal e Patoit, que é uma forte liderança política da aldeia Kapôt.

O percurso para a aldeia Kapôt é em sua maior parte por estrada de terra, tomando um total de nove horas de deslocamento e, segundo o motorista do frete, perfazendo um total de 300 quilômetros. No caminho, atravessamos as porteiras de cerca de cinco fazendas, a última

delas a 50 quilômetros de distância da aldeia do Kapôt. O caminho é marcado majoritariamente pelos pastos das fazendas, sendo que a última delas, antes da terra indígena, permanece aparentemente não explorada, conservando a mata. Logo após a entrada na terra indígena, a paisagem dominante é a do cerrado vasto e disperso em termos de vegetação, intercalado por vezes com matas ciliares mais densas. Paramos no caminho no alto de um morro do qual se via abaixo uma ampla planície de cerrado, Patxon me disse que dali se descortinava a vista mais bonita do Kapôt, do cerrado. Já chegando na aldeia, ele me indicou um local de uma ampla capoeira, onde ficava a aldeia anterior à atual – elas estão separadas apenas pela pista de pouso –, onde ele cresceu.

Chegamos na aldeia por volta de meia noite, e fomos recebidas na casa da mãe de Patxon, Meityt. No dia seguinte, notei que a maior parte dos homens da aldeia estava em um acampamento de caça. Na casa que estávamos permaneceram apenas as mulheres, crianças e os rapazes que vieram de Colíder. A caçada se destinava a realização da festa *kwỳrỳ kangô*.

Apesar das anuências anteriores, pairava em torno da minha presença na aldeia, um clima de desconfiança. Em certa ocasião, conforme me traduziram, uma mulher afirmou num tom bravo que “essa gente só vem aqui tirar foto e não volta”. Permanecemos a maior parte do tempo nas imediações da casa, acompanhando os preparativos e a chegada de muitos visitantes que vinham participar da festa. Megaron me explicou:

“Nós Mëbêngôkre temos vários rituais de passar nome, o mais importante o *Bemp*, *Tàkàk*, *Pājte*, *Kókô*, *Měmy Bijôk*, *Měnire Bijôk* e esse aqui de hoje, esse aqui chama tradicional, são seis festas rituais tradicionais de passar nome. Esse de hoje os Mëbêngôkre pegaram do Juruna, o *kwỳrỳ kangô* festa que os Juruna têm ainda hoje, só que o pessoal aprendeu música, canto deles, dança, aí copiou e pegou deles aí faz festa. Aí pai e mãe ou a tia e o tio vai na casa e fala pra mãe e pai pra fazer festa pra ela passar ou pra ele passar nome, aí começa a fazer festa, chama avó, tio, tia e pede pra fazer festa pra ela, ele, passar nome. Então os Mëbêngôkre pegaram essa dança, festa canto e pra finalizar eles vão caçar pra ter comida no final da festa, eles caça jabuti, caça bastante animais, tatu, porco, queixada, catitu, veado, isso no tempo antigo eles faziam assim, hoje caça só jabuti. Você vai ver, vai perceber amanhã ou depois quando o pessoal vai trazer aí tem fila de jabuti que eles vão levar pro dono da festa. (...) quanto tá amanhecendo o dia eles terminam aí o tio, tia, avó, avô vai lá pra dar nome. Você vai ver, se quiser olhar você olha. Vai olhar um, porque é ao mesmo tempo não dá pra acompanhar tudo. Aí passa o nome pra neta, pro neto, sobrinho, sobrinha.”

A conversa a respeito da minha pesquisa só foi retomada após o final do *kwỳrỳ kangô*, no último dia antes dos visitantes deixarem a aldeia, Patxon me chamou na casa dos homens (*ngá*) para me apresentar desta vez diante dos homens da aldeia Kapôt e também das lideranças

de outras aldeias que ali estavam presentes. Ele introduziu a conversa lembrando das reuniões anteriores e ressaltando que Iobal conhecia muito bem os lugares, pois vivera antes do contato, e que dissera ter muito para contar sobre essa terra. Apresentei um pouco da minha trajetória de pesquisa e trabalho e fui questionada por Patoit por que havia trabalhado com tantos povos diferentes; num tom crítico, afirmou que eu deveria permanecer muito tempo para aprender. Respondi que esse era meu intuito, e que possivelmente não conseguiria estar lá por muito tempo no mestrado, mas pretendia dar continuidade a pesquisa posteriormente. Por fim, discutimos contrapartidas, ficando pactuado que eu permaneceria à disposição deles para auxílio na elaboração de documentos e projetos. Posteriormente, eu fui chamada ao *ngá* para apoiá-los na elaboração de um documento ao MPF exigindo providências a respeito da reivindicação de *pykabãra*. A reunião encerrou-se com a indicação de possíveis pessoas para atuarem como intérpretes das minhas conversas com Iobal, que se dispôs a me receber em sua casa para tal.



Figura 1. Foto de Beph Metyktire, 2016. Aldeia Kapôt.



Figura 2. Foto do Instituto Raoni. À esquerda da pista de pouso se referem como Krimej Tum, aldeia bonita antiga, à direita está a Aldeia Capoto, área do posto de saúde e escola abaixo e roças ao redor.

A terra como questão antropológica

Com a expansão colonial – para os povos originários da América, a tensão e a conquista – as terras americanas tornaram-se territórios nacionais, primeiramente esvaziando-as, esbulhando os povos originários, desterritorializando-os, e posteriormente fracionando e delimitando terras e corpos, promovendo uma (re)territorialização em outros moldes. Da perspectiva da Terra Indígena – de cada TI que se demarca como fruto de luta e negociações com o governo, como caso da TI Capoto/Jarina – dá-se um obscurecimento de outras relações que se dão com e na terra, ao longo do movimento que são passíveis de observações etnográficas.

Nos primórdios da antropologia, Malinowski (1935) constatava que nenhum trabalho antropológico mencionava o regime de exploração da terra, e afirmava a importância dessa questão se considerada a aplicação prática e política da antropologia. Segundo o autor, os erros na política de terras, a exploração arbitrária e a distribuição imprudente estavam na base da maior parte das dificuldades coloniais, gerando conflitos raciais e nacionais. O regime de exploração da terra é definido pelo autor como um sistema econômico e jurídico.

“Nothing reveals better the constructive or creative aspect of f

sociological observation among a native race than na analysis of how land tenure should be studied, recorded and preservad. (...) While making his observations the field-worker must constantly constructo: he must place Nothing reveals better the constructive or creative aspecto f sociological observation among a native race than na analysis of how land tenure should be studied, recorded and preservad. (...) While making his observations the field-worker must constantly constructo: he must place isolated data in relation to one another and study the manner in which they integrate. To put it paradoxically one could say that ‘facts’ do not existe in sociological any more than in physical reality; that is, they do not dwell in the spatial and temporal continuum open to the untutored eye. The principles of social organisation, of legal constitution, of economics and religion have to be constructed by the observer out of a multitude of manifestations of varying significance and relevance. It is these invisible realities, only to be discovered by inductive computation, by selection and construction, which are scientifically importante in the study of culture. Land tenure is typical of such ‘invisble facts’ data in relation to one another and study the manner in which they integrate. To put it paradoxically one could say that ‘facts’ do not existe in sociological any more than in physical reality; that is, they do not dwell in the spatial and temporal continuum open to the untutored eye. The principles of social organisation, of legal constitution, of economics and religion have to be constructed by the observer out of a multitude of manifestations of varying significance and relevance. It is these invisible realities, only to be discovered by inductive computation, by selection and construction, which are scientifically importante in the study of culture. Land tenure is typical of such ‘invisble facts’.” (1935:317)

Malinowski compreende que o regime de exploração da terra penetra muito profundamente todos os aspectos da vida humana, é a expressão integral de todas as formas que o homem utiliza sua terra e a rodeia de valores. A tarefa do antropólogo consistiria em encontrar os princípios de relevância em torno dos quais se organizam e agrupam os direitos sobre a terra. Assim, numa abordagem tipicamente funcionalista, sendo primeiramente necessário entender como o homem utiliza a terra, como isso está relacionado às crenças e valores míticos, para posteriormente entender o sistema de direitos que definem a relação do homem com a terra. Segundo os princípios do método funcional, a principal dificuldade do trabalho de campo não residiria em encontrar os fatos, mas em elucidar a importância deles e sistematiza-los em um conjunto. A proposta do autor é a organização dos dados em categorias como: agricultura, lei de residência, tributos agrícolas e obrigações com a família consanguínea e parentes políticos.

Essa perspectiva se desdobra de uma noção de ocupação como posse sobre a terra, posicionando-a como um substrato sob o qual os homens imprimem crenças, valores e direitos, concebendo-se sociopoliticamente como dela distintos: são sujeitos de direitos e a terra objeto destes. De uma outra perspectiva, Lévy-Bruhl (1922) compreende que se estabelece entre as

pessoas e a terra relações *recíprocas*, segundo o que propõe demonstrar a lei da participação íntima:

“Além disso, se o nome de um homem dá poder sobre ele, pelo fato de o nome ser parte integrante de sua pessoa, a região no espaço em que o homem nasceu e habita, aquela em que o grupo social vive, não poderia desempenhar o mesmo papel, não lhes ‘pertencem’ do mesmo modo, por uma participação íntima? Não há entre o grupo social, os indivíduos que o compõem, e certa região do espaço um laço místico que, como seus nomes, pode fazê-los descobrir? Para os primitivos, a representação do espaço, assim como a do tempo, à medida que tenha alguma expressão, é principalmente qualitativa. As regiões do espaço não são concebidas, nem propriamente representadas, mas muito mais sentidas em conjuntos complexos, em que cada uma é inseparável daquilo que a ocupa. Cada uma participa dos animais reais e míticos que nela vivem, das plantas que nela crescem, das tribos que a habitam, dos ventos e das tempestades que nela sobrevêm etc. A representação de um espaço homogêneo, à qual estamos acostumados, não nos dá totalmente a ideia disso.” (1922:205 grifo meu)

Nesse sentido, busco uma abordagem que não trate a terra apenas enquanto território/propriedade, nem como um espaço separado das pessoas, aproximando-me da inspiração de Lévy-Bruhl quando ele afirma que os mundos não coincidem, que nosso espaço homogêneo não se ajusta em outros sistemas de pensamento. Assim, questiono o que de fato uma Terra Indígena pode expressar das relações indígenas com a terra (com a paisagem, com os lugares)? Como demonstra Gallois (2004) entre os Wajãpi, antes da regularização fundiária, não existia a concepção de um território delimitável, a ocupação territorial se dava por percursos historicamente memorados que marcavam áreas de trânsito de grupos locais, assim não haveria limites territoriais precisos para o exercício de sua sociabilidade.

“Para abarcar essas variadas dimensões das formas de organização territorial indígenas, é necessário passar a outra perspectiva teórico-metodológica, adequada ao entendimento de lógicas espaciais diferenciadas. A vantagem em adentrar por estas lógicas da territorialidade é que se poderá falar de territórios indígenas fora dos quadros da etnicidade, do Estado-nação e da posse da terra. Mas, é claro, sempre considerando que a relação entre uma sociedade indígena e seu território “não é natural ou de origem” (Oliveira Filho,1989). Há construções a serem consideradas, que remetem a diferentes experiências da territorialidade.” (Gallois. 2004:40)

Feita essa breve digressão a respeito do conceito de terra que pretendemos mobilizar e desenvolver, passo a um comentário sobre os conceitos de paisagem, lugar e a prática de produção de lugares, que podem vir a contribuir para a presente reflexão.

Paisagem

A paisagem foi abordada pela antropologia de uma perspectiva cartesiana (o espaço geométrico, a produção de mapas) tomando a representação como a única forma de realizar o

mundo. Foi do pressuposto da separação entre sujeito e objeto e da intensificação da intervenção na natureza que o conceito ocidental de paisagem emergiu, dando ênfase ao estudo do espaço distanciando da posição do sujeito. Apesar da sua onipresença nos trabalhos de campo, a paisagem como conceito analítico apenas passou a ser problematizada a partir de meados da década de 1990. Segundo Hirsch (1995) a paisagem vinha sendo tratada pelos antropólogos de duas formas: como enquadramento de uma perspectiva externa, uma apresentação do contexto de pesquisa; e por meio da descrição e interpretação das formas como determinada população significa culturalmente e fisicamente o ambiente, como a paisagem é produzida pela prática local. Portanto, permanecia uma tensão na relação entre a posição do sujeito no espaço e o não posicionamento do espaço enquanto sujeito na forma como paisagem vinha sendo tomada como conceito analítico.

Conforme a concepção ocidental, a paisagem é concebida como uma relação entre o primeiro plano e o plano de fundo da vida social. Esta distinção de planos gera uma oposição entre polos conceituais conectados: Primeiro plano/ Plano de fundo (Horizonte), Lugar/ Espaço, Interno/Externo, Imagem/Representação, Atualidade/Potencialidade. Hirsch compreende que se trata de momentos de uma mesma relação, na qual uma pessoa por meio do movimento se repositiva em referência a uma perspectiva externa. Assim, a paisagem é o encontro entre os planos, não se reduzindo esse encontro a uma relação binária.

Pamela Stewart e Andrew Strathern (2003) analisam o conceito de paisagem como processo cultural, histórico e abrangendo uma dimensão pessoal – por meio da expressão, e da experiência, as pessoas fixam memórias nos lugares. Observam etnograficamente a paisagem como um espaço socialmente identificável ao qual é conferida uma dimensão histórica; a comunidade é o conjunto de pessoas que se identificam com essa paisagem em termos de comunalidade e valores compartilhados. “Landscape is thus a contextual horizon of perceptions, providing both a foreground in which people feel themselves to be living in the world.” (2003:04). Nesse sentido a paisagem segue sendo acionada, como observou Hirsch, como espaço/horizonte – substrato sobre o qual atuam os seres, e não um sujeito – associado à uma construção identitária coletiva ou individual. Desta forma estabelece-se uma conexão entre paisagem, memória, consciência histórica e identidade, uma vez que a paisagem não só evoca memória, mas a memória é escrita nela, a paisagem se torna memória.

É algo similar a isso que descreve, Santos-Granero (1998), em seu estudo com os Yanecha, compreendendo que, além de preservarem memória histórica por meio dos mitos, tradições, rituais, práticas de performances e corporais, estes também a inscrevem na paisagem.

O autor chama este processo de escrita topográfica, os topogramas – elementos da paisagem – evocam um pensamento, evento ou ideia, eles podem ser combinados de formas sequenciais ou não sequenciais tanto temporalmente como espacialmente gerando novas associações ou histórias que podem ser usadas para ilustrar, explicar, legitimar ou questionar novas situações históricas. Assim, os topogramas compõe a topografia, unidades de uma longa narrativa, “a person walking along the trail followed by these ancient divinities could, and actually does, “read” their histories, either partially (by reading single topograms) or in their totality (by reading interrelated topograms).” (1997:141). Nesse sentido, o autor identifica três tipos de topogramas, os que têm reminiscências pessoais, tradições orais coletivas e narrativas míticas, sendo este último tipo o que tem mais longa duração. Coelho de Souza (2017a) contrapõe-se à essa abordagem, compreendendo que a produção de lugares não se restringe à construção cultural de identidades coletivas:

“Ao parar aqui, as abordagens da paisagem e do lugar como modo de consciência histórica arrisca satisfazer-se com a afirmação fácil dos lugares como construção cultural, símbolos de identidades coletivas, uma afirmação que corresponde frequentemente, é claro, à autodescrição das pessoas. (...) De outro — e aqui a questão é mais “teórica” —, por fazer ressoar na análise uma dualidade velha conhecida dos antropólogos. Falo do par indivíduo/sociedade — o que faz afinal a diferença entre “reminiscências pessoais” e consagração mítica, com as “tradições orais coletivas” situadas a meio caminho? —, às custas das sutilezas dos regimes indígenas de constituição de pessoas e coletivos humanos, de um modo que faz ainda emparelhar o par esquecimento/memória àquela dualidade. O problema com essa abordagem não é o fato de se querer ser histórica, mas sua imaginação restrita de história, reduzida a um passado reificado a serviço da constituição identitária de um coletivo pressuposto. Quem escreve a memória na paisagem? A resposta de Santos-Granero parece ser: a Sociedade. Qualquer que seja o valor dessa interpretação para os Yanésa, os Kísêdjê me parecem apontar outra direção.” (2017a:13)

Também em outra direção – provavelmente não a mesma, mas certamente mais próxima à dos Kísêdjê – a paisagem Mëbêngôkre não me parece uma “representação identitária”, seja individual ou coletiva, mas antes uma rede de interrelações (Basso; 1996) que se dão por meio da constituição e nomeação de lugares. Nesse sentido, as abordagens teóricas apresentadas por Stewart e Strathern (2003) e Santos-Granero (1998) não contemplam a agência da paisagem – quando a questão me parece não ser da ordem da produção (sujeito/objeto), mas da mútua constituição.

Produzindo lugares-evento

“we are, in a sense, the place-worlds we imagine” (Casey 1996:07)

Casey (1996) afirma que os antropólogos seriam informados pela noção newtoniana e kantiana do espaço absoluto, primordial, homogêneo e infinito; essa perspectiva obscureceria outras percepções nativas e prejudicariam o comprometimento descritivo do antropólogo. A contribuição que o autor oferece, pelo viés da fenomenologia, é pensar o lugar como universal e o espaço como particular: lugar e percepção são compreendidos como primários sendo os meios de acesso ao espaço; assim o lugar não é uma mera porção ou produto do espaço (1996:19). A percepção é tida como primária no sentido da sua habilidade de nos dar frações de informações sobre a superfície das coisas, a percepção nos transporta para o que é estar no lugar. O autor afirma que os lugares e a percepção estão imbrincados em relação dialética, citando Feld (1996): os lugares são sentidos – isto é, percebidos sensorialmente – e os sentidos são situados, os lugares não apenas produzem sentidos como também são por eles produzidos. Assim, o autor conclui que não existem experiências não localizadas (*emplaced*), de forma que nós não apenas estamos nos lugares, mas fazemos parte deles.

“Places are not added to sensations any more than they are imposed on spaces. Both sensations and spaces are themselves emplaced from de very first moment, and a very subsequent moment as well. There is no knowing or sensing a place except by being in a place, and to be in a place is to be in a position to perceive it. [...] To live is to live locally, and to know is first of all to know the places one is in.” (Casey. 1996:18)

Basso (1996) também observa que os antropólogos teriam dado pouca atenção ao “senso de lugar” (sense of place) que seria a dimensão mais básica da experiência humana. Para chegar a percepção do lugar, Basso usa o conceito de Heidegger (1977) de *habitar* como uma forma de consciência pela qual os indivíduos percebem e apreendem o espaço geográfico.

“more precisely, dwelling is said to consist in the multiple “living relationships” that people maintain with places, for it is solely by virtue of these relationships that space acquires meaning. (Thus, as Heidegger [1977:332] himself put it, “spaces receive their essential being form particular localities and not from ‘space’ itself.” (1996:106)

Tendo em vista que nossa percepção é restrita aos sentidos dos nossos corpos e modulada pela cultura, percebemos aquilo que nossa cultura nos permite formular sobre, não existindo percepção *à priori*. Sobre a relação entre percepção e a cultura, Casey afirma que a cultura é corporificada, levadas aos lugares pelo corpo; mais do que um recipiente passivo ou veículo das regras culturais o corpo atua nas práticas culturais, por seus poderes de incorporação, habituação e expressão; esse corpo habita lugares que são culturalmente informados. Assim, segundo o autor, os corpos não apenas percebem os lugares, mas conhecem os lugares, é por meio do corpo que os lugares são culturalmente caracterizados. Portanto, corpo

e lugar são análogos, não só fisicamente, eles são a matriz que permitem a experiência do espaço e do tempo.

A relação entre corpo e lugar é descrita por Basso como “interaminação”: eles se integram reciprocamente, e assim o corpo é concebido como essencialmente e não contingencialmente envolvido com o lugar. O corpo vivo em movimento é essencial para o processo de produção de lugar (*emplacement*), simultaneamente pertencem aos lugares e ajudam a constituir-los. “Place is what takes place between body and landscape. Thanks to the double horizon that body and landscape provide, a place is locale bounded on both sides, near and far.” (Casey 1993:29 *apud* Boeck 1998:42)

Da mesma forma como o corpo pertence ao lugar, as memórias também. Essa característica nos permite voltar aos lugares por meio da narrativa dando um caráter perdurável aos lugares, em seu próprio tempo e espaço. Essa característica é descrita por Casey como o poder dos lugares de reunir elementos em seu meio, seres animados e inanimados, histórias, experiências, línguas e pensamentos. Assim estar em um lugar é estar em uma configuração complexa de coisas (1996:25), sendo este capaz de refletir os mais diversos itens que constituem seus meios.

“Rather than being one definite sort of thing – for example, physical, spiritual, cultural, social – a given place takes on the qualities of its occupants, reflecting there qualities in its own constitution and descriptions and expressing them in this occurrence as an event: places not only are, they happen. (And it is because they happen that they lend themselves so well to narration, whether as history or as story)” (Casey 1996:27)

Percebendo a imaterialidade dos lugares, Casey afirma que estes não que podem ser submetidos a categorias universais como espaço/tempo, substância/causalidade (1996:26). O lugar é proposto como algo com sua própria estrutura essencial, para além da sua relação com o tempo e o espaço; deste modo, o lugar pode ser universal. Em contrapartida o tempo e o espaço seriam particulares. Assim, segundo Casey, o fato fenomenológico é que espaço e tempo emergem juntos na experiência do lugar, um contínuo espaço-tempo, portanto “to speak of space-time is to speak once more of event. For an event is at once spatial and temporal, indeed indissolubly both: its spatial qualities and relations happen at a particular time. But the happening itself occurs in a place that is equally particular.” (1996:37).

Basso e Casey convergem em afirmar que o lugar é o primeiro entre todos os seres, já que tudo que existe está em um lugar e não pode existir sem um lugar. Ambos os autores também compreendem que a produção de lugares envolve múltiplos atos de lembrança e imaginação que se complementam de formas complexas. Casey propõe que a questão para os

antropólogos deve ser “*o que estar no lugar significa para essas pessoas?*”. Segundo ele, tanto o antropólogo em campo como o nativo na terra não tem outra opção além de começar pela experiência, começar (no sentido kantiano, diz), de ser instigado pela experiência de estar em um lugar.

Basso propõe que a produção de lugares é uma atividade cultural e que sua natureza deve ser etnografada. A partir da proposta de construção de um mapa apache dos lugares com seus respectivos nomes, o autor percebe que os lugares não são fixos, eles podem ter uma base, porém há um fluxo de histórias que acontecem nele, deste modo os lugares estão vinculados à produção de conhecimentos que pertencem a determinadas pessoas. As histórias que versam sobre a origem dos nomes dos lugares envolvem memória, educação e repreensão, assim os lugares atingem outras esferas culturais, incluindo concepções de feitiçaria, noções de moralidade, formas de discurso e certas maneiras de imaginar e interpretar o passado. O passado é concebido pelos Apache como uma trilha viajada pelos ancestrais e posteriormente por cada geração; para além da memória das pessoas vivas, essa trilha não é visível, o passado desapareceu.

Compreendendo que a antropologia em geral atuou no sentido de reduzir a vida humana e suas possibilidades a sistemas e padrões, Ingold (2011) contrapõe à isso uma concepção da vida como um movimento de abertura e não de fechamento. O movimento que traça um caminho no mundo é o *habitar*, que por sua vez é o viver historicamente, e toda forma histórica de vida é um modo de produção (:04). Tomando o conceito de produção em Engels e Marx, nota que os não-humanos não são vistos como produtores, pois não atuariam, como os humanos, segundo um plano, concebendo as modificações desejadas e imprimindo-as no mundo por meio do trabalho. A fim de abranger outras formas de agência, o autor propõe que o conceito de produção seja aplicado de forma intransitiva, não como ação transitiva de transposição de uma imagem para o objeto. Nesse sentido, o conceito de habitar busca superar a separação natureza e sociedade e reinserir o ser humano no contínuo da vida na terra, concebendo que tanto humanos como não-humanos produzem não apenas transformações, como também fazem parte das próprias transformações do mundo (:06).

O autor assume o que chama de “perspectiva da habitação”, compreendendo que os homens constroem – seja imagens, seja no solo – trabalhando *com* os materiais e não apenas agindo *sobre* eles; assim dão forma à existência, ao invés de simplesmente transpor do virtual ao real (:10). Ingold propõe, assim, que a construção seja compreendida menos como produção e mais como um trabalho de tecer: enquanto que da perspectiva da construção, o produtor é

portador das intenções primárias, acima e contra o mundo material, da perspectiva da habitação, diferentemente, o tecelão está inserido no mundo material do qual ele trabalha.

Ingold propõe que da perspectiva da habitação os organismos no ambiente, ou seres no mundo, tem pontos de partida da compreensão ontologicamente equivalentes. A percepção não é realizada apenas por uma mente no corpo, mas por todo organismo na medida em que movimenta pelo meio. O que é percebido não são as coisas em si, mas o que elas proporcionam para aquela atividade; nesse envolvimento se produz conhecimento. O autor define movimento não como algo que se dá em um cenário onde tudo já está definido, mas como um processo de geração onde as coisas se definem; “not the *trans-port* (carrying across) of completed being, but the *pro-duction* (bringing forth) of perpetual becoming.” (:12). O corpo está primariamente e irrevogavelmente colocado na produção do mundo; a percepção dos habitantes do mundo é a própria percepção que o mundo tem de si – em outras palavras, o mundo habitado é consciente, segundo o autor. Habitar é se movimentar por um caminho na vida.

Buscando abordar essas distintas formas de habitar, Ingold (2007) identifica dois principais tipos de linhas, o fio [thread] e o traço [trace]. Fio é um tipo de filamento que pode se enredar ou pode ser suspenso entre dois pontos no espaço tridimensional. O traço é uma marca duradoura deixada em (ou sobre) uma superfície sólida pelo movimento contínuo. A maior parte dos traços são aditivos ou redutivos: traços *aditivos* são feitos por materiais que se colocam sobre o substrato, como um traço de giz em um quadro negro. Os traços *redutivos* são aqueles gravados, arranhados, na superfície, pois são formados pela remoção de parte da superfície. Ao nos deslocarmos pela superfície da terra repetidamente abrimos caminhos, que são traços redutivos. Outras categorias de linhas apresentadas pelo autor são: o corte, que produz uma nova superfície vertical; a rachadura, criada por uma força irregular e transversal à linha quebrada formando linhas em zigue-zague ao invés de curvas; e o vinco: se a superfície é flexível cria-se vinco ao invés de rachaduras. Há ainda as linhas fantasmas que não tem uma presença real no ambiente ou no corpo de seus habitantes; como as linhas de longitude, latitude, do equador etc. O autor compreende, por fim, que as linhas não podem ser sempre inequivocamente enquadradas a taxonomia apresentada por ele, criando uma última categoria denominada “linhas que não cabem”. Por fim, compreende que os traços e fios são não são categorias distintas, mas transformações um do outro; da transformação do fio em traços emergem as superfícies, e na operação reversa elas são dissolvidas (:52).

Na observação do deslocamento, Ingold (2007) identifica dois tipos de linhas: aquelas constituídas por um ponto que se desloca, produzidas em um movimento denominado

caminhar; e outras criadas pela conexão de pontos, criadas por um movimento de *montagem*. Cada um destes tipos de linha produz uma forma de conhecimento do mundo: respectivamente, *habitação* e *ocupação*. Nesse sentido, o autor compreende que a experiência da habitação não pode ser colocada em termos da oposição entre sedentarismo e nomadismo, pois essa oposição é fundada no princípio da ocupação.

“Settlers occupy places; nomads fail to do so. Wayfarers, however, are not failed or reluctant occupants but successful inhabitants. They way indeed be widely travelled, moving from place to place – ofeten over considerable distances – and contributing through these moviments to the ongoing formation of the each of the places through wich they pass. Wayfaring, in shirt, is neither placeless nor place-bound but place-making.” (Ingold; 2007:101)

Movimento, conhecimento e descrição são concebidas por Ingold (2011: xii) não como operações distintas que se sucedem, mas elementos paralelos do mesmo processo que é a vida. As pessoas não apenas estão no mundo, contidas, mas se colocam nele como observadoras – estão vivas para o mundo. O ser humano vive o desdobramento contínuo de suas relações, a vida é vivida ao longo de *linhas*, caminhos, e o movimento é tido como primário. “To be, I would now say, is not to be *in* place but to be *along* paths. The path, and not the place, is the primary condition of being, or rather of becoming” (Ingold, 2007:12).

Os conceitos etnográficos que busquei apresentar aqui para tratar da terra, em suas múltiplas possibilidades, destacam uma dimensão da vivência que se dá em movimento. Seja na atualização lugar/paisagem, ou na nomeação de lugares-eventos, mover-se é em si constituir não só a terra – como coletivo semaranhado de linhas –, mas também as pessoas que nela se implicam. Retornemos ao Kapôt.

A terra em movimento

Passados alguns dias, durante os quais aguardei a disponibilidade de um intérprete, Paimu, filho de Megaron, se dispôs for fim a me auxiliar. Como não tive ainda oportunidade de traduzir esse material, trabalho aqui apenas a partir das interpretações feitas por Paimu durante as conversas. Como combinado, as conversas ocorreram na casa de Iobal. Na primeira delas, o ancião prosseguiu sua enunciação toponímica de 73 lugares. Iobal se refere à sua trajetória de vida descrevendo sequências de lugares nomeados por onde andou; a nomeação dos lugares se dá não apenas por características ou descrições físicas destes, mas também por narrativas de eventos que lá se passaram.

As narrativas de Iobal evidenciam que, no período anterior ao contato, a ocupação territorial se dava por meio de uma intensa movimentação. Os deslocamentos eram feitos por grupos específicos (famílias, grupos de idade, etc.), ocorrendo de se passar a maior parte do ano em movimento. Essa dinâmica de mobilidade se associava aos ciclos cerimoniais dos Mëbêngôkre. São tradicionalmente realizadas duas grandes cerimônias de nomeação durante o ano, uma no período da chuva e outra na seca.

“Como antigamente nós gostávamos de andar de um lugar pra outro, nós íamos a procura da nossa alimentação então passamos um tempo no mato e quando chega a época da chuva é lá que nós vamos ficar enquanto acaba a época da chuva, quando acaba nós vamos procurar outro lugar, essa passagem de um lugar para o outro em busca da nossa alimentação. Então a gente faz a roça e quando acaba a época da chuva acaba a colheita todo o consumo nosso nós já íamos pra outro lugar pra morar, onde tem mais caça, mais pesca, é isso que faz nós mudar.” (Iobal,2016)

Além destes deslocamentos sazonais, ocorriam também deslocamentos motivados por conflitos internos, grandes caçadas cerimoniais, colheita de frutas, grandes pescarias de timbó, expedições de guerra ou migrações para áreas de caça mais farta. Verswijver (1985,1992) registrou 82 mudanças de aldeia dos vários grupos Mëkrãnotire entre 1905⁸ até o contato, que no caso Mëtyktire se deu em 1953 com uma das expedições dos irmãos Villas Boas. Neste período, efetuaram cerca de 90 ataques contra não-indígenas, outros grupos Mëbêngôkre, e povos indígenas. Assim, o autor considera que as aldeias eram os locais onde os Mëbêngôkre se reuniam para as grandes cerimônias, para discutir planos e se reagrupar em período de guerra, sendo dessa forma circunstanciais, permanecendo a maior parte do ano esvaziadas. Turner (1992) avalia que a frequência, a variedade de organização e o papel na vida cerimonial desses deslocamentos são indicativos de que se trata de uma característica fundamental da socialidade Mëbêngôkre.

“Antigamente, as aldeias Kayapó eram habitadas durante no máximo 5 anos. Eram localizadas nas margens de igarapés. Depois de um certo tempo, mudaram para um novo local, as vezes não muito distante da aldeia anteriormente habitada. Na época atual, com a instalação de posto ao lado da aldeia, os Kayapó tornaram-se mais sedentários, no sentido de ainda continuar as migrações no mato, mas de sempre voltar para o mesmo local: a aldeia perto do posto.” (Verswijver, PROC. Nº 008211094-8 3503/82 fls. 182)

8 Quando houve uma cisão do grupo Gorotire se destacando deste o grupo Mëkrãnotire. Em 1956 ocorre o desmembramento deste último grupo se estabelece o subgrupo Mëtyktire, também conhecido como Mëkragnõtire do Sul ou Txucarramãe.

Após as cerimônias e o plantio das roças, relembra Iobal, iniciavam os deslocamentos, retornando à aldeia principal apenas no período de colheita. Nota-se que antigas aldeias, acampamentos e capoeiras de roças faziam parte dos caminhos percorridos, causando a sensação que trata-se de redes de lugares cuja ocupação e movimentação é de intensidade variável, mas que não são desativadas, como podemos notar nessa fala: “fomos andando e caçando em direção ao rio Kokoroti. Seguimos para a roça Mëuwemôrôdjà, passamos para Kaprânkâdjâm, continuamos andando até chegar na roça antiga Tyrytikrô, passamos por outra roça chamada Mydjêkêt e também pela roça Purukretykti.” (Beprektik, 2007:77). De toda forma, as imagens do movimento geraram diversas interpretações antropológicas, que resultaram em distintas explicações para os deslocamentos. Transitaremos por algumas delas.

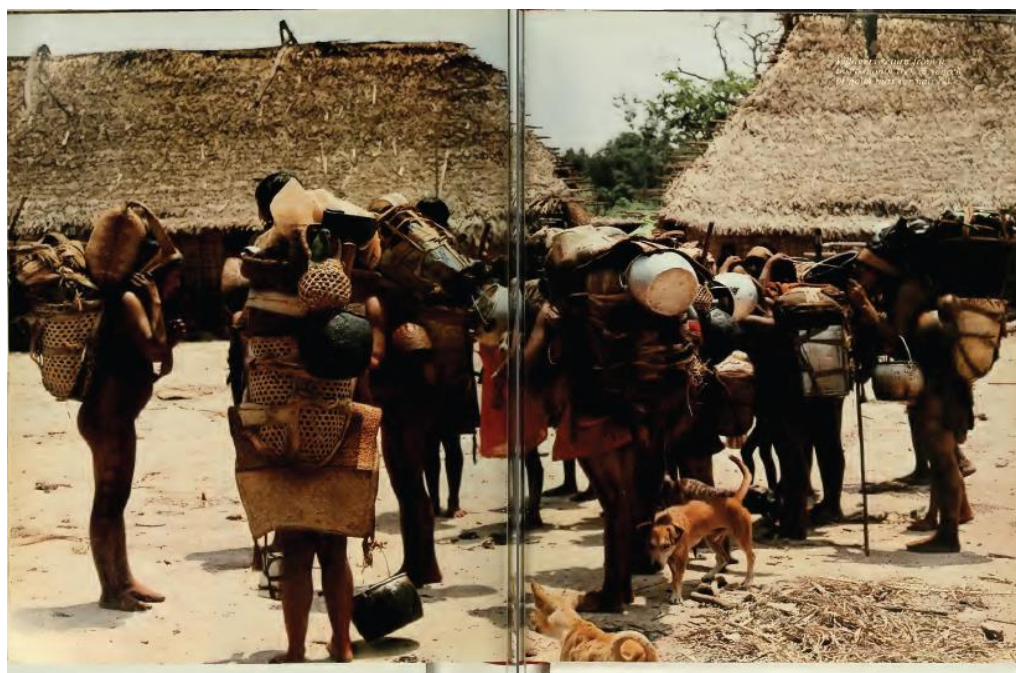


Figura 3. Foto de Werner, mulheres preparadas para deslocamento.1978:46-47.

No princípio da etnologia sul-americana, os povos Jê foram classificados como “tribos marginais” (Steward, 1946), sendo caracterizados como nômades, caçadores, coletores e detentores de práticas agrícolas insipientes. O nomadismo foi associado a uma prática de subsistência, à lógica da necessidade, a partir de uma concepção ambiental de escassez do cerrado do planalto central brasileiro. A caracterização dos povos Jê como nômades pressupunha a negação de uma conexão entre estes povos e a terra, relegando-os a uma categoria de “sem terra”. Em resposta a esse equívoco, os antropólogos começaram a utilizar o termo seminomadismo como modo de atenuar as ideias errôneas que a mobilidade pode gerar. No entanto, independente do termo utilizado, ambos carecem de uma releitura, a fim de

desvinculá-los do ranço conceitual que carregam em si – como o atrelamento a uma noção redutiva da subsistência e dos laços com a terra – que mais obscurece do que põe luz à questão.

“Essas tribos marginais revelaram-se, mais tarde, tremendamente engenhosas, combinando, por meio de seus padrões de mobilidade sazonal, um sistema agroflorestal original (baseado em roças e no manejo de plantas e frutíferas semi-domesticadas) à exploração de recursos não domesticados, por meio da coleta, da caça e da pesca. De modo mais geral, hoje se reconhece que o sistema de coivara, previamente entendido como promovendo um deslocamento incessante e randômico, liga-se a padrões (ou mesmo estratégias) de uso da terra de longo alcance. Os diferentes estágios de reutilização de antigas capoeiras são cruciais: primeiro como reservas de sementes e mudas, pomares e campo de caça, e, uma vez revertidas à florestas secundárias, como áreas mais produtivas aptas a serem reabertas. Assim, os deslocamentos impostos por este sistema cíclico (também chamado “itinerante”) tende a seguir caminhos há muito conhecidos e interconectados, definindo um território que é cultivado geração após geração, onde novas aldeias são frequentemente abertas nos sítios de aldeias antigas (Gross 1983:439). Considerando tudo isso, o “nomadismo” ou “semi-nomadismo” jê adquire uma feição totalmente diferente. Em lugar de indicar ausência de laços com a terra, a mobilidade, e especialmente o padrão sazonal de dispersão e trekking aparecem como base de um modo específico de territorialidade. Trata-se de aspecto chave de uma relação original e originária com a terra e os lugares, perfeitamente ajustado às condições específicas do cerrado que esses povos originalmente ocupavam, e finalmente adaptado às áreas de transição e floresta que alguns deles passaram a habitar.” (Coelho de Souza, 2017b:07)

Observando os deslocamentos e práticas Mêkrãgnoti, Werner (1978) argumenta que não se trata de caçadores e coletores, mas agricultores de corte e coivara. Durante os períodos de deslocamentos os Mêbêngôkre carregam consigo seus produtos agrícolas, que não estão situadas apenas nas roças que circundam as aldeias. Os caminhos traçados envolvem capoeiras onde ainda são encontrados produtos agroflorestais, de modo que sua subsistência não se baseia em caça e coleta apenas. Os deslocamentos ocorrem em ambas as épocas do ano, diferindo que no período de chuva a distância entre os acampamentos são de cerca de trinta minutos de distância e na seca atingem algumas poucas horas. Os acampamentos, segundo relatos de Werner (1978) e Turner (1992), consistem em dois ou mais tapiris construídos frente a frente, os homens auxiliam erguendo as bases, mas compete às mulheres coletarem folhas de palmeiras para cobri-los, também são construídas casa dos homens. As atividades dos homens se dividem, os adultos passam o dia caçando, os jovens abrem o caminho que será percorrido pela família e os mais velhos auxiliam transportando produtos coletados ou tratando a carne caçada. As

mulheres são responsáveis pela preparação do fogo de uso comum e das fogueiras menores para os abrigos, assim como fazem deslocamentos para os acampamentos anteriores para buscarem alimentos. A mudança de um acampamento para o próximo envolve por vezes mais de uma viagem entre eles a fim de transportar os alimentos das roças. Assim, é consenso que os deslocamentos estão longe de ser o meio mais eficiente de otimizar a caça e a coleta de produtos; ambos autores refutam a teoria de que as expedições são geradas pela escassez proteica (Meggers, 1971).

Werner (1983) define “trekking” em seu estudo como viagens terrestres que envolvem um grande número de pessoas durando algumas semanas, mas que preservam a intenção de retornar à uma aldeia principal. Turner (1992) compreende que as expedições (ou *trekking*) são apenas uma das formas de movimento e devem ser lidas dentro de uma compreensão mais ampla a respeito do movimento como um fato essencial da socialidade mēbêngôkre. Essa definição de *trekking* me parece demasiadamente restrita diante das múltiplas possibilidades de mobilidade Mēbêngôkre. Em outro extremo, é também usado o termo “perambulação”— que remete a um movimento indiscriminado, a erro, aleatório. Diante disso, opto aqui por me referir ao movimento como tal, ou como andanças e deslocamentos, buscando me afastar da sombra do excesso ou da ausência de intencionalidade premeditadas e buscando dar espaço à amplitude de interações (eventos) que se dão nessas emergência e conexão dos lugares.

Werner (1983:227) distingue formas de organização das expedições de trekking de acordo com os participantes deste. Em casos de trekking masculino, a divisão se dá pelas sociedades dos homens; em casos que envolvem homens e mulheres, a organização depende da natureza da expedição, se tem fins cerimoniais ou não. As expedições não cerimoniais são mais informais e podem envolver apenas uma pequena parcela da aldeia, enquanto as cerimônias são mais rigidamente organizadas.

Os Mēbêngôkre, segundo Werner, explicavam o trekking pelas finalidades de coletar alimentos, evitar conflitos internos na aldeia, se esquivar de ataques inimigos e evitar doenças. No Capítulo 1 abordarei as movimentações e notaremos uma inconsistência entre sua definição restrita de *trekking* e esses fins. Apesar das explicações nativas, o autor compreende que estas não explicam porque o trekking existe no repertório cultural de alguns povos e não de outros que enfrentam essas mesmas questões. O autor conclui que a razão do trekking não é a escassez mas a maximização proteica; não me atenho a essa discussão, pois “proteína” não me parece nem de longe uma motivação que faça sentido em temas indígenas.

Turner (1992) compreende os deslocamentos como mecanismo da organização, ou equilíbrio, político e social articulando inércia/aldeia/feminino/horticultura e movimento/acampamento/masculino/caça, afirmando que o que está em jogo não é uma simples divisão de atividades produtivas, mas sobretudo formas complementares de organização social.

“O acampamento de caça se opõe, nesse sentido, à aldeia principal, onde a atividade central é a agricultura, realizada essencialmente por, ou sob a direção de, mulheres adultas. Em segundo lugar, a localização do acampamento é diretamente determinada pelos homens adultos em sua condição de caçadores, mais uma vez em contraste com a localização da aldeia principal, determinada pela proximidade em relação às roças das mulheres. Assim como a aldeia principal poderia ser qualificada como um todo, nesse sentido, como coletivamente "uxori-" ou "matrilocal", o grupo em deslocamento poderia ser qualificado coletivamente como "viri-" ou "patrilocal". Nesses dois sentidos, o grupo em deslocamento e a ordem social do acampamento podem ser vistos como uma inversão masculina da ordem normal da aldeia principal horticultora. (...) Mais especificamente, retiram a ênfase do princípio da matri-uxorilocalidade e da segmentação da sociedade nela baseada em favor de uma espécie de patrivilocalidade coletiva.” (Turner; 1992:323-324)

O autor compreende a aldeia como “unidade auto-suficiente” e centrada nas unidades fragmentadas, as famílias extensas que constituem as casas, e o movimento como uma reafirmação da liderança masculina que valoriza o grupo como unidade social, mais importante do que suas partes. No Capítulo 1 abordarei as dinâmicas territoriais de forma mais detalhada, todavia, de saída, observo que as dinâmicas sociopolíticas e territoriais descritas no trabalho etnohistórico de Verswijver (1985,1992) me parecem se contrapor à essa concepção da aldeia como unidade relativamente hermética e estável e os grupos em movimento como coletividade mais coesa.

Uma outra abordagem ao movimento “entre-aldeias” e nas imediações das aldeias foi feita por Bolívar (2014), que compreende que nesses deslocamentos são constituídas pessoas e revisitadas memórias, na medida em que as pessoas se habitam a lidar com os desafios e interagir com outras agências que ali se colocam, os *karõ* de animais e antepassados, animais, plantas, chuva, rio, etc. O deslocamento é a oportunidade de interações que constituem e constroem as pessoas, concebendo os trajetos como “eventos sociocosmológicos” (:175) onde se atualizam as relações com os lugares, o conhecimento e a memória a eles vinculadas e se constituem corpos e práticas de comportamento para que não se tornem presas nesse contexto. (:168)

Por meio da criação de lugares, usados em diferentes escalas, e dos deslocamentos os Mëbêngôkre delimitam o seu território ao percorre-lo. Segundo Bolívar (2014), 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.” (:173). Essa abordagem me remete à imagem, como mencionei anteriormente, de uma relação recíproca de inscrição que se daria entre os corpos das pessoas e o corpo da terra em uma relação primordial (Deleuze e Guatarri:2011).

Liso e estriado

Segundo Posey (1982:91) o espaço e o tempo para os Mëbêngôkre não são definíveis ou mensuráveis, são forças dinâmicas e se manifestam de forma não direcional. Compreendo que as trajetórias se colocam na terra como traços de memória, seja individual ou coletiva, e a narrativa desse traços-trajetórias é um meio de visitar os lugares. As trajetórias se dão por sequências de lugares nomeados em uma trajetória gradual, conforme avança se desdobra numa série de lugares e caminhos – como observo nas narrativas de Iobal, no sentido que ele revisita trajetórias pessoais que se cruzam em locais nomeados e percorridos por outros. A narrativa é um meio de visitar esses lugares mesmo em um espaço da aldeia.

Diante dessas diversas formas de se viver a terra e a fim de compreender essa relação distintiva e cíclica que se dá na natureza da ocupação, utilizo-me das concepções de espaço liso, como espaço nômade, e o espaço estriado, como espaço sedentário, desenvolvidos por Deleuze e Guatarri (2011). O espaço liso é um espaço amorfo, todavia não é homogêneo, o nomadismo, “representará” trajetórias inseparáveis da velocidade e do movimento neste espaço de limites abertos e referenciais, que se deslocam com o corpo. O espaço estriado é aquele que apresenta pelo menos uma margem de delimitação e possui um espaço e um avesso, um dentro e fora.

O movimento nômade se dá em uma linha abstrata, não retilínea, é de orientação múltipla, sua motivação está no espaço liso que traça. Não se deve confundir as linhas de expressão que descrevem o espaço liso, e que conectam a uma matéria-fluxo, com as estrias que convertem o espaço estriado, dele fazendo uma forma de expressão que esquadrinha a matéria e a organiza. Assim, liso e estriado são antes formas de habitar e não características intrínsecas do espaço, retomando aqui a concepção do lugar-espaço não como um substrato, mas um reflexo da característica de seus habitantes.

Num espaço-tempo liso ocupa-se sem contar, ao passo que no estriado conta-se ao fim de ocupar, exigindo tecnologias distintas. Esses modos de ocupar tornam perceptível a diferença entre multiplicidade não métricas e multiplicidade métricas, entre espaço direcionais e espaços

dimensionais. A linha no espaço liso é direcional, um vetor, e não métrica. Os autores compreendem que tanto no modelo estriado como no modelo liso existem pontos, linhas e superfícies, todavia no espaço estriado as linhas, os trajetos tendem a ficar subordinados aos pontos, vai-se de um ponto a outro, no liso é o inverso, os pontos são subordinados ao trajeto. Assim tanto no liso como no estriado há paradas e trajetos; mas, no espaço liso, é o trajeto que provoca a parada, o intervalo substancial toma tudo. É um espaço de afetos mais do que de propriedades, enquanto no espaço estriado as formas organizam uma matéria, no liso, matérias assinalam forças ou lhes servem de sintomas. É um espaço intensivo, mais do que extensivo, de distâncias vividas e não de medidas. No espaço estriado, fecha-se uma superfície, a ser “repartida” segundo intervalos determinados, conforme cortes assinalados; no liso, “distribui-se” num espaço de limites abertos que se deslocam junto com o corpo em movimento e não estão estabelecidos à priori externamente.

A distinção entre espaço liso e estriado, multiplicidade métrica e não métrica, se estende também às duas experiências de limites o externo e o dinâmico. Nodari (2014) traz de Deleuze a diferenciação entre essas duas formas de experimentação, uma o limite métrico externo estabelecido pelas leis, enquanto informação limitante e independente dos corpos, que estabelece a relação de englobante e englobado no movimento das bordas ao centro. Outra, o limite-dinâmico, que é imanente, se dando na tensão entre corpos; sendo intensivo, não se configura um delimitante externo, mas um movimento de expansão e retenção. Assim o limite dinâmico e não métrico não apresenta um contorno, mas uma dinâmica.

Se a princípio essas duas formas de limites podem parecer distintas e perfeitamente cabíveis em uma distinção entre relações territoriais nômades pré-contato e as relações estabelecidas com o Estado na demarcação das terras indígenas, compreendo, entretanto, que a lógica de limites-dinâmicos – ou abertos e vazados – segue operando. Segundo o Nodari (2014) haveriam duas formas de operação, de um lado, a metrificação do espaço, no sentido de transformar o limite imanente em um limite contorno, delimitando o limite. Por outro lado haveria a operação inversa “a “transformação do métrico em não-métrico”, uma operação de limitar o limite, incorporá-lo, fazendo da forma, corpo, convertendo o limite-contorno em limite intenso, o que pode se dar pela introdução de um limite extenso sobre outro – um meta-limite, perfurando-o e dando acesso à intensidade” (:09). Nesse sentido, cabe observar etnograficamente como as distintas formas de limites seguem sendo vividas e agenciadas. Observo, por exemplo, que os limites delimitados oficialmente como terra indígena são muitas vezes acionados como limite externo, como fronteira para a expansão não indígena; entretanto

em outras circunstâncias, como aqueles postos entre as terras indígenas mēbêngôkre, são expressos como dinâmicos e relacionais em termos de socialidade, não se restringindo apenas às distinções entre terras indígenas mas também entre subgrupos e aldeias. Nesse sentido, podemos analisar as subdivisões sociopolíticas Mēbêngôkre, notando que as narrativas toponímicas dos diferentes anciões referem-se à uma região contínua e conectada, todavia seus itinerários diferem, uma vez que refletem suas trajetórias pessoais. A delimitação da terra cria o dentro e o fora colocando limites que devem ser vividos e nesse sentido se tornam lugares; assim, em algumas circunstâncias, esses limites são acionados como fronteiras, em outros, eles inexistem.

Sem abrir mão do conceito de nomadismo e buscando atribuir outro valor à ele, sugiro que a terra nômade existe enquanto interação sucessiva, através do deslocamento direcional, a terra se confunde como o movimento e o é em última instância. Compreendo que nossa representação do espaço homogêneo não nos permite perceber as relações de participação íntima que se estabelece entre as pessoas e a terra, sendo do pressuposto da separação entre sujeito e objeto e da intensificação da intervenção na natureza que o conceito ocidental de terra emerge, dando ênfase ao estudo do espaço distanciado da posição do sujeito.

A terra criativa

De um certo ponto de vista, os Mēbêngôkre afirmam que “no pensamento do índio não tem divisão, não tem limite” (Megaron Txucarramãe). Todavia, ao narrar sua trajetória de vida, Iobal relata caminhos transfronteiriços, mas opta por não contar as histórias dos nomes dos lugares que estão atualmente em de outras terras indígenas, compreendendo que os “donos” dos lugares no estado do Pará são outros subgrupos mēbêngôkre que teriam a prerrogativa de relatar a história desses nomes. Nota-se então que a marcação da terra em terras indígenas reforça divisões políticas internas a serem desdobradas no Capítulo I. Todavia cabe ainda perguntar se essa percepção, aqui materializada nos limites administrativos, não se enraíza em outros “sistemas” de direitos territoriais e em que medida as diferenciações e fluxos entre “dentro” e “fora”, limites e interfaces são capazes de criar novas rupturas, bem como novas alianças.

A intensa dinâmica de deslocamentos criou traços de memória sobre o corpo da terra, lugares-eventos nomeados, que se conectam em uma rede de caminhos, que se estende para além dos limites reconhecidos como terras indígenas e operam em uma dinâmica própria. Nos afastamos então da concepção de nomadismo que sugere que os grupos não fazem mais do que se descolar de uma forma indiscriminada, havendo uma negação da relação, do vínculo, um pertencimento recíproco entre pessoas e lugares.

“Destacar-se então de um falso nomadismo que na realidade nos deixa no mesmo lugar, no vazio de uma modernidade exangue, para aceder às verdadeiras errâncias do desejo, às quais as desterritorializações técnico-científicas, urbanas, estéticas, maquínicas de todas as formas, nos suscitam.” (Glowczweski, 2014:42)

Se inicialmente a caracterização dos Mebêngôkre como “nômades” ou “de índole perambulante” foi um meio de negá-los o acesso à terra, sem problematizar e buscar uma compreensão mais aprofundada dessas práticas, da perspectiva apresentada pelos mebêngokrê os deslocamentos produzem lugares-eventos e ao nomeá-los são integrados à sua rede territorial criando uma relação de pertencimento, como afirma Iobal:

“Onde nós passamos nós damos um nome pelo fato que aconteceu, o lugar onde nós passamos e damos um nome é nosso território. O lugar não muda, porque eu fui o primeiro, somos os primeiros antes de ser derrubado. Os fazendeiros ocupam os lugares que eu já passei, se eles ocupam eu já vou perguntar pra eles em que momento, em que ano que ele passou lá antes de mim? Ele prove pra mim. Eu fui o primeiro a passar por essas regiões, eu conheço o lugar. Então desde o início de onde nós viemos eu sei de toda a história do que aconteceu, o lugar onde eu passei, onde eu morei, passei o tempo antes dos fazendeiros. Os fazendeiros não têm provas que eles são donos do lugar.” (2016)

Coelho de Souza (2017b), em sua etnografia junto aos Kisêdjê, registrou uma fala do chefe Kuiussi, no mesmo sentido da de Iobal, ao escutar o juiz referir-se ao fórum municipal como “minha casa”, se opôs veementemente: “Esta não é sua casa: esta é minha casa, minha terra. Onde você estava quando tudo aqui era mato? Seu pai estava aqui? Você sabe onde foi construída a primeira casa em Canarana?” (:11-12). A autora observa que há quatro categorias de nomes de lugares Kisêdjê, a saber: que registram eventos passados; atividades regulares; traços topográficos salientes; e a presença ou abundância de espécies vegetais ou animais (nessa última categoria os animais não são compreendidos como recursos, mas agências a serem consideradas). Sendo a primeira e a última dessas categorias de nomes predominantes no levantamento realizado por ela. Ocorre, entretanto, que para os Kisêdjê os nomes dos lugares têm um caráter múltiplo e cambiável — podem mudar, assim como existem lugares distintos com o mesmo nome. A alteração das características dos lugares, como com o desmatamento, e a novas interações que ali ocorram podem ser, no caso Kisêdjê, determinantes de uma mudança do nome do lugar.

Na fala de Iobal, acima citada, me parece que para os Mëbêngôkre o nome dos lugares não muda – no caso dos lugares que foram devastados pelo desmatamento ele , argumenta que foi o primeiro a passar por esses lugares e que o nome não muda apesar das drásticas mudanças.

O que não impede que, por meio da nomeação, sejam criados outros lugares a partir dos lugares nomeados – um movimento que me remete à imagem do processo mitose, no qual uma célula mãe se divide em duas e assim sucessivamente, compondo um tecido.

Nesse sentido, os lugares mesmo que modificados em suas características topográficas ou em seu nome seguem acontecendo, seja na memória, nas narrativas ou na luta pelo acesso à eles – como abordarei no Capítulo II. No caso Kisêdjê, Coelho de Souza (2017b) argumenta que o acúmulo de nomes poderia ser compreendido como uma espécie de biografia dos lugares. Lugares como o *Kapot Ninhore* e *Pykabana*, que estão fora dos limites da TI Capoto/Jarina, se mantêm como territórios vividos mēbêngôkre, assim como novos caminhos são traçados conectando lugares que seguem sendo nomeados, em uma dinâmica que se expande abrindo os sentidos de pertencimento e movimento.

“Não existe o nômade puro, no espaço nômade, o corpo pleno do *socius* é como que adjacente à produção, ainda não se assentou sobre ela. O espaço do acampamento permanece adjacente ao da floresta, é constantemente reproduzido no processo de produção, mas ainda não se apropriou desse processo. O movimento objetivo aparente da inscrição não suprimiu o movimento real do nomadismo.” (Deleuze e Guatarri, 2011:198)

Em se tratando de terra, cabe ainda algumas palavras sobre as noções de “propriedade” e “produtividade” associados a ela, Strathern (2009) propõe a torção dessas concepções, partindo da inversão da ‘posse’, parece emergir: não são as pessoas que detêm a terra, mas o inverso. Nesse sentido afirma que a reflexão a respeito do direito sobre a terra se amplia se a pensarmos como uma comunalidade da existência dos seres, todavia se restringe se a propomos como substrato material, uma fonte de recursos.

Sem abrir mão desse último viés a autora compreende que a terra é considerada como uma fonte de criatividade da qual todos os seres emanam; assim a terra pode ser dita possui pessoas, que por sua vez teriam direitos às criações da terra. Por essa relação inter-substancial ou originária. Assim, a noção de produtividade é revista: o que os povos indígenas desejam da terra é sobretudo sua dimensão criativa intangível, que pode ser pensada analiticamente como um recurso, seguindo a lógica da propriedade intelectual.

“Land as territory is also horticultural resource that nurtures people and everything that grows on it, but in either case we could call the land productive. For territory produces too, that is, it produces people with a specific name and identity. In this sense the most tangible landscape, one that the clan can possess, can also become a notional and intangible counterpart to the living body of people. However, this is the moment at which to return to analytical choice as question the concept of productivity.” (Strathern, 2009: 12)

No mesmo sentido, Coelho de Souza (2017b) observa que entre os Kisêdjê a relação com a terra está vinculada às relações estabelecidas com seus habitantes não-humanos, referem-se aos animais de caça como “nossa criação” e se consideram “donos” dos lugares onde ocorrem essas interações. A autora nota também o surgimento de expressão traduzíveis como “nossa terra”, que também têm sido observadas em diferentes contextos etnográficos. Considera que no caso Kisêdjê que o surgimento de expressão “nossa terra” não se refere à terra como recurso, material ou passível de propriedade, mas como uma rede de lugares nomeados e como um recurso intangível, uma fonte de criatividade à qual eles próprios estariam conectados por uma teia vital, sendo eles “criações” dela, extensões de áreas nomeadas.

“Tese are, I suggest, not elements of a productive model of people’s relation to land but of a *creative model*. The land that creates the people does so in parallel to everything else it yields: trees, crops, pigs, and so forth. Tese are analogous creations. Moreover, if the entitlement to produce comes from an initial entitlement to the land, then we should see these creations not as an extension of people’s labour but *as an extension of the land itself*. What the land grows belongs to it; at the same time these creations may be detached and traded or consumed or given away.” (Strathern, 2009:13)

Em outro contexto, Gallois (2000) nota que entre os Waiãpi a figura da terra⁹ é fruto de uma produção conceitual que se deu ao longo do processo de autodemarcação da terra indígena, e que reformulou também a concepção de “nós” e “outros” e a relação que se dava entre os segmentos, observando que o processo de consolidação de uma base territorial limitada e de uma identidade étnica foram construções interdependentes. Antes desse processo a socialidade era marcada por esparsas relações entre diferentes grupos locais em que não havia uma auto-representação centralizada e territorializada:

“onde os conceitos de organização e ocupação territorial limitavam-se à percursos de ocupação historicamente rememorados entre os membros de diferentes grupos locais - wan para um “nós Waiãpi”, que surgiu no contexto de enfrentamento com um modo de ser alheio e que, para existir, fixou-se numa base territorial que passou a ser denominada “jane yvy, nossa terra”. Esse termo só existe enquanto conceito genérico acoplado à um “nós”, Waiãpi. Não faria sentido atribuir aos grupos locais, concebidos na forma de um conjunto de relações acumuladas numa história de relações interpessoais, uma base territorial. Não se diz

9 Gallois (2004) define uma diferenciação entre os termos terra e território a partir da experiência Waiãpi, vinculando o primeiro termo à concepção de terra indígena produzida no processo demarcatório conduzido pelo Estado, e o segundo termo à vivência de cada povo, notando que há uma dissonância entre esses dois conceitos. Nesse sentido não pactua do enquadramento do conceito de “terra” à figura da terra indígena.

“Mariry wan yvy”, “Wiririry wan yvy”. Só há terra se há “Waiãpi”.
(2000:3-4)

A emergência das expressões imbrincadas “nós” e “nossa terra” não são tomadas pela autora como um encapsulamento – o estabelecimento de um dentro e um fora estabilizados — mas uma construção em aberto que segue seus cursos transformativos. A figura da terra indígena é tida como o suporte da etnicidade do grupo, que se elabora na fixação e apropriação dos limites da terra, antes do que não era necessária uma noção substancializada de coletivo. Nesse sentido, a demarcação da terra indígena foi compreendida como uma abertura para o exterior, a partir da criação da unidade interna, e não um fechamento. Os limites não se colocam como um cordão de isolamento, mas um lugar de negociação entre o dentro e o fora, uma área de vazamento. Se por um lado os Waiãpi criaram seu limite contorno pelo processo de autodemarcação, por outro são capazes de experimentá-lo como limite-dinâmico nas experiências, interações e negociações que se dão neste. Nessa dinâmica descrita os limites, sejam territoriais ou étnicos, me parecem ser delimitados para serem posteriormente “vazados”.

Busquei aqui, por meio da discussão de parte da literatura sobre a produção e nomeação de lugares-eventos, distanciar-me da representação do espaço homogêneo e de uma ideia de nomadismo que não produz relações com a terra, concebendo-o pelo contrário como modo em que a terra se produz com o movimento e o é em última instância. Me deparo com narrativas toponímias que evidenciam relações de participação íntima que se estabelecem entre as pessoas e a terra, um horizonte de percepções compartilhado, provendo uma relação de pertencimento recíproco. Esta pesquisa tem como pano de fundo a proposta de repensar nosso ordenamento jurídico, bem como nossa ontologia majoritária que distancia o espaço da posição de sujeito. Neste sentido me proponho a uma experiência da terra no encontro etnográfico, a mover-me nessas redes de lugares nomeados, para entender os elementos que permeiam as relações que envolvem corpos de pessoas e o corpo da terra, uma relação de participação íntima (Lévy-Bruhl). Nos aproximaremos adiante, no Capítulo 1, da rede de lugares nomeados dos Mëtyktire e a sua intrínseca relação com a memória e a biografia das pessoas que percorrem esses lugares.

Capítulo I - Lugares, movimento e cisões

“O lugar onde nós passamos e enterramos nossa família, nós somos os donos dessa terra. Então eu tenho o túmulo dos meus pais lá no Pará, no [TI] Baú, então eu considero essa terra como minha. Então toda essa minha trajetória onde eu marquei, plantei minhas plantas, já marca que eu sou o dono. Então pras futuras gerações, a cada ano que passa aumenta a população, para que eles possam mudar, ou fazer uma aldeia, então pra isso que eu quero que esse território onde eu passei seja meu. Eu considero esse território como meu território pras futuras gerações. Eu já passei por todos os lugares... [inicia a enunciação toponímica]” (Iobal, 2016)

Neste capítulo abordarei o período de 1905 até meados da década de 1950, marcado pela pelos deslocamentos rumo a oeste e a separação dos subgrupos Mëbêngôkre, visando compreender a cisões sociopolíticas que se deram e suas implicações na configuração geopolítica atual, assim como elementos que contribuem nesse processo, tais como as divisas estatais (Mato Grosso e Pará), e as das Terras Indígenas. A partir de três elementos – a enunciação toponímica de Iobal¹⁰, o Atlas do território Mëbêngôkre Panará e Tapajúna (2007) e uma leitura da pesquisa de Verswijver (1992) – esboço aqui uma composição dessa história com ênfase no movimento, a fim de me auxiliar a situar as relações que (se) estabelecem em, e com, os lugares nomeados. Tomar a mobilidade como enfoque tem por intuito observar posteriormente os efeitos da estabilização, ou contenção, dos fluxos que perfazem essas redes de lugares nos limites das Terras Indígenas reconhecidas. Sigamos então essa trajetória...

O Atlas do território Mëbêngôkre Panará e Tapajúna (2007) é fruto de pesquisa a respeito do território mëbêngôkre realizada ao longo do processo de formação¹¹ dos professores. A partir de mapas fornecidos pela Funai com limites das terras indígenas e principais cursos d'água foram preenchendo com dados como: aldeias atuais e antigas, caminhos, lugares e informações sobre a vegetação e a fauna. São diversas camadas de conhecimento abordadas em diferentes etnomapas temáticos que foram posteriormente sobrepostas. Além do material cartográfico produzido, os professores realizaram também pesquisa junto com os mais antigos para levantamento de informações.

¹⁰ No Anexo I apresento a lista dos nomes dos lugares narrados por Iobal e alguns dos lugares mencionados por Verswijver (1992). Paimu e Patxon me auxiliaram na tradução dos nomes e registro dos eventos que se passaram em alguns desses lugares. Cumpre ressaltar que essa lista não tem caráter conclusivo, mas de um exercício andamento.

¹¹ Uma parceria entre FUNAI, MEC, SIPAM, Associação Ipre-re e Petrobras Cultural, 2007.

No decorrer deste capítulo tomo como fio condutor dados da pesquisa de doutorado de Verswijver de 1985 – publicada como livro em 1992 –, que é a principal referência em etnohistória mēbēngôkre. O autor apresenta uma reconstrução das cisões e dinâmicas territoriais desses grupos nos últimos dois séculos, destacando a dinâmica de guerra e as divisões em subgrupos e inúmeras aldeias. O recurso mnemônico utilizado para montar a linha temporal foi o fato da realização das grandes cerimônias de nomeação, que ocorrem uma no período da seca e outra no de chuva, conforme os Mēbēngôkre dividem o ano. Assim, a partir de 1900, o autor apresenta uma cronologia bem detalhada, com os principais eventos que se deram em cada uma das estações anualmente, mencionando sempre os nomes dos lugares, principalmente das aldeias.

“Names of places where villages were built (such as *pykatôti*, *rojô-re*, and so on) are invariably mentioned. This is done to enable the reader to situate the geographical location of these sites on map 9 and to follow migration tendencies. They have also been included in order to allow the reader to perceive the distances which separate one village from another. Localization of the ancient villages on the map was by combining informants’ descriptions of the geographical aspects of the type of vegetation, the distance between villages and by localization of a few of these sites while personally flying over the area. The localization as presented on the map are therefore not really accurate but, rather indicative.” (Verswijver, 1992:273-274)

Em campo, utilizei nos diálogos com Iobal os nomes dos lugares apresentados nos mapas que constam no Laudo Antropológico elaborado por Vanessa Lea (1997) a respeito da região do *Kapôt*. Segundo a autora, esses mapas foram elaborados a partir do estudo de Verswijver. Nesta oportunidade, Iobal afirmou que parte dos lugares que ali estão registrados como aldeias são acampamentos ou apenas lugares por onde passaram. Ele compreende que o equívoco foi porque ela era a primeira a quem ele contou sobre os lugares. Na enunciação toponímica que registrei posteriormente buscamos traduzir nomes e distinguir quais deles se referiam também eram aldeias. Noto que a maior parte deles não o faz. Iobal explicou: “as pessoas já conhecem o lugar, a trilha, a montanha, então isso marca o lugar, um rio, algum pé de fruta, isso faz com que marque o lugar onde nós vamos, pra um outro lugar, tem qualquer coisa que indica o lugar”. Compreendo que esses elementos da paisagem são lidos como indicadores para o movimento. Coelho de Souza (2017b) ressalta que devemos ter em mente que essa teia de lugares se movimenta, a toponímia expressa o contínuo deslocamento das pessoas e com elas dos centros e dos limites – o que me remete à concepção de limite dinâmico (Nodari, 2014) que abordei na introdução.

A constituição de lugares a partir da terra, segundo observou Coelho de Souza (2017b), se dá pelas relações de implicação mútua entre pessoas humanas e outros seres, relação que se estabelece tanto por meio da interação como pela narrativa. Em sua etnografia, a autora identifica dois tipos de narração; o primeiro são as “histórias dos ancestrais”, que têm locais sub-especificados de ocorrência. Podemos tomar como exemplo as narrativas comuns aos Jê do Norte, dentre eles os Kisêdjê (Suyá) e os Mëbêngôkre, que relatam o deslocamento desde a costa, passando pelo rio Tocantins, onde ocorreu o corte do pé de milho que gerou a separação e diferenciação destes povos. O segundo tipo se refere aos lugares nomeados pelos eventos que lá se passaram, estando esses mais próximos temporalmente e fisicamente da atual ocupação. A autora considera que a história Kisêdjê é lembrada pelo espaço, seja o passado mítico que ocorreu em regiões cujos lugares não são especificados ou o passado recente que se deu em lugares nomeados. Minha compreensão atual é que o mesmo se aplica aos Mëbêngôkre, sendo o período pré-1900 marcado por lugares mais remotos fisicamente e mnemonicamente, menos densos em narrativas e especificações toponímicas. No último século, conforme demonstra Verswijver, são relatadas redes de lugares que acumulam diversas camadas de informações, aumentando a densidade de nomes nas regiões de ocupação mais recente, como observaremos nos relatos de Iobal.

Lugares remotos, período pré-1900

A narrativa mais antiga a respeito de um lugar que registrei remonta à migração, em tempos imemoriais, a partir do Rio de Janeiro, fugindo da expansão não indígena. Mostrei para Paiakan¹² um pequeno trecho da narrativa de Iobal no qual ele cita o nome de lugar *Ák Bindjá*, que o primeiro traduziu “Onde matou o gavião grande”. Todavia, Iobal não conta a história desse nome, que Paiakan se dispôs a me narrar.

“Em Brasília teve uma história que teve uma palmeira macaúba, antigamente nós Kayapó derrubávamos e batíamos para amassar fazer a massa e secar no sol, depois misturava para comer com a carne. Quando chegaram no cerrado de Brasília uma velha chamou dois netos até a área onde tinha dois ninhos de gavião real, todo mundo sabia que não podia tirar macaúba naquela área, mas essa velha não sabia achava fácil de tirar ali e levou dois netos Kukrytkakô Kukryt twyni e Ngôkon krý Ngôkon Nhopôk. Deixou os netos brincando de tatu no capim e ela foi derrubar a macaúba, os meninos cantavam “tono tono” como o tatu. A velha não chamou os netos, depois de um tempo eles cansaram e foram

12 Paulinho Paiakan é uma das lideranças da TI Kayapó, no estado do Pará. Tive a oportunidade de conversar com ele em Brasília, em 2017, na ocasião em que veio acompanhar o julgamento no STF da Ação Cível Ordinária (ACO) 362. Por meio desta ACO o Governo do Mato Grosso solicitava indenização pela demarcação do Parque Indígena do Xingu.

procurar a vovó e começaram a andar atrás dela, então viram a lança – que usavam tanto como arma, como facão para derrubar árvore. Eles acharam a lança enfiada embaixo do ninho do gavião grande e o gavião tava lá com a vovó morta. Voltaram pro acampamento e contaram para os pais deles, que pensaram em como se vingar. Então tiveram a ideia de tirar casco de jatobá e levaram na água junto com os dois meninos para crescerem rápido. Todo dia o pai e mãe levava comida e mediam o tanto que eles cresceram, aí eles cresceram tanto que viraram a estatura de monstro de kayapó. O pai deles enquanto eles cresciam preparou a borduna e a flecha deles e uma casa de palha para eles se esconderem, limpou a área pro gavião descer e preparou o apito. Os meninos que agora eram homens se prepararam pegaram as armas e foram para onde o pai deles tinha preparado a casinha de palha. Os dois ficaram lá escondidos, bem cedo, para não ficar com cheiro forte e o gavião não senti o cheiro deles. Quando ia amanhecendo eles começaram a apitar e chamar o gavião que desceu e ficou olhando. Os irmãos ficaram discutindo quem atacaria primeiro, um jogando pro outro. Da terceira vez que o gavião desceu eles atacaram com as laças e bordunas, falavam “meu irmão primeiro”, “meu irmão segundo”, até terminar de matar o gavião. Depois que terminou de matar eles arrancaram as penas e levaram para a comunidade, a comunidade veio curiosa querendo ver. Depois apareceu muita tradição desse gavião, cada família até hoje pode usar um enfeite de pena de gavião. Uma família usa enfeite de asa no braço direito, outra usa no braço esquerdo, outra usa penacho é assim. Até hoje usamos essa música de vitória desses dois irmãos. ” (Paikan, 2017)

Ao fim da narrativa, Paiakan lamenta que ninguém sabe onde fica o lugar *Ák Bindjá*, apenas sabem que fica nessa região de cerrado, se soubesse o lugar mesmo poderiam lutar por ele. Segundo Verswijver, a bibliografia mais antiga que faz menção ao etnônimo “Kayapó” data de 1607, quando esta população estaria localizada em uma extensa área no baixo curso do rio Parnaíba (limite dos estados do Maranhão e Piauí) e seus afluentes. Já no século XIX, surgem referências à um povo jê – supostamente de mesma língua que os mencionados anteriormente – vivendo entre o baixo rio Araguaia e o médio rio Tocantins, cerca de mil e quinhentos quilômetros ao norte da referência anterior. Nesse período, habitavam essa região cerca de sete povos indígenas: os Xambioa (subgrupo Karajá), e os grupos jê: Krahô (Makamekra), Kanakateje, Pórekamekra (Timbira orientais), Apinajé (Timbira ocidentais), Gradaú (que é como os Xambioa designavam os Mëbêngôkre) e Nhyrykwãje (um grupo que supostamente pertenceria aos Timbira orientais¹³) (Nimuendajú, 1946).

13 Posteriormente Turner comprova tratar-se de subgrupo Mëbêngôkre.

Os Mëbêngôkre fazem referência a um rio de tempos imemoriais chamado de *kôkati*, que é identificado por uns ao Araguaia e por outros ao Tocantins. Nesse período, habitavam a margem direita do rio *kôkati* e, segundo Verswijver, relatam que teriam tido contato com brancos e um grupo não-mëbêngôkre. Provavelmente, continua o autor, esses brancos pertenciam a companhia de José Pinto Magalhães¹⁴ cujas expedições se deram entre 1810 e 1820.

A primeira grande cisão histórica se deu entre os grupos Gorotire Kumrênhtx e os Xikrin¹⁵. Posteriormente, os Gorotire Kumrênhtx se dividiram em Gorotire e Irã'ãmranh-re. Este último permaneceu na margem direita do rio Araguaia e o primeiro atravessou-o e migrou em direção oeste. Já em 1840 há registros que se encontrariam na margem esquerda do rio Xingu essa migração foi motivada pela pressão de caçadores de escravos, segundo Lea (1996:90).

Em um período de 50 anos, os Irã'ãmranh-re foram dizimados pelo contato com os brancos. Desaparecera cerca de dois mil indígenas, restando em 1940 apenas seis sobreviventes, segundo Nimuendajú (1946). Verswijver traduz o etnônimo Irã'ãmranh-re como “aqueles que andam pelo chão limpo”, em referência ao ambiente de gramínea que habitavam. Patxon faz outra interpretação, dizendo-me que o nome continha uma ironia, pois – segundo contava sua avó – os Irã'ãmranh-re tinham o hábito de deslocar-se à noite e atacarem outros grupos ao amanhecer, e por isso eram chamados por esse nome que significa “clarão” ou “aqueles que caminham ao amanhecer”. Os Irã'ãmranh-re estabeleceram relações belicosas com os Gorotire, que quarenta anos depois teriam revidado atacando a aldeia deles ao amanhecer. Patxon conta que segundo os relatos dos antigos, após matarem os homens Irã'ãmranh-re, obrigaram as mulheres a cantar e dançar e que elas entoaram um canto muito triste, por terem perdido seus maridos e filhos. Até hoje, alguns ainda se lembram do canto.

¹⁴ Que em 1810 fundaram o posto militar de São Pedro de Alcântara, que hoje é a cidade de Carolina, no estado do Maranhão. O intuito do posto era salvaguardar os fazendeiros da região dos ataques dos povos indígenas que ali habitavam. O primeiro contato estabelecido por Magalhães foi junto aos Krahô.

¹⁵ Há divergências a respeito do período em que teria se dado a separação entre Gorotire Kumrênhtx e os Xikrin, Verswijver (1992:87) afirma que devido às diferenças nos aspectos da organização política, da cultura material e da vida cerimonial é possível que essa separação tenha se dado em tempos mais remotos, por volta de 1800.

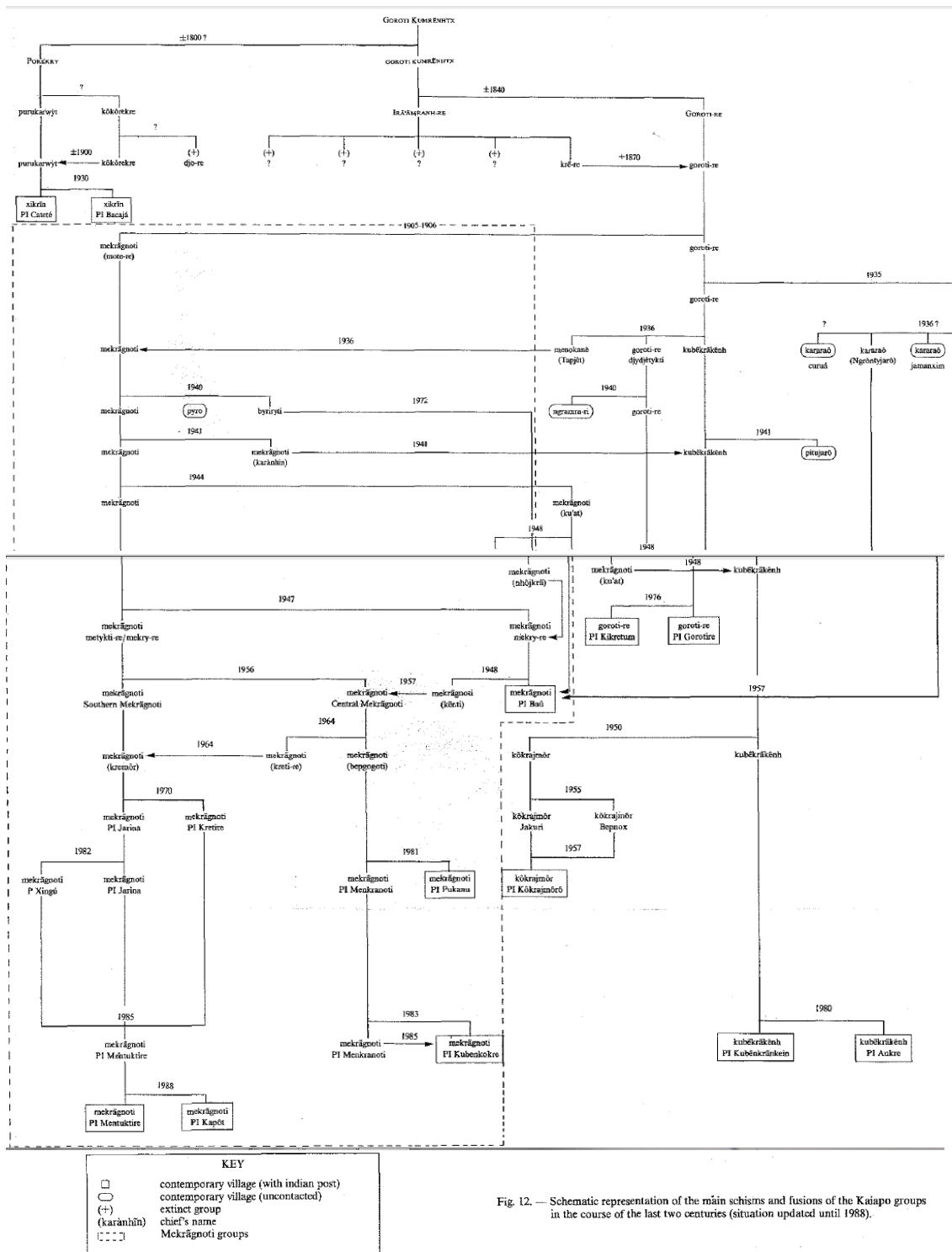


Fig. 12. — Schematic representation of the main schisms and fusions of the Kaápo groups in the course of the last two centuries (situation updated until 1988).

Figura 4. Quadro de sistematização das subdivisões sociopolíticas. (Verswijver, 1992:86-87)

Segundo tradição histórica mēbēngōkre, a divisão do grupo Gorotire Kumrēnh tx se deu em tempos imemoriais, a partir do corte do pé de milho. Patxon (2016) registrou essa história:

“Bày yry- A divisão dos Mebengokré

Nos tempos antigos dos mebengokré, havia um pé de milho da beira do rio KOKATI perto da aldeia. Mas ninguém sabia que aquilo era milho, e muito menos imaginavam que aquilo poderia ser comida.

Certo dia uma senhora chamou o seu neto para irem ao rio tomar banho e pegar um pouco de água no pilão e trazer para casa. No rio, quando tomavam banho, um ratinho pulou sobre o ombro da senhora, no susto ela jogou o ratinho sobre o chão. O ratinho tornou a pular novamente sobre o ombro da senhora e mais uma vez ela jogou o ratinho. Nisto o ratinho disse a senhora que tivesse calma com ele pois ele tinha uma coisa boa para contar. A senhora queria saber a novidade. O ratinho lhe disse então que aquelas sementes que o pessoal jogava pra fora da água, e que corria por água abaixo era Bõhy (milho). Após ouvir a novidade ela terminou de tomar seu banho e também banhou seu neto. Encheu o pilão de água e aproveitou para levar um pouco de Bõhy para casa para experimentar.

Em casa socou o grão de Bõhy (milho) no pilão, preparou o com folha de bananeiras e pôs no Ki, um tipo de forno feito com pedra e sobre o chão. Naquela tarde os homens estavam cantando no centro da aldeia. Os netos daquela senhora foram brincar perto de onde os homens estavam cantando. Eles avistaram um tipo de comida diferente nas mãos das crianças. Pediram um pedaço e provaram. Gostaram e pediram para que as crianças buscassem mais. As crianças atenderam o pedido dos homens. Eles gostaram muito do beiju de milho e perguntaram para as crianças que tipo de comida saborosa era aquela. As crianças contaram do fato ocorrido no rio onde todos tomavam banho mas, como as vezes é difícil os adultos acreditarem em criança mesmo quando elas falam a verdade, pediram para chamar a vovó.

Ela veio e contou sobre o chamado do neto para irem ao rio, sobre o ratinho, os grãos de milho no rio e o grande pé de milho a beira daquele rio.

Os homens não pensaram outra coisa a não ser cortar a gigantesca árvore de milho. Pegaram todos os machados de pedra e no mesmo dia foram cortar o pé de milho. Mas a noite enquanto paravam para descansar a árvore se recuperava com sua própria resina.

No dia seguinte se deram conta de que precisavam de mais machados de pedra. Mandaram dois rapazes irem até a aldeia buscar mais machados. Eles foram. Pegaram o machado. Mas no caminho de volta viram um camundongo. Eles mataram, assaram e comeram o camundongo. Os rapazes estavam demorando muito e devido a demora mandaram mais um rapaz ir e ver o que estava acontecendo e o porquê da demora. Ele foi e ao encontrar os dois rapazes se deparou com os mesmos estranhamente envelhecidos. Eles tentaram se explicar e contar sobre o que comeram mas não foram ouvidos. O rapaz pegou os machados e levou pro pessoal. Com mais machados trazidos, os guerreiros continuaram com o trabalho de corte da árvore. Foi quando conseguiram derrubar.

Neste momento cada grupo que já existia, o grupo dos rapazes sem filhos, dos que têm o primeiro filho, os que já são avô e os anciãos,

começou a cantar. Cada grupo pegou o tipo de milho diferente e partiu para caminhos distintos e sem volta. Foi neste dia que houve a divisão do povo Mebengokré.

Após o contato com homem branco os descendentes desses grupos se encontrariam. Os Mebengokré acreditam que foi neste ato, da derrubada da grande árvore de milho, que houve a maior divisão dos Mebengokré. Os subgrupos formados a partir dessa divisão seriam hoje muitas etnias que falam quase a mesma língua ou dialeto dos Mebengokré. Esta história teria acontecido na região conhecida por nós como KOKATI, atualmente conhecida como Rio Tocantins. Ainda há outros contos em que a geografia da história é cerrado e Rio Tocantins. Os cantos na divisão até hoje são cantados pelos atuais mebengokre. São as músicas de Ngruakati (buriti especial). Mas atualmente cantamos nas nossas lutas.”

Cabe ressaltar que, antes da travessia que marcaria a divisão dos grupos, os Gorotire Kumrênhtx já haviam atravessado o *kôkati*, percorrendo cerca de quinhentos quilômetros para guerrear com os Yudjá (Juruna), uma vez que as primeiras referências aos Mëbêngôkre na região do rio Xingu datam de 1750. Segundo Verswijver, em 1843, o príncipe Adalbert da Prússia teria visitado os Yudjá no rio Xingu e registrado uma lista dos habitantes do rio, estando entre eles os Txukarramãe – que é como os Yudjá designam os Mëtyktire.

Iniciamos nessa trajetória com relatos a respeito dos Gorotire até 1905, passamos a acompanhar os deslocamentos do subgrupo Mëkrãgnôtire, e por fim focalizamos, a partir de 1956, nos Mëkrãgnôtire do Sul, Mëtyktire ou Txucarramãe. Com isso busco de forma geral compreender os deslocamentos da população que hoje compõe a TI Capoto/Jarina. O movimento de grupos familiares entre as subdivisões dos Mëkrãgnôtire me parece todavia bastante fluido, e seu agrupamento nesses subgrupos circunstancial. A partir dos nomes de lugares narrados por Iobal, tenho a impressão que ele mesmo especificamente, deslocou-se oscilantemente entre os que Verswijver descreve como Mëkrãgnôtire central e do sul. Assim, compreendo esses subgrupos como arranjos contextuais e não unidades estáveis, como observou Leite:

“Cada uma dessas aldeias e acampamentos eram compostos e recompostos nos encontros de vários desses grupos que viajavam em tempos diferentes. Os relatos escritos que aparecem nesse livro, portanto, não devem ser tomados em particular como a história unívoca da composição desta ou daquela aldeia, mas antes como momentos dessas dispersões e encontros que são em conjunto a história de uma aldeia. Da mesma forma, só o conjunto dos relatos, aqui registrados, e de infinitos outros que são contados pelos mais velhos para os mais jovens, em cada noite, na casa dos homens, pode nos dar a ideia geral do que seria um “território tradicional”. ” (Leite, 2007:12)

Lugares nomeados, a partir de 1900

No final do século XIX, os Gorotire viviam em uma só aldeia, chamada *pykatôti*, em uma região de cerrado próxima à cabeceira do Riozinho, tributário do Rio Fresco. Megaron (2016), contando sobre a cisão dos Gorotire e Mēkrāgnōtire, diz que nesse cerrado atualmente está a aldeia *kubēkrākējn*. Segundo Verswijver, em *pykatôti* habitavam cerca de duas mil pessoas, contando com duas casas dos homens, cada uma abrigando várias sociedades. Entretanto, era comum a população não estar integralmente reunida na aldeia, pois as sociedades dos homens e suas respectivas famílias formavam bandos que se deslocavam ao longo da região dos rios Fresco e Xingu, voltando esporadicamente para a aldeia principal.

Verswijver (1992:56-57) considera as sociedades masculinas como a unidade política básica da sociedade mēbēngōkre. Cada casa-dos-homens é composta por até três sociedades. Cada sociedade tem um local separado para seus membros sentarem na casa-dos-homens e é nomeada. Todos os homens que constituíram uma família nuclear, por meio do nascimento de filhos, devem escolher a qual sociedade masculina irá se associar. A sociedade masculina denominada Mēkrāgnōtire, que compunha a casa dos homens ocidental, era liderada por Motere; foram eles que abriram uma aldeia temporária chamada *krā'ābōm*, localizada cerca de cinquenta quilômetros ao norte de *pykatôti*. *Krā'ābōm* estava mais próxima dos Yudjá e com isso os Mēkrāgnōtire pretendiam estabelecer mais trocas com estes, que nesta época já mantinham contatos esporádicos com os não-indígenas, dentre cujos principais bens desejados estavam as miçangas. Em 1905, eclodiu um conflito no qual os Yudjá mataram um Mēkrāgnōtire, fazendo com que estes retornassem à *pykatôti*. A permanência do grupo de Motere na aldeia principal durou cerca de um ano, até que este se envolveu num conflito com um homem da casa dos homens do leste que o acusou de adultério, causando um confronto coletivo.

“Bem tem que contar também desde o começo, há muito tempo, não sei duzentos anos, cento e cinquenta, o Mēbēngōkre era um grupo só, depois teve desentendimento entre eles e dividiu em dois grupos chamava Gorotire outro Irā'āmrajre, Gorotire é nosso, meu grupo. Minha origem, onde meu tataravô vivia aí era dois grupos depois de passar muito tempo, muitos anos, briga, guerra entre eles mesmos, aí onde tem uma aldeia Kubēkrākein era cerrado também, o Gorotire vivia naquele cerrado mas aí teve briga também numa festa dessa acho que festa de kwÿrÿ kangô ou mēmy bijôk teve conflito entre Kôkôrore e Betoroti teve conflito entre eles por causa da fofoca. Betoroti era dono da festa, acho que Mēmy Bijôk, e ele levou o grupo dele para caçar no mato, jabuti, animais. Aí Kôkôrore ficou na aldeia, ele mandou outra pessoa mulher chamar a mulher do Betoroti e ficou conversando assim de noite na frente da casa, acho que não tava namorando, tava

conversando. Quando mãe do Betoroti mandou outra pessoa pra ver o que ela foi fazer, onde ela foi, outra pessoa foi e “não, ela tá conversando com o Kôkôrore”, Motere é o nome [do pai] dele. Aí diz que ela tava ralando mandioca, quando ela terminou ela foi falando no meio de toda aldeia falando alto “Porque você não foi junto com seu irmão pra caçar? Pegar jabuti... você ficou pra ficar namorando...” e inventou assim, aí começou. Betoroti veio na aldeia pegar comida e acho que a mãe dele fez a cabeça, contou tudo, aí ele foi pra caçada e levou pouca comida e contou, aí os guerreiros dele inventaram de brigar com o Kôkôrore aí ficou fazendo borduna até chegar na aldeia, cocar. Aí depois da festa Betoroti brigou com Motere, depois de novo, como o Betoroti tem grupo maior então expulsou o Kôkôrore, o pai do Kôkôrore já conhecia pra cá, conhecia esse lado de cá aí ele atravessou o Xingu pra cá e falou “vou procurar um lugar pra nós morar” aí atravessou pra cá com o grupo dele.”¹⁶ (Megaron, 2016)

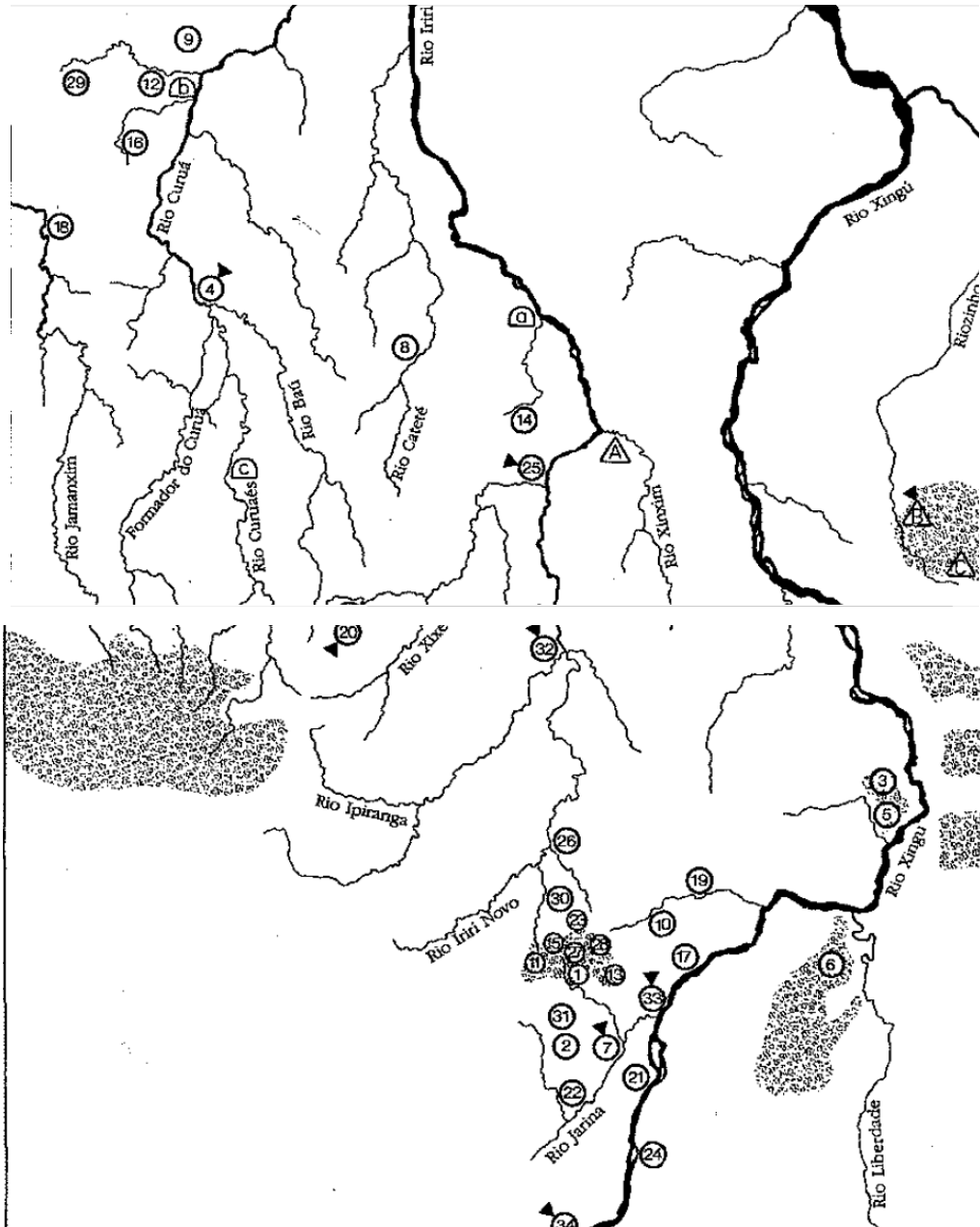
Após este evento, Motere e seu grupo migraram para uma pequena região de cerrado na margem oeste do Xingu denominada *arerekre*. Menos de um ano depois, outras lideranças da casa-dos-homens ocidental de *pykatôti* se juntaram a eles. O grupo reunia cerca de quatrocentas pessoas. Iobal me relatou que os cerrados das margens do Xingu já eram conhecidos pelos antigos:

“O pai de Motere viveu em guerra com os Munduruku [que ocorreu na região do rio Tapajós¹⁷], ele já conhecia esses três cerrados [*Kapôt Nhinore*, *Arerekre* e *Kapôt*, na região do rio Xingu] durante a guerra. Quando ficou velho ele avisou pros filhos “Enquanto tiver guerra vocês vão direto para esses cerrados, onde vão viver em paz”. No momento da guerra eles vieram procurando esses cerrados, ficaram primeiro no *Kapôt Nhinore*, teve briga e eles foram pra *Arerekre*, também tiveram briga e vieram para esse cerrado [*Kapôt*]. Também tiveram briga e foram pra outra região, onde encontraram os Panará e tiveram que voltar pra cá de novo. Essa é a história, o cerrado já tinha sido visto pelas pessoas mais antigas”. (2016)

No mapa abaixo podemos observar as áreas de cerrado mencionadas – *Kapôt Nhinore* (6), *Arerekre* (3 e 5) e *Kapôt* (1, 11, 13, 15, 23, 27 e 28) –, assim como alguns das principais aldeias que mencionadas nessa sessão.

¹⁶ Há variações no relato registrado por Verswijver, segundo o qual o adultério teria ocorrido de fato e o acusado teria sido o próprio Motere, que era considerado cerimonialmente filho de Betoroti.

¹⁷ Segundo Turner (1992:315) os Munduruku foram atacados em um afluente meridional do Tapajós, localizado a 300 km de distância do rio Xingu, em 1875 por um grupo Mëbêngôkre.



Map 9. — Approximate location of all Mekragnoti villages occupied in the period 1905-1990 (black triangles indicate airstrips).

1 *adytírekreký*; 2 *akranhñkrô*; 3 *arek-re*; 4 *baú* [PI Baú]; 5 *djwýkapídjà*; 6 *kapôt-nññ*; 7 *kenngà* [PI Jarina]; 8 *kenpoti*; 9 *krānhkaē*; 10 *krānhkrax*; 11 *krānhmrôpryaka*; 12 *krānhññô*; 13 *krānhtykti*; 14 *krôdjām-re*; 15 *kūmjêkô*; 16 *kwýrydjýti*; 17 *ngôrārānk*; 18 *ngôkamrêkti*; 19 *ngrwakre-re*; 20 *pi'ydjām* [PI Menkranoti]; 21 *porori*; 22 *pykabār*; 23 *pykakraikumex*; 24 *pykanhikānhkary*; 25 *pykany* [PI Pukanu]; 26 *rikrekô-re*; 27 *ropka-kô*; 28 *rojô-re*; 29 *rôn'ôkrūdjà*; 30 *rōntinñ*; 31 *tekādýtidjām*; 32 ? [PI Kubenkókre]; 33 ? [PI Mentuktire]; 34 ? [PI Kretire].

A *kendjām* (old Kôkrajmôr village site); B *krā'ābôm* (site of Kubēkrākēnh village); C *pykatôtí* (site of ancient village of the Goroti Kūmrēnhtx).

a Pôsto Candoca; b Pôsto Curuá; c Pôsto Pitiatia.

Figura 5. Mapa das aldeias Mēkrāgnōtíre ocupadas no período de 1905-1990. (Verswijver, 1992:343)

Segundo narrativas registradas no Atlas do Território Mëbêngôkre Panará e Tapajúna (2007), as regiões de cerrado são reconhecidas como de grande fartura, o que é perceptível na densidade de elementos representados nos mapas etnoambientais produzidos pelos Mëbêngôkre. Segundo Paimu (2016), o primeiro cerrado que conheceram foi o *Kapôt Nhĩnore*, que traduz como “a fonte do cerrado” ou “o alto cerrado”, em analogia às nascentes dos rios.

Segundo relatos de Jaboti Mëtyktire (Mëtyktire, J. et. al., 2007:62), após a travessia do Xingu o grupo de Motere e Kôkôrore foi para *djwykapindjà*, a partir de onde realizavam deslocamentos para guerrear com outros povos, entre eles os Yudjá e os brancos. Em entrevista dada a Revista Realidade, Bedjai explica que os Mëbêngôkre antigamente não sabiam “tirar canoa de pau”, o que teriam aprendido com os Yudjá e Kaiabi. Antes faziam balsas que eram mais rápidas de serem produzidas, mas eram mais difíceis de serem empurradas, especialmente na época da cheia (Revista Realidade, 1976. Anexo II). Após um período, decidiram retornar para margem direita do Xingu para verificar se o grupo de Betoroti já havia também entrado em conflito com os seringueiros e adquirido armas e munição – o que não havia ocorrido. O relato de Bedjai demonstra, que por vezes, o grupo de Betoroti tentou atacar o grupo de Motere e Kôkôrore, todavia esses últimos tinham primos no grupo do primeiro que sempre conseguiam alertá-los antes do ataque. Após algumas mudanças, os Mëkrãgnõtire decidiram retornar para *djwykapindjà*; chegando lá, porém, houve uma briga e parte do grupo foi para *rojkhôre*, na mesma região de cerrado onde atualmente está a aldeia *kapôt*. “Eles ficaram em *rojkhôre* e lá ficou sendo a aldeia central, a aldeia principal. Foi lá que eles começaram a envelhecer. Foi assim que a história deles começou.” (Mëtyktire, Iobal. et. al., 2007:63), também foi nessa aldeia que mais tarde Motere faleceu.

“Depois dessa travessia os antigos se tornaram Mëkrãgnõtire e *Rojkhôre*, mas seus avós, seus tios, seus antepassados eram Mëkrãgnõtire verdadeiros. Eram Mëkrãgnõtire de verdade. Então o nome da terra, o nome do mato veio a ser *Rojkhôre*. Tem muito pé de macaúba, por isso seus avós chamaram este lugar de *Rojkhôre*. Neste lugar de nome *Rojkhôre*, seus avós moraram bastante tempo.” (Mëtyktire, Iobal. et. al., 2007:72)

“Aí nós atravessamos pra cá e primeiro fundou aldeia num lugar chamado *Arerekre*, cerrado. Aí, o pessoal veio e atacou de novo, o grupo do *Kôkôrore*, ele atravessou e fundou essa aldeia e o pessoal veio de novo atacar ele, aí ele mudou pra cá, veio mais pra cá e achou esse cerrado [*kapôt*] e ficou por aqui, fez aldeia aqui. Aí outro guerreiro veio do *Kubëkrãkêjn* quando chegou aqui aí encontrou com os Panará, aí pegou flecha “ah tem índio aqui também” aí quando ele veio pra cá falou pro Kôkôrore “tem rastro de índio acho que parecido com nós, vamos fazer contato, vamos conversar com eles” aí saiu um grupo pra lá, foram

todo mundo, aí chegou no acampamento do Panará tinha acho que uma mulher junto com eles, aí deu arma, aquele tempo o pessoal já tinha aprendido a usar arma aí deu carabina pra mulher carregar e tentou conversar com os Panará, mas Panará atacou eles com flecha, aí o pessoal atacou eles também, aí descobriu os Panará. Desde descoberto o pessoal pegou 20 ou 30 meninos Panará e trouxe pra cá, mas como não tinha costume com outro grupo aí morreram quase todos, sobrou acho que 4 ou 5 Panará e um que meu avô pegou não morreu, meu avô criou ele. Então aí eles fundaram essa aldeia mais pra cá, esse lugar...” (Megaron, 2016)

No período de 1906 a 1934 os Mēkrāgnōtire viveram um período de estabilidade no *Kapôt*, abriram a aldeia *rojkhôre* entre os rios Iriri e Jarina, realizaram ataques, fizeram alguns cativos, houve duelos internos, todavia não ocorreram cisões permanentes no grupo. No período de 1907- 1917 realizaram incursões ao rio Iriri Novo e também dois ataques aos Yudjá. Por volta de 1912-1913 retornaram para *arerekre* para apanhar alimentos das roças onde encontraram um grupo Gorotire com o qual se desentenderam e retornaram para *rojkhôre*. Devido a conflitos o grupo Mēkrāgnōtire se dividiu, o grupo de Motere voltou para as roças em *arerekre* em 1919. Todavia, já em 1920 os dois grupos se reuniram e abriram a aldeia *krānhkykti* perto de *rojkhôre*.

Em 1921, fazem o último ataque aos Yudjá e também um aos Panará (*Akreen Akróre*). Estes últimos, todavia, revidaram à altura: segundo Verswijver, era a primeira vez que um outro povo indígena atacava um grupo mēbêngôkre em sua própria aldeia.

“Antes do contato quando a gente cruzava com um povo realmente a gente brigava, nós matávamos, nós cruzávamos com os Panará um povo que matamos muito deles, catou muitas crianças, eles também foram na nossa região e matou muito do nosso pessoal. Então eles brigavam muito, tudo por causa da região, era ódio mesmo, isso foi na minha época. Agora antigamente eu ouvi contar que o nosso povo cruzava com outros povos: Munduruku, Kaiabi, Juruna que é Yudjá, então antes da minha época nosso povo cruzava com esses povos e brigavam entre eles, então isso que acontecia. ” (Iobal, 2016)

“Não precisamos ter raiva dos outros índios para irmos para a briga: é só alguns homens resolverem ir para a guerra. Outros não sentem vontade de ir, porque preferem ficar em casa com a família. Eles ficam e ninguém acha ruim, porque cada um de nós faz o que quer. Quer brigar, briga. Não quer brigar, pode ficar em casa com a mulher e as crianças. Contam os velhos que quando um homem ia guerrear, falava antes com um amigo que ficaria na aldeia, para que tomasse conta da mulher e das crianças. Se o guerreiro morresse na briga, o amigo casava com ela e assim tudo ficava bem. Mas se ele voltasse, ficava de novo com a mulher e sabia que tinha um amigo de verdade. Mas agora as coisas não são mais assim. (...)

A gente ia procurar os índios que chamamos de kren-a-korore [Panará] brigávamos, aí o capitão falava que tinha terminado a guerra e nós voltávamos para casa. Se um de nós morresse, a gente carregava o mais longe possível, para enterrar no mato, porque se os kren-a-korore ficasse com o morto, queimavam fora da aldeia e comiam sua cinza, porque assim ficariam duros que nem nós” (Bedjai; Revista Realidade, 1976. Anexo II).

Em 1922, os Mēkrāgnōtire se separam e o grupo de Motere abre a aldeia *ngrwakrere*, enquanto os demais deslocam-se pelo Iriri Novo, retornando em seguida e se juntando aos primeiros. No ano seguinte, após serem perseguidos pelos Panará, deslocam-se para a aldeia *krodzamre*, que havia sido aberta pelo grupo de Motere em 1918, com a finalidade de realizar ataques aos regionais para conseguir armas e contra-atacar os Panará. Em 1925, os Mēkrāgnōtire se reúnem em *kràyntúkti* e atacam os Panará, e depois retornam para *arerekre* onde estabelecem duas casas-dos-homens: a oriental liderada por Motere, designada Metukti-re “gente grande e preta” e a ocidental designada Mēkry-re “gente pequena” (Verswijver; 1992:104); ambos nomes são termos Panará. Posteriormente voltaram para *kranhtykti*. Em 1926 vão brevemente para *rikre-kore* e depois fizeram uma aldeia nova chamada *adutirekrekyh*, todavia no ano seguinte detectam sinais dos Panará e retornaram para *rikre-kore* e um ano depois para *krānhkratx*. Segundo Verswijver, até 1930 a movimentação dos Mēkrāgnōtire teria sido motivada pela hostilidade e ataques aos Panará. Em 1937, um grupo liderado por Tàpjet vindo dos Gorotire se juntou à aldeia Mēkrāgnōtire, reunindo ao todo cerca de seiscentos e setenta pessoas. Após a fusão o número de ataques promovidos contra os não-indígenas e também contra os Kubēkrākējn aumentou intensamente, chegando ao ritmo de uma expedição de guerra a cada estação.

Na descrição dos deslocamentos nota-se que há rotas que perpassam os lugares já nomeados, assim não se trata de propriamente de migrações no sentido de deixar um lugar para trás, mas de deslocamentos que conectam esses lugares em uma rede. A nomeação dos lugares se dá por características topográficas, mas também ocorre por eventos e inteirações que lá se passaram. Tomo como exemplo a história que dá nome à *pykabāra*, lugar que se encontra fora dos limites da terra indígena e que os Mētyktire seguem reivindicando. Em 1939, criaram a aldeia *pykabāra*; Iobal relembra que naquela época uma senhora estava verificando se a terra era boa para plantar e foi cavando, pegava porções de terra e cheirava, então a partir deste evento deram o nome do lugar, que significa “cheiro da terra”. O fator principal para nomeação deste lugar não é o cheiro da terra em si, mas o evento, a ação da senhora de cheirar a terra. Os Mēbêngōkre andavam também em busca de terra boa para plantar. Reconhecem uma

diversidade de tipos entre os quais, os melhores são *pykaràrà*, *pyka kamrêk* (terra vermelha) e *pykatyk* (terra preta), todas categorizadas como terras “pesadas”, que são boas para alimentar as sementes. Já os tipos *pykajkakrit*, *pykatire* e *pyka ukang`yre* consideram terras “leves”, que não crescem bem as sementes. (Mêtyktire, et. al., 2007:161)

Em *pykabāra* começaram uma série de duelos e conflitos entre os grupos. Quando chegou o período de chuva, um grupo foi para o *kapôt nhinore*, atravessando o Xingu, com a finalidade de caçar papagaios. Enquanto isso, em *pykabāra*, houve uma epidemia de gripe e em poucos dias várias mulheres e crianças morreram. Os moradores então deixaram o "lugar contaminado" e se mudaram para *krānhmrôpyaka* (Verswijver, 1992:281). O sentido dado para “contaminação” dos lugares não se refere apenas ao aspecto epidemiológico:

“During a epidemic of influenza in the Central Mekrāgnoti village in 1978, six Indias died within a week and the people considered moving to another site. This phenomenon of leaving “contaminated” village sites is associated with the many spirits (*karō*) that haunt the site after a series of deaths. In such cases, the Kaiapo say that “the land has turned bad” (*arùp pyka punu*) and they leave the village. ”. (Verswijver; 1992:281)

Um evento recente demonstra essa mesma relação com os lugares em que ocorrem mortes. Em setembro de 2006, um avião da empresa GOL caiu dentro dos limites da TI Capoto/Jarina. Cerca de cinquenta famílias deixaram a aldeia mais próxima aos destroços do avião e entraram com um processo contra a empresa. Onze anos depois assinaram um acordo com a empresa que os indenizou por danos imateriais, uma situação única até então segundo procurador da república envolvido no caso. Bedjai explica que deixaram a aldeia porque o combustível e as peças do avião, além do sangue das pessoas, escorrem no córrego contaminando a região. E ainda porque “onde morreu uma pessoa é a casa dela, não sai daqui”, compreendendo que na região habitam os espíritos das 154 vítimas do acidente. Segundo laudo de antropólogos realizado a pedido do Ministério Público Federal (MPF), apesar dos Mëbêngôkre considerarem a região rica em alimentos não retornariam a ela por a conceberem como uma “cidade de espíritos”¹⁸. Nesse sentido o que está em pauta não é produtividade da terra, mas as interações indesejáveis com os *karō* das vítimas.

Se por um lado os mortos, em situações como essa acima, “contaminam” a terra, por outro os túmulos de parentes podem constituir uma relação de pertencimento. No caso de *Pykabāra*, parece ter havido uma ressignificação nesse sentido. Iobal declara que “o túmulo do

¹⁸ <http://g1.globo.com/fantastico/noticia/2017/03/gol-da-r-4-milhoes-indios-por-danos-espirituais-em-acidente-com-legacy.html>

meu avô, pai do meu pai, e dos meus tios está lá. Por isso que quero retomar aquela terra, porque já tem a marca do túmulo que garante. Por isso eu estou muito indignado que os fazendeiros estão naquela terra onde tem túmulo dos meus parentes. Então com essa pesquisa eu espero que eles conheçam a realidade. ”. Nesse sentido, me parece que a decomposição da pessoa, o destino do corpo e do *karô* (espírito), são processos concebidos como essencialmente envolvidos nos lugares. Isso me faz pensar na análise de Soares-Pinto (2017) do caso djeoromitxi, em que ela mostra que os corpos enterrados são definitivamente territorializados, enquanto a “alma” passa por um processo de reterritorialização, percorrendo um caminho para atingir o Céu.

Coelho de Souza (2017b) observa que embora os Kisêdjê mantenham um tabu sobre os nomes dos mortos e destruam seus pertences para auxiliar os vivos no processo de esquecimento, esse esquecimento não é absoluto, a memória dos mortos se mantém guardada nos lugares e nas músicas – que são os modos corretos de recordar os mortos. “Esses mortos são tanto os personagens como os primeiros narradores das histórias que registram o conhecimento kisêdjê de sua terra — o conhecimento que faz dela sua terra por meio da narração da implicação ativa (Gow 1996) na paisagem que resulta de sua interação com os outros habitantes”. (13-14).

As cisões Mëkrâgnõtire

“Antigamente todas as pessoas de todas as aldeias de hoje – Kamau [TI Baú], Mëkrâgnõtire [TI Mëkrâgnõtire], Pykany [TI Mëkrâgnõtire], Këndjãm [TI Mëkrâgnõtire], Kapôt, Mëtyktire e Piaracu – viviam na grande aldeia *Rojkôre*, a maior de todas que existiam naquela época. Viviam todos juntos nesta aldeia até que houve uma briga, e um grupo resolvei se mudar de *Rojkôre*, dividindo assim o povo. O pessoal que hoje mora na aldeia Kamau foi o primeiro grupo a se mudar de *Rojkôre*. Depois deles, se mudaram os que moram no Mëkrâgnõtire, Pykany e Këndjãm. Foi assim que nosso povo se dividiu e formou novas aldeias” (Mâtino Kayapó, 2007:108)

Segundo os relatos de Iobal o movimento no “tempo que viviam de um lugar para o outro, passando um tempo” era causado principalmente pela necessidade de caça para as cerimônias. Relata também os movimentos de separação devido aos conflitos, mas não os toma como fator principal da movimentação. Ele afirma que, antigamente, os homens Mëbêngôkre brigavam muito entre si, elencando os motivos: mulheres, crianças, cachorro, roça. Estas quirelas cotidianas causavam o afastamento muitas vezes temporário de parte da família ou grupo. Ele ressalta que hoje já não há esse tipo de conflito; da mesma maneira, durante a

preparação das cerimônias, a “aldeia permanece no próprio lugar, não vivem como nós passando tempo no mato”.

Verswijver (1992:250) distingue dois tipos de deslocamentos. O primeiro, designado *õntomõr*, caracterizando-se por um movimento circular nas imediações da aldeia, para a qual ao fim retornam. O segundo, o *mey*, marcado por um movimento linear ao longo do qual vão lentamente se deslocando para um novo lugar onde passam um tempo e, eventualmente, abrem ali outra aldeia. A partir de seus dados etnohistóricos, o autor compreende que muitos deslocamentos cerimoniais foram do tipo *mey*, em que todas as pessoas se mudavam para uma outra aldeia, onde já há roças de milho e mandioca e concluem a cerimônia ali. A tendência, segundo o autor, era de permanecer um ou dois anos realizando deslocamentos circulares, alternando as direções, e então empreender um deslocamento linear que coincidia com o ciclo cerimonial. O autor demonstra esses movimentos nas imediações da aldeia e entre aldeias por meio das figuras abaixo.

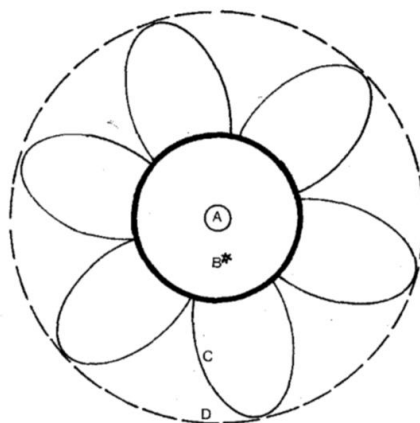


Figura 4 Modelo de trekkings circulares nas imediações das aldeias. (Verswijver, 1992:251)

A. aldeia; B. área de caça cotidiana; C. *õntomõr*, D. área explorada. Figura 2. Modelo de trekking Mëkrãgnoti entre aldeias.

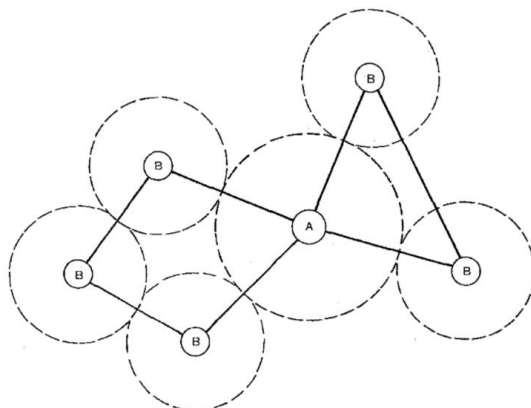


Figura 5 Modelo de trekking entre aldeias. (Verswijver, 1992: 252)

A. aldeias, B. imediações da aldeia.

Apesar dos deslocamentos frequentes, Verswijver considera que existam “aldeias bases”, para as quais os Mëbêngôkre sempre retornavam periodicamente. *Rojkôre* seria um exemplo de “aldeia base” no cerrado do *Kapôt*, entre o rio Jarina e Iriri Novo. O movimento entre aldeias teria como consequência o aumento do controle territorial; em caso de ataques por outros povos eles sempre teriam alguma outra aldeia para a qual se deslocar e onde encontrariam roças que garantiriam a alimentação básica. Além disso, proveria a diversificação alimentar por meio do movimento regular entre os biomas de cerrado e floresta Amazônia, permitindo o uso de recursos de ambos.

O autor observa que, após o contato, com o estabelecimento de assistência governamental nas aldeias, os deslocamentos cerimoniais tornaram-se invariavelmente circulares, e apenas os deslocamentos sazonais – por meio dos quais na época de seca os grupos se deslocam para áreas em busca de recursos específicos – permaneceram circulares. Enquanto os deslocamentos circulares se localizam nas imediações das aldeias, o deslocamento linear pode alcançar longas distâncias: um exemplo do autor é a possibilidade dos Mëkrãgnoti Centrais visitarem os do Norte, localizados atualmente na TI Baú. Sobre os deslocamentos lineares e a configuração de uma dinâmica circular e reticular de habitação, Coelho de Souza observa que:

“Se a fundação de uma nova aldeia é um processo progressivo, o mesmo se pode dizer de seu abandono. Ele nunca é total. As pessoas retornam a aldeias e roças antigas continuamente, como já foi dito, por seus ricos recursos e pelas memórias que despertam (e guardam), mesmo quando revertidos a florestas secundárias. (...) A conversão de roças novas em aldeias, de aldeias habitadas em aldeias antigas (esvaziadas) — e destas (com suas roças) em capoeiras e floresta secundária — forma um ciclo temporal que é espacialmente circular, além de circulante, já que as novas roças tendem a ser abertas nas capoeiras e florestas secundárias ‘deixadas para trás’ (o que não significa, dada a circularidade mesma, abandonadas). A estrutura reticular (cf. Albert e Le Tourneau 2007) do espaço kisêdjê tem, pois, um aspecto temporal, na medida em que os caminhos da circulação presente entre lugares correspondem à história de sua formação, uso, abandono e reutilização ao longo do tempo — é em uma escala temporal mais ampla apenas que sua “circularidade” (seu ‘fechamento’) se torna visível. Essa estrutura reticular (com seu ciclo incluso) coexiste com um modelo propriamente concêntrico (e sincrônico) do espaço — do tipo que fez a fama das sociedades jê na época do Projeto Harvard-Museu Nacional. (Coelho de Souza, 2017b:15-16)

É possível notar essa dinâmica de circularidade na ocupação pré-contato das aldeias estabelecidas na região entre os rios Iriri Novo e Jarina, no cerrado do *Kapôt*. Seguindo a descrição dessa dinâmica de mobilidade, apesar de terem deixado *pykabãra* em 1939,

retornaram em 1940, 1941 e 1943. Neste último ano, enquanto percorriam de *krodjãmre* para *pykabãra* passaram por *rojkhôre* e perceberam que os Panará haviam levado produtos das suas roças e estabelecido um acampamento temporário em um córrego próximo. Então os Mëkrãgnõtire deram o nome do lugar de *krājôkànàror* que significaria “o lugar de dormir dos Akreen Akóre” (Verswijver ;1992:282). Iobal também menciona esse local, cujo nome foi traduzido como “rio dos Panará”, onde teriam matado um Panará e deixado seu corpo.

Em 1942, uma nova aldeia foi aberta com duas casas de homens. Tàpjê, um dos líderes nesse período, foi morto dando início uma série de conflitos internos, disputas e cisões. Quando Kretire (filho de Motere), que era um jovem chefe e estava fora no evento da morte de Tàpjê, retornou, revidou matando tanto o assassino como um outro chefe *metrykti-re*, aumentando a tensão que culminou na cisão da aldeia. O rompimento seguiu a divisão dos casados-homens: os *metrykti-re*, liderados por Kremôr e Bepgogoti, foram para o *kapôt nhĩnore*, e os *mekry-re*, liderados por Angme’ê, Bepkamati e Kretire, seguiram para a aldeia *krodjãmre*. Um outro grupo pequeno partiu na direção norte e seus remanescentes nunca foram contatados¹⁹.

Em 1945, Bepgogoti e seu grupo retornam do *kapôt nhĩnore* e atacaram os *mekry-re*, vingando a morte de seu chefe por Kretire; todavia, poucos meses depois, os dois grupos voltaram a se reunir na aldeia *rõntinõr*, com apenas uma casa dos homens. Iobal explicou o nome dessa aldeia como “lugar onde mataram uma sucuri”. Em *rõntinõr* foram atacados pelos Panará e revidaram. Após briga interna, Bepgogoti e seus seguidores foram para o rio Iriri Novo. Kretire se reuniu aos *metrykti-re* em *rõntinõr* e posteriormente Bepgogoti também retornou. No ano seguinte realizaram uma expedição a *arerekre* para retirar alimentos das roças e voltaram para *rõntinõr* onde abriram duas casas dos homens novamente.

O grupo de Kremôr, que estava morando na região do *kapôt nhĩnore*, na margem leste do Xingu, costumava atacar os Tapirapé no rio Araguaia. No retorno de um desses ataques, entraram em conflito com um grupo xavante, temendo um contra-ataque o grupo de Kremôr atravessou para a margem esquerda do Xingu, a oeste, se juntando aos Mëkrãgnõtire Centrais e do Sul, em 1948.

Seguiu-se um período de estabilidade até 1952 e 1953, quando irromperam diversos conflitos internos. Ainda em 1952, um grupo liderado por um homem chamado Pakyx partiu

¹⁹ Segundo Pequeno (2004) haveria atualmente pelo menos três subgrupos Mëbêngôkre em situação de isolamento voluntário também nos estados do Pará e Mato Grosso, sendo eles: os Ngra-Mrari, os Purô e os Pituiarô.

para o rio Suiá-Miçu para atacar os Kisêdjê, no caminho, porém, encontraram o Posto Diauarum, observaram por uns dias, e decidiram retornar. No caminho de volta, encontraram um grupo Yudjá que os levou até sua aldeia e entregou anzóis e facas que os Villas Boas haviam deixado para este fim. Os Yudjá informaram que os sertanistas eram *kubenmex* (bons brancos) (Verswijver, 1992:291) e que voltariam com mais presentes. Nos meses seguintes três grupos *mêkrãgnõtire* foram aos Yudjá buscar presentes. Depois os Yudjá foram a *rojkhôre* anunciando que os Villas Boas chegariam em seguida. Todavia, nesse meio tempo, ocorreu um incêndio na aldeia, queimando casas e gerando uma cisão: o grupo de Kretire e Bepgogoti (Mekrãgnoti Centrais) permaneceram no lugar e o grupo de Kremôr (Mekrãgnoti do Sul ou Txukarramãe) foram para *ngorãrãnk*, local próximo à Cachoeira Von Martius.

Ainda em 1952, um grupo de caçadores próximo à boca do rio Jarina estabeleceu contato com os agentes do SPI, Orlando e Cláudio Villas Boas. Este grupo, que incluía Kremôr, aceitou acompanhar os Villas Boas até o Posto Vasconcellos (depois Posto Leonardo), no Alto Xingu. Poucos meses depois, os irmãos Villas Boas também fizeram contato com os *Mêkrãgnõtire Centrais* e logo uma série de doenças decorrentes do contato apareceram.

Após o contato, os *Mêkrãgnõtire Centrais* foram para norte para um local chamado *pi'ydjãm*, entre os rios Xixê e Curiá, mas acabaram voltando para *rojkhôre*. Kremôr e seu grupo mudaram-se para *tekàdjytidjãm*. Em 1953, os Villas Boas convenceram os *Mêkrãgnõtire Centrais* e do Sul a juntarem-se em *rõntinõr*, iniciando a construção de uma pista de pouso. Verswijver estima-se que os *Mekrãgnõtire do Sul* eram 210 pessoas e os *Centrais* 360 nesta ocasião. Em 1955, os dois grupos voltaram a se reunir em *rojkhôre*.

“(...) voltamos para *Rojkhôre*, que foi a primeira aldeia de verdade. Foi no *Rojkhôre*, o primeiro lugar que seus avós moraram. Deste lugar, meu pessoal se espalhou em aldeias que não eram verdadeiras. O pessoal estava com medo de intriga e se separou e se dividiu. Assim eles estão morando em outros lugares. Foi isso que me contaram. (...) Ficamos aqui [*Rojkhôre*], onde nós surgimos, de onde as aldeias surgiram. Depois nosso pessoal atravessou o rio e foi para o *Kapôt Nhinore*. Ficamos vivendo por lá e depois retornamos de novo para *Rôjkhôre*. Havia pouco tempo que Cláudio tinha feito contato com o nosso povo. Subimos o rio Jarina, que na nossa língua é *Tepwatinhôngô*, e abrimos a aldeia *Porori* e ficamos por lá. Sempre o pessoal volta pro *Kapôt Nhinore*, porque gostava de ir, fazer a travessia e ficar comendo por lá. (...) Desde *Rôjkhôre* até o *Kapôt Nhinore* meu povo vivia fazendo acampamento. Então a gente ficou por lá e fez aldeia. Lá é nosso lugar, nosso lugar antigo. Lugar antigo onde eu vi e vivi as coisas que estou contando. Nesse mato meu pessoal cresceu. As crianças se tornaram adultos.

Fizeram bem em continuar por lá. ” (Jobal [Iobal]²⁰; 2007:73)

Em 1955, o jornal A Gazeta lançou uma série de reportagens relatando o acompanhamento de expedição realizada pelos irmãos Villas Boas pelo rio Xingu até o “desconhecido rio Liberdade”. A matéria relata que, a partir da Cachoeira Von Martius, seguiam as trilhas para as aldeias “Txucarramãe”. O jornalista afirma que “custou-nos muito trabalho e persistência a pacificação dos Txucarramãe, conseguida há cerca de um ano depois de uma série de tentativas sem resultado. ”.

Patxon contou que Raoni relembra que, antes do contato, eles já sabiam da existência dos brancos, todavia não sabia como esses eram. Certa vez, estariam andando no mato, mudando de aldeia, e escutaram o barulho do avião sobrevoando-os. Se assustaram e dispersaram, correndo pelo mato; depois voltaram a se reunir e riram. Havia três grandes *Benjadjwry* entre eles: o primeiro deles disse que não conseguiu alcançar aquele espírito, o segundo interpretou o como uma ave de mau agouro e o terceiro ressaltou a necessidade de se precaverem em relação à ela. Iobal relata que eles já haviam observado os irmãos Villas Boas antes deles tentarem o contato: em visita aos Yudjá, tinham visto os não-indígenas e pensaram em matá-los, e retornaram à aldeia na região do *kapôt* para chamar outros homens. No retorno ao Xingu, encontraram os Yudjá que vinham avisá-los da visita dos sertanistas e perguntaram se os Mëbêngôkre os haviam visto. Iobal, em tom jocoso, diz que mentiram dizendo que não e disfarçando sua intenção de matá-los. Nessa primeira situação de contato, destaca-se a atuação dos cativos de guerra que mediarão o diálogo (primeiro deles que falava a língua Yudjá e a segunda, uma mulher Tapirapé, que compreenderia português).

Enquanto isso, os Mëkrãgnõtire do Norte e Centrais seguiam atacando incessantemente os seringueiros que atuavam na região do rio Xingu. Em 1957, o inspetor do SPI, Francisco Meirelles, foi designado para promover sua pacificação. Com o auxílio dos Gorotire, num período de dois anos os cinco maiores grupos Mëbêngôkre foram contatados, começando pelos Mëkrãgnõtire do Norte, que estavam entre os rios Iriri e Curuá. Estes últimos se reuniram à Meirelles para auxiliar na pacificação dos Mëkrãgnõtire Centrais, que se deu em 1958. Após a visita de Meirelles à aldeia *pi'ydjãm*, Kretire aceitou se mudar para o Posto Candôca e Bepgogoti permaneceu na aldeia. Todavia, após conflito com os Panará, Bepgogoti decidiu mudar-se também para o Posto.

²⁰ No “Atlas dos Territórios Mëbêngôkre, Panará e Tapajuna” por vezes o nome de Iobal aparece grafado como “Jobal”, todavia conforme a bibliografia da tese de Bolívar (2014) trata-se apenas de uma variação na gráfica.

Iobal também relata esse segundo contato, ele afirma que mesmo os Villas Boas tendo construído pista de pouso para atendimento no *kapôt* seu grupo se mudou para juntar-se a outro no Pará. Ele supõe que os Villas Boas tenham repassado informações para Meirelles promover o contato no Pará, “assim o Meirelles já tinha feito contato com o outro povo lá, o próprio Kayapó, fez contato com o pessoal do Gorotire, Baú, e dentro da equipe do Meirelles já tinha as pessoas que aprenderam a falar nossa língua e isso facilitou o entendimento. Então o Meirelles fez contato com nós, por isso que já definiu o contato.” Ele relata ainda que nasceu em um lugar no Pará, ainda no período em que “viviam mudando de um lugar para outro” e passou sua adolescência até a fase adulta percorrendo lugares principalmente na região do *kapôt*. Quando ocorreu o primeiro contato com os irmãos Villas Boas, devido à uma briga interna retornou para o Pará.

“Primeiro eu vou falar que pra nós não tem essa divisão de estado, essa divisão de território. Quando nós vivíamos de cá pra lá o lugar por onde nós vamos passando e deixando um nome é nosso território que nós vivíamos. (...) antes do contato nós considerávamos todo esse território nosso, mas depois dessa divisão de estado, as demarcações de terra, nós assumimos ser os donos do nosso território.” (Iobal, 2016)

Em sua enunciação toponímica, Iobal privilegia os nomes dos lugares no Mato Grosso por onde passou, pois considera que só tem a prerrogativa de falar dos nomes desses lugares – apesar de ter vivido parte da sua vida no que hoje é o Pará e ter seus pais enterrados lá. Todavia, a divisão a que se refere como entre Mato Grosso e Pará não coincide com o limite estadual. Além disso, se ele não se considera o “dono” em relação aos outros subgrupos Mëbêngôkre, em relação aos não-indígenas ele se reafirma como tal.

Kremôr havia se mudado com seu grupo para *ngorârânk*, onde ocorreu uma epidemia de gripe gerando algumas mortes, além de um ataque dos Mëkrâgnõtire Centrais que mataram quatro dos seus seguidores. Então ele transferiu seu grupo temporariamente para *rôntinôr* e depois seguiram para o *kapôt nhĩnore*. Em 1959, realizaram uma expedição ao rio Xixê e mataram um homem Mëkrâgnõtire Central, neste mesmo ano houve um conflito entre Bekwynhka, um parente próximo de Kremôr, e Krôma-re, um jovem líder. Permaneceram no *kapôt nhĩnore* Krôma-re e seu irmão classificatório Raoni (Ropni). Kremôr, Bekwynhka e seu grupo deixaram o *kapôt nhĩnore* e foram para *krâ'âbôm*, aldeia Kubëkrâkêjn, onde participaram de cerimônia de nomeação. Todavia no ano seguinte seu grupo foi acusado de feitiçaria e os Kubëkrâkêjn mataram 12 pessoas e os demais foram removidos por um avião da força aérea. No retorno ao *kapôt nhĩnore* recebem a visita dos Villas Boas que os convenceram a mudarem

para *rojkhôre*, onde haviam aberto uma pista de pouso. Todavia, as pessoas continuaram retornando temporariamente para o *kapôt nhĩnore* para buscar alimentos.

Em 1961, foi criado o Parque Indígena do Xingu (PIX). Os irmãos Villas Boas conseguiram persuadir os Mẽkrãgnõtire do Sul a mudarem-se mais uma vez, deixaram a aldeia de *rojkhôre* e se estabelecendo na aldeia *porori*, que estava dentro dos novos limites do PIX. Em 1963 e 1964, os Mẽkrãgnõtire Centrais vieram à *porori* realizar uma visita, e Raoni buscou persuadir Kretire e Bepgogoti a permanecerem. Em 1964, Kretire, Ykakôr e Bekwýnhti deixaram *pi'ydjãm*, mudando-se para *porori* com cerca de 120 pessoas.

Iobal relata que, após o contato com Meirelles, ele e seus irmãos estiveram em Belém e Altamira e começaram a compreender que não deveriam mais brigar entre si e que deveriam aconselhar seu grupo neste sentido. A partir deste entendimento, ele decidiu retornar para a aldeia *porori*, “onde morava o cacique Raoni, o Megaron, Bedjai, o irmão do cacique Raoni, que é meu avô, o Kóbre, e nós conseguimos aconselhar o povo pra não brigar mais entre eles, por causa de poucas coisas eles brigavam. E por eu ter passado um tempo aqui [no *kapôt*] na adolescência eu acostumei e por isso eu vim morar aqui de novo e hoje eu to aqui com essa população.”. Iobal me contou que Patoit, *benjadjwry* e atual “cacique geral” do *Kapôt*, por meio da “linguagem dos caciques” (que explicaremos adiante) o chamou para morar na aldeia. Iobal por sua vez utilizou desta linguagem para pedir licença ao se retirar do lugar onde estava, para persuadir parte da sua família a se mudar com ele, assim como ao chegar, para permanecer e construir sua casa na aldeia.

Os Benjadjwry

Em pesquisa junto ao povo Djeoromitxi, de língua Macro-Jê, Soares-Pinto (2017) observa que os que os chefes são donos dos lugares pois são eles os responsáveis por “abrilos”; a autora compreende então o território assim constituído como uma extração de uma figura a partir de fundo de virtualidade intensiva, em uma relação criativa e interativa “contra, com e a partir dos Outros” humanos e não-humanos. Extração que é a ação mesma do chefe, como narrado por Iobal acima, os chefes Mẽbêngôkre, além de nomearem os lugares, também desempenham papel fundamental na mobilização dos deslocamentos.

Segundo Lea (2012:190) *benjadjwàry* é o termo que designa o chefe mẽbêngôkre e significa literalmente “cantiga/este/colocar”, pois só ele teria a prerrogativa de entoar canções *bẽn* que coordenam as atividades na aldeia, no acampamento e nas expedições de guerra. A autora registrou em sua pesquisa inúmeros tipos de canções *bẽn*, de acordo com as finalidades:

comunicação de uma decisão em relação à comunidade; para cada cerimônia de nomeação e para os iniciados na cerimônia do *Bemp*; para amadurecer milho etc. Ela relata que nas expedições de guerra – e suponho que nas andanças também – todas as ações eram coordenadas por canções específicas desse tipo.

“Havia uma cantiga para acordar os homens e manda-los reunir na casa dos homens; outra para irem banhar-se; para proclamar que chegou a hora de saírem do acampamento; para abrir uma trilha até o próximo acampamento; para caçar em uma determinada área; para posicionar-se na floresta, ficando ao alcance da voz um do outro durante as expedições coletivas de caça. ” (Lea, 2012:191).

Verswijver (1992:68) traduz o termo como “aquele que realmente coloca o *bẽn*”, compreendendo que o chefe *benjadjwàry* tem a prerrogativa da performance do *bẽn*, sendo uma função ritual. Segundo o autor, a primeira característica de uma chefia *mëbêngôkre* é o conhecimento do *bẽn*, compreendido como uma forma de discurso e um conjunto de cantos que se aplica a diversas circunstâncias. Elenca ainda como características do *benjadjwàry*: o conhecimento da cultura e de plantas medicinais, eloquência, belicosidade, solidariedade e generosidade.

Lea (2012) considera o *bẽn* como instrumento, pois outros homens velhos que estão ao redor vão fazendo comentários (em voz mais baixa) que são incorporados na fala do orador. Essas falas são compreendidas por ela como uma espécie de sermão que trata da necessidade de se manter a paz interna nas aldeias, vivendo em harmonia, e reservando aos invasores das suas terras a beligerância. Verswijver observa que na história *Mëkrãgnoti* os chefes mais belicosos constantemente promoviam cisões temporárias ou permanentes com o intuito de prevenir ou amenizar conflitos entre as sociedades masculinas.

A formação de um chefe se dá gradativamente pelo desempenho de papéis de acordo com as categorias etárias, primeiramente o jovem deve ser treinado por um *benjadjwàry atum* “velho chefe” e liderar seus companheiros de classe de idade, sendo um *meobadjwynh*, “líder”. Após a conclusão do treinamento deve demonstrar uma conduta exemplar a seus companheiros de categoria de idade e, posteriormente, deve ocasionalmente desempenhar as falas e cantos do *bẽn*, passando a ser referido como *benjadjwàry-ngri*, “novo chefe”. Não são todos os *benjadjwàry-ngri* que se tornam chefes de verdade, para isso precisam solicitar ao velho chefe que o treinou o reconhecimento, esse por sua vez deve dialogar com os outros chefes da outra casa dos homens e caso estes estejam de acordo o proclamam *benjadjwàry kumrënhx* “chefe de verdade”. O *benjadjwàry kumrënhx* deverá usar da oratória para aumentar sua influência, atuando em questões políticas e liderando as atividades de sua sociedade de homens. Por fim, ele se tornará menos ativo, tomando a postura de conselheiro, formará os jovens, atingindo o

auge do seu poder político e se tornando um *benjadjwàry atum* “chefe velho”. (Verswijver, 1992:75)

Nos acampamentos e na casa-dos-homens no centro da aldeia, *benjadjwry* falam a respeito dos lugares nomeados, dos eventos que lá se deram e dos caminhos que os conectam (Werner, 1983; Turner, 1992; Bolívar, 2014). Eles também são responsáveis pela mobilização de mudanças. Segundo Iobal, durante os deslocamentos, o *benjadjwry* é quem escolhe os lugares onde parar. A depender se ele gostou ou não do lugar, permanecem mais tempo acampados ou deslocam-se para outro: “é o cacique que decide o dia, o lugar, mas o *Kapôt* nós sempre gostamos, hoje depois do contato cada um quis instalar sua aldeia, lugar, e é por isso que existem vários lugares do povo”. Patxon (2016) me explica que:

“Benjadjwry é um título de mestre que poucos Mëbêngôkre conseguem. O início de estudos tem que ser aos 10 de idade. Geralmente o aluno (aprendiz) e o mestre têm convivência familiar por longos anos até que o mestre tem a certeza de que o seu aluno tem aprendido de verdade a linguagem culta dos Mëbêngôkre. As disciplinas são os estudos da língua dos mëbêngôkre, sendo estes linguagem simples e culta, a relação familiar e ensinamentos de valores que o futuro Benjadjwry tem que manter com todas as pessoas. Esta linguagem será usada também em muitos momentos de rituais dos Mëbêngôkre. Sendo declarado formado pelo seu mestre, para se consagrar o Benjadjwry é preciso que haja uma festa ou ritual dos homens. Chega ao ponto em que este Benjadjwry (recém formado) na linguagem culta, que é própria dos Benjadjwry, tem que demonstrar que sabe e então faz um pedido no meio de outros Benjadjwry (mestres) que dali pra frente ele exercerá esta função. Num curto tempo, estes outros Benjadjwry aceitam ou não que haja este novo Benjadjwry recém formado em exercício de sua função perante a comunidade. E então ele fará parte da condução de alguns protocolos tradicionais sociais e cerimoniais dos Mëbêngôkre. Os Mëbêngôkre têm regras ou protocolos que precisam ser aplicados durante festa, ritual e algumas cerimônias além de caçadas e outros. O Benjadjwry é o responsável por aplicação destas regras ou protocolos. Benjadjwry significa na sua etimologia, Ben – verbo, palavra e Jadjwry – colocado, exposto.”

Na época do contato Kretire assumia entre os Mëtyktire a função de *benjadjwàry* principal. Após a morte de Kretire, os irmãos Villas Boas escolheram Raoni como “capitão” responsável pelo diálogo com os brancos e a distribuição dos bens industrializados fornecidos pela Funai – e por isso deveria ser reconhecido por sua generosidade. Lea (2012) compreende que os *benjadjwàry* eram responsáveis pela vida cerimonial e o capitão – que deveria ter algum conhecimento de português – lidava com a relação com os não-indígenas. Todavia, ela observou que Ngyjre-my, outro *benjadjwàry* à época, acusou os sertanistas de terem estragado

organização interna da chefia, e que atualmente os capitães acabam sendo reconhecidos como *benjadjwàry*. Patxon se opõe a este reconhecimento usando sua própria situação como referência se coloca como chefe apenas na Funai, já que ocupa o cargo de Coordenador Regional, todavia reafirma que ele não é um *benjadjwàry*.

Mapeamento do conhecimento

O processo de etnomapeamento é extremamente rico, em outros contextos de pesquisa já tive a oportunidade acompanhar a elaboração de etnomapas, compreendendo que as discussões e narrativas que se estabelecem ao longo das oficinas e das expedições de georeferenciamento dos lugares representados são tão valiosas quanto o produto final. Infelizmente junto aos Mëbêngôkre não tive a oportunidade de conversar com os professores que participaram dessa formação, todavia Iobal foi um dos informantes destes e no Atlas constam relatos dele transcritos.

A publicação do Atlas é tida como um instrumento de conhecimento e político, esses lugares antigos seguem tendo uma potência não só histórica, mas também para projeção de ocupações futuras (como afirmou Iobal na citação na epígrafe deste capítulo), além de instrumento para fiscalização, manejo e defesa dos seus territórios. Megaron considera que as crianças e jovens devem estudar esse material nas escolas para aprenderem a proteger sua terra.

A dinâmica descrita ao longo desse capítulo pode ser observada na “Carta Imagem histórica do território Mëkrãgnoti Mëtyktire” (abaixo), que apresenta as principais aldeias antigas, acampamentos (triângulos amarelos), deslocamentos e córregos. O mapa traz apenas o nome de algumas aldeias, mas pelo menos cada um dos acampamentos e córregos (traços ondulados azuis) representados também são nomeados – observando que há uma quantidade muito maior de lugares nomeados, como notei nos relatos de Iobal e na pesquisa de Verswijver.

No mapa notamos ainda que as aldeias e acampamentos não se instalavam próximos a grandes cursos d’água – como atualmente ocorre no caso da maior parte das aldeias – mas próximas de córregos. Ao longo deste capítulo tenho observado a relevância das áreas de cerrado para os Mëkrãgnoti-Mëtyktire que, segundo Iobal, são regiões muito antigas que já eram conhecidas pelo pai de Motere – e este orientava que enquanto houvesse guerra estariam seguros no cerrado. Nas regiões de cerrado se deram a maior parte dos principais eventos relatados aqui, como: Ák Bindjá, na região de Brasília, dizem, onde mataram o grande gavião que deu origem a algumas prerrogativas ornamentais dos rituais e a um importante canto de vitória. O cerrado próximo ao rio Tocantins onde ocorreu o corte do pé de milho que culminou da separação dos povos Jê. A aldeia pykatôt onde se deu a divisão dos Gorotire e Mëkrãgnõtire,

localizada em um cerrado próximo à cabeceira do Riozinho, tributário do Rio Fresco. O cerrado de Arerekre onde escolheram para abrir a primeira aldeia na margem esquerda do Xingu. O Kapôt (Rojkôre), região onde os Mêkrãgnoti abriram o maior número de aldeias no último século e onde parte deles morava na época do contato com os irmãos Villas Boas. E o Kapôt Nhinore, onde outra parte dos Mêtiktire estavam na situação de contato com os não-indígenas, e região pela qual seguem lutando pelo reconhecimento com Terra Indígena.

Verswijver considera que o centro do território Mêkrãgnõtire é o Kapôt, afirmando que no século XX construíram quinze aldeias principais nesse cerrado e outras quinze teriam sido construídas em áreas em até 300 km de distância (PROC. Nº 008211094-8 3503/82 fl. 146). A grande densidade de lugares nomeados nos cerrados me remete à ideia de configuração de regiões, sendo estas constituídas pela relação que se dá entre os lugares-eventos (Ingold, 2007). Todavia, não tomo, sejam os lugares, sejam as regiões, como áreas delimitáveis. Assim como os lugares se produzem pelo emaranhado das linhas de movimento e interação dos seres, a região se constitui por meio do movimento ao longo dos lugares-eventos. No mapa abaixo, o grande número de acampamentos torna o movimento aparente, representando essas trajetórias e a distância tal qual é vivida por meio de paradas circunstanciais. Assim a velocidade do deslocamento é determinada pelos elementos de paisagem que se colocam no caminho – plantas, animais, tipos de terra, córregos etc. – sendo nomeados e marcando os lugares. Relação de espaço e ocupação lisos, como abordado na introdução, um espaço intensivo.



Figura 6. “Carta Imagem histórica do território Mëkrãgnoti Mëtyktire”. (Atlas dos Territórios Mebêngôkre, Panarã e Tapajuna, 2007:68)

Capítulo II - Lugares de luta

“Então foi assim que surgiu a demarcação do Kapôt, não é porque o governo quer, mas porque a gente lutou.” (Megaron, 2016)

Se sociedades “móveis” como a dos Mëbêngôkre não podem ser consideradas como desprovidas de formas próprias de territorialização, então é forçoso reconhecer que, ao longo do período pós-contato, dá-se um tremendo processo de desterritorialização. De modo geral a desterritorialização se dá desde o deslocamento Mëbêngôkre para o oeste (desde a derrubada da árvore de milho). O “contato indireto” era pano de fundo do deslocamento, pelo menos em termos históricos sabemos que a dispersão jê do norte se conecta com a colonização da região dos rios Araguaia e Tocantins.

Mais tarde, diante das drásticas consequências do contato, os Mëtyktire adotaram uma postura de resistência e de luta contra o confinamento territorial e contra a pressão do agronegócio e de empreendimentos sobre seus lugares, sua terra. O processo de reterritorialização se deu (como relata Megaron na epígrafe) por meio da continuidade da estratégia de guerra Mëbêngôkre, agora travada a partir de outros instrumentos, em novos campos e com outras armas. Buscarei tratar nesse capítulo desta atuação dos Mëtyktire diante da pressão estatal em transformar seus lugares, sua terra, em um território, repartido e organizado metricamente.

O processo de regularização fundiária da TI Capoto/Jarina está imbricado ao do Parque Indígena do Xingu (PIX), uma vez que a área fazia parte da proposta inicial de 1952 para o Parque, não implementada, que tinha como limite leste a foz do rio Liberdade, incluindo a região do *kapôt nhĩnore*. Apenas em 1961 foi regularizada uma proposta reduzida à faixa de 40 km em cada margem do Xingu, formando um polígono e excluindo a cabeceira da maior parte dos seus afluentes. Essa proposta seria alterada, recebendo adições posteriores de territórios de povos da região. A área da TI Capoto/Jarina foi excluída desta proposta devido à construção da BR-080 no início da década de 1970. No período da ditadura, o governo promoveu diversas remoções forçadas, abrindo as terras para a colonização; com isso, tem-se a redução da área do PIX de 200.000 quilômetros quadrados na proposta de 1952 para cerca de 22.000 na proposta de 1961.

MINISTÉRIO DO INTERIOR

Fundação Nacional do Índio

PARQUE INDÍGENA DO XINGU

1980

Municípios de Barra dos Garças e Chapadas dos Guimarães - MT

LEGENDA

■ - LIMITE DO DEC. 63.082 de 06/08/68

— LIMITE DEMARCADO EM 1972.

■ - LIMITE DO DEC. 68.909 de 13/07/71
PIDIAUARUM

▲ - ALDEIA KAYABI

▲ - ALDEIA TAPAYUNA

▲ - ALDEIA KREEN AKARORE

▲ - ALDEIA SUYA (KAIAPU)

▲ - ALDEIA JURUNA

■ - POSTOS INDÍGENAS

■ - PI. LEONARDO, DIAURUM, KRETIRE, JARINA

● - Grupos tribais com posse milenar da terra.

[] - Grupos submetidos a transferência para área

do PQXIN, marginais à área xingua.

KREEN-AKARORE (1974)

TAPAYUNA (1970)

KAYABY (1955-1960)

ESCALA: 1: 1.000.000

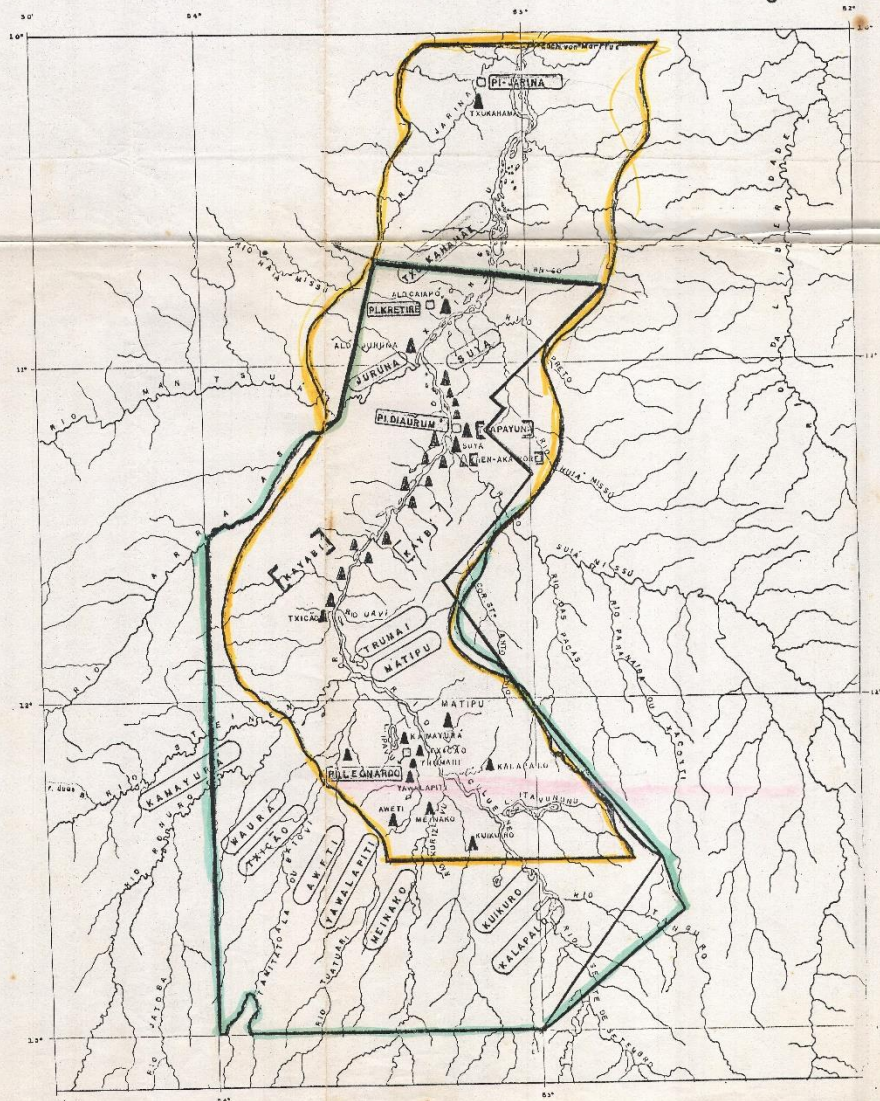


Figura 7. Mapa das mudanças dos limites do PIX apresentado em anexo ao Laudo de Bruna Franchetto de 1987.

Apresento aqui, com base na literatura, no processo de regularização da TI Capoto/Jarina (PROC. Nº 008211094-8 3503/82) e no material veiculado pela imprensa, uma reconstituição dos eventos que marcaram um período de invasão ostensiva por não-indígena nas terras da região. Meu intuito é trazer à tona as estratégias políticas de (r)existência e luta dos Mëbêngôkre em seus lugares frente à política desastrosa do governo militar de integração nacional e assimilacionismo. Essas estratégias me parecem inseparáveis de suas formas próprias de territorialidade.

O PROC. Nº 008211094-8 3503/82 demonstra que, desde o início da década de 1970, os Mëbêngôkre já vinham se reunindo com a Funai e reivindicando ao menos: uma região na margem direita do Xingu – chamada nos documentos de zona de amortecimento – e a regularização da área do PI Jarina abrangendo a área do Kapôt. No escopo dessas reivindicações, são tratadas incessantemente as questões da Fazenda Agropexim e da BR-080 que envolvem o povoado de Piraçu. Além das reivindicações dos indígenas, há também diversos documentos elaborados pelos indigenistas que atuaram na região, como Orlando e Cláudio Villas Boas, Olympio Trindade Serra e Cláudio Romero, advertindo seus superiores a respeito das reivindicações e da crescente tensão.

No final da década de 1960, estava em pauta o projeto de integração da Amazônia, do qual fazia parte a implementação da BR-080 que cortaria a Amazônia verticalmente. Em seu projeto original, a BR-080 atravessaria o rio Xingu próximo à Cachoeira Von Martius, no limite norte do PIX. Todavia, o então ministro do interior redefiniu o trajeto, em 1971, fazendo com que a estrada cortasse o Xingu em um local entre o Posto Diauarum e a aldeia *porori*.

O então presidente da Funai, General Bandeira Melo, se manifestou diversas vezes a favor da construção da BR-080, compreendendo que os impactos poderiam ser sanados com a construção de postos de vigilância na estrada. (Anexo III). Apesar do discurso integracionista adotado pelo presidente da Funai, antropólogos e indigenistas divergiam e alertavam para as consequências da obra.

A imprensa tratou a BR-080 como “estrada da controvérsia”. Após a construção de 40 quilômetros cortando a mata do Parque Nacional do Xingu (PNX), relatou-se que houve comemorações ostensivas quando a estrada chegou à margem do Xingu. Na ocasião, pousaram cerca de cinquenta aviões transportando o alto escalão do governo federal e fazendeiros. A primeira travessia para a margem esquerda – rumo ao norte – foi simbólica: a balsa transportou um trator. O então ministro do interior, Costa Cavalcanti, declarou em seu discurso: “Por este caminho, que hoje transpõe as silenciosas e acomodadas barrancas do Xingu, orientado na sua

destinação para penetrar o fundo as entranhas da Amazônia, passarão os homens e seus instrumentos de domínio físico e tecnológico para integrar esta região-continente ao país continental que a abriga. ”. O canteiro de obras da BR-080 contava com 400 homens, 70 caminhões e 30 máquinas abrindo caminho por meio da derrubada estrondosa da floresta, em um território de povos em parte de recente contato, em parte sem contato. O primeiro contato dos Mëbêngôkre com os trabalhadores da BR-080 é relatado como pacífico, um grupo de treze pessoas liderado por Kromari teria se aproximado dos operários e realizado trocas. (Anexo IV)

Ainda em 1971, o General Médici, então Presidente da República, altera os limites do PNX excluindo área de 8.213 quilômetros quadrados ao norte da BR e incluindo 9.365 quilômetros quadrados no limite sul. O Decreto nº 68.377, de 19/03/71, em seu Artigo 3º prevê que “A Fundação Nacional do Índio promoverá a atração dos grupos indígenas arredios, localizados na área excluída ou nas regiões circunvizinhas, para o interior do Parque Nacional do Xingu, devolvendo à posse e domínio pleno da União as terras por eles habitadas. ”. Desta forma o território histórico Mëkrãgnõtire foi decepado do PIX e destinado abertamente à ocupação agropecuária. Trata-se de um esbulho registrado promovido pelo Estado brasileiro na medida em que reconhece a presença dos povos indígenas na região e incumbe a Funai de realizar o trabalho de removê-los para abrir terras à expansão. Os irmãos Villas Boas, enquanto diretores do PNX, cumpriram seu papel de agentes do Estado impedindo que os Mëtyktire retornassem para a parte norte da estrada, incluindo para a aldeia *porori* que ficou de fora dos novos limites.

Entre 1970 e 1971, ocorreram brigas internas envolvendo Krôma-re e Raoni, resultando na separação do grupo. Os líderes Kremôr e Krôma-re recusaram a mudança para dentro do PNX e, com aproximadamente metade dos Mëtyktire, retornaram para o rio Jarina, em um lugar chamado *tùrùtiko*. A tensão havia se estabelecido em *porori* devido ao crescimento do povoado de Piaracu. Os irmãos Villas Boas conseguiram persuadir Raoni a abrir outra aldeia dentro dos limites do PIX, onde foi criado o Posto Kretire, em homenagem ao importante *benjadjwàry* que morreu em 1969 no caminho de volta para *porori*, após uma visita aos Mëkrãgnõtire Centrais. Como já mencionei, após a morte de Kretire os irmãos Villas Boas nomearam Raoni como “capitão”, criando uma tensão na sucessão da chefia.

Enquanto os Mëtyktire que estavam dentro dos limites do PIX recebiam ampla assistência médica e suprimentos, a Funai negou assistência à aldeia Jarina, buscando persuadi-los a se transferirem para o lado sul da BR. A comunidade passou por duas epidemias nessa situação de desassistência, causando uma redução populacional considerável, até a

implementação do PI Jarina. Enquanto isso, a população que se estabeleceu em PI Kretire apenas aumentou. De forma geral, a população Mēkrāgnōtire sofreu uma drástica redução entre 1953, período do primeiro contato, até a década de 1970. Verswijver estima que “a população total Mekranoti-Txucarramãe sofreu grande impacto: nos primeiros anos depois da chamada ‘pacificação’, o número de índios das 4 aldeias baixou aproximadamente 55%!!!” (PROC. Nº 008211094-8 3503/82 fl. 143).

ano	P.I. Baú	F.I. Mekranoti	F.I. Jarina	F.I. Kretire	total (1)
1943	200	700			900
1953	200	700			900
1956-7	250(2)	500	100(3)		850
1964	100	190(4)	240(5)		530
1968	35	135	250		420
1970	40	180	110	130	450
1974	50	285	90	140	565
1980	60	333	108	160	660

- (1) Total das 4 aldeias;
- (2) Sendo 200 Mēkrāgnoti mais 50 Kararaô;
- (3) Sendo que 100 índios do total de 200 migraram para a aldeia Kubēkrākējn;
- (4) Sendo 350 índios menos 160 que migraram para os Mētyktire,
- (5) Sendo 80 Mētyktire mais 160 Mēkrāgnoti.

Figura 8. Quadro com a variação demográfica da população Mēbēngōkre no período de 1940-1980. (Verswijver, PROC. Nº 008211094-8 3503/82 fl. 141).

Em 1973, devido ao contato com posseiros instalados nas margens da BR, e com os trabalhadores das fazendas, espalhou-se no grupo uma epidemia de sarampo que contaminou quase uma centena de indígenas, causando quatorze mortes. Os doentes foram removidos para tratamento e posteriormente transferidos para dentro dos limites do PIX, Posto Kretire; mas essa transferência não foi pacífica. Ao chegar na aldeia, Krôma-re recusou os presentes oferecidos por Raoni, criando uma tensão que só viria a se arrefecer meses depois.

O grupo liderado por Raoni, porém tampouco se conformou-se à privação de seu território histórico e com a progressiva ocupação não-indígena da região, tornando-se uma constante ameaça para os colonos. O povoado de Piaraçu, que se estabeleceu na margem da BR-080, era frequentemente saqueado; ao longo de 1973, a imprensa noticiava frequentemente a tensão que crescia na medida em que o povoado se expandia. Raoni declarou que: “Txucarramãe não quer matar ninguém. Nós queremos é viver em paz para cuidar de nossas famílias e nossas roças. Mas se caraíba invadir nossa terra a gente mata mesmo porque ela sempre foi nossa e nunca precisamos pedir pra ninguém nas grandes cidades”. Ele afirma ainda

que não temem os brancos, mas temem as doenças que eles trazem consigo (Anexo V). Em 1974, os conflitos culminaram na morte de cinco residentes de Piraçu.

O grupo de Kremôr permaneceu na região do Jarina. Durante o ano de 1974 foram considerados “arredios” e realizaram “invasões” a fazenda Agropexim que estava desmatando a região para implementação de pastos (Anexo VI). Em 1976 a Funai emitiu parecer à empresa Agropexim informando que não havia área indígena incidente na região (Processo FUNAI BSB 4614 76), entretanto, no decorrer deste ano o grupo de Kremôr reocupou a fazenda, matou dois trabalhadores e fincou estacas na pista de pouso para evitar aterrisagens. Cerca de um mês depois, após negociação com a Funai, o grupo aceita desocupar a fazenda em troca da promessa de demarcação de 120 mil hectares. Em diálogo com a presidência da Funai e o proprietário da fazenda, em Brasília, Kremôr declarou:

“Há muito tempo atrás eu era dono de todas estas terras desde o rio Liberdade, onde tinha muito aldeamento, até o rio Iriri. Toda área era do pessoal. Depois alguém vendeu a minha terra pra você. Eu não sabia porque ninguém comprou ela de mim. Quando eu saía para caçar com pessoal esbarrava numa estrada, numa fazenda e ficava atrapalhando minha gente andar.” (Anexo VII).

Todavia, o acordo firmado em Brasília não satisfaz os demais Mëbêngôkre que ocupavam a fazenda e se negaram a sair. Neste mesmo ano, foi criado o Posto Indígena (PI) Jarina (Portaria nº 369/N, de 26/05 de 1976), próximo à aldeia de Kremôr. A portaria considerava que a população Mëbêngôkre que habitava a área era estimada em duzentos indígenas, que o grupo havia permanecido ao norte do PIX em suas aldeias originais sem usufruir de assistência da Funai, e afirmava “a necessidade de definir limites para suas atividades de caça e coleta, necessárias à sua subsistência”. Todavia, a empresa contratada para realizar a demarcação física informou à Funai que os índios não aceitaram que os marcos fossem colocados, uma vez que não concordaram com o limite norte, que não incluía o Kapôt, tendo sido apoiados pelo antropólogo Olympio Trindade Serra. Em relatório de 1977, Olympio alega que seu relatório inicial de 1975, que embasou a determinação da área do PI Jarina, não correspondia à realidade atual dos índios. (PROC. Nº 008211094-8 3503/82 fls. 84).

Em 1978, o governo federal começa a reconhecer o fracasso da BR-080 e da ocupação da área por fazendas. O então Ministro do Interior, Mário Andreazza, desativa a estrada e começa a buscar soluções para a situação das fazendas junto ao INCRA, cogitando o ressarcimento dos investimentos em “benfeitorias” e a concessão de área equivalente em outra região. Essa postura foi adotada após a desocupação forçada do povoado de Piraçu:

“Mas o incidente que patenteou a disposição dos índios de estrangular a estrada ocorreu em setembro do ano passado [1978] no ponto da balsa, quando cerca de 50 txukarramãe, com alguns kamaiurá, suiá e txikão, roubaram Cr\$ 24 mil e saquearam todas as mercadorias do comerciante Ibiapina, que ia mascatear nas fazendas a Oeste do Xingu. No mesmo dia, os índios queimaram todas as casas de Puraçu (apenas uma era habitada e moradora estava ausente) e ainda obrigaram o balseiro Anibal Lima Luz a abandonar sua casa na beira do rio e mudar-se para o povoado do Bang [São José do Xingu], distante 41 km.” (O Estado de São Paulo, 15/07/1979. Anexo VIII)

No ano seguinte, os Mëtyktire promoveram a desocupação da fazenda Agropexim. Cerca de 200 indígenas expulsaram 85 trabalhadores. Os fazendeiros se reuniram em São José do Xingu e combinaram que reagiriam à altura às investidas dos Mëtyktire. Estabeleceu-se um clima de guerra na região. Em Laudo Antropológico a respeito da área da referida fazenda, Lea afirma:

“Deve ser frisado que o que está em jogo nas ações que originaram estas duas perícias não é a perda pelos povos indígenas do PIX de suas terras. Os autores reivindicam não a entrega dessas terras, mas a indenização monetária pela ‘perda’ de seus títulos de propriedade. [...] Pelo menos no caso envolvendo o Capoto, está em jogo o fenômeno de títulos sobrepostos ou títulos de prancheta, ou seja, nem sempre os títulos desenhados no papel correspondem com a topografia da área em questão. Em alguns casos as áreas foram vendidas duas ou mais vezes, segundo recortes diferentes.” (Lea; 1997:08)

No final, a Agropexim foi ressarcida pelos danos materiais causados pelos Mëtyktire e recebeu em compensação outra área no estado do Pará, por meio de desapropriação para fins sociais. Todavia, os conflitos não cessaram. Em 1980, um grupo de cerca de noventa guerreiros Mëbêngôkre, Kaiabi, Kisêdjê, Trumai e Yudjá foram até o local onde estava ocorrendo o desmatamento e matou onze dos vinte trabalhadores. No mesmo mês, Raoni e outras lideranças xinguanas foram à Brasília negociar com o general Nobre da Veiga. Em Brasília, Raoni deu uma entrevista ao jornal *Porantim*²¹ na qual ressaltava que já haviam comunicado à Funai os desmatamentos que vinham sendo praticados pelas fazendas, mas nenhuma medida teria sido tomada. Em reunião com o então presidente da Funai, foram informados que a nova proposta de traçado para a BR-080 afetaria a terra dos Mëkrãgnõtire. Nessa região existiam na época grupos em isolamento voluntário. A fim de poupá-los Raoni negocia a continuação do funcionamento da BR desde que fossem implementados postos de vigilância e retirados os fazendeiros da área de 15 km na margem do Xingu da região da Fazenda Agropexim.

²¹ http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=9142&action=read

Em 1982, por meio do Decreto nº 86.956, de 18/02/82, foi declarada a desapropriação das terras da Agro Pecuária Xingu S.A. para fins de interesse social, constituindo essas terras como bem da União e destinando-as a “servir de habitat” ao grupo “Txucarramãe”. A desapropriação e o ressarcimento dos proprietários se deu em violação à legislação da época, que já reconhecia como nulos os títulos incidentes em terras de ocupação tradicional indígena. Na documentação que consta no processo de regularização fundiária da TI, a Funai se manifesta informando que tem ciência da reivindicação da área do Kapôt, considerada imemorial pelos Mëbêngôkre; afirma todavia afirma a necessidade de estudos antropológicos em diálogo com os indígenas para delimitar a área, estudos que a documentação prevê para o exercício de 1983. Sugere-se que seja realizado um estudo que dê conta das regiões do Jarina e do Kapôt, e manifesta-se conhecimento da reivindicação Mëbêngôkre de uma terra contínua ao longo do Xingu, desde o estado do Pará até o limite norte do PIX. No ano seguinte, o então diretor do PIX, Cláudio Romero, solicitou à Presidência da Funai que realizasse reunião para tratar do Kapôt junto às lideranças indígenas, informando ainda que os Mëtyktire estavam se preparando para transferir sua aldeia para o rio Iriri. É então proposto que os estudos abranjam o Jarina, o Kapôt e a bacia do rio Iriri, a partir de relatório elaborado em 1981 por Verswijver a respeito das áreas Mëkrãgnõtire.

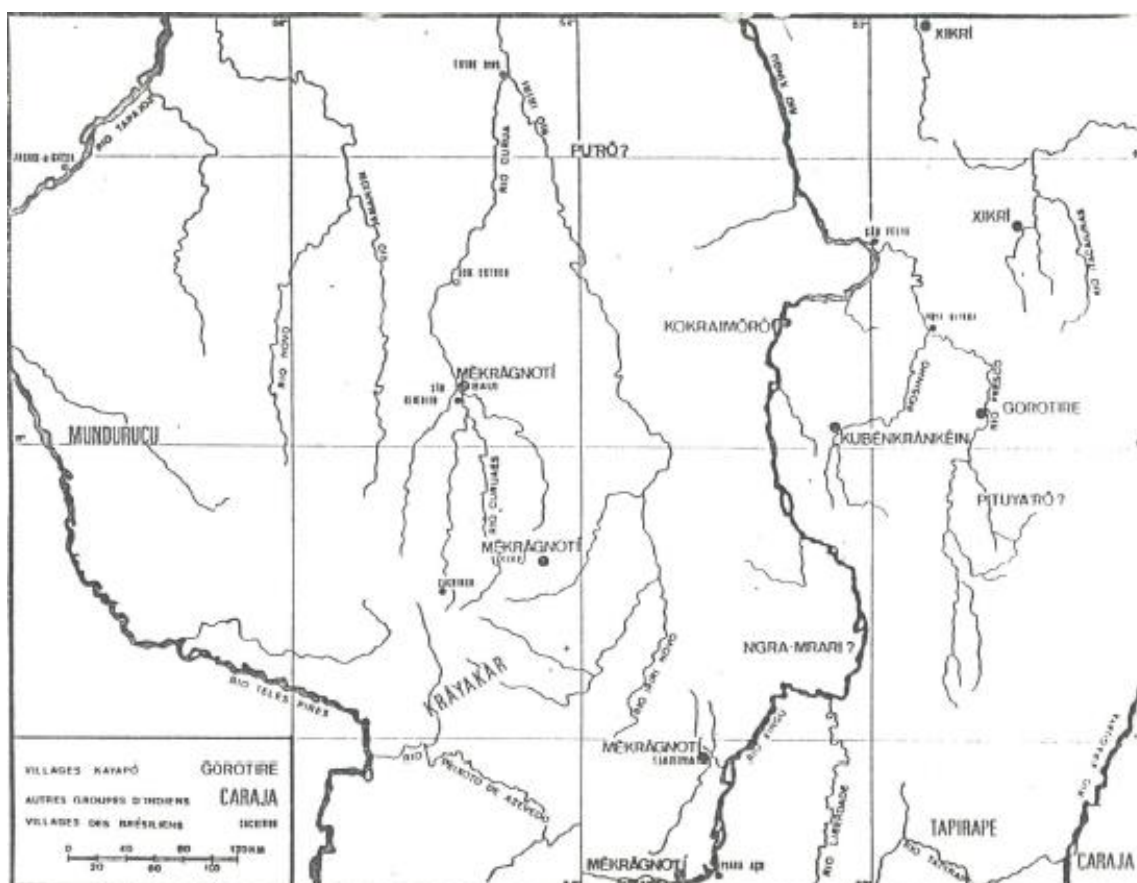


Figura 9. Mapa da localização das aldeias Mëbêngôkre em 1980 (Verswijver, PROC. Nº 008211094-8 3503/82 fl. 135)

A “guerra da balsa”

Após um longo período pressionando o Governo Federal para reaver seu território, deu-se em 1984, o episódio que ficou conhecido como “a guerra da balsa”, que teve grande repercussão midiática. Otávio Ferreira Lima, então presidente da Funai, recebeu primeiramente em Brasília os fazendeiros da região. Na ocasião, concluiu que a faixa de terra ao norte da BR-080 não pertencia aos índios e cancelou a reunião que faria com os Mëtyktire no Parque. Este fato, somado à morosidade do governo em relação à situação fundiária da região, fez com que os guerreiros Mëtyktire, Kayabi, Yudjá e Kisêdjê aprisionassem a balsa que atravessa o Xingu e tomassem como reféns, no Posto Kretire, o então Diretor do PIX, Cláudio Romero, a Prof. Maria Elisa Leite, o dentista Biral, a enfermeira Estela e seus filhos. Afirmaram que só libertariam os reféns e a balsa quando o presidente da Funai viesse à região negociar com eles. Os Mëtyktire reivindicavam 40 km da margem do Xingu, de acordo com o Decreto de 1961.

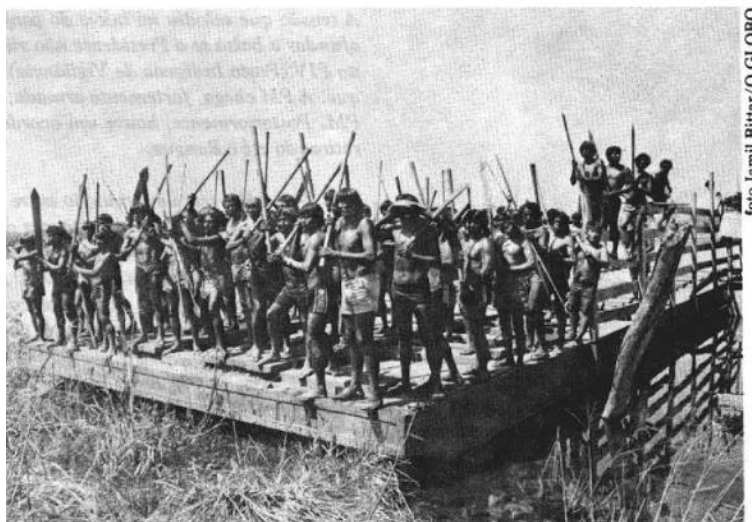


Figura 10. Guerra da Balsa, reproduzida do livro “Povos Indígenas do Brasil” (1984:247)

Megaron declarou que eles mesmo demarcariam sua terra se fosse necessário, expulsando os fazendeiros e retomando a área de 40 km em cada margem do Xingu. Os jornais começaram a anunciar uma guerra iminente, sugerindo que os povos indígenas da região estariam fortemente armados para o conflito. Os fazendeiros exigiam indenização pela terra nua para deixarem a região, que tinha sido titulada pelo INCRA em 1961, mas não fora plenamente ocupada devido à constante resistência indígena. O presidente da Funai declarou que não agiria sobre pressão e sugeriu que os fazendeiros e os índios se resolvessem entre si (Anexo IX).

Os indígenas se indignaram com a postura do presidente da Funai e exigiram a exoneração do mesmo, afirmando que só negociariam com o próximo presidente (Anexo X). Diante da gravidade da situação e da inaptidão e intransigência do Presidente da Funai, Mário Juruna foi chamado para atuar na interlocução com a Funai e o Ministério do Interior. Nesse período, aconteceu em Brasília o II Encontro Nacional de Povos Indígenas, organizado por Juruna, e temia-se que as lideranças presentes ocupassem a Funai em apoio aos índios do Xingu. No documento final do evento, as 300 lideranças indígenas reunidas encaminharam carta ao Presidente Figueiredo solicitando a imediata demissão de Otávio Lima e manifestando apoio aos povos do Xingu.

O governo e a imprensa acusaram organizações não governamentais e os primeiros servidores da Funai que tinham sido tomados como reféns de serem insufladores da revolta dos índios. Buscando soluções, foram realizadas diversas reuniões do Grupo de Trabalho Integrado, conhecido como “Grupão”, composto pela Funai, Ministério do Interior e Ministério Extraordinário para Assuntos Fundiários. Lea e Ferreira (1984) afirmam que o “Grupão” pretendia apoiar-se na constituição para não pagar a indenização das 25 fazendas afetadas. O Conselho indigenista Missionário (CIMI) se manifestou afirmando que a Funai não deveria indenizar a posse dos fazendeiros, mas cumprir o Art.19 do Estatuto do Índio, da Lei 6.001 de 19/12/73, que determina que:

“Art. 19. As terras indígenas, por iniciativa e sob orientação do órgão federal de assistência ao índio, serão administrativamente demarcadas, de acordo com o processo estabelecido em decreto do Poder Executivo.
§ 1º A demarcação promovida nos termos deste artigo, homologada pelo Presidente da República, será registrada em livro próprio do Serviço do Patrimônio da União (SPU) e do registro imobiliário da comarca da situação das terras.
§ 2º Contra a demarcação processada nos termos deste artigo não caberá a concessão de interdito possessório, facultado aos interessados contra ela recorrer à ação petítória ou à demarcatória.”

Reafirmaram ainda que o Decreto 68.909/71, que excluiu do Parque a área ao norte da BR-080, em seu artigo 2º preconizava que essa área excluída deveria permanecer sob regime do Art.198 da Constituição Federal de 1967, que determinava:

“Art. 198. As terras habitadas pelos silvícolas são inalienáveis nos termos que a lei federal determinar, a eles cabendo a sua posse permanente e ficando reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades nelas existentes.
§ 1º Ficam declaradas a nulidade e a extinção dos efeitos jurídicos de qualquer natureza que tenham por objeto o domínio, a posse ou a ocupação de terras habitadas pelos silvícolas.

§ 2º A nulidade e extinção de que trata o parágrafo anterior não dão aos ocupantes direito a qualquer ação ou indenização contra a União e a Fundação Nacional do Índio.”

Inicialmente o presidente da Funai afirmava que só negociaria com os índios após a liberação da balsa. Entretanto, acabou por enviar uma comitiva da Funai para apresentar proposta. Estes servidores também foram tomados como reféns, sendo eles o sertanista Sydney Possuelo, o Superintendente da Funai, Lamartine Ribeiro Oliveira, e o Diretor de Assistência ao Índio, Carlos Grossi.

Devido à situação dos reféns, o Ministro Andreazza assinou uma portaria em 16.04.1984 que interdita 15 km na margem direita do Rio Xingu, proibindo a entrada de não-índios. Em reunião em Brasília, as lideranças indígenas afirmaram que nos próximos dias iniciariam o processo de demarcação do Parque com quatrocentos guerreiros e levando os reféns na frente caso houvesse qualquer repressão, informaram ainda que três dos reféns estavam doentes. Em represália as fazendas da região foram minadas com explosivos e areia caso os índios avançassem. Após negociações Andreazza afirmou que só seria possível 15 km, pois nestes não havia ocupação não sendo passível de indenização e apresentou um decreto assinado pelo Presidente Figueiredo exonerando o Presidente da Funai, Otávio Lima. Assim, Andreazza assinou Portaria em 16.04.1984 que interdita 15 km na margem direita do Rio Xingu, proibindo a entrada de não-índios. Todavia os indígenas não se desmobilizam e seguiram exigindo 40 km da margem direita.

Em 24/04/84 o Supremo Tribunal Federal comunicou o Ministério do Interior que a faixa de 40 km na margem do Xingu não pertencia aos índios. Em 01/05/84 o presidente da Funai finalmente é exonerado, na mesma negociação o Ministro de Assuntos Fundiários propôs além dos 15km mais a região do Kapôt. Em entrevista, Megaron declarou que a conquista da região do Kapôt foi uma vitória maior que a da área na margem direita do Xingu de 15X70 quilômetros, tendo em vista que que é uma região considerada sagrada e importante para a caça (Anexo XI).

Megaron retornou à PI Kretire para apresentar a proposta a Raoni e as demais lideranças que aceitaram a proposta e libertaram os reféns. A “guerra da balsa” durou 41 dias até a libertação dos reféns que se deu junto com a vinda de 19 caciques a Brasília para negociar a devolução da balsa que passaria a ser comandada por Bedjai, a manutenção de Cláudio Romero como Diretor do PIX e a discussão do nome do novo presidente da Funai. Diante da atuação na mediação durante o período de conflito, o novo presidente da Funai, Jurandir Marcos Fonseca,

nomeou Megaron com novo Diretor do PIX. Finalmente ocorreu em Brasília a reunião que selou o acordo de paz, nesta Raoni deu um puxão de orelha em Andreazza para aprender a escutar os índios e declarou: “quem conseguiu a terra para nós, fomos nós mesmos” (Anexo XII).



Figura 11. Andreazza e Raoni, reproduzido do Jornal O Globo, 04/05/84.

Na cerimônia que deu início à demarcação da Terra Indígena Capoto/Jarina, Megaron declarou: “Faz tempo que estamos lutando pelo Kapoto [Kapôt] e pelos 15 quilômetros. Desde que a estrada cortou o parque. Quase perdemos o Kapoto, nossa melhor terra, nossa terra sagrada. Essas coisas não precisavam estar acontecendo se o branco tivesse, desde o início, respeitado e demarcado nossa terra. Daqui para frente queremos que os fazendeiros respeitem nossos limites e nós respeitamos suas fazendas” (Cidade de Santos, 30.10.84) (Lea; Ferreira.1984:258). Cabe notar que a região do Capoto foi declarada como de posse imemorial indígena, enquanto que a região na margem direita do Xingu ao contrário, não. Desta forma, não foram realizados estudos para comprovação da ocupação tradicional Mëtyktire na região, que era fato notório e evidente.

Em 1984, foram assinados dois decretos pelo presidente Figueiredo. O primeiro autorizava a desapropriação de propriedades privadas na área da Reserva Indígena Jarina, e o segundo estabelecia os limites da Área Indígena Capoto. Apenas em 1991, o presidente Collor assinaria decreto homologando a demarcação da Área Indígena Capoto/Jarina, com 643.915,2256 hectares e perímetro de 415,455 quilômetros. No mesmo dia homologa também a demarcação do PIX, sendo o limite entre elas a BR-080.

A população Mëkrãgnoti do Sul se reuniu em uma só aldeia, próxima à pequena aldeia em que Krôma-re morava, e foi criado um posto próximo à esta nova aldeia chamada Mëtyktire. Todavia, este lugar seguia sendo palco de epidemias de malária, levando metade da população

a se mudar para a região do *kapôt*, em 1989, para um local próximo à antiga aldeia *krānhmrôpyaka*. A outra metade abriu uma aldeia nova próxima a Cachoeira Von Martius.

Tomo o caso da “guerra da balsa” para fazer um breve comentário a respeito da ação guerreira *mëbêngôkre*, tema abordado por Verswijver (1992) e Bolívar (2014). O primeiro autor considera que, apesar de as formas de guerra pré-contato terem aparentemente desaparecido, uma nova forma de guerra surgiu após a “pacificação”, contra os invasores não-indígenas do seu território, como vimos aqui. Todavia, Verswijver enfatiza que os *Mëbêngôkre* não estavam defendendo todo seu território, “*Mëbêngôkre nhõ pyka*” (1992:267), mas cada comunidade atuaria na defesa e reivindicação pela regularização da imediação de sua aldeia, considerando também as áreas de deslocamentos.

Bolívar (2014) busca alargar a concepção da guerra *mëbêngôkre* tomando essas estratégias pós-contato em relação aos não-indígenas como uma extensão da lógica das ações guerreiras anteriores à esta. O autor observa que se mobiliza o mesmo tipo de elementos, como cantos, pinturas, discursos, armas etc. Nota que os não-indígenas se tornaram inimigos preferenciais no período pós-contato, e que as ações envolvem tanto terras indígenas demarcadas como regiões ainda apenas reivindicadas. Compreende que essa atuação guerreira contemporânea tem como cenário também as cidades, em reuniões e manifestações públicas. Assim, mais do que apostar em uma “pacificação”, o autor enfatiza as formas de continuidade e transformação do agenciamento guerreiro (:182), observando uma alternância entre o ritual e “guerra contemporânea”.

“Meu intuito é, neste sentido, tratar a política indígena no registro da guerra *mëbêngôkre* 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 *mëbêngôkre*, 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 *Mëbêngôkre* do futuro. [...]busco seguir aqui, de levar em conta uma “autodeterminação ontológica” (Viveiros de Castro 2003) *mëbêngôkre*, 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.” (Bolívar, 2014:308)

Ainda a respeito da “autodeterminação ontológica” e continuidade nos agenciamentos, queremos aqui fazer alguns comentários a respeito da dinâmica de organização territorial

estabelecida após os processos de regularização fundiária das terras indígenas mēbêngôkre e trazer também algumas questões referentes ao movimento neste contexto.

Dinâmica nas terras indígenas

No Capítulo 1 busquei abordar a rede de relações sociais entre os grupos mēbêngôkre, para além das separações históricas e políticas estabelecidas em um passado recente. A partir das narrativas toponímicas, observamos que, tão frequentes quanto as dispersões e as cisões, eram também os encontros e reagrupamentos. Enfatizando o movimento como constitutivo da territorialidade mēbêngôkre, buscarei aqui trazer algumas reflexões a respeito da tensão que se estabelece entre essa perspectiva e o processo de regulamentação fundiária, pautado por outros conceitos de território, procurando observar as consequências da delimitação de diferentes, porém contínuas, terras indígenas para os vários grupos que se reconhecem como um mesmo povo.

Apresentei acima apenas o contexto político e histórico que se deu a reconhecimento da TI Capoto Jarina, que foi a primeira Terra Indígena regularizada para o povo Mēbêngôkre. As quatro demais terras indígenas que compõe o conjunto de terras contínuas, situadas nos estados do Mato Grosso e Pará, foram regularizadas sucessivamente: Mekrãnotire, Badjônkôre, Baú e Kayapó, confirme tabela abaixo.

Terra Indígena	Homologação	Área (ha)	População (2010)
Capoto Jarina	1991	635	1388
Menkragnoti	1993	4914	1264
Kararaô	1999	331	58
Badjônkôre	2003	222	230
Baú	2008	1541	188
Las Casas	2009	21	409
Kayapó	2012	3284	4548

Figura 12. Quadro dos processos de regularização fundiária das TIs Mēbêngôkre.

A dinâmica sociopolítica dos Mēbêngôkre foi bastante afetada por todo processo de contatos e pelo processo de reconhecimento de terras indígenas. O processo de regularização fundiária da TI Capoto Jarina é anterior à Constituição Federal de 1988, e não obedece, portanto, os moldes de reconhecimento de terras tradicionalmente ocupadas recorrentes do art. 231. Mas tampouco o processo seguiu à risca a legislação indigenista em vigor à época. Como vimos, ele se desdobrou por meio da atualização das relações e estratégias guerreiras.

Observando o processo de regularização fundiária wajãpi, Gallois (2004) nota que, antes dele não existia entre os Wajãpi uma concepção de “território”, como território de um povo.

A ocupação se fazia por meio de percursos historicamente memorados, que marcavam as áreas de trânsito de cada grupo local, assim não haveria limites territoriais precisos para o exercício de sua sociabilidade. A autora (Gallois, 2000) nota em outro texto que entre os Waiãpi, a figura da Terra Indígena²² é fruto de uma produção conceitual que se deu ao longo do processo de autodemarcação desta, e que reformulou também as noções de “nós” e “outros” bem como a relação que se dava entre os diferentes segmentos Wajãpi. Gallois argumenta assim que o processo de consolidação de uma base territorial limitada e de uma identidade étnica foram construções interdependentes. Antes desse processo, relações entre os diferentes grupos locais eram mais esparsas e dinâmicas, e não havia nenhuma forma de auto-representação centralizada e territorializada em oposição a nossa forma de socialidade.

No caso Mëbêngôkre, observamos um movimento constante de recomposição de grupos, sendo que os percursos e lugares de cada um deles era determinado pelo (s) *benjadjwàry* que o conduzia. Os percursos coincidem em determinados lugares, todavia me parece que diferentes subgrupos enfatizam trajetórias e sequências de lugares distintos. O processo de regularização fundiária operou desvinculando de suas perspectivas particulares esse emaranhado de linhas de caminhos percorridos, estabilizando um conjunto de lugares para cada “subgrupo”. Todavia, não creio que não haviam limites para essa socialidade mëbêngôkre. Ao que tudo indica, havia uma constante tensão guerreira entre alguns grupos e com outros povos indígenas. Relembro a relação com os Panará, que se encontravam a oeste, e que foram motivadores de constantes deslocamentos mëbêngôkre, seja esquivando-se, seja atacando-os. Nesse sentido, compreendo que esses limites tinham um caráter dinâmico, que se produziam na tensão entre os corpos em movimento.

Verswijver (PROC. N° 008211094-8 3503/82 fls.123) considera que, no início do período pós contato, a falta de comunicação e a inviabilidade dos parentes se visitarem, devido à ocupação não-indígena que se instalou entre as aldeias, aumentou a tensão entre os grupos mëbêngôkre. Assim, apesar de cada grupo reivindicar a regularização de uma parcela do território, emerge a reivindicação conjunta de uma Terra Indígena contínua. Kromai declarou: “Irmão nosso, Kunen-krã-kein, Gorotire e Kokraimoro, tudo espalhado. Branco chegou aqui e separou nosso povo. Agora Kayapó tudo longe. Visitar irmão tem que passar escondido na

22 Gallois (2004) define uma diferenciação entre os termos “terra” e “território” a partir da experiência Waiãpi, vinculando o primeiro termo à concepção de Terra Indígena produzida no processo demarcatório conduzido pelo Estado, e o segundo termo à vivência de cada povo, notando que há uma dissonância entre esses dois conceitos. Como já dito, não agoto essa restrição do termo “terra” à figura administrativa da terra indígena e nem à reconceitualização ou ressignificação indígena desta figura.

mata, fugindo das fazendas. Não está certo. Terra Kayapó tem que ser uma só. Não pode ficar dividida” (Lea e Ferreira, 1984). Uma interessante observação sobre essas relações está registrada no filme *Taking Aim* (1993) – cuja filmagem se iniciou em 1985 – no qual os Mětyktire e os Měkrānoti dialogam por meio do envio de vídeo cartas entre si. Transcrevo abaixo parte deste diálogo:

Raoni Mětyktire: “Nossos ancestrais vagaram por essa terra. Eles usaram arcos e flechas para atacarem uns aos outros. Eu me refiro à vocês que são como órfãos, pouco sabem sobre seus ancestrais. Devemos levar nossos filhos para vagar em nossas terras. Eu falo desta terra que defenderei a qualquer custo. Eu defenderei nossas terras com minhas próprias mãos contra qualquer invasor.”

Noyremu Mětyktire: “Chefes Kayapós, hoje eu lhes falo sobre nossas terras. *Esta Terra foi um dia um único país. Os Brancos fizeram com que nos separássemos em diversos grupos cada um com seus próprios chefes. Temos que permanecer unidos e defender nossas terras, eu não gosto da nossa divisão em várias aldeias.* Eu estou me dirigindo à todos os chefes Kayapó. Eu tenho uma visão de nossas terras como um único país. Isso é o que lhes descrevo. Será que somos ignorantes simplesmente porque vivemos na floresta? Não, nós somos Kayapó, nós somos os que sabemos viver nessas terras. Os Brancos estão destruindo nossas florestas. Eu estou lhes enviando esta mensagem em vídeo para todos os chefes das nossas diversas aldeias. Minhas palavras foram diretas e honestas, eu gostaria de receber suas respostas.”

Aldeia Kubenkokre Grupo Měkrānoti.

Bepgogoty Měkrānoti: “Metuktire, não venham em minhas terras nesta estação seca. Quando vocês receberem minha mensagem escutem minhas palavras cuidadosamente. Eu cresci nas margens deste rio, o Rio Iriri me pertence, Rio Roykore me pertence. Não venham a Gogogotoy. Tebakoytu bem como Ngua’krete me pertencem. *Estes lugares pertencem a mim, Bepgogoty. Kapoto foi aonde eu cresci. Todos estes lugares fazem parte de meu país. Não venham a Kentinyuru.*”

Komoi Mětyktire em resposta à Bepgogoty: “Bepgogoty, você nos visitou e estava com uma boa saúde. Você nos enviou sua mensagem e eu ouvi. Da mesma forma que nossos pais nos criaram para sermos adultos, nós agora devemos ensinar nossos netos a proteger uns aos outros e a viver em solidariedade, lado a lado, de tal forma que nossos pais possam descansar em paz. Minha mensagem para você fala de solidariedade.”

Nikoiet, filho de Bepgogoty Měkrānoti: “Metuktire! Eu lhes respeito. Muito embora sejamos parentes hoje estamos separados por problemas que fazem parte do passado. Hoje enquanto adultos não brigamos mais. Não usamos mais nossas armas contra parentes, não apontamos nossas flechas para derramar nosso próprio sangue. *Esta é a nossa savana. Se vocês ainda cobiçam essas terras, não deveríamos nos sentir ameaçados como alguns de nossos homens se sentem quando suas mulheres participam em certos rituais (sexuais)...* Nós ficamos muito felizes de assistir esses vídeos de vocês com suas armas. E espero que

vocês gostem de nossos vídeos”. (grifos meus)

As falas acima demonstram duas perspectivas, a primeira coloca em primeiro plano a unidade territorial mēbêngôkre e a segunda reafirma as segmentações internas historicamente constituídas (como descrevi no Capítulo 1). Tratei, ainda, a respeito da divisão dos Mēbêngôkre em “Kayapó do Pará” e “Kayapó do Mato Grosso” (categoria que contém apenas os Mētyktire), notando, a partir das falas de Iobal, como essa divisão transgride os limites estaduais. Na fala de Bepgogoti (Mēkrāgnōtire), observamos que os lugares diz lhe serem pertencentes não se encontram apenas na TI Mēkrāgnoti, uma vez que ele faz referência à *rojkhôre* e ao *kapôt*, onde cresceu. Assim, sob certos aspectos, essa relativa separação das redes de lugares e deslocamentos pode reforçar divisões políticas internas. Por outro lado, essa materialização e estabilização das divisões segundo limites administrativos se enraíza em outros “sistemas” de direitos territoriais. Cabendo, assim, observar se as diferenciações e fluxos entre “dentro” e “fora”, limites e interfaces são capazes de criar novas rupturas, bem como novas alianças.

Versvijwer (1992:269) observa no período pós-contato, uma aproximação entre os grupos mēbêngôkre. Até mesmo mesmo os grupos que mantinham maior antagonismo entre si até a década de 1970; como os Gorotire e os Xikrin, os Mēkrāgnoti e os Kubēkrākējn, e os Mēkrāgnoti do Norte e os Centrais. A realização de reuniões envolvendo os chefes mēbêngôkre (como o encontro de Altamira em 1989), o compartilhamento de dificuldades de lidar com as pressões externas, a comunicação via rádio e a possibilidade de visitas por meio de deslocamentos aéreos são elencados pelo autor como elementos decisivos para a constituição de um senso de unidade entre os grupos. Segundo o autor, a resistência Mēbêngôkre diante das formas de pressão externas fez emergir um fortalecimento.

Tempo de vigilância e monitoramento – Terra Protegida

As práticas estatais de gestão ambiental e territorial das terras indígenas enfatizam seus recursos e limites, operando segundo uma lógica ancorada em procedimentos de monitoramento indígena e fiscalização pelos órgãos de governo. Nos processos de regularização fundiária, uma questão recorrente é a dos critérios para o traçado dos limites. Alguns argumentam que a fronteira criada é mais efetiva quando acompanha um “limite natural”, comumente o curso de um rio ou fluxo de água. Outros são favoráveis às “linhas secas”, que são utilizadas como estratégias, por exemplo, para proteger as margens e cabeceiras de cursos d’água. Me parece que os Mēbêngôkre assumiram essa estratégia ao reivindicarem a área na margem direita do rio Xingu como uma “zona de amortecimento” (como consta nos documentos do processo de regularização fundiária). As linhas secas são fisicamente criadas

por meio de marcos geodésicos de concreto e placas plantados na terra (pontos aditivos), com a conexão entre eles sendo feita por “picadas”, caminhos abertos na vegetação, que precisam ser de tempos em tempos reabertos – procedimento chamado de “aviventação de limites”. Em 2001, Iobal e Patoit reivindicavam que a Funai disponibilizasse recursos para que eles mesmo pudessem realizar a aviventação de limites da TI Capoto/Jarina, alegando que as fazendas estavam avançando sobre suas terras (PROC. 0862096972/14 fls. 581). A terra Indígena Capoto Jarina é demarcada por linhas secas, sendo umas delas a BR-080. Essa discussão se reflete nas ações de monitoramento territorial que abordarei aqui.

Dentre as atividades consideradas de maior relevância pelo Instituto Raoni e pelas lideranças indígenas mēbêngôkre estão as ações periódicas de monitoramento e vigilância. Acompanhei uma reunião na Coordenação Regional Norte do Mato Grosso, em Colíder, na qual discutiam junto a representante do DNIT a destinação dos recursos referentes ao PBA da BR 163. Foram elencadas diversas demandas relacionadas à vigilância e monitoramento territorial, como a necessidade de carros e barcos para monitoramento do rio Xingu e das linhas secas terrestres, para percorrer no período de chuva o primeiro trajeto e na seca o segundo. Solicitaram ainda que fosse oferecida formação em GPS e de autoescola para que os indígenas possam se capacitar para a realização das expedições de monitoramento. Encaminhou-se ainda a reivindicação de que a Funai promova a aviventação dos limites da TI, pois estão sendo verificados avanços das estradas e fazendas para o interior dos limites.

A respeito da vigilância da região do Kapôt, me disseram que são realizadas de duas a três expedições anuais. Megaron ressalta que a atuação de vigilância não deve entrar em confronto direto com os praticantes de ilícitos, mas sim repassar informações aos órgãos competentes, ICMBio e Polícia Federal, para que fiscalizem e punam: “nosso papel é monitorar, andar no limite”. O que a princípio parece ser uma outra estratégia, talvez de guerra indireta. Lembra, por exemplo, que Grupo Técnico para estudos da TI Kapôt Nhĩnore foi impedido de acessar a região por pistoleiros dos fazendeiros, e que por isso seguem aguardando o apoio da Polícia Federal para que possam realizar o levantamento fundiário e concluir o Relatório Circunstancia do de Identificação e Delimitação da área.

Ainda que tenha sido feito um grande esforço para incentivar a estabilização dos Mēbêngôkre, nas aldeias as atividades que envolvem deslocamentos seguem sendo de grande interesse para os indígenas. Segundo observou Bolivar (2014:16), na TI Kapôt Jarina há atualmente três aldeias principais: Kremoro (ou Kapôt), Ropni (ou Mētyktire) e Piaragu, além de seis aldeias menores: Kretire, Jarina, Bytire, Pykatãkwry, Kromare, Kempô. Há ainda uma

aldeia trumai (Waniwani), uma aldeia tapayúna (Kameretxikô) e uma aldeia yudjá (Pakaya). Iobal explica essa dinâmica: “Depois do contato, depois do risco que nós estávamos passando, nós instalávamos aldeia uma depois da outra pra garantir nosso território até que saia nossa demarcação”. As aldeias permanecem no mesmo lugar, mas as pessoas seguem se deslocando frequentemente.

Certa vez questionei se os jovens Mebêngôkre atuais sabem os nomes dos lugares Iobal disse que não sabe se eles conhecem ou não, pois ele próprio aprendeu a toponímia andando no mato com os velhos, que mostravam os lugares, ensinando os nomes e as histórias. E hoje isso acontece muito menos. Assim, outra questão a ser posta é se as novas dinâmicas de deslocamento condicionada pela forma da Terra Indígena, altera os espaços de conhecimento da terra priorizando seus limites.

Percebe-se então um corte geracional, os mais velhos em geral se deslocando por um espaço feito de caminhos e lugares nomeados que foram aprendidos por meio das andanças com seus parentes e antecessores; os mais jovens, por um espaço feito de limites a vigiar e de pontos (origem e destino de recursos) a conectar. Se essas novas andanças seguem produzindo lugares, fazem-no a partir de um aparato técnico outro. Assim, uma questão a ser colocada é a relação que se estabelece entre esses conhecimentos (com seus aparatos).

Reservo a questão acima para desdobramentos futuros dessa pesquisa. Vale adiantar que pretendo observa-la etnograficamente no contexto do Projeto “Terra Protegida”, elaborado em diálogo com as jovens lideranças que assumiram a diretoria da Associação Cultural Kapot Jarinaque reúne as pessoas da aldeia Kapôt. Como mencionei na Introdução, essa pesquisa foi acolhida tendo como contrapartida um apoio técnico da minha parte – o que para mim é extremamente recompensante poder oferecer.

Por meio de contrato celebrado pelo Instituto Raoni e o Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia (IPAM), os Mëbêngôkre da TI Capoto Jarina participarão da etapa piloto do projeto “Alerta Clima Indígena”. Este projeto tem por intuito auxiliar os povos indígenas na vigilância territorial e no monitoramento de indicativos de mudanças climáticas, registrando dados tais como queimadas, secas severas e variações de chuva. Estão sendo realizadas oficinas sobre mudanças climáticas, dados existentes sobre clima e TI, e uso de tecnologias para monitoramento territorial (desde noções de cartografia e uso de GPS, até uso do protótipo do aplicativo de celular Alerta Clima Indígena).

O Projeto “Terra Protegida” foi proposto a fim de viabilizar a realização de expedições de monitoramento de indicativos de mudanças climáticas e vigilância territorial dos limites

terrestres sul e oeste, que estão mais próximos à região do Kapôt, permitindo a aplicação na prática da formação que recebida. Foram previstas expedições trimestrais, cada uma com cerca de uma semana de duração. Patxon me explicou brevemente que as expedições serão compostas por dez pessoas que se deslocarão até os referidos limites, onde estabelecerão um acampamento a partir do qual diariamente farão as expedições de monitoramento. As informações levantadas nesse processo visam subsidiar posteriormente a elaboração do Plano de Gestão Ambiental e Territorial da TI Capoto/Jarina, assim como implementar o monitoramento de mudanças climáticas e a vigilância territorial pela própria comunidade, planejando-se ações anuais nesse sentido.

Lugares por se lutar

Além da vigilância dos limites e da T.I. Capoto/Jarina os Mëtyktire por meio das expedições acompanham também as áreas que seguem reivindicando, estando muito atentos – como no processo de conquista da terra indígena regularizada – a eventuais desmatamentos e empreendimentos dos não-indígenas. Há atualmente duas regiões – isto é, redes de lugares nomeados –reivindicadas pelos Mëtyktire: o *Kapôt Nhĩnore* e *Pykabãra*. A primeira delas está atualmente em processo de identificação e delimitação e a segunda segue sendo apenas uma reivindicação. A demarcação das áreas do Kapôt, Jarina e da margem direita do Xingu de forma contínua foi uma grande conquista, como relatamos acima. Todavia, a tensão na negociação e a necessidade de pôr um fim à “guerra da balsa” fez com que o processo fosse realizado sem observar essas duas outras regiões. O Kapôt Nhĩnore conecta a área na margem direita do Xingu ao norte da TI Badjônkôre, do subgrupo Kubëkrâkêjn, e Pykabãra está localizada ao sul da TI Menkragnoti, do subgrupo Mëkrâgnoti. Trata-se de duas regiões que perpassam as narrativas de anciões desses diferentes subgrupos envolvendo antigas aldeias, cemitérios, caminhos e lugares nomeados que compõe o complexo de terras Mëbêngôkre – como observamos nos deslocamentos registrados no Capítulo 1.

Os Mëbêngôkre retornaram diversas vezes ao Kapôt Nhĩnore dentre os anos de 1935 a 1984. Um desses retornos se deu em 1960, quando o grupo de Kremôr foi visitado por Cláudio Villas Boas. Este os convenceu a voltar para a área entre os rios Jarina e Iriri Novo, a região do Kapôt, abrindo uma pista de pouso ao lado da aldeia Rojkôre. Todavia, esse grupo seguiu realizando expedições temporárias ao Kapôt Nhĩnore para apanhar alimentos nas capoeiras de roças que lá deixaram.

Como se nota pelas narrativas de Iobal (e também em narrativas registradas no Atlas dos Territórios Mëbêngôkre, Panara e Tapajuna) as trajetórias dos anciões mëbêngôkre

desenham um mapa que perpassa não apenas os lugares nos quais estiveram mas também os que foram nomeados/criados e percorridos por seus ancestrais. O conjunto desses mapas se intercruza, constituindo uma intrincada rede de lugares e caminhos. No caso de Iobal, e talvez dos Mëtyktire como subgrupo, um marcador é a relação íntima com o cerrado. Em suas narrativas enfoca as regiões do Kapôt, Arerekre e Kapôt Nhĩnore, sendo essas as áreas de cerrado conhecidas por eles.

“Desde quando eu era criança, eu andava com nossos avós. Nós fazíamos viagens pelo nosso território e íamos acampando em qualquer lugar. As mulheres procuravam alimentos para seus filhos, irmãos, pais e tios. E os homens caçavam para suas famílias. A área em que estão os caminhos, acampamentos e lugares, onde viveram e por onde andaram nossos antepassados Nhôjngretire, Motere e Kôkôrore, faz parte do nosso território, desde quando começaram a atravessar nosso povo para a margem direita do rio Xingu. Arerekre é um lugar onde tinha muita aldeia. Tekredjôtire, Pyngràjkayry, Kaprârâkre e Rikrekôre são nomes de aldeias antigas onde nossos antepassados viveram e essa área também faz parte do nosso território. *Kapôt Nhĩnore também pertence a nós, é nosso lugar, nossa terra, tem aldeias antigas, cemitérios, caminhos.* Mas o kubê [brancos] fizeram uma estrada lá e estão desmantando, caçando e pescando dentro do nosso território. Estou esperando a FUNAI resolver essa situação, vou esperar só mais um pouco.” (Ropni, 2007:52)

“Isso foi o que contei. Nós saímos de Rojkôre e descemos o rio Bytire (Xingu), ficando por lá, lugar de uma aldeia antiga boa, onde ficamos. Eu acho que fizemos certo com essa aldeia. Dessa aldeia atravessamos o Bytire, acampamos, fomos até o Rojkôre e ficamos morando por lá. Assim que o pessoal fazia. *O pessoal não largava o Kapôt Nhĩnore.* O seu avô não largava de lá. Nesse momento, os brancos estão calando nesse mato, mas nós não estamos vendo. Agora vamos mesmo demarcar esta terra. Nesse momento o pessoal tem que ir lá e olhar e por lá ficar. Vamos fazer casas, e alguns vão ficar por lá, para podermos vigiar. Nosso povo vai olhar o mato para não deixar o branco entrar. Vamos empurrar o branco para fora da área. Eu vou explicar para os brancos. É isso que eu vou fazer. É isso. É isso que eu estou pensando e contei para você.” (Jobal [Iobal], 2007:73)

Os distintos processos de regularização refletem as reivindicações específicas aos distintos subgrupos. Em artigo a respeito da reivindicação da TI Badjônkôre, a antropóloga coordenadora do Grupo Técnico (GT), Eliane Pequeno (2004), relata que, nas primeiras reuniões com as lideranças indígenas dos subgrupos Kayapó (Gorotire), Kubenkankrêng, e Mentuktíre [sic] ficou definido, dada a extensão da área reivindicada, que este estudo contemplaria apenas a região reivindicada pelo subgrupo Kubêkrâkêjn, no estado do Pará. A antropóloga conclui que os Mëtyktire deveriam aguardar a composição de outro GT para

realização de estudos na região da margem direta do rio Xingu, passando pela confluência do Rio Liberdade até alcançar o limite da TI Capoto/Jarina, justamente a região do Kapôt Nhĩnore.

Foram realizados levantamentos de informações no Kapôt Nhĩnore em 2001 e 2003; no ano seguinte foi constituído GT coordenado por antropólogo que não concluiu os estudos. Em 2010, Megaron, enquanto Coordenador Regional Norte do Mato Grosso, informa via memorando à Coordenação Geral de Identificação e Delimitação (CGID) que os Mebêngôkre estavam articulando junto ao Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) e Coordenação Geral de Monitoramento Territorial (CGMT/Funai) para promoverem “fiscalização ostensiva em conjunto na região dos rios do Parque Estadual e circunvizinhanças da Terra Indígena Kapot-Nhinôre” (Proc. 08620.056972/2014 fl. 41). Em 2011, registram em memória de reunião junto à Funai:

“No presente momento, nós lideranças Mebengokre Kayapó do estado do Mato Grosso estamos reunidos nos esforços para reconhecimento e demarcação das Terras Indígenas Kapôt Nhĩnore situada a nordeste da TI Kapôt Jarina e também da TI Pykabãra que está anexa ao sul da TI Mekragnotire, ambas enfrentam problemas de invasão por parte de pousadas, grileiros, fazendeiros, madeireiros, etc. É de conhecimento geral e qualquer antropólogo que realizar estudos nesta área poderá constatar que se trata de área tradicional do nosso povo Mebengôkré. Atualmente vive uma família da etnia Guarani na área do Pykabãra, que se instalou na mesma para não deixar mais que entrem estranhos, porém, tem vivido momentos de dificuldade e perigo com ameaças de invasores. Também existe uma família de índios da etnia Yudjá (Juruna), que se instalou nas margens do rio Xingu na aldeia denominada Pastana Juruna, na altura da TI Kapôt Nhĩnore, que relata a imensa quantidade de pescadores e do alto risco de conflito eminente. Informamos que os caciques Yobal Metuktire, Nicaiti Kayapó, Patoit Metuktire, Puiu Txucarramãe reconhecem alguns lugares na TI Pykabãra onde foram enterrados seus avós, pais e tios que há muitos anos já procuraram estes túmulos, também há túmulos de nossos antepassados na TI Kapôt Nhĩnore, como o pai do nosso cacique Raoni Metuktire, que se encontra enterrado nessa área e diante disto, irão começar a realizar a abertura de picadas no mato para demarcar o sudeste da área que ora solicitam os estudos da Funai para demarcação imediata.” (Proc. 08620.056972/2014 fl. 60)



Figura 13. Foto das lideranças indígenas reunidas da TI Kapôt Nhĩnore durante a assinatura de manifesto pela demarcação da mesma. (Proc. 08620.056972/2014 fl. 65)

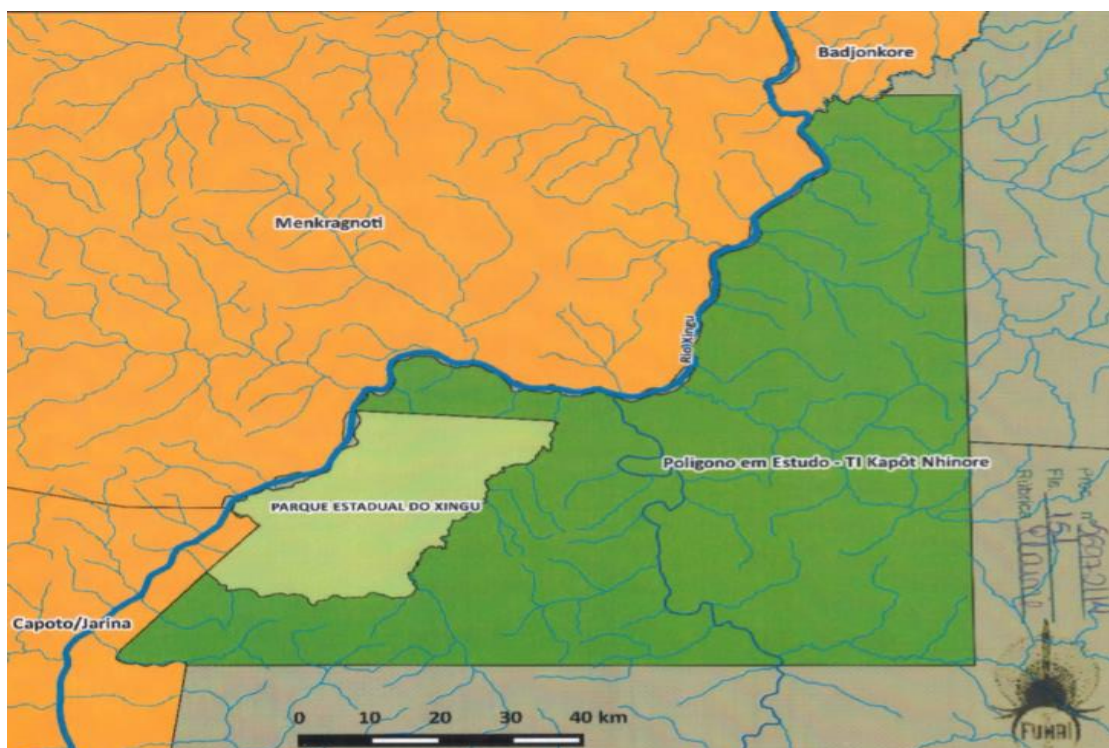


Figura 14 Mapa da área de estudo do GT de identificação e delimitação da TI Kapôt Nhĩnore (Proc. 08620.056972/2014 fl. 151)

Em 2012 uma caminhonete da Funai ficou atolada na região do Kapôt Nhĩnore e foi incendiada por não-indígenas. Em resposta, 160 guerreiros mēbêngôkre acamparam no local sob um clima de tensão e conflito eminente. Diante da repercussão, foi realizada uma reunião em Brasília com as lideranças indígenas e constituído de novo GT para dar continuidade aos estudos iniciados em 2004, a fim de atualizar e complementar as informações. Logo após a isso

uma decisão judicial que condenou a Funai e a União a concluir os estudos de identificação e delimitação. A antropóloga e então servidora da Funai, Januária Melo, foi designada para coordenar os referidos estudos. No Proc. 08620.056972/2014 (fl. 134-155) consta informação técnica elaborada por ela, na qual sistematiza o histórico do procedimento e apresenta o mapa (abaixo) indicando a área de estudo do GT.

Nesse período de reivindicação, a tensão entre indígenas e não-indígenas na região do Kapôt Nhĩnore foi crescente. Os documentos relatam a atuação de grileiros, a existência de títulos duplicados e imprecisos, além da instalação de fazendas e hotéis – destacando-se a Fazenda ENSA. Criou-se também o Parque Estadual do Xingu (Decreto N° 3.585 de 9 de julho de 2001), que está totalmente sobreposto à área reivindicada. Os documentos e denúncias indicam que o Parque não tem sido alvo de proteção efetiva pelo órgão competente. E, por fim, existe ainda o Projeto de Assentamento Santa Clara do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).

No processo da TI Kapôt Nhĩnore constam, desde 2004, diversas manifestações de contestação ao procedimento: do governo dos estados e das prefeituras dos municípios Santa Cruz do Xingu/MT, Vila Rica/MT e São Félix do Xingu/PA; de deputados federais que compõe a bancada ruralista; e de escritórios advocatícios representando as fazendas agropecuárias. Como prevê a legislação, foram incluídos representantes dos municípios e dos estados na etapa de levantamento fundiária da TI Kapôt Nhĩnore. Todavia a tensão permaneceu. Em maio de 2015, quando seria realizada etapa do GT para levantamento em campo dos imóveis localizados na área em estudo, a equipe sofreu ameaças e teve seu caminho obstruído na cidade de Santa Cruz do Xingu, obrigando ao cancelamento da etapa. Um mês depois, representantes da Diretoria de Proteção Territorial da Funai, o procurador do Ministério Público Federal de Barra do Garças, lideranças indígenas mẽbêngôkre e yudjá, acompanhados da Polícia Federal, tentaram acessar a região do Kapôt Nhĩnore para realização de diligência. Entretanto, mais uma vez o caminho foi obstruído no mesmo trecho por cerca de 20 homens – entre eles o prefeito da cidade. Diante do ocorrido, a Polícia Federal apontou a necessidade de encaminhar o caso para a Coordenação-Geral de Defesa Institucional da Diretoria de Investigação e Combate ao Crime Organizado. (Proc. 08620.056972/2014 fl. 518)

A partir de então, iniciaram-se tratativas para mobilizar o apoio da Polícia Federal no acompanhamento dos referidos estudos, de modo que o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) pudesse ser concluído, como prevê o Decreto 1775. Não consta no processo, até o momento, documentação que informe a respeito da realização da etapa

de campo de levantamento fundiário. Em abril de 2016 o antropólogo coordenador do GT entregou à CGID versão do RCID que, segundo análise técnica, comprova que a área é de ocupação tradicional nos termos do artigo 231. Consta inclusive no processo carta de anuência dos Mëbêngôkre e Yudjá a respeito dos limites propostos pelo referido GT (Proc. 08620.056972/2014, fls 936).

Considerações Finais

Notas a respeito do marco temporal e da habitação permanente

Enquanto eu terminada de escrever esta dissertação, desenrolava-se a mobilização em torno da votação das Ações Cíveis Originárias (ACOs) 362 e 366 pelo Supremo Tribunal Federal (STF). Estas ACOs foram impetradas pelo estado do Mato Grosso contra a Funai e a União a fim de pleitear a indenização pelas áreas das terras indígenas Parque Indígena do Xingu, Nambikwára e Parecis. O estado do Mato Grosso alegava que a Constituição Federal de 1891 teria transferido as terras para o estado, tornando-as terras devolutas. Não poderiam, portanto, ter sido tratadas como patrimônio da União. Como o processo de reconhecimento das terras Mëtyktire está imbricado com o do PIX, cabem aqui algumas considerações sobre argumentos jurídicos e antropológicos levantados na ocasião que devem ter implicações não apenas sobre o caso da TI Kapôt Nhĩnore como nos demais procedimentos de regularização fundiária em curso.

Apesar da decisão do Tribunal de não reconhecer o direito do estado do Mato Grosso sobre as terras originárias dos povos indígenas ter sido unânime, as falas foram atravessadas por uma discussão mal disfarçada a respeito do “marco temporal” – suposta tese jurídica segundo a qual os povos indígenas só teriam direito às terras que estivessem ocupando efetivamente em 05 de outubro de 1988, data de promulgação da nossa Constituição. A “tese” do marco temporal foi levantada no STF em 2009, durante o processo relativo à demarcação da TI Raposa Serra do Sol, como uma das 19 condicionantes constantes da sentença final. Permanece em disputa e discussão o caráter vinculante ou não desta decisão para as demais disputas judiciais sobre terras indígenas.

A ministra da Advocacia-Geral da União (AGU), Grace Mendonça, argumentou durante o julgamento²³ ser necessário observar se havia “habitação permanente” indígena na região, para poder determinar então se tratava-se de terras da União ou de terras devolutas estaduais, caso em que deveriam sofrer processo de desapropriação. Ela ressalta que, desde o Alvará Régio de 1680 vigora a tese do indigenato que resguarda aos povos indígenas o direito sobre as terras que ocupam. A Lei de Terras de 1850 já distinguia terras indígenas das devolutas, assim como as Constituições de 1934, 1937, 1946, 1967/69 e 1988 reconhecem que as terras de ocupação permanente devem permanecer na posse dos indígenas. O decreto que instituiu o PIX foi publicado sobre a égide da CF/1946, constituindo, nos termos já desta Constituição, um ato meramente declaratório, e não constituinte, de direito.

²³ Em sessão extraordinária no Plenário do Supremo Tribunal Federal (STF) realizada na manhã do dia 16 de agosto de 2017.

A ministra da Advocacia Geral da União concluiu sua argumentação, até aqui consistente com a interpretação prevalecente, com uma defesa logicamente paradoxal do Parecer elaborado pelo órgão e assinado em 19/07/17 pelo Presidente da República. Como critério não só para dirimir disputas jurídicas, mas para orientação dos procedimentos administrativos, este documento determina que toda administração federal adote a tese do marco temporal. O paradoxo suscita a pergunta aparentemente ingênua: se todas as Constituições desde 1834 reconhecem o direito dos povos indígenas às terras que ocupam, porque a CF/1988 ao fazer o mesmo deveria anular o reconhecimento garantido nas outras?

No início da tramitação da ACO 362 foi apresentado em resposta, pela União, o Laudo Antropológico “A ocupação Indígena da Região dos Formadores e do Alto Curso do Rio Xingu (Parque Indígena do Xingu)” elaborado, em 1987, pela antropóloga Bruna Franchetto. O documento, além de reunir e sistematizar uma grande quantidade de informações etnohistóricas sobre vários povos, apresenta uma discussão a respeito da noção de “território de ocupação indígena”. Ressalta que esse conceito é passível de tradução em termos jurídicos, como veio a se consolidar na Constituição Federal de 1988 – com sua especificação dos critérios de definição das “terras tradicionalmente ocupadas”. O Laudo traz também uma reflexão a respeito do conceito de habitação permanente que se fez posteriormente presente no Artigo 231 da CF/1988 e na Portaria 14/MJ, que estabelece regras sobre a elaboração do RCID de TIs a que se refere o parágrafo 6º do artigo 2º, do Decreto nº 1.775, de 08 de janeiro de 1996.

Franchetto argumenta, no Laudo, por uma compreensão antropológica do “território indígena” com base em critérios etno-históricos e etno-culturais. Propõe como método uma leitura crítica dos documentos e o registro e estudo da história oral indígena a respeito da trajetória histórica de ocupação territorial. Ressalta que as narrativas orais são tratadas pela antropologia com o mesmo peso de valor que os documentos e registros escritos, compreendendo ainda que os relatos orais muitas vezes complementam ou corrigem os registros escritos. É importante ressaltar o valor conferido aos relatos históricos orais dos povos indígenas nas pesquisas antropológicas, entre outras razões pela suspeita que querem jogar sobre estes documentos orais, cujo valor como prova tem sido questionado, contra a “objetividade” suposta da documentação histórica escrita e os registros estatais – como as cadeias dominiais. Isso é especialmente grave nos casos de esbulho.

A autora compreende que, além de relatos históricos, para se definir um território indígena é preciso observar os critérios culturais do grupo que o habita – instituições sociais que determinam o padrão de ocupação, modos de uso do ecossistema, elementos que detêm

importância cosmológica e dinâmica política de ampliação ou redução territorial. Ressaltando a necessidade de se ampliar a concepção de “sobrevivência”, a autora afirma a necessidade de incluir elementos “imateriais” imprescindíveis à vida de um povo. Deste modo, o procedimento de definição de “território indígena” não deve circunscrever um povo à um espaço geográfico determinado apenas a partir de marcas e vestígios materiais da ocupação, tais como aldeias e roças. No procedimento proposto a terra/território contém tanto uma dimensão material – solo e chão, todavia, contínuo sem divisas e picadas – como intangível – que se desdobra material e simbolicamente.

Franchetto ressalta que o pensamento jurídico dominante, assim como a Constituição Federal de 1967, em vigor à época, estavam ancorados nas ideias de “habitação/ocupação permanente” e de “posse” indígenas. Todavia, já havia interpretações de juristas que distinguiam claramente habitação indígena da posse civil. Trata-se antes de um “habitat ecológico, nas palavras do jurista Victor Nunes Leal. Em consequência, segundo ele, os povos que habitassem as terras indígenas sob a vigência da Constituição de 1967 teriam direito ao “usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades nelas existentes”, segundo seu Art. 198. Segundo essa lógica, seria necessário um deslocamento do marco temporal, que deveria ser recuado retrospectivamente pelo menos até a Constituição de 1934.

Franchetto mostra como a dinâmica política xinguana conforma os territórios que assumem valores identitários para os diferentes povos. Considera-se assim que no Xingu não há espaço vazio, os territórios dos diferentes povos são limítrofes e contínuos. Entretanto, estes “limites” não são fixos, movem-se junto com as pessoas, sendo assim permeáveis. Observando a ocupação para além dos espaços da aldeia e das roças, a autora ressalta o caráter circular e circulante da ocupação indígena e afasta-se da descrição desta dinâmica como “perambulação” (como quando se diz que os povos indígenas seriam dotados de uma “índole perambulante” uma dinâmica territorial regida pela aleatoriedade), como também argumentei nessa dissertação.

Talvez valha a pena, no contexto desta discussão a respeito da ideia de *ocupação* e da *habitação permanentes*, retomar o contraste desenvolvido por Ingold (2007), que apresentei na Introdução desta dissertação entre habitação e ocupação. Se tomamos o *habitar* como um movimento de, por meio do caminhar, e traçar/tecer linhas no mundo, vemos que esse movimento não se dá sobre uma superfície ou substrato previamente dados, mas consiste em seu próprio processo de geração. Em termos dessa lógica do habitar nomadismo e sedentarismo não faz sentido uma vez q o território é constituído pelo próprio percurso, e aparece ao mesmo

tempo como rede de interações materiais e rede de relações de conhecimento. Sem o movimento, sem o ritmo dessas interações e relações, não haveria terra a ocupar ou conhecer. Para concluir a presente dissertação, tomada como um ponto, não como um destino, mas como uma parada numa andança que está apenas começando, retorno a minhas conversas com Patxon e Iobal.

Caminhar ao longo dos lugares

Enquanto nos deslocávamos para a aldeia *Kapôt*, Patxon lançou a questão: “eu fico pensando, como a gente consegue ficar nove horas sentados dentro desse carro na mesma posição? Você consegue imaginar passar esse tempo sentada em uma sala?”. Essa percepção ficou marcada na minha memória daquele caminho. Refletindo sobre ela, de volta ao contraste entre relações, meios e tecnologias utilizados nos deslocamentos nos períodos pré-contato – por meios das andanças – e pós-contato – período de uma estabilização relativa das aldeias, o que não significa das pessoas...

Os Mëtyktire hoje se deslocam para as cidades, para outras aldeias, em expedições de monitoramento e vigilância de limites, e expedições de caça; exceto no caso dessa última, todas essas atividades são todas realizadas com meios de transporte motorizado. Talvez a resposta da questão posta por Patxon esteja na distinção entre *caminhar* e *transportar* (Ingold, 2007), não estávamos simplesmente sendo levados pelo carro, mas nos movimentando com ele, ao longo de uma cadeia de eventos significativos. Durante a viagem, diversas vezes ele chamava minha atenção para os lugares, narrando os acontecimentos a eles relacionados: as cidades por que passamos, a transição do asfalto para a estrada de chão, as porteiras das fazendas, o desmatamento dos empreendimentos agropecuários, a mata conservada de uma fazenda na qual eles esporadicamente caçam, a vista mais bonita do cerrado, a capoeira da aldeia antiga onde cresceu etc. Deste modo, a distinção entre transportar e caminhar não depende da utilização de meios mecânicos, mas do tipo de ligação entre a locomoção e a percepção (Ingold, 2007:72-74).

Segundo Ingold (2007:75) ao longo da história do ocidente as linhas teriam sido despojadas do movimento que as deu origem. O autor distingue, como já vimos, dois tipos de deslocamento: o *caminhar*, que se dá *ao longo*, e o *transportar*, que se dá *através*; ambos os movimentos geram linhas, entretanto essas são distintas. O caminhar produz uma linha a partir de um ponto que se desloca, já o transportar produz linhas compostas pela conexão dos pontos, por meio de um movimento chamado de *montagem*. Em contraposição, caminhar é estar em constante movimento, se colocar no mundo como uma linha de viagem; como no exemplo dos

Inuit “*as soon as a person moves he becomes a line.*” (op. cit.). As linhas que surgem dos gestos corporais são intrinsecamente dinâmicas e temporais, o caminhante e sua linha de viagem são um só, avançando, se desdobrando. Segundo o autor, o caminhar não pode ser reduzido à um mecanismo de locomoção, compreendendo, por exemplo, que as raízes também caminham pelo solo na medida em que crescem e se desenvolvem.

O caminhante se mantém tanto perceptivamente como materialmente presente no lugar: caminhar não é uma questão de ir de um ponto a outro, mas de observar o caminho, a vida que se desdobra ao longo dele. O transportar é marcado por uma destinação orientada, não se desenvolve *ao longo* (da vida), mas carrega *através* dela, de localidade a localidade. Essas duas modalidades de viagem operam lado a lado: tomo como exemplo as expedições de vigilância e monitoramento. De saída essas expedições têm um deslocamento pré-definido, especificando uma rota a ser percorrida em um movimento que seria de montagem. Entretanto, segundo Patxon me explicou, estabelecem um acampamento como base e a partir dele saem as trilhas para realização das expedições de monitoramento e também de caçadas, em um movimento de caminhar.

Ingold, compreende que da mesma forma que caminhar é habitar o mundo, o conhecimento se dá ao longo do caminhar, e não está descolado do mundo. O autor ilustra esse argumento por meio do exemplo de nomeação de lugares – tal como discutida nessa dissertação. Ele considera que listar, ou enunciar, esses nomes, é contar a história de uma viagem inteira; já que o caminhar não tem começo e nem fim, ele se desdobra e cresce pela vida afora. Na figura abaixo, Ingold representa o que seria um lugar, das perspectivas da ocupação e da habitação. Na figura à esquerda, o lugar é delimitado pelo círculo, os pontos são seus ocupantes e as linhas indicam a rede de transporte pelas quais se movimentam. Na figura à direita, as linhas são os habitantes e o nó criado por elas são os lugares.

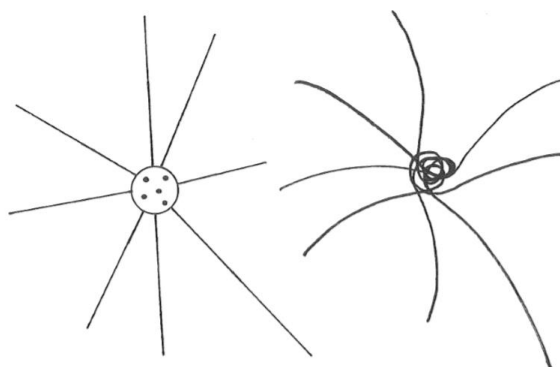


Figura 15. Ilustração das concepções de lugar segundo a distinção entre ocupação e habitação. (Ingold, 2007:98)

Os dois tipos de linhas implicam formas distintas de conhecimento, como vimos, as perspectivas, respectivamente, da *habitação* e da *ocupação*. O conhecimento por habitação é um caminho de movimento pelo mundo: ao caminhar passamos por uma organização progressiva da realidade, acumulando conhecimento ao longo da trilha. O conhecimento por ocupação se dá a partir da distinção entre mecanismos de movimento, de um lado, e formulação de conhecimento, ou cognição, de outro. As linhas de ocupação não apenas conectam, mas também dividem, cortam a superfície em blocos territoriais, constituindo linhas de fronteira. Estas últimas têm por intuito restringir o movimento e tem sérias consequências para habitantes cujas trilhas são cortadas por elas. Assim, o autor compreende que não existe superfície *no* mundo, mas *do* mundo. Essa superfície é tecida pelas linhas do movimento de seus habitantes, cada linha equivale à um estilo de vida. As linhas da malha são as trilhas ao longo das quais a vida é vivida.

“The inhabited world is a reticulate meshwork of such trails [wayfaring], which is constitually being woven as life goes on along them. Transport, by contrast, is tied to specific locations. Every move serves the purpose of relocating persons and their effects, and is oriented to a specific locations. The traveller who departs from one location and arrives at another is, in between, nowhere at all. Taken together, the lines of transport form a network of point-to-point connections. In the colonial project of occupation, this network, once an undercurrent to life and constrained by its ways, becomes ascendant, spreading across the territory and overriding the tangled trails of inhabitants. I shall now go on to show how the distinction between the walk and the connector underlies a fundamental difference not only in the dynamics of movement but also in the integration of knowledge. I begin with a discussion of the ways in which lines may be drawn on maps.” (Ingold, 2007:81-84)

Ingold (2007) compreende que se pode produzir mapas por meio da narrativa, descrições de viagem feitas pelo narrador ou por outros com o intuito de prover direções para que outros possam seguir os mesmos caminhos. Assim como são retracados os passos na narrativa, o narrador comumente cria linhas seja com gestos das mãos ou dos dedos. Iobal, ao se referir aos lugares, constantemente indicava com os braços sua direção. Estes mapas não têm por intuito de informar onde as coisas estão, mas permitir a navegar de um lugar para outro, refazendo a linha do caminhar. O que é relevante nestes mapas são as linhas e o espaço ao seu redor, ele é produzido *ao longo* de um gesto e não *através* deste e não precisa ser depositado sob uma superfície. Os mapas cartográficos, por outro lado, possuem bordas e linhas — que atuam como

conectores, unindo pontos —, todavia o que é representado nesses mapas demonstra a ocupação e não a habitação.

Nesse sentido, argumento que o que há de permanente na habitação mēbêngôkre é justamente seu caráter circular e circulante, como vem sendo argumentado por vários antropólogos à décadas (Franchetto, 1987, Coelho de Souza, 2017b). Não são as aldeias ou capoeiras que demonstram essa habitação em si, mas antes as redes de caminhos tecidas expressas nas narrativas toponímicas. Assim, se o Kapôt Nhĩnore ou Pykabãra não são hoje redes de lugares aos quais os Mētyktire tenham acesso “permanente” – devido à violenta ocupação não indígena – *isso não quer dizer que deixaram de ser habitadas*. Iobal encerrou nossa última conversa desta forma:

“Escreve bem escrito pro povo poder entender e nos respeitar. Nós somos bravos, temos guerreiros muito bravos, então qualquer invasão no nosso limite eles têm intensão de fazer qualquer coisa, eu que estou segurando. Por isso que através da sua pesquisa escrita os brancos possam entender nós temos território. Como os outros não gostam de ser invadidos na sua propriedade, como nós também não gostamos que invadam nosso território. Somente isso, você termina seu trabalho e quando faltar alguma coisa você pode voltar e a gente continua.” (Iobal, 2016)

Essa pesquisa se fez possível graças a disposição de Iobal de compartilhar sua caminhada comigo, uma biografia não apenas de sua vida, mas também da de seus lugares. Espero singelamente cumprir com algo das expectativas com que ele acolheu esta pesquisa. Certamente ainda faltam muitas coisas, coisas que me escaparam à percepção e outras que nascem de tantas outras motivações e comprometimentos que me levaram, e levarão de volta ao Kapôt.

Anexo I – Lista de nome dos lugares

	Nome	Tradução de nome/acontecimento	Informação	Tradução	Ano
1	Àk bin djà	Local onde mataram uma águia	lobal	Patxon	2017
2	Aduti	Grande lago	lobal	Paimu/Patxon	2016
3	Adytirekreky	Grande lado de cheiro forte	Verswijver	Patxon	1992
4	Angrô Jamy Nhõ Ngô	Aldeia antiga fica no mato próximo ao Kapôt/Rio dos porcos	lobal	Paimu/Patxon	2016
5	Arerekre	Lugar no Cerrado onde houve uma aldeia antiga/ Terra mole (argila)	lobal	Paimu/Patxon	2016
6	Akranhi krô	Abacaxizal	Verswijver	Patxon	1992
7	Badjum Kôre	Fruta nativa, córrego próximo a aldeia do Kapôt	lobal	Paimu	2016
8	Byti	Rio Xingu	Verswijver	Patxon	1992
9	Byti kre ngri	Rio estreito/ Rio Liberdade (Rio Tenente Fontoura)	lobal	Paimu/Patxon	2016
10	Djwy kapin djà	Lugar onde derramou (ou deixou) a comida/Aldeia antiga próximo ao Kapôt	lobal	Paimu/Patxon	2016
11	Irekànoj nhõ ngô	Rio da Irekanoj (nome de uma mulher), local onde foi morta	lobal	Paimu/Patxon	2016
12	Ken mêre	Pedra lisa/ montanha com pedras lisas	lobal	Paimu	2016
13	Kamêrê Kôre	Fruta parecida com açaí, mas típica do Cerrado/ Floresta de palmeiras	lobal	Paimu/Patxon	2016
14	Kamereti djam	Lugar do pé de palmeira	lobal	Patxon	2016
15	Kapôt Ngrire	Pequeno cerrado fica chegando no Kapot Ninhore	lobal	Paimu	2016

16	Kapôt Nhinore	“Deram o nome de Kapot Ninhore porque nós achamos que o cerrado era o único, aquele lá, e achamos que não tinha outro cerrado. Aí como nós achamos esse cerrado nós demos o nome daquele de Kapot Ninhore porque fica lá pra cima. O primeiro cerrado que eles conhecem é o Kapot Ninhore e depois da guerra descobrimos esse cerrado. Não tem Xingu alto, médio e baixo? Então damos esse nome. ” / Começo do Cerrado.	lobal	Paimu/Patxon	2016
17	Ken Pó	Pedras, fica na estrada de acesso à aldeia Kapôt. / Pedra plana	lobal	Paimu/Patxon	2016
18	Kenti Nhyry	Lugar onde morreu Kenti, é um rio/Local onde está Kenti	lobal	Paimu/Patxon	2016
19	Kôkati	Rio Tocantins	Verswijver	Patxon	1992
20	Kororoti	Rio raso, nunca enche / Nome do Rio Iriri Novo	lobal	Paimu/Patxon	2016
21	Krimej Tum	Aldeia antiga ou anterior, em referência a aldeia atual/Aldeia antiga	lobal	Paimu/Patxon	2016
22	Krāj'ăbõ	Morro do Capim	Verswijver	Patxon	1992
23	Krāj 'ă wôti kô	Nome de uma árvore/Aldeia antiga	lobal	Paimu	2016
24	Krāj Kre Kamrêk	Morro que tem buraco vermelho.	lobal	Patxon	2016
25	Krāj mã o pry jakare	Aldeia antiga no Cerrado/ Estrada branca no morro, de longe dava pra ver o caminho que subia.	lobal	Paimu/Patxon	2016

26	Krāj Myryre	“Montanha onde tem um rio, é o nome do lugar do rio porque o pessoal daquela época se emocionava entre eles mesmos, tristeza entre eles. Se emocionar é de saudade, surgiu por causa das brincadeiras, porque quando o jovem se casa já vai passar um tempo com a mulher, aí as pessoas subiam na montanha e começavam a chorar de saudade das pessoas que iam caçar, pegar açai, pescar.” / Montanha que chora	lobal	Paimu/Patxon	2016
27	Krānhtykti	Montanha escura	Verswijver	Patxon	1992
28	Krāj ti nõro	Lugar de papagaio, próximo ao Kapôt, atrás da montanha/ Grande morro	lobal	Paimu/Patxon	2016
29	Krāj tire	Montanha grande	lobal	Paimu/Patxon	2016
30	Krã jakàrà nõrõ	Rio dos Panará, onde mataram um Panará e deixaram seu corpo/ Local onde está um krãjakàrà (Panará)	lobal	Paimu/Patxon	2016
31	Krāj kejti	Montanha descoberta, montanha não tem árvore, só cerrado mesmo bem limpo / Morro limpo	lobal	Paimu/Patxon	2016
32	Krānhmrôpyaka		Verswijver		1992
33	Kretire	Espaço largo/Aldeia antiga no Xingu, homenagem ao guerreiro Kretire	lobal	Paimu/Patxon	2016
34	Krôdjam-re		Verswijver		1992
35	Kruwa krô	Pé de planta cuja fruta coletam com flecha	lobal	Paimu	2016
36	Kuben kopre kô	Floresta de uma árvore chamada kuben kopre	lobal	Paimu/Patxon	2016
37	Kuben krã kêj	Aldeia localizada onde estava Pykatôti. / Kuben (gente não-mebengokre) careca	Megaron	Patxon	2016
38	Kudjyti krô	Árvore de Kudjyti (uma fruta)	lobal	Paimu/Patxon	2016

39	Kukryt bin djà	Lugar onde mataram anta, nome recente, onde o filho de lobar matou uma anta bem na época da festa, 1996 por aí, é bem aqui no cerrado	lobal	Paimu/Patxon	2016
40	Kukryt Kre	Montanha onde tinha toco (buraco) de anta, bem perto desse lugar existia aldeia	lobal	Paimu	2016
41	Kunapre	Espécie de peixe	lobal	Paimu/Patxon	2016
42	Me aben mã ãm djà	Lugar de esperar outras pessoas, ponto de encontro com outras famílias para seguir caminho, lugar próximo ao Kapot Nhinore. / Lugar onde o pessoal estava esperando o resto do grupo.	lobal	Paimu/Patxon	2016
43	Môj Kraj Txêt	Rio no Xingu/Queima do pé de jatobá	lobal	Paimu/Patxon	2016
44	Môj pa krã'yry	Rio no Xingu/Corte do galho de jatobá	lobal	Paimu/Patxon	2016
45	More rere djà	Lugar onde veado atravessou o rio, onde vemos o rastro.	lobal	Paimu/Patxon	2016
46	Mut kwyj djà	Lugar de quebrar o pescoço, onde alguém quebrou o pescoço e morreu.	lobal	Paimu	2016
47	Ngô djàrà	Rio	lobal	Paimu	2016
48	Ngô kre ryti	Cachoeira alta	lobal	Paimu	2016
49	Ngô nhumre	Água suja, rio no Kapot Nhinore que tem a água suja	lobal	Paimu	2016
50	Ngô rãrãk	Cachoeira /Aldeia antiga	lobal	Paimu	2016
51	Ngô tykre	Rio preto	lobal	Paimu	2016
52	Ngobiproro	Dupla de rio	lobal	Paimu	2016
53	Ngoti Kô	Árvore	lobal	Paimu	2016
54	Ngô tire	Rio grande, maior córrego do cerrado	lobal	Paimu	2016
55	Ngrawa Kô	Buritizal	lobal	Paimu	2016
56	Ngrwa krere	Nome de córrego com muito ninho de arara e papagaio, aí tem buraco no tronco do buriti	lobal	Paimu	2016
57	Ngrwa nõro	Buriti, rio no Cerrado	lobal	Paimu	2016
58	Ngy tykre	Lama preta, nome de córrego com muita lama preta	lobal	Paimu	2016
59	Nhêp Kre	Toco de morcego	lobal	Paimu	2016

60	Omejkrākum	“Lugar próximo ao rio, porque naquela época as adolescentes fumavam muito, então um ancião observou as adolescentes fumando bem na época da festa e criou uma música se referindo à elas, as fumaças por cima das cabeças e é por isso que surgiu esse nome.”	lobal	Paimu	2016
61	Pĩjarek mej	Raiz de árvore bonita, nome de rio que dá pra ver a raiz da árvore	lobal	Paimu	2016
62	Pidjô'ykrori kô	Seringal, próximo a Pytäre kô.	lobal	Paimu	2016
63	Pi'ô krere kô		lobal	Paimu	2016
64	Pi'y djãm		Verswijver		1992
65	Pidjô poj nörö	Nome de uma fruta nativa	lobal	Paimu	2016
66	Porori	Aldeia antiga	lobal	Paimu	2016
67	Pàt nhöken ytyj	Pequeno Buriti, próximo ao Kapôt	lobal	Paimu	2016
68	Pykanhikàjkàry	Pequena beira de rio/Aldeia antiga no Xingu próxima a atual Piaraçu	lobal	Paimu	2016
69	Pykajakare	Terra branca	lobal	Paimu	2016
70	Pyka krã kumrex	Lugar onde morreram muitas pessoas	lobal	Paimu	2016
71	Pyka mere kô		lobal	Paimu	2016
72	Pyka tãnkwyry	“Onde mataram uma anta no dia da caçada e uma mulher foi cantar essa música Pyka Takwara aí deram o nome do lugar. ”	lobal	Paimu	2016
73	Pyka tykre	Terra preta/Aldeia antiga	lobal	Paimu	2016

74	Pyka bārã	“Aldeia antiga, tinha uma senhora naquela época que estava verificando se a terra era boa pra plantar aí ela foi cavando as terras, aí pegou na terra e cheirou, aí deram o nome de Pykabara “cheiro da terra”. Não é cerrado, é mato. Onde está o túmulo do avô dele [lobal], pai do pai dele e dos tios, é por isso que ele quer retomar aquela terra porque já tem a marca do túmulo que garante o território, por isso que ele está muito indignado com os fazendeiros terem tomado aquela terra onde está o túmulo dos parentes, então com essa sua pesquisa ele espera que se conheça a nossa realidade. ”	lobal	Paimu	2016
75	Pykanhikàjkàry	Aldeia antiga	Verswijver		1992
76	Pykatôti	Aldeia antiga.	Verswijver		1992
77	Pytãre kô	Pé que parece com urucum, no Xingu	lobal	Paimu	2016
78	Ràp kô	Lugar de Breu	lobal	Paimu	2016
79	Rikre Kô	Aldeia antiga	lobal	Paimu	2016
80	Rojkore	Pé de Macaúba	lobal	Paimu	2016
81	Rõnti nõõ	Lugar onde mataram uma sucuri	lobal	Paimu	2016
82	Tekàdjyti djam	Nome de uma árvore/Aldeia antiga	lobal	Paimu	2016
83	Tep akyjtyk	Nome de peixe, córrego no cerrado	lobal	Paimu	2016
84	Tep kati nhõngô	Nome de rio que fica no Xingu	lobal	Paimu	2016
85	Tep watire nhõ ngô	Rio de peixe cachorro	lobal	Paimu	2016

ALASKA
AISA



MEU NOME É BEDJAI

Sou um índio da tribo Metotire, que vive hoje no Parque do Xingu. Estas histórias eu contei a meu amigo caraiíba, Luigi Mamprin. Elas falam das coisas boas e das coisas ruins que aconteceram com meu povo.

REALIDADE, Fev. 1976

ALASKA
AISA

Meu povo sempre brigou muito

Meu nome é Bedjai. Sou da tribo dos metotire. Ainda não tenho mulher como os meus companheiros de tribo, mesmo mais moços, apesar de ter 23 anos, como é o Orlando, que me conhece desde menino. Ele veio à minha aldeia junto com outros caraiibas, depois de deixar muitos presentes para todos. Só não deixaram para as mulheres e por isso, quase que os homens matavam eles. Mas Orlando brinca muito e todos entenderam que ele tinha esquecido que as mulheres também devem ganhar presentes e ficaram amigos.

Quando eles vieram à nossa aldeia, estavam acompanhados por índios juruna, que brigavam muito conosco. E nós com eles. Os juruna chamam-nos de Tchukahamã que na língua deles quer dizer "homem sem arco". Mas este é nome de antigamente, muito antigo. Agora nós temos arco e muitas flechas. Temos canoas também que aprendemos a fazer com os juruna que depois ficaram amigos e com os caraiibas também. Quando eu não tinha nascido ainda, o meu povo não sabia tirar canoa de um pau e, quando tinha de atravessar rio, fazia balsa, que saía mais depressa. Só que era muito duro empurrar balsa pelo rio, especialmente em tempo de chuva quando os rios ficavam muito fundos e com muita água.

O meu povo brigou muito. Sempre brigou muito com todos as outras tribos porque nós gostamos de brigar. Não temos medo. Não temos medo de nada e de ninguém, porque é isso que os velhos ensinam às crianças, quando obrigam-nas a subirem pelos burris cheios de espinhos, que arranham até sair sangue. Mas ninguém pode chorar, porque nós somos duros. Mais duros do que todos os outros povos. Não precisamos ter raiva dos outros índios para irmos para a briga: é só alguns homens resolverem ir para a guerra. Outros não sentem vontade de ir, porque preferem ficar em casa com a família.

10 - REALIDADE

Esses ficam e ninguém acha ruim, porque cada um de nós faz o que quer. Quer brigar, briga. Não quer brigar, pode ficar em casa com a mulher e as crianças. Contam os velhos que quando um homem ia guerrear, falava antes com um amigo que ficaria na aldeia, para que tomasse conta da mulher e das crianças. Se o guerreiro morresse na briga, o amigo casava com ela e assim tudo ficava bem. Mas se ele voltasse, ficava de novo com a mulher e sabia que tinha um amigo de verdade. Mas agora as coisas não são mais assim.

Eu já disse que meu povo sempre gostou de brigar. E nós não temos medo de morrer. Quando a gente morre, vai para o buraco e acabou. Pronto!

Sabemos brigar e ganhamos todas as brigas. Quase todas. Havia uma tribo que morava perto da nossa aldeia que também sabia brigar. E eles sabiam uma coisa que nós não sabíamos: correr pelo mato mais rápido que macaco. Então eles vinham bem cedo de manhã ou então um pouquinho antes do anoitecer.

Entravam na aldeia, matavam e fugiam pelo mato e nós não conseguimos alcançá-los para brigar de verdade. E muita gente nossa morreu. Na nossa tribo tinha um moço cujo nome era Odjô, que ficou muito bravo porque não conseguimos encontrar esse povo para uma boa luta. Então ele pensou em preparar remédio para ficar muito forte e poder voar.

Foi sozinho para o mato e começou a procurar raízes e folhas até poder preparar o remédio que ele queria. Até que enfim conseguiu voar um pouquinho, porém muito baixo e devagar.

Assim não adiantava porque os nossos inimigos poderiamapanhá-lo mesmo voando. Fez então mais remédio ainda, juntou outras plantas e finalmente conseguiu voar a uma altura onde as borboletas, mesmo grandes, não o alcançariam. Assim os metotire ganharam muitas guerras.



Um grupo de índios metotire ajuda Orlando Vilas Boas (de pé na canoa) a atravessar uma corredeira.

Mas isso não durou muito. Um grupo de índios inimigos armou uma cilada e conseguiu pegar Odjô pelas costas, atirando um grande número de bordunas em cima dele. Só assim conseguiram matar o nosso guerreiro mais forte.

Depois houve mais brigas, mas nós ganhamos todas, porque eles já eram poucos e matamos todos. Mas tudo isso aconteceu faz muito tempo, muito tempo, antes que nascesse o pai do meu avô. Há muito menos tempo — eu já havia ficado homem — aconteceram as coisas que vou contar agora.

Foi na minha primeira expedição com Cláudio e Orlando. A gente ia procurar uns índios que chamamos de kren-a-korore, o



que, na nossa língua, significava "homem com cabelo cortado". Nós brigávamos muito com eles e atacávamos suas aldeias para lutar. Uma vez tiramos de lá três crianças que aprenderam a viver com o meu povo. Um era homem e chamava-se Mengiriri. Era muito alto, mais do que todos os índios e todos os caraiibas que eu vi. Mas mesmo assim morreu, porque de tão grande que era, queria brigar com todo mundo e por isso morreu. O meu povo ia lutar nas aldeias dos kren-a-korore, que moravam muito longe e por isso precisavam viajar muito, mais de três luas para chegar lá. Depois

Depois de uma corrente flechada, o metotire retira da água a capivara que irá alimentar a sua família.

REALIDADE - 11



Com plantas, Odjiô fez um remédio para voar

brigávamos, aí o capitão falava que tinha terminado a guerra e nós voltávamos para casa. Se um de nós morresse, a gente carregava o mais longe possível, para enterrar no mato, porque se os kren-a-kore ficassem com o morto, queimavam-no fora da aldeia e comiam sua cinza, porque assim ficariam duros que nem nós.

Tem outro caraíba junto com o Cláudio e Orlando que gosta de ouvir histórias da minha tribo, e, às vezes, eu conto meus sonhos para ele. À noite, eu chego perto da rede dele e conto:

Era uma vez um rapaz que era solteiro e morava com a mãe, que sempre falava para ele casar. Mas ele não queria casar com moça nenhuma da tribo porque ele gostava de uma estrela. E toda noite ele deitava fora da casa e olhava aquela estrela dizendo "Oh, que estrela bonita. Como eu gostaria de casar com ela". — De tanto falar, uma noite a estrela desceu, chegou perto dele e era muito bonita mesmo. Falou à estrela: "Eu ouço você dizer que quer se casar comigo. É verdade?"

O moço ficou com um pouco de vergonha, mas depois respondeu:

"Quero sim".
Eles se casaram, mas ele não quis que a mãe soubesse, se não ela ficaria brava. Por isso, toda manhã ele escondia a mulher-estrela dentro de uma cabaça e punha em cima de um jirau bem alto para que a mãe não visse. Mesmo assim a mãe começou a perguntar com quem ele ficava falando durante a noite e também porque trazia tão pouco peixe quando ia pescar. Ela não sabia que ele tinha de dormir de dia porque ficava acordado durante a noite e por isso não podia pescar muito. Então ele, depois de pôr a estrela dentro da cabaça em cima do jirau, espalhou cinza em volta para descobrir se a mãe respeitaria a vontade dele de nunca mexer naquela cabaça. Uma tarde, ele voltou com pouco peixe e viu rastros da mãe em cima da cinza. "Por que você mexeu na minha cabaça?" — perguntou, bravo.

A mãe ficou com medo e mentiu para ele: "Não fui eu, foi o filho do nosso vizinho".

"Mentira grande", falou o moço

então. "Esse é rastro seu, porque mulher tem pé pequeno igual a menino, porém anda com as pontas dos pés viradas para dentro, como toda mulher. Menino, como todo homem, anda com as pontas para fora".

Assim, a mãe soube que ele tinha casado com a estrela, que saiu da cabaça. Tinha o cabelo comprido encobrindo-lhe o rosto, mas logo cortou-o em franjinha.

O rapaz se dava muito bem com a mulher-estrela, que trabalhava muito e não falava demais. Apenas se queixava que a comida era sempre a mesma: peixe e milho. Queria ir até a aldeia dela buscar sementes das plantas que usavam lá para comer. Mas o marido, com medo de que a estrela não voltasse mais, disse que só a deixaria ir depois de ter um filho. Assim ela voltaria. A estrela parou de tomar remédio para não ter filhos e teve um

— homem — muito gordo e forte. Uma tarde ela foi com o marido caçar e, ao escurecer, subiu numa árvore alta e esguia. Ele curvou a árvore como quem curva um arco e atirou a estrela de volta para o



Canoas dos metotire descarregando à margem do rio Peixoto de Azevedo. Actma, Bedjai em 1973.

cêu. Não demorou e ela estava de volta, trazendo sementes de abacaxi, amendoim, mandioca, batata, cará, banana e muitas outras plantas. E nunca mais quis voltar para a aldeia dela.

É por isso, expliquei ao meu amigo caraíba, que meu povo agora tem amendoim, mandioca, batata e muitas outras coisas.

Lembro ainda que muitos dias depois do início da expedição a gente estava perto da aldeia dos kren-a-korore. Desconfiei de que eles tivessem ido embora, porque estavam com medo. Pegaram todos os nossos presentes, mas não gostaram dos espelhos, quebraram todos ou então deixaram virados com o vidro para o chão. Não gostaram também das panelas, que encontramos amassadas. Estragaram as panelas a golpe de borduna. Panelas bonitas como aquelas minha irmã gostaria de ter.

Minha irmã se chama Kaben-ti, que na nossa língua quer dizer "pessoa que fala demais". Ela já deveria estar casada, mas acho que por causa disso ainda não casou.

Um dia, quando voltamos ao

acampamento, soubemos que os kren-a-korore tinham aparecido do outro lado do rio. Eram três, dois homens e um menino, mas foram embora. Eles largaram a aldeia e muita comida e as roças deles estão muito bonitas e quase prontas para a colheita. Mesmo assim eles foram embora.

Eu sei. Eles estão com medo e estão escondidos dentro do mato. Eu saberia achá-los, mas Orlando e Cláudio não deixam, se não ia haver briga. E nós não estamos aqui para brigar, mas para ficarmos amigos. Voltaremos outra vez depois das chuvas.

Voltamos. Estou outra vez perto do meu amigo caraíba. Ele está deitado na rede, fumando. Estamos na segunda expedição para fazer amizade com o kren-a-korore. Por isso eu não casei até agora. Gosto de viajar pelo mato, ver outros índios, caçar e pescar nos lugares onde eu nunca estive.

O meu amigo caraíba está deitado na mesma rede; ficou mais careca e tem mais cabelos brancos. Ele diz que passaram quatro anos desde a primeira expedição. Estou um pouco cansado porque estamos trabalhando para abrir um campo de pouso para que venha o avião que vai trazer comida, remédio e roupa. Estamos todos com a roupa rasgada e os "piuns" estão mordendo muito. Não quero contar histórias, mas sim o sonho que eu tive ontem à noite.

Sonhei que estava no terreiro da minha aldeia quando alguém pousou a mão no meu ombro. Quando me virei vi que era minha mãe e meu pai. Eu comecei a rir porque minha mãe morreu quando comecei a ficar homem e meu pai morreu um pouco antes do meu povo encontrar Orlando e Cláudio. Falou minha mãe: "Filho, o que é que você fez com o seu cabelo que está tão claro?"

Respondi: "Não fiz nada, mãe, foi o sol que a gente apanha no meio do campo de pouso que estamos abrindo que queimou o meu cabelo. Mas daqui a pouco terminará a expedição e passarei muito óleo no meu cabelo que ficará preto e lustroso como era antes".

Na guerra, no mato ou na mesa, o mesmo Mamprin

Foi ao longo de muitos meses na selva, acompanhando os irmãos Cláudio e Orlando Vilas Boas nas expedições para contatar os então misteriosos kren-a-korore, que Luigi Mamprin tornou-se amigo do índio Bedjai e ficou conhecendo sua história e suas histórias. Mamprin, nascido em Veneza há 54 anos, é capaz de passar seis meses varando o mato com a mesma naturalidade com que conversa numa roda de bom vinho e boas massas italianas. O gosto pela aventura ele aprendeu cedo. Tinha 19 anos quando a II Guerra Mundial começou. Pouco depois foi convocado para servir ao Exército de seu país, tendo de interromper a carreira de fotógrafo que começara três anos antes. Em 1943, a Itália pediu armistício aos Aliados e, na confusa situação que se seguiu, suas tropas de ocupação na Iugoslávia se viram sem comando. A maior parte delas rendeu-se aos alemães. Outra parte conseguiu escapar para a Itália. E alguns soldados preferiram unir-se aos guerrilheiros de Tito e continuar combatendo os nazistas. Entre eles estava Luigi Mamprin que, em 1945, ao terminar a guerra, já era subtenente de 13.ª Brigada Proletária, a unidade de elite do Exército de Libertação Iugoslavo. Depois voltou para a Itália e para sua profissão de fotógrafo. Chegou ao Brasil em 1949, com 200 cruzeiros (antigos) no bolso e os endereços de alguns amigos. Trabalhou em vários jornais de São Paulo e do Rio, até que em 1966, foi contratado pela Editora Abril para a equipe que lançou REALIDADE. Atualmente trabalha na revista *Quatro Rodas*.





Bedjai com seus dois amigos caraibas, Orlando e Cláudio Vilas Boas

Se pego quem matou meu pai...

Meu pai não falou nada. Minha mãe disse: "Assim tudo estará bem". E foram embora.

O caraíba ficou tanto tempo sem falar que até pensei que ele estivesse dormindo, mas depois vi que o cachimbo dele estava aceso e que ele estava fumando. Então ele me perguntou se eu tinha ficado triste ou alegre depois desse sonho e eu achei graça da pergunta dele porque é claro que gostei muito de ter sonhado com os meus pais que há muito tempo não via. Só fiquei triste um pouquinho, porque eles foram embora muito depressa e não deu para conversar mais. Aliás, meu pai não disse nada, mas eu sei o que ele queria dizer e o que ele espera de mim.

Esta noite a lua de repente se escondeu sem que tivesse nuvens no céu. E isso para nós não é coisa boa. Amanhã vamos para a aldeia dos kren-a-korore que, eu sei, devem estar com medo de nós e da lua.

Na aldeia deles, está tudo queimado. Deixaram muita borduna de presente para nós, mas foram embora. Outra vez largaram tudo, nunca vi tanta roça. Depois que eles ganharam nossos machados

de ferro, abriram muita roça, não sei como eles iriam comer tanta comida. Mas foram embora, antes da colheita, e estão agora no mato com as mulheres e as crianças, apanhando chuva e com fome. E estão indo para o rio Telles Pires.

Coitados dos kren-a-korore. Parecem lobos. Estão fugindo de nós que queremos ficar amigos e estão indo para lá, onde vão encontrar muitos caraibas. Alguns deles são bons, mas outros não prestam.

Como aquele que matou meu pai que estava pescando. Meu pai era grande e forte e usava um grande bodoque no lábio inferior como todos os homens da minha tribo usavam. Eu penso agora que o caraíba deve ter ficado com medo só de ver meu pai e por isso atirou mais de uma vez.

Eu cheguei a ver esse homem depois e sei o nome dele: Manoel. Ele que se cuide: — não irei à procura dele, mas se aparecer por perto, eu o matarei. É isso que meu pai espera de mim e o meu povo também.

Porque é assim que nós sempre fizemos.

Porque meu nome é Bedjai e sou da tribo dos metotire.

Para Bedjai, não existem anos nem meses. Só os dias.

Bedjai, como os outros índios, só sabe contar até quatro e sua noção de tempo é muito limitada: para ele não existem anos nem meses, mas somente dias e luas. Assim, quando o autor deste extraordinário depoimento fala de "antigamente", tanto pode estar se referindo a uma época remota, anterior ao seu nascimento, como a algum fato ocorrido há uns três ou quatro anos.

Sua tribo é a dos metotire ou Tchukahamãe (um idioma juruna), que foram pacificados por volta de 1950, pelos irmãos Vilas Boas. Ela pertence ao grupo lingüístico gê e vivia no Alto Iriri, ao nordeste de Mato Grosso. Era uma tribo seminômade, que formava e desfazia suas aldeias com frequência. Atualmente abandonou esse hábito e vive no Parque Nacional do Xingu, com dezessete outras tribos. Os metotire são hoje cerca de trezentos. Índios muito valentes, são também respeitados como grandes cantores. Bedjai, que tem uns 25 anos, passou boa parte de sua adolescência no Posto Leonardo (centro administrativo do Parque), onde aprendeu a falar português, a dirigir o jipe do Posto e as embarcações com motor de popa. Luigi Mamprin ensinou-o também a ler e escrever um pouco. Mas nenhuma dessas coisas novas aprendidas com os "caraibas" (brancos) tentou Bedjai a renunciar à cultura e à dignidade de seu povo. A linguagem de Bedjai — seu "estilo" — foram conservados aqui. Quase sem alterações.



CEDI

Povos Indígenas no Brasil

Fonte: O Estado de S. Paulo Class.: PIX-BR80

Data: 09.04.71 Pg.: _____

Melo defende rodovia BR-80

Da Secretaria de
BRASILIA

O presidente da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), general Bandeira de Melo, não vê nenhum inconveniente em que a estrada Cuiabá-Santarém (BR-80) atravessa o Parque Nacional do Xingu, nem acredita numa eventual degenerescência da cultura primitiva sob o influxo da civilização.

Ao contrário, está convencido de que a rodovia só terá benefícios para a preservação da população indígena na região, pois "deflata a assistência sanitária aos índios". Ele viu-se a verificar as inconveniências, das estradas — a seu ver — supridas com a criação de postos de fiscalização ao longo da estrada, com o objetivo de disciplinar e controlar o contato de civilizados com os índios.

Debate

O debate que se vem travando sobre as vantagens e desvantagens da BR-80 foi colocado em termos de integracionismo em nome da necessidade de preservar a cultura primitiva do índio brasileiro. Comentou-se, inclusive, que o Parque Nacional do Xingu é uma espécie de "ilha" que "custa demasiadamente caro ao País" e que a posição dos índios Vulpianos — aparentemente contrários ao traçado da estrada — teria dado origem a que as autoridades federais recebessem com certa indiferença a indicação de um índio Urubano ao Prêmio Nobel da Paz.

O fato é que, para aqueles

serenistas, o empenho pela manutenção do Parque não é uma luta vã. Acha-se que as más intervenções na liquidção do Parque são os financiadores da região, que "querem tirar de lá os índios para colocar em seu lugar um cabido, uma água e um boi". Contudo, contudo, negou-se a conceder entrevista à imprensa sobre o assunto, pois — segundo se comentou em Brasília — havia uma recomendação expressa para que não o fizesse.

“O Estado” não circula amanhã

Em virtude dos feriados da Semana Santa e seguindo velha tradição, “O Estado de S. Paulo” não circulará amanhã, sábado, voltando a fazê-lo regularmente no próximo domingo.

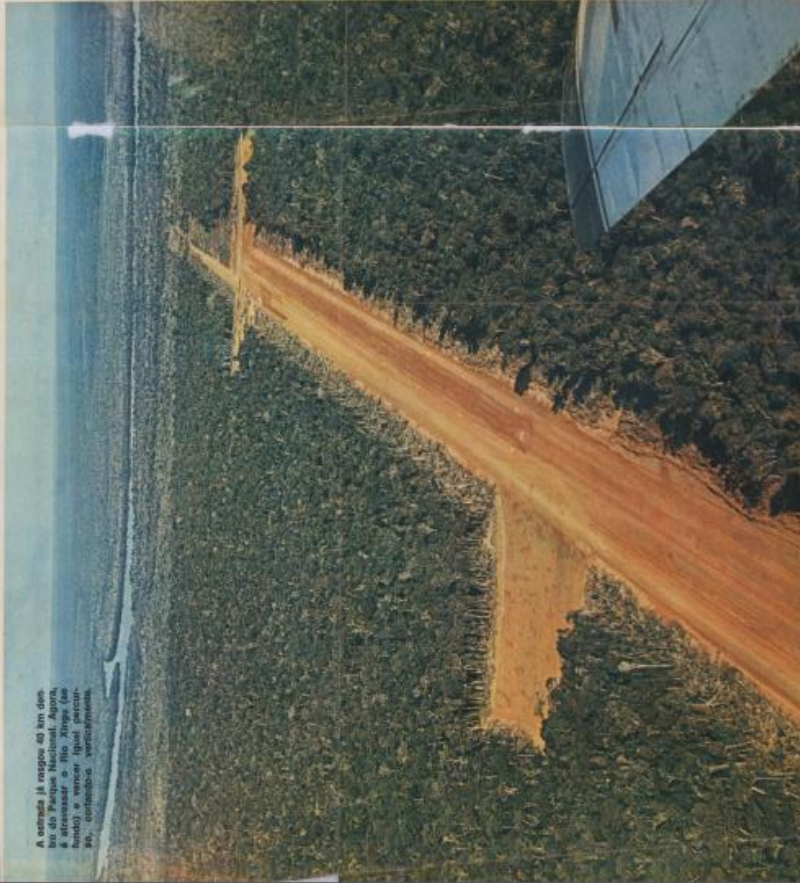
O “Jornal da Tarde” não circulará hoje, devendo fazê-lo no horário normal de sábado.

BRASIL
A 150
UR-080
CED
A.S.A.
A.M.T.

1970-1971
Cruzeiro - 11.07.71


A ESTRADA DA CONTROVÉRSIA

A estrada já rasga 40 km de selva e já atravessou o Rio Xingó (as águas são límpidas e cristalinas) e vencerá igual percurso, com o mesmo sucesso.



Homens e máquinas já abriram o caminho. Antes a selva era só dos índios. Agora, eles terão que conviver com os civilizados. Não adiantam mais os protestos. O progresso pede passagem

Taxido de
VALDIR ZWETSCH
Fotos de
CARLOS PICCINO



Ruana, chefe tradicionalista da aldeia Pirucu, não quer tirar seu botaoca.

128



Acampamento à margem da BR-080: barracos cobertos de palha.

Costa Cavalcanti: "Por este caminho passarão os homens e seus instrumentos de domínio físico para integrar esta região-continente ao país continental"

Na estrada da controvérsia, vem-se o mais forte: a BR-080 chegou à margem direita do Rio Xingu. Houve até uma festa, dia 15 de maio. A rodovia já rasgou quarenta quilômetros da reserva indígena do Parque Nacional do Xingu. Faltam outros quarenta para ser ele seja cortado de um lado e outro. Não faltam mais as vizes desamparadas dos índios Vila Boa (filhos do Parque), de indígenas, de antropólogos e da imprensa. "Agora, o futuro dos índios do parque é não dizem. — Flor: talvez não sóda futuro para eles."

As comemorações mostraram que o governo é inflexível em sua meta de ocupar a Amazônia, como dos vitórias em relação ao problema dos índios. Em plena selva, no ponto em que a estrada encontrou o Rio Xingu, 50 aviões pousaram num campo de 7.200 metros, levando autoridades e fazendeiros da Amazônia para inaugurar os primeiros 240 quilômetros abertos. E a estrada para o Norte foi simbolizada pela transição da primeira máquina de desmatamento — através de uma linha — para a margem esquerda de um dos braços do rio.

Marcando a soberania, o ministro do Interior, Costa Cavalcanti, foi a saída, com polícias instaladas no acampamento da frente de trabalho, e Mensagem do Xingu. O documento mostra a disposição do atual governo de transformar a Amazônia ao "vale do mundo".

— Por este caminho, que hoje transpõe as fronteiras e acomoda os barcos do Xingu, orientado na sua direção para penetrar fundo as entranhas da Amazônia, passarão os homens e seus instrumentos de domínio físico e tecnológico para integrar esta região-continente ao país continental que a abriga.

— Consciente de sua tarefa, aqui demonstrada pelo trabalho honrado de iniciativa privada, coordenado pela integral solidariedade nacional, com os usos e as regras a serem identificados e utilizados nas mesmas regras referidas à Brasília-Manaus, o Brasil se prepara, sem receios ou tímidas, para exercer o papel que lhe cabe de valente do mundo.

A ESTRADA E A AMAZÔNIA

Ela é considerada a verdadeira estrada da Amazônia, pois vai atravessar a conexão da selva. Enquanto a Transamazônica cortará transversalmente o Nordeste e o Norte do país, até a Para — funcionando como coladora de estradas para o Sul —, a BR-080 passará pela Região Amazônica quase verticalmente. Será a transversal mais longa e mais importante da Transamazônica.

Desse 3.600 quilômetros de percurso, quase 2.000 serão construídos na selva. Saída de Brasília, cortará o leste de Mato Grosso, atravessará o Parque Nacional do Xingu, passará por Cuiabá, Jacareacanga, chegará a Manaus. Daí seguirá até a fronteira com a Colômbia. Então girará, apenas, os 240 quilômetros desde a BR-150, perto do São Félix do Araguaia (Mato Grosso) até Povo-Açu, margem direita do Rio Xingu.

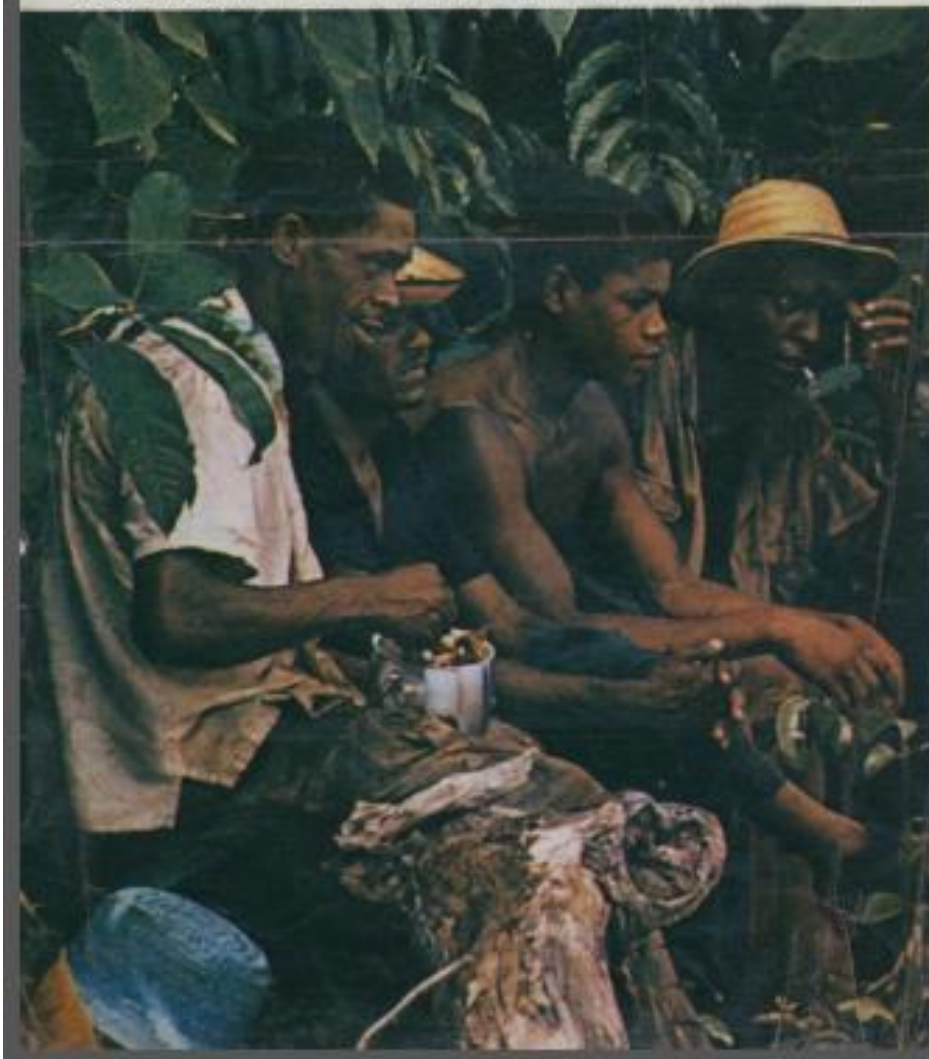
Com essa rodovia, a Belem — Superintendência do Desenvolvimento do Centro-Oeste — espera combater correntes migratórias procedentes, principalmente, do Nordeste. E, acima de tudo, dar condições de infraestrutura para o escoamento da produção agropecuária da região. No entanto os fazendeiros de Mato Grosso, pioneiros no trabalho de ocupação da Amazônia, têm grandes dificuldades devido ao isolamento. Há fazendas em que só é possível chegar de avião ou barco. Outras podem ser atingidas através das rodovias construídas pelos próprios fazendeiros. A BR-080 funcionará como um eixo de convergência dessas pequenas estradas e permitirá o contato social e econômico da região com as áreas desenvolvidas da parte atlântica do país.

O superintendente do Sudeste, Sebastião Camargo Júnior, faz uma previsão, bastante esperançosa, na data da chegada ao Xingu:

— A concentração demográfica que se vai processar ao longo desta estrada (...) constituirá progressivamente no sentido da Amazônia, exercendo, inicialmente, atividades agrícolas e pastoris, e deixará em seu rastro uma estrutura econômica e social consolidada, capaz de funcionar como suporte para o avanço dessa fronteira humana.



As máquinas só descansam à noite, junto com os homens. A firma construtora dá casa e comida e os operários economizam o que ganham. Domingo também trabalham, pois não há o que fazer.



É a Incaínas privada, beneficiada com a concessão da rodovia, já que suas previsões, também otimizadas em poucos anos, haverá na área de influência da estrada uma verdadeira rede de novos empreendimentos, com um reforço de cem milhões de cabeças de gado — suficiente para o abastecimento de todo o continente americano.

A ESTRADA E O HOMEM

Por trás dos planos e mapas, das previsões otimistas, das comemorações, dos projetos de investimento na área, da construção e da política — constituindo com sua força, com seu suor e com sua vida — está o homem, invisível ao olhar: o operário das frentes de trabalho. Ainda não entou como pensavam para as histórias fantásticas contadas com inventividade pelos caboclos de Amaral. Mas, em estratagemas com que se vive lá, talvez, inventando a vida e seus perigos, já pode ser chamado de herói.

Na frente de BR-060 estão 400 homens, 70 caminhões, 20 máquinas, que trabalham até no domingo, porque não tem o que fazer.

— Não se pode beber, não se pode cagar — o porta de armas é proibido, neither também é proibido... Então, o que é que a gente vai fazer no domingo? A gente trabalha, pra passar o tempo. De vez em quando, ainda tem um rio onde se pode pescar alguma coisa...

No deserto de um motorista está o diálogo dos homens que abrem uma estrada na selva. O trabalho é duro, precisa manter, por sua própria vida, a vida da família e só termina à noite. Os solistas têm freio de uma semana a cada três meses. Os casacos podem visitar suas famílias de dois em dois meses.

Em todos, o mesmo objetivo: ganhar dinheiro. Saíram de todos os lugares, encontraram na sede da Cotema S/A (empresa de construção de BR-060) e, se consideramos aptos, são enviados para a frente de trabalho, na mata. Lá, a construção da estrada obedecerá a quatro fases: primeiro, a locação exata do trecho a ser construído, através do Serviço Topográfico. Depois, o desmatamento manual, até 20 metros de cada lado da estrada, que tem dez metros de largura. Na terceira fase, começa o trabalho das máquinas de desmatamento, limpando o que vai ser o leito da rodovia. Finalmente, as máquinas de terraplanagem, durante o dia em condições de trabalho.

Para abrir essas 240 quilômetros, a empresa gastou um ano de trabalho. Tive problemas graves, como as chamas constantes de todos os dias. E, mesmo depois de apenas de equipamentos (diversos americanos), esse problema continua: a cada dia que chove, são necessários outros dois ou três para que a mata se mantenha de trabalho.

A cada três ou quatro quilômetros, sempre à beira de um córrego, os homens da frente de trabalho ou-

BR 80

General Bandeira de Mello: "A assistência ao índio, que deve ser a mais completa possível, não visa e não pode obstruir o desenvolvimento nacional"



As máquinas de desmatamento limpam o futuro leito da estrada.

dan o acançamento da penetração: pequenos barracos de tocos de árvore cobertos por palha. Além de não terem para todos os trabalhadores, vestíveis cozidos, oficina para os reparos e estalagem de leite. Al dentro de um período preciso mas permanecem expostos aos dois grandes perigos da vida: os animais e as doenças.

Até agora, mais de trinta operários já tiveram ataques de malária. Alguns preferiram ser levados a Goiânia por causa da doença. Os casos de gripe, muito frequentes, são atendidos pelo enfermeiro da horta de trabalho.

Nella dos Santos Pereira, 34 anos, encarregada da manutenção da festa, fala sobre os animais e insetos perigosos:

— Deixa tem, mas nunca criou problemas. Cobra também tem demais, circunda principalmente. Mas o pessoal não sai lá quando vê uma cobra, tem medo que corre mais de um quilômetro. O problema maior é a abelha amarela, vive grudada. Ela vem em enxame e cobre um cara todo. Tem medo que largo a máquina e sai correndo de tanta abelha...

Assim com esses problemas, os homens não desistem. Juventino Martins Filho, de 45 anos, motorista, trouxe até a mulher e os quatro filhos (5, 7, 4 e 3 anos) para o mata.

— Tavam chegando lá em Goiânia. Eu tive sofrendo aqui. Então vamos sofrer todos juntos...

Com seu trabalho, horas extras e gratificação por ser motorista, tira um bom dinheiro por mês. Quando a família morava em Goiânia, consumia todo o dinheiro. Agora, Juventino não tem onde gastar. E economiza tudo o que ganha porque a firma fornece a comida e na zona não tem divertimento mesmo. Malária já teve, gripe e tódo hora, atacando a mulher e as crianças também. Jurar dinheiro, que é o bom, está conseguindo:

— Estou há 17 anos na profissão. Só agora acho que vou poder juntar alguma coisa. Foi trabalhando aqui mais um mês mesmo, até a estrada chegar em Cachibó.

— E então, Juventino?

— Daí eu compro uma casinha em algum lugar mais civilizado e me des-

do, que não sou capaz de ficar morando nesta terra o resto da vida...

A ESTRADA E O ÍNDIO

Quando um avião pousa em Santa Teresinha, na margem do Rio Araguaia, há sempre algum índio carajá esperando os turistas para vender arco, flecha, cocares, bonequinhos e artefatos. Quem quiser bater uma fotografia, ele cobra cinco cruzeiros para posar. E sabe fazer as coisas bem direitinho, quando são batidas várias fotos. Depois o dinheiro em cachaça e em panes de arroz para fazer novo artefato. Para evitar casos idênticos com os índios do Parque Nacional do Xingu, apareceram proibidos contra o tráfico de DR-080. Mas a estrada já chegou ali.

Foi em janeiro o primeiro contato com os índios. Os operários trabalhavam normalmente quando vieram com um avião e os observaram. Meio assustados, os homens começaram a chamá-lo. Ele foi acompanhado de outros dois, uma mulher indígena. Era Kuru-miré, um velho takanandê, da aldeia Pororé, a mais próxima da estrada. O encontro foi pacífico, os índios ficaram dois dias entre os trabalhadores.

Já nesse primeiro contato, o também nos portugueses, houve trocas de presentes: os nativos davam suas armas e artefatos, e levavam viveres, objetos de uso pessoal dos operários, roupas e até relógios. Tudo com muito prazer e alegria de ambas as partes.

É exatamente esse tipo de relação que indianistas, antropólogos e os índios Villas Boas condenam: o contato é feito por gente que não tem presentes. E, o que é pior, a troca de presentes cria necessidades físicas da nossa sociedade para o índio. Assim, ele descaracteriza sua cultura na tentativa de adquirir padrões da nossa. Outro problema: o operário lhe transmite doenças às quais ele não tem resistência, como a gripe. Logo, segundo esses estudiosos, teremos o desaparecimento dos selvagens como cultura e como raça. Foi Orlando Villas Boas quem declarou a O CRUZERO:

— A continuar essa política de integração do índio à nossa sociedade, em cinco anos não teremos mais nenhum índio no Brasil. Os que sobreviverem

serão apenas marginais de nossa sociedade.

A política é agora intrínseca: a estrada já está na margem do Xingu e também rapidamente para o outro lado, onde tem mais quarenta quilômetros de parque a cortar. E, nessa marcha, conta com um aliado forte — a Fundação Nacional do Índio, cujo presidente, general Bandeira de Mello, diz:

— A assistência ao índio, que deve ser a mais completa possível, não visa a não poder obstruir o desenvolvimento nacional nem os atos de penetração para a integração da Amazônia. No conflito tecnológico em que se encontra a sociedade nacional, há necessidade do desenvolvimento paralelo das comunidades indígenas, com conjugamento do esforço integral da política governamental. As minorias étnicas, como os indígenas brasileiros, se orientam para um planejamento bem definido, firmar-se-ão fatores participativos do progresso e da integração nacional como produtores de bens.

Os antropólogos defendem uma linha contrária, como faz o sursulista Rondon: "Os índios constituem sociedades e culturas paralelas à nossa e são primitivas — dizem —. Têm uma cultura forte e autônoma, plenamente adaptada ao meio em que vivem. Por isso, não devem ser tratados com paternalismo, mas com respeito. Não temos o direito de forçá-los a se integrar em nossa sociedade. A integração

deve ser gradativa, mantendo-se máximo os seus valores culturais e sociais".

Na festa da estrada ninguém se lembrou dessas palavras. Quando apareceram cinco takanandê da aldeia Pororé, chefiados por Rasmel (com um grande boteco de madeira no lado inferior), a primeira preocupação dos visitantes foi realizar trocas. Os índios deram seus arco, suas flechas e seus artefatos, ganhando panes, chapeus, distribuídos de lapela e cigarros, muitos cigarros...

O general Bandeira de Mello lhe queria mandar um abrigo aos índios Villas Boas através dos índios. E quando viu o grande boteco de Rasmel, propôs:

— Você não quer operar, ficar aqui daí?

— Não... não sei.

— Por quê?

— Cidãoio não quer...

— Ah, mas não tem problema. Se você quiser ficar o boteco é só dizer que eu mesmo o levo e um hospital de São Paulo e mando operar. Pode dizer ao Cidãoio e ao Cidãoio que eu autorizo. Quando você quiser.

Em seguida, os selvagens foram pedir para fotografias junto com os visitantes. Um índio, falando com um dos operários, mostrou sua preocupação:

— A estrada chega, nós vamos embora...

Na margem esquerda do Rio Xingu, novas matas para vencer.





Ministério da Agricultura
e Reforma Agrária
15A

O ministro Costa Cavalcanti
hastiou a bandeira e assinou a
mensagem do Xingu, que mos-
tra a disposição do atual gover-
no em transformar a Amazô-
nia no "celeiro do mundo".



CEDI

Povos Indígenas no Brasil

Fonte: O Globo Class.: PIX - BR 80
Data: 06.12.73 Pg.: 10

Vilas Boas prevê nova briga dos Tchucarramães

SÃO PAULO (O GLOBO) — A briga entre os Tchucarramães e os colonos instalados à beira da BR-80 não está tão próxima do fim como parece, afirma o sertanista Orlando Villas Boas, baseando-se em informações que seu irmão Cláudio lhe transmite diariamente pelo rádio.

Orlando diz que a Funai está sendo correta no caso, solicitando a colaboração da Polícia Federal para desalojar os colonos, já que "o problema só poderá ser resolvido por autoridades federais".

Previsto

Orlando Villas Boas já previra a reação dos Tchucarramães contra os invasores de

suas terras, tão logo se anunciou a construção da BR-80, que vai de Xavantina à BR-165 e não até Cochimbo, como estava determinado anteriormente. Essa estrada cortou o Parque Nacional do Xingu e intranquilizou os índios, que habitam na região há mais de 800 anos.

Os invasores, acrescenta Orlando, são pobres sem terra, que ali apareceram à procura de trabalho na estrada e que mais tarde foram abandonados pelas empreiteiras, ficando sem condições de voltar. Dois fatores agravam a situação: a venda livre de cachaça em dois botecos e as armas em poder dos brancos.

Embora tenha havido uma trégua por parte dos índios —

diz Orlando Villas Boas —, isso significa apenas que eles estão esperando que o Governo solucione as divergências.

Com índios da aldeia Piarussu, dos Tchucarramães, já foram contaminados por doenças venéreas e alguns deles ficaram tuberculosos.

Missão

BRASÍLIA (O GLOBO) — Uma missão especial da Funai seguirá na próxima semana para o Parque do Xingu, onde tentará a saída pacífica dos posseiros que se fixaram às margens da BR-080. Segundo a própria Funai, será tentada uma saída pacífica, mas se isto não ocorrer, será pedida a intervenção policial.

ISA

CEDI

Povos Indígenas no Brasil

Fonte: Jornal do Brasil Class.: Matéria de Atualidade
Data: 13/03/74 Pg.: 13 20

Índios de um grupo arredio dos txucarramães invadem fazenda no Parque do Xingu

São Paulo (Sucursal) — Cerca de 50 índios txucarramães de um grupo de 400 que ainda não tem contatos com as frentes de aproximação da Funai, invadiram ontem a Agropecuária Xingu — Fazenda Peixin, na margem direita do rio Xingu — na altura da cachoeira von Martius, no Norte de Mato Grosso. Eles atiraram flechas e assustaram empregados que trabalham no desmatamento.

A denúncia foi feita ontem pelo administrador da Fazenda Peixin, Sr. Maurício Garcez Novaes, que recebeu um rádio de seu auxiliar nas primeiras horas da manhã. Novaes pediu orientação aos irmãos Villas Boas, nos escritórios do Parque Xingu, nesta Capital, e enviou mensagem à Superintendência da Funai, à noite, alertando sobre a possibilidade de novos ataques.

Índios agressivos

A Fazenda Peixin está desmatando grande área no Sul da Amazônia para a exploração agropecuária. Os índios que a atacaram pertencem à família dos txucarramães, cuja maior parte já está aculturada no Parque Nacional do Xingu. Em novembro do ano passado, eles se aproximaram da fazenda e a equipe dos Villas Boas não pôde intervir, pois tentava contatos com os

kreen-akarore. O ataque de ontem foi precedido também de ações de aproximação por partes dos índios, na semana passada.

Segundo o administrador da Fazenda Peixin, os índios deverão intensificar os ataques nas próximas horas. Seus empregados notaram que pareciam bastante agressivos, apesar de não terem atirado flechas para matar.

Deputado acha a ação da Funai desastrosa

Brasília (Sucursal) — O Deputado Junraz Bernardes (MDB-GO) critica ontem as atividades da Funai no tocante à aproximação com os índios, destinadas a evitar o extermínio e a estigmatização das aldeias, classificando-as como um desastre social.

Salientou que os proprietários dos sertanistas, antropólogos e os da própria Funai estão frustrados, pois seria mais lógico entender que os pacificadores da

Fundação pretendiam apenas abrir aos índios vias para as fronteiras do interior social.

O parlamentar citou o exemplo dos índios kreen-akarore, que mendigam à beira da rodovia Castanho-Santarém, e frisou que "sem assistência eles hoje recebem ao mesmo dia mendicância, enquanto os índios vendem os seus cabelos numa dolorosa corrupção do sexo."



CEDI

Povos Indígenas no Brasil

Fonte: Folha de São Paulo Class.: 39

Data: 15.02.77 Pg.: _____

Villas Boas obtém acordo com cacique

BRASILIA (Sucursal) — Com um longo discurso em tom amistoso, o cacique *Ixucarramãe* Kremuro concedeu em ceder ontem ao fazendeiro paulista Ramis Risk a fazenda Agro-Peixim que mantinha cercada e interditada há mais de um mês, desde que cometeu um ataque à propriedade, na qual morreram dois peões.

O sertanista Sidney Possuelo, responsável pela vinda dos caciques Kremuro e Kremari a Brasília, salientou a importante participação do sertanista Cláudio Villas Boas, que foi chamado especialmente para ajudar na solução do problema criado na área. Os índios do Parque Nacional do Xingu nutrem grande respeito e amizade pelo sertanista a quem chamam, costumeiramente, de "Nosso pai".

DISCURSO

"Há muito tempo atrás eu ori dono de todas estas terras — incluiu Kremuro apontando a região no mapa — desde o rio Liberdade, onde tinha muito aldeamento, até o rio Iriri. Toda área era do pessoal. Depois alguém vendeu a minha terra para você. Eu não sabia porque ninguém compra ela de mim. Quando eu saía para caçar com pessoal esbarrava numa estrada, numa fazenda e ficava atrapalhando minha gente andar".

Sobre o incidente que resultou na morte dos dois peões da fazenda Agro-Peixim, disse Kremuro: "Mandei meu pessoal matar dois peões porque antes deram tiro em cima de nós e depois chamamos índio de bicho. Mas Sidney foi lá e a gente veio aqui, escutou general e escutamos nosso pai (Cláudio Villas

Boas). Então agora eu vou dar para você a minha terra, e ganhei um outro pedaço grande para meu pessoal do Pará. Daqui pra frente nós não vamos mais na fazenda e o general vai marcar nossas terras. Depois, não vamos deixar nenhum caraíba entrar dentro dela".

FUNAI

Após o discurso, o general Iamarth de Oliveira, presidente da Funai, disse que "o que queríamos, desde o início, era uma solução pacífica para o atrito, mas nunca em detrimento do índio, como não foi". Afirmou ainda que a Funai "jamais tomaria qualquer atitude neste caso sem ouvir antes os caciques *Ixucarramãe*" e prometeu demarcar suas terras situadas no limite norte do Xingu, desmembrado pela rodovia BR-060, "o mais breve possível".

JULGAMENTO

Por outro lado, a justiça de Boa Vista, em Roraima, levará a julgamento, em abril na segunda sessão ordinária do júri popular o fazendeiro Carlos Gomes da Silva, que em 1973, na região do rio Guirariquera, comandou a tortura ao índio macuxi Inácio da Silva e Souza, que supostamente lhe abutera uma res de sua propriedade.

A violência praticada contra o índio repercutiu bastante na época, tendo os jornais do Amazonas e Pará feito ampla cobertura do acontecimento. O índio, após cair numa cilada preparada pelo fazendeiro, foi amarrado a uma árvore e chicoteado até perder a consciência. Depois, conseguiu livrar-se das cordas e fugir, denunciando a violência à delegacia da Funai em Roraima e à polícia.

Anexo VIII - Folha de São Paulo 15/02/1977



CEDI

Povos Indígenas no Brasil

Fonte: *O Estado de São Paulo* Class.: *P1X-BR 80*

Data: *15.07.79* Pg.: *24* *376*

BR-80 hoje, apenas uma trilha do medo

"Esta não é uma trilha do medo". Frase gravada há oito anos no obelisco comemorativo da chegada da BR-80 às margens do rio Xingu, no Mato Grosso, soa, hoje, presunçosa e falsa. A estrada, que atravessa o rio e foi entroncar-se com a Outaba-Santarem onde

agostaram os planos de expansão da área de Matucana, é realmente "uma trilha do medo". Trilha porque sua não conservação transformou-a numa picada fechada e esburacada que desafia os mais experientes motoristas. E mesmo, dos índios, dos mesmos que, em 1971, assistiram

humilhados e emudecidos, à chegada de 8.223 Km² do Norte de seu parque pela BR-80, e que, agora, passados oito anos, retomam agressivamente a terra. Depois do ataque dos tukarramê de sede da fazenda Agropexin, dia 18 de julho, os fazendeiros da região

reuniram-se no povoado de São José do Xingu, para definir sua estratégia de combate. Dezenas de fazendas, que nos últimos anos começaram a ser formadas na margem direita do Xingu, no Norte da estrada — ora desmembrada do parque após a abertura da

BR-80 — estão ameaçadas de invasão pelos índios zinguanos que, em sua atual ofensiva, poderiam atacar até o vilarejo de São José, que, aliás, está situado fora tanto dos limites atuais quanto dos pretendidos pelos sírvicos.

Agropexin estava fora da área indígena. A simples proximidade, porém, irritou os índios. E o grande rio, que o surto de sarampo que, em 1973, atingiu mais de 30 aldeias, matando quatro. A estrada não só entrou o Norte do parque para várias fazendas, mas também

abriu caminho para muitas outras, contra os quais, hoje, se voltam os índios do Xingu. E o grande rio, que o governo Médici pensou ter subjugado em 1971, voltou a ser um obstáculo à implantação das fazendas pecuaristas na região: com a crescente hostilidade dos índios,

ANTONIO CARLOS MOURA (enviado especial)

Lama e poeira na viagem de perigos e incertezas

Quem viaja de Brasília para o Xingu, entra no Mato Grosso por Barão do Garças e segue 500 km pela BR-158 até alcançar o entroncamento com a BR-80. A estrada, de terra, fica praticamente intransitável no período das chuvas (dezembro a abril). Na seca, vendidos os buracos e a poeira, pode-se atingir o rio Xingu, em 75 km mais, outro entroncamento com uma estrada de nome curioso: "Perdida". Enquanto a BR-80 corre para Oeste em direção ao Xingu, a "Perdida" vai para Noroeste uma 120 km, cortando também dezenas de fazendas.

Qualquer pessoa daquela região sabe explicar o nome da estrada: "A Sudeco já tinha aberto a BR-80 nesse traçado, e aí veio a ordem para desviar mais para o Sul. Então toda aquela parte ficou perdida". A história desse desvio da BR-80, que causou o extermínio do parque do Xingu, está até hoje mal contada, e uma das partes mais mal contadas é exatamente aquela que leva a crer que a alteração do traçado deu-se apenas nos projetos e não na execução da obra, quando a via, de 130 km de estrada já tinham sido rasgadas na mata, seguindo um roteiro que passaria o Parque do Xingu.

No mesmo ano de 1971, o empresário José Ramos Eudórgo, o "Zezinho da Reunidas", proprietário de uma grande empresa de indústrias em São Paulo e de pelo menos nove fazendas na região do Xingu, declarava à imprensa e para quem quisesse ouvir que tinha sido ele o responsável pelo desvio da BR-80, após ter convencido a Sudeco a abandonar o serviço feito na estrada "Perdida". Zezinho morreu pouco tempo depois, em julho com seu filho Gil, num acidente com o teuco-que-esté piloto.

Mas a BR-80 ficou. Com a passagem da estrada, os novos limites do parque indígena, decretados pelo presidente Médici, ficaram sendo estes: o Norte, a própria BR-80, a Oeste e a Oeste, acompanhando o rio Xingu, uma faixa de 40 km de largura, de cada lado e ao Sul, foi acrescentado ao parque uma nova área que, segundo o governo indígena, compreende a parte desocupada ao Norte. Só que essa faixa agregada ao Sul, além de possuir terras inferiores às do Norte, já estava ocupada por várias fazendas.

Na parte desmembrada, havia duas situações. A Oeste, na margem direita do Xingu, onde não existia nenhuma aldeia, a área era rapidamente ocupada pelos fazendeiros, alguns dos quais tinham títulos datados de antes da criação do parque, que deu-se em 1961. Com isso ficou provada a acusação dos índios Villas Boas de que grande parte do parque estava titulada em nome de particulares — que poderia significar que o parque vinha sendo grilado, ou ao contrário, conforme alguns fazendeiros que o Distrito de criação do parque, assinado por Jânio Quadros, expropriara diversos hectares de terra legalmente titulados.

No outro lado, a Oeste, ao pé da margem esquerda, existia uma aldeia dos tukarramê, no rio Jarina, afilhado do Xingu. Esse grupo, chefiado por Krumarê e Krenmuro, recusou-se a mudar para dentro dos novos limites, onde a Funai

se recusou a ceder, criando para eles uma nova reserva, a Jarina, o que, na prática, fez reverter aos índios a área cortada pela estrada, na margem esquerda do Xingu. Seguindo isso, na margem direita, as fazendas iam sendo instaladas. Uma baliza começou a ser colocada a seguir a um caminhão de 75 toneladas. A um quilômetro da margem, sempre do lado desmembrado, surgiu um pequeno povoado, Piaçava, onde chegaram a funcionar um posto, alguns bares e até um hotel. A estrada a seguir a Jarina, que transvia pela estrada. Desde esse tempo começaram a se registrar pequenas brigas entre índios e brancos — e estes acusando aqueles de roubar os visitantes e seqüestrar e matar. Em novembro de 1973, os moradores de Piaçava reagiram a uma de suas incursões e mataram. Depois disso, por algum tempo, as hostilidades diminuíram. O vilarejo de Piaçava, por sua vez, foi abandonado aos poucos, com seus moradores mudando-se para outro povoado que começava a surgir, a 41 km dali: São José do Xingu, que veio a ser chamado de Bang-Bang, ou simplesmente Bang, por causa das frequentes brigas com mortes que ali ocorriam.

Os moradores de São José contam que, antes do último ataque à Agropexin, a 18 de junho último, os tukarramê foram duas investidas sérias contra fazendas limitrofes à reserva de Jarina: em 1976, eles atacaram a Fazenda Santa Helena, em 1977, atacaram a Agropexin.

Logo depois dessa invasão à Agropexin, cerca de 20 fazendeiros (proprietários ou gerentes

reuniram-se no povoado de São José do Xingu, para definir sua estratégia de combate. Dezenas de fazendas, que nos últimos anos começaram a ser formadas na margem direita do Xingu, no Norte da estrada — ora desmembrada do parque após a abertura da

BR-80 — estão ameaçadas de invasão pelos índios zinguanos que, em sua atual ofensiva, poderiam atacar até o vilarejo de São José, que, aliás, está situado fora tanto dos limites atuais quanto dos pretendidos pelos sírvicos.

Também a sede da



A BR-80 hoje não passa de uma trilha no meio da selva, intransitável durante as chuvas e com muita poeira no tempo de seca.

O aviso ignorado, e os peões perdem tudo

"O Chile, chefe do posto da Funai, avisou o doutor João no domingo, que os índios iam atacar no dia seguinte, e disse a ele para tirar os peões da fazenda, para evitar problemas. Mas o doutor João respondeu ao Chile que não ia tirar peões nenhum, porque sem o produto lá se moria. E só ele, doutor João, saiu da fazenda de arvoredo, antes da chegada dos índios e nem avisou nada para ninguém. Quem contou isso para nós foi o mesmo Chile, que estava junto com os índios na hora do ataque, segurando eles para não ter transtorno."

Essa acusação ao fazendeiro paulista João Carlos Ribeiro, proprietário da Agropexin, Xingu S.A. Agropexin, foi repetida, em variações, por pelo menos 20 peões que estavam, a semana passada, no povoado de São José do Xingu, os funcionários da Funai, os funcionários do Banco de São Paulo, os funcionários da Agropexin, os funcionários da Sudeco, os funcionários da Sudeco, os funcionários da Sudeco...

mas não puderam retirar da fazenda nenhum objeto, devido ao pequeno prazo dado pelos índios para que saíssem de lá. Esses objetos, inclusive motoserras que alguns peões compraram na fazenda a Cr\$ 15.000,00 cada, tiveram seu valor desvalorizado no acordo que a Agropexin fez com seus empregados, alguns dias depois do ataque dos tukarramê.

O acordo, feito na Fazenda Filipinas, onde os peões foram alojados após a fuga, teve todos os ingredientes de violência e injustiça que costumam pontuar as narrativas sobre os métodos de trabalho das empresas pecuaristas instaladas na Amazônia. No acórdão da Filipinas, os peões eram revistados à entrada. Até os centavés eram apreendidos. Lá dentro, os funcionários da Funai, os funcionários do Banco de São Paulo, os funcionários da Agropexin, os funcionários da Sudeco, os funcionários da Sudeco...

mas não puderam retirar da fazenda nenhum objeto, devido ao pequeno prazo dado pelos índios para que saíssem de lá. Esses objetos, inclusive motoserras que alguns peões compraram na fazenda a Cr\$ 15.000,00 cada, tiveram seu valor desvalorizado no acordo que a Agropexin fez com seus empregados, alguns dias depois do ataque dos tukarramê.

O acordo, feito na Fazenda Filipinas, onde os peões foram alojados após a fuga, teve todos os ingredientes de violência e injustiça que costumam pontuar as narrativas sobre os métodos de trabalho das empresas pecuaristas instaladas na Amazônia. No acórdão da Filipinas, os peões eram revistados à entrada. Até os centavés eram apreendidos. Lá dentro, os funcionários da Funai, os funcionários do Banco de São Paulo, os funcionários da Agropexin, os funcionários da Sudeco, os funcionários da Sudeco...

mas não puderam retirar da fazenda nenhum objeto, devido ao pequeno prazo dado pelos índios para que saíssem de lá. Esses objetos, inclusive motoserras que alguns peões compraram na fazenda a Cr\$ 15.000,00 cada, tiveram seu valor desvalorizado no acordo que a Agropexin fez com seus empregados, alguns dias depois do ataque dos tukarramê.

O acordo, feito na Fazenda Filipinas, onde os peões foram alojados após a fuga, teve todos os ingredientes de violência e injustiça que costumam pontuar as narrativas sobre os métodos de trabalho das empresas pecuaristas instaladas na Amazônia. No acórdão da Filipinas, os peões eram revistados à entrada. Até os centavés eram apreendidos. Lá dentro, os funcionários da Funai, os funcionários do Banco de São Paulo, os funcionários da Agropexin, os funcionários da Sudeco, os funcionários da Sudeco...

empresário e para quem quisesse ouvir que tinha sido ele o responsável pelo desvio da BR-80, após ter convencido a Sudeco a abandonar o serviço feito na estrada "Perdida". Zezinho morreu pouco tempo depois, em julho com seu filho Gil, num acidente com o teuco-que-esté piloto.

Mas a BR-80 ficou. Com a passagem da estrada, os novos limites do parque indígena, decretados pelo presidente Médici, ficaram sendo estes: o Norte, a própria BR-80, a Oeste e a Oeste, acompanhando o rio Xingu, uma faixa de 40 km de largura, de cada lado e ao Sul, foi acrescentado ao parque uma nova área que, segundo o governo indígena, compreende a parte desocupada ao Norte. Só que essa faixa agregada ao Sul, além de possuir terras inferiores às do Norte, já estava ocupada por várias fazendas.

Na parte desmembrada, havia duas situações. A Oeste, na margem direita do Xingu, onde não existia nenhuma aldeia, a área era rapidamente ocupada pelos fazendeiros, alguns dos quais tinham títulos datados de antes da criação do parque, que deu-se em 1961. Com isso ficou provada a acusação dos índios Villas Boas de que grande parte do parque estava titulada em nome de particulares — que poderia significar que o parque vinha sendo grilado, ou ao contrário, conforme alguns fazendeiros que o Distrito de criação do parque, assinado por Jânio Quadros, expropriara diversos hectares de terra legalmente titulados.

No outro lado, a Oeste, ao pé da margem esquerda, existia uma aldeia dos tukarramê, no rio Jarina, afilhado do Xingu. Esse grupo, chefiado por Krumarê e Krenmuro, recusou-se a mudar para dentro dos novos limites, onde a Funai

se recusou a ceder, criando para eles uma nova reserva, a Jarina, o que, na prática, fez reverter aos índios a área cortada pela estrada, na margem esquerda do Xingu.

Seguindo isso, na margem direita, as fazendas iam sendo instaladas. Uma baliza começou a ser colocada a seguir a um caminhão de 75 toneladas. A um quilômetro da margem, sempre do lado desmembrado, surgiu um pequeno povoado, Piaçava, onde chegaram a funcionar um posto, alguns bares e até um hotel. A estrada a seguir a Jarina, que transvia pela estrada. Desde esse tempo começaram a se registrar pequenas brigas entre índios e brancos — e estes acusando aqueles de roubar os visitantes e seqüestrar e matar. Em novembro de 1973, os moradores de Piaçava reagiram a uma de suas incursões e mataram. Depois disso, por algum tempo, as hostilidades diminuíram. O vilarejo de Piaçava, por sua vez, foi abandonado aos poucos, com seus moradores mudando-se para outro povoado que começava a surgir, a 41 km dali: São José do Xingu, que veio a ser chamado de Bang-Bang, ou simplesmente Bang, por causa das frequentes brigas com mortes que ali ocorriam.

Os moradores de São José contam que, antes do último ataque à Agropexin, a 18 de junho último, os tukarramê foram duas investidas sérias contra fazendas limitrofes à reserva de Jarina: em 1976, eles atacaram a Fazenda Santa Helena, em 1977, atacaram a Agropexin.

Logo depois dessa invasão à Agropexin, cerca de 20 fazendeiros (proprietários ou gerentes

reuniram-se no povoado de São José do Xingu, para definir sua estratégia de combate. Dezenas de fazendas, que nos últimos anos começaram a ser formadas na margem direita do Xingu, no Norte da estrada — ora desmembrada do parque após a abertura da

BR-80 — estão ameaçadas de invasão pelos índios zinguanos que, em sua atual ofensiva, poderiam atacar até o vilarejo de São José, que, aliás, está situado fora tanto dos limites atuais quanto dos pretendidos pelos sírvicos.

Também a sede da

reuniram-se no povoado de São José do Xingu, para definir sua estratégia de combate. Dezenas de fazendas, que nos últimos anos começaram a ser formadas na margem direita do Xingu, no Norte da estrada — ora desmembrada do parque após a abertura da

BR-80 — estão ameaçadas de invasão pelos índios zinguanos que, em sua atual ofensiva, poderiam atacar até o vilarejo de São José, que, aliás, está situado fora tanto dos limites atuais quanto dos pretendidos pelos sírvicos.

Também a sede da

reuniram-se no povoado de São José do Xingu, para definir sua estratégia de combate. Dezenas de fazendas, que nos últimos anos começaram a ser formadas na margem direita do Xingu, no Norte da estrada — ora desmembrada do parque após a abertura da

BR-80 — estão ameaçadas de invasão pelos índios zinguanos que, em sua atual ofensiva, poderiam atacar até o vilarejo de São José, que, aliás, está situado fora tanto dos limites atuais quanto dos pretendidos pelos sírvicos.

Também a sede da

reuniram-se no povoado de São José do Xingu, para definir sua estratégia de combate. Dezenas de fazendas, que nos últimos anos começaram a ser formadas na margem direita do Xingu, no Norte da estrada — ora desmembrada do parque após a abertura da

BR-80 — estão ameaçadas de invasão pelos índios zinguanos que, em sua atual ofensiva, poderiam atacar até o vilarejo de São José, que, aliás, está situado fora tanto dos limites atuais quanto dos pretendidos pelos sírvicos.

Também a sede da

reuniram-se no povoado de São José do Xingu, para definir sua estratégia de combate. Dezenas de fazendas, que nos últimos anos começaram a ser formadas na margem direita do Xingu, no Norte da estrada — ora desmembrada do parque após a abertura da

BR-80 — estão ameaçadas de invasão pelos índios zinguanos que, em sua atual ofensiva, poderiam atacar até o vilarejo de São José, que, aliás, está situado fora tanto dos limites atuais quanto dos pretendidos pelos sírvicos.

Também a sede da

novos limites, onde a Funai queria que eles se juntassem a seus irmãos da aldeia de Kretim, chefiada pelo tukarramê Basili. A resistência do grupo de Krumarê e Krenmuro obrigou

o ataque à Agropexin em 18 de junho a está desfazendo o negócio.

CEDI

Povos Indígenas no Brasil

Fonte: *O Brasil*

Data: 28/03/84

Class.: Pg.: 14 e 14



Índios Txucarramãe escondem-balsa e estão em pé de guerra. E convocaram o presidente da Funai. (Pág. 14)

Índios e fazendeiros vão tentar o diálogo

Brasília — Índios Txucarramãe e fazendeiros que possuem terras na área reivindicada pelos índios, situada na margem direita do rio Xingu, vão se reunir, hoje, no posto de vigilância da Funai, localizado na rodovia BR-080, para tentar um acordo. O clima de tensão na área é grande, pois o presidente da Funai, Otávio Ferreira Lima, decidiu que não agirá sob pressão e só irá ao Xingu depois de os índios liberarem a balsa que apreenderam na última sexta-feira, normalizando assim o tráfego na rodovia bloqueada.

Depois de uma ampla intermediação da própria Funai, ficou decidido que os fazendeiros vão dialogar com os índios, mas com a condição de que os 220 guerreiros que estão concentrados no Posto Kretire não compareçam armados. A mesma condição foi imposta pelos índios aos fazendeiros, que estão concentrados na cidade de São José do Xingu, mais conhecida como Bang-Bang.

Os índios irão ao encontro dos fazendeiros acompanhados do diretor do Parque do Xingu, Cláudio Romero, que, junto com outros funcionários do parque, está retido pelos Txucarramãe na sede do posto indígena.

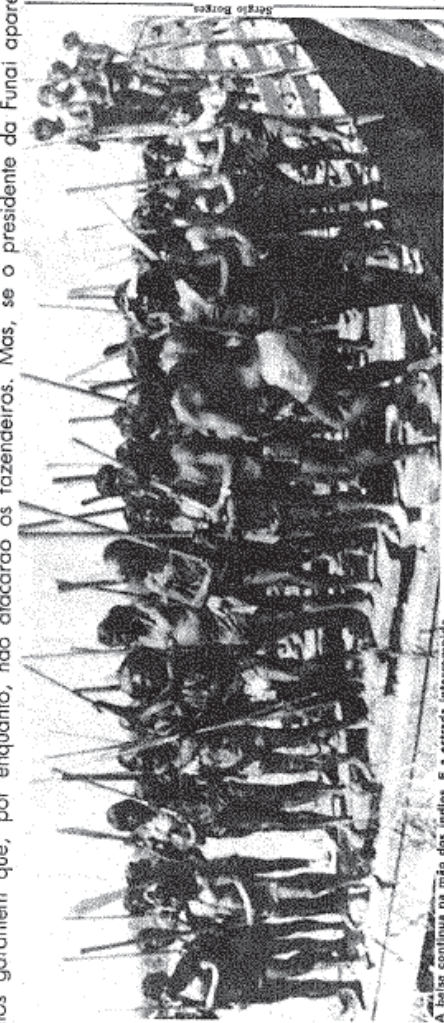
A Funai informou, ontem em Brasília, que não tem condições de atender as reivindicações dos índios que querem a demarcação imediata de uma faixa de quinze quilômetros que se estende da margem direita da rodovia em direção a São José do Xingu. A área desde o seu desmembramento do parque em 1971, foi sendo gradativamente vendida para fazendeiros que somente não a ocuparam, até agora em consequência da pressão exercida pelos índios, que desde essa época reivindicam a sua reintegração.

Pela falta de recursos e de tempo para resolver o problema, segundo sustenta a direção da Funai, será necessário que índios e fazendeiros entrem num acordo.

JT - 31/03/84

Xingu: revolta contra a Funai.

Os índios garantem que, por enquanto, não atacarão os fazendeiros. Mas, se o presidente da Funai aparecer...



A baliza continua na mão dos índios. É a estrada interrompida.

na quinta-feira, quando eles receberam a visita da Funai propondo um encontro com o presidente da Funai, provavelmente Cuiabá. Foi a partir desse momento que eles decidiram romper com todos os entendimentos, inclusive com o contato que estava sendo feito através dos quatro agentes da Polícia Federal. Na quarta-feira, antes de receberem, através do índio Megaron, que esteve em São José do Xingu, a nova proposta da Funai, os índios chegaram a concordar com a ida dos federais à aldeia, acompanhados dos jornalistas que aguardavam no povoado uma autorização dos índios para o pouso. O coronel Erício Soares, no entanto, achou desaconselhável o deslocamento dos agentes federais. Com isso, além dos funcionários retidos no posto Arcture, não há mais um branco na área controlada, e os índios comunicaram aos militares que qualquer avião que descer na aldeia ficaria ali.

Quando a uma ida de Ferreira Lima à aldeia agora, os índios disseram que ele seria punido. Krumari, mais exaltado, deu uma faca, afirmou: "Se ele vier aqui, será morto com uma faca de branco". Os jornalistas puderam ficar na aldeia durante uma hora. Alguns índios, especialmente os mais jovens, pareciam mais exaltados e também irritados com a presença de brancos no local. Quando os aviões pousaram — eram três ao todo —, eles logo cercaram os aparelhos e perguntavam agressivamente se eles transportavam algum funcionário da Funai.

O coronel Erício Soares afirmou, de sua parte, que acredita na interterceira de "inspições estranhas" na crise que envolve Tucaramae e ele acha que os próprios índios foram envolvidos em relação ao encampamento da aldeia. Os índios estavam dispostos ainda a dialogar com a Funai. O coronel não quis denunciar nomes de pessoas que estariam estimulando o conflito na área, mas fez críticas à ação de algumas entidades ligadas à causa indígena, afirmando que elas agem de forma "muito apaixonada".

Elleena Lucena, enviada especial.

reira Lima com os fazendeiros e ficou muito revoltado. Ele não aceitou falar com os índios, mas apenas com os fazendeiros. Não temos mais confiança nele e, por isso, só aceitamos agora conversar com um novo presidente.

Os índios não aceitam o argumento apresentado pelo assessor do presidente da Funai, coronel Erício Soares, observador da Kretire porque não queriam perder constantemente, uma vez que o clima não estava esta reunião, já estaria muito tenso. "Nós vamos recebê-lo com muita festa" — garantiu Moicara. "Ele seria tratado com respeito. O que não queríamos era que ele mandasse apenas um empregado da Funai em seu lugar, pois aqui estavam reunidos chefes de tribos."

A irritação dos índios cresceu ainda

saída do presidente da Funai, entre eles Cuiabá, do tribo Suia, Krumari, Tucaramae, e um índio chamado Jumo, Kaiabi; Sabi-mai. "O presidente não quer sair, disseram — pois fez reunião com fazendeiros em Brasília e não aceitou discutir com a gente aqui a demarcação de nossas terras. Marcamos todos deixaram suas roças em tempo de colheita. O presidente da Funai tratou os caçiques e líderes que são chefes de nações indígenas, como se fossem crianças, sem nenhum respeito, desmarcando a reunião sem a necessária antecedência."

Foi este o motivo da revolta de toda a comunidade — explica Cuiabá. — E foi por este motivo que tomamos a baliza, interrompendo a estrada que corta o parque. O índio Xucurramae Moicara disse que estava em Goiânia quando soube da reunião de Fer-

Os índios Tucaramae cortaram, ontem, qualquer possibilidade de diálogo com o presidente da Funai. Otávio Feres, secretário de direção do órgão, o cacique Raoni, acompanhado de 50 guerreiros, está escondido na mata, na margem direita do rio Xingu, para evitar o restabelecimento do tráfego da rodovia BR-080 ou qualquer invasão no parque, enquanto na aldeia, em estado de guerra, outros 150 guerreiros Tucaramae que receberam reforços de índios suia, kaiabi, krenhacare, juruna, tixão e trumai afirmam que só vão liberar a baliza e o diretor do parque do Xingu, Cláudio Romero, depois da demissão do presidente da Funai.

Os índios, que ainda estavam aceitando ontem a intermediação da Polícia Federal para o recebimento de medicamentos e materiais, decidiram também cortar esse contato, permitindo apenas a presença de jornalistas retidos durante uma hora em Kretire, devido de um clima de forte tensão. O comandante-coronel J. de Silveira, ao tomar conhecimento da posição dos índios, decidiu retornar a Cuiabá onde manterá contato com as autoridades do governo do Estado para discutir o impasse. O coronel garantiu que por enquanto não está em cogitação uma intervenção militar no parque do Xingu, embora esta ação esteja prevista no Estatuto do Índio. "Vamos continuar tentando dialogar com os índios" — afirmou, salientando que a rodovia não poderá ficar por muito tempo interrompida, pois ela é estratégica para a região.

Os índios voltaram a garantir que não vão atacar, pelo menos por enquanto, as fazendas da região, destacando que a brigada de defesa é controlada pela Funai. Eles garantem, no entanto, que se o presidente do órgão não for substituído, não sair a demarcação da área que eles pleiteiam a partir de maio, os próprios Tucaramae, com o apoio de outros índios do Xingu vão iniciar por conta própria a demarcação da área, abrindo uma picada na mata. "Se não

Todos os chefes presentes pediram a

8 190



O número de índios que interdita a BR-80 no Mato Grosso e exige a presença do presidente da Funai aumentou (a polícia do Estado fala em 200 índios). Eles estão pintados para a guerra, armados de bordunas e flechas (a polícia diz que eles têm revólveres). Sessenta PMs protegem a população. Pág. 11.



CEDI

Povos Indígenas no Brasil

Fonte: O Globo Class.: _____

Data: 03.05.84 Pg.: _____



Txucarramães soltam reféns

Quatro funcionários da Funai mantidos como reféns no Parque Indígena do Xingu pelos txucarramães foram libertados ontem após reunião na aldeia de Cretire quando o índio Megaron (de camisa clara, na foto) anunciou

nos caciques a exoneração do Presidente da Fundação e apresentou as propostas do Governo de desapropriação da área sagrada ("capoto") e de uma faixa de 15 por 70 quilômetros na margem direita do Rio

Xingu. Ao chegar a Brasília, o sertanista Sidney Possuelo — refém juntamente com Carlos Grossi, Lamartine Ribeiro e Cláudio Romero — afirmou: "Esta é uma decisão histórica. O índio ganhou." Página 8

Índios aceitam proposta e libertam reféns

BRASÍLIA — De um lado, estão os vitoriosos. Os índios **tuacarramês** conseguiram a faixa de terra que reivindicavam. O Governo terminou com um conflito desgastante, à custa, inclusive, de um funcionário graduado. E os diretores da Funai presos como reféns foram libertados.

Mas, no reverso da medalha, há os descontentes. Os fazendeiros e empresários da região queixam-se do descalço com que foram tratados pelo Governo, não sendo sequer ouvidos. E a população de São José do Xingu, com o possível fechamento da BR-80, teme passar a habitar uma cidade fantasma.

Os quatro funcionários da Funai mantidos durante 11 dias como reféns pelos índios tuacarramês no Parque do Xingu foram libertados ontem, no meio-dia, depois de reunião de duas horas em que o líder Megaron anunciou a demissão do Presidente da Funai e apresentou a proposta do Governo — cessão da área sagrada do Capoto e da faixa de terra de 15 por 70 quilômetros na margem direita do Rio Xingu. Apesar de os índios terem concordado com a proposta do Governo, a crise no Parque do Xingu só deverá ser solucionada definitivamente hoje, em Brasília, durante reunião entre o Ministro Mário Andreazza e os 10 principais caciques do Parque. Os índios vão reivindicar um acréscimo de cerca de 30 quilômetros na área da margem direita do Rio Xingu, a estrada imediata de uma estrada vicinal que liga a BR-40 à Fazenda Iaita Rita (cortando o Parque) e o leito da BR-80 em toda a sua extensão dentro da área indígena.

TENSÃO

Os índios permaneciam tensos na manhã de ontem, apesar de terem recebido pelo rádio, no dia anterior, informações sobre a proposta do Governo. O Diretor do Parque do Xingu, Cláudio Romero, disse que os tuacarramês insistiam em matar os reféns, em protesto "contra o descalço e demora das autoridades em apresentar uma solução para os problemas".

O líder tuacarramê Megaron — que participou das negociações com o Governo no início da semana — mostrou um mapa apontando a área cedida pelo Governo. Observou que a

recusavam-se a fazer qualquer comentário sobre os 11 dias em que permaneceram detidos, limitando-se a dizer que "foi tudo bem". Antes de embarcar para Brasília, Sidney Possuelo informou que, pelo menos por três vezes, "teve muito medo de ser morto".

— Mas prefiro não comentar nada agora — disse, discretamente, aos repórteres.

BALSA

O cacique Kramari informou que a balsa apreendida há 40 dias será devolvida ao local em que a BR-80 cruza o rio no Parque do Xingu, mas observou que ela será controlada pelos índios.

— O cacique Bedjai é quem vai cuidar da balsa a partir de agora, porque não queremos mais brancos fazendo este trabalho — disse Kramari.

Vedes os guerreiros voltarem ontem mesmo para suas aldeias.

— Agora está tudo em paz. O Governo deu o que queríamos e não há mais necessidade de ficarmos presos para a guerra — concluiu o cacique Raoni.

REFÉNS

O índio garboso. Esta é uma decisão histórica, pois é a primeira vez que os índios conquistam uma luta política. A opinião é do sertanista Sidney Possuelo, ao chegar a Brasília vários quilômetros mais magro mas satisfeito com o desfecho do episódio, depois de 42 dias de conflito.

A chegada dos reféns — além de Sidney, vieram os Diretores da Funai Lamartine Ribeiro e Carlos Grossi e o Administrador do Parque, Cláudio Romero, todos bastante abatidos — às 18 horas de ontem, foi repleta de emoção: no serapeto, foram abraçados efusivamente pelo

ram abraçados efusivamente pelo Ministro do Interior, Mário Andreazza, e reencontraram suas famílias.

Andreazza, satisfeito, pediu para fotografias com os reféns e disse ao representante dos índios, Megaron:

— Vocês fizeram o que prometeram e eu tenho que fazer o que prometi — referindo-se ao compromisso assumido pelo Governo de demarcar 15 quilômetros de terras na margem direita do Xingu e mais a área sagrada do Capoto se os tuacarramês libertassem os reféns.

Eles relataram ao Ministro, logo na chegada, o papel decisivo do índio Megaron (sobrinho do líder Raoni, atou como emissário dos tuacarramês), que conseguiu acalmar mais de 150 guerreiros, armados com bordunas, que queriam matá-los.

— Nós devemos nossa vida a ele, que ficou de cabeça fria o tempo todo, junto com o cacique Raoni — disse o Superintendente da Funai, Lamartine Ribeiro, acrescentando que



Os índios acompanham os reféns, Sidney Possuelo, Lamartine Ribeiro, Cláudio Romero (mais atrás) e Carlos Grossi, na saída da aldeia do Kretire.

a terra que os índios pedem "é importante para a sobrevivência de seus filhos e netos".

ORIGEM DO CONFLITO

A faixa de terra de 15 quilômetros na margem direita do Rio Xingu, no limite leste do Parque do Xingu, vinha sendo reivindicada pelos tuacarramês há 20 anos como uma "faixa de proteção" para evitar o contato direto com fazendeiros e servir como fonte de alimento, através da pesca. Depois da construção da BR-80, em 1971, intensificou-se a retri-

ta dos tuacarramês, que, em 1980, chegaram a matar a bordunada 11 peões que trabalhavam nas terras.

Após o massacre, os fazendeiros começaram a respeitar a área reivindicada pelos índios, mas a Funai jamais apresentou solução para o problema. Além desta área, os índios reivindicavam também as terras do capoto, área sagrada dos tuacarramês, — a 60 quilômetros de Aldeia do Kretire — que também ficou fora dos limites do Parque depois da construção da estrada.

Fazendeiros vão recorrer à Justiça

SÃO PAULO — O Presidente da Associação dos Empresários da Amazônia, Jeremias Lunardelli, informou ontem que, tão logo passe a "fase de esclarecimento" dos empresários diante do decisão do Governo de transferir para os índios tuacarramês uma área de 15 quilô-

'Banguê-banguê' teme ser riscada do mapa

BRASÍLIA — Se o Governo concordar em desativar o trecho da BR-80 que corta o Parque do Xingu — como reivindicam os índios — estará também extinguindo da região o pequeno lugarejo de São José do Xingu, conhecido como "banguê-banguê", onde vivem cerca de duas mil pessoas, na margem direita do rio Xingu, no extremo norte da estrada.

Desde o início do conflito, há 40 dias, os comerciantes de "banguê-banguê" estão totalmente ociosos, porque, com a apreensão da balsa pelos índios, o tráfego na BR-80 foi desativado.

— Os únicos carros que chegam aqui são de cobradores — disse o comerciante Melquide Benedito da Silva, dono de bar Casa Pio-

neira, que antes do conflito chegava a vender Cr\$ 100 mil por noite.

— Agora tem semanas em que não vendemos nem Cr\$ 5 mil — acrescentou Melquide.

A proprietária do único hotel da cidade, Nelsina Luz, informou que há 40 dias tem apenas dois hóspedes: o balseiro e sua mulher, que tomam suas diárias pagas pela Funai.

A comerciante Josninha Pereira da Silva contou que 300 habitantes da cidade tiveram um abalo-assinado, enviado ao Governador de Mato Grosso, João Campos, reivindicando que a estrada não seja desativada, "para que a população possa sobreviver".

LAUCRITIANO DA SILVA, 40 ANOS, TEM 10 QUILÔMETROS A DIREITA DO RIO XINGU, ALÉM DE REGIÃO DE CAPOTO, PODERÁ ENTRAR COM APLAÇO LEGAL CONJUNTO EM NOME DOS FAZendeiros PREJUDICADOS COM A MEDIDA.

— Os empresários que dedicaram suas vidas à ocupação e ao desenvolvimento da nova fronteira não podem ser tratados com tanto descalço — afirmou Lunardelli, lembrando que os proprietários da área do Parque Nacional do Xingu não foram sequer consultados pelo Governo antes que a decisão do Ministério do Interior fosse tomada.

— Não podemos permitir que o empresário seja esbaldado — acrescentou Lunardelli, informando que cerca de 50 empresários com projetos na Amazônia foram prejudicados pela decisão do Governo.

UMA PRIMA PARA OS FAZendeiros: a liberação da área do Capoto "foi uma vitória muito grande, maior até do que a área na margem direita do Rio Xingu, por tratar-se de uma região sagrada e importante para a caça". Esta área era reivindicada há mais de 20 anos pelos tuacarramês.

ALEGRIA

O momento de maior alegria dos índios, entretanto, ocorreu quando Megaron leu o decreto, assinado pelo Presidente João Figueiredo, exonerando o Presidente da Funai, Otávio Pereira Lima. Depois de intenso aplauso, o cacique Prepori disse que "o Presidente da Funai aprendeu, agora, a respeitar os índios e entendeu que os caciques não são crianças".

Neste momento, o cacique Raoni mandou que um grupo de índios fosse buscar os reféns Lamartine Ribeiro, Sidney Possuelo, e Carlos Grossi e Cláudio Romero.

Bastante tenso, os reféns

CEDI

Povos Indigenas no Brasil

Fonte: O globo Class.: 340
Data: 04.05.84 Pg.: _____

MINISTRO E RAONI ASSINAM ACORDO

Terras serão interditadas para demarcação em 2 meses

BRASILIA — Depois de 43 dias de rebelião, um acordo entre as lideranças indígenas do Parque do Xingu e o Governo federal foi selado ontem pelo cacique Tzucarramã Raoni — acompanhado por mais 13 líderes ainda pintados para a guerra e usando cocares e bordunas — e o Ministro do Interior, Mário Andreazza. O Ministro prometeu demarcar em dois meses e interditar imediatamente a faixa de 15 quilômetros de comprimento por 300 de largura na margem direita do Rio Xingu, reivindicada pelos tzucarramãs. Em sinal de amizade, recebeu dos índios um cocar e uma borduna, numa descestrada solenidade no Ministério do Interior.

Contente, o cacique Raoni lembrou a luta dos índios pela posse da terra, onde viveram seus antepassados.

— Quem nasceu primeiro, aqui no Brasil, foi o avô de índio — disse. — Agora, temos a terra para nossos filhos e netos.

— Quem conseguiu a terra para nós, fomos nós mesmos. Quero que o branco respeite nosso povo — disse, antes de dirigir algumas palavras em tzucarramã ao Ministro Andreazza, afirmando que estava "gostando dele".

— Sou seu amigo e quero que você seja meu amigo — respondeu feliz o Ministro, para quem, apesar da negociação "um pouco prolongada", os problemas de terra da região do Xingu estão definitivamente resolvidos.

REUNILÃO

Os 14 caciques do Parque do Xingu (das tribos tzucarramã, saia, Ukaio, yalagiti, waura, juruna e trumai) chegaram ontem a Brasília, às 11 horas, ainda prontos para a guerra. Até este momento, ainda estava pendente a cessão de um trecho de 30 quilômetros de terra e os índios ainda não tinham certeza sobre o acordo. Depois de se reunirem por mais de uma hora com os diretores da Funai Lamartine Ribeiro e Carlos Grossi, com o sertanista Sidney Possuelo e com o Administrador do Parque, Cláudio Romero (os reféns libertados quarta-feira), além de assessores dos Ministérios do Interior



Mário Andreazza abraça o índio que lhe deu um cocar de presente

e de Assentamentos Fundiários, os índios receberam do Ministro a resposta de que os limites do Parque seriam alterados.

O acordo formal, assinado por Raoni e Andreazza, prevê, além da desapropriação das terras, a entrega da área do Capote aos tzucarramãs, considerada, a partir de agora, "terra imemorial indígena". Em contrapartida, os índios se comprometeram a restringir o tráfego da BR-680.

A Funai passa a se encarregar da administração da faixa que atravessa o Xingu e vai ser construída uma estrada vicinal ligando a BR-680 às fazendas próximas, sem passar pelo Parque do Xingu.

Cachimbo da paz

O QUE PODERIA levar a uma tragédia no episódio da rebelião dos tzucarramãs, envolvendo desde logo perigo de vida para os reféns mantidos pelos índios, no Xingu, encontrou felizmente a solução satisfatória concebida pelo próprio Ministro do Interior, Mário Andreazza.

AS PRINCIPAIS reivindicações dos tzucarramãs foram atendidas dentro de limites que parecem aceitáveis, e a demissão do Presidente do Funai cobriu em tempo hábil o risco criado para os reféns, evitando-se uma verdadeira conexão nacional entre eles terminassem sacrificados.

O MINISTRO do Interior parece ser paciente com a agressividade de linguagem e os contundentes métodos de pressão das lideranças indígenas, dando o devido respeito às diferenças culturais abrangidas no conflito.

NISSO tudo existe, evidentemente, o infiltrado de certos caciques aculturados e urbanizados tentando aprovar os problemas e as dificuldades. Mas o caso dos índios, no seu conjunto, continua repleto de elementos que não podem ficar para sempre ignorados e protelados, fomentando situações desesperadas nas tribos.

Bibliografia

Århem, Kaj. “Powers of place: territory, landscape and belonging in Northwest Amazonia”. In: *Local Belonging*. N. Lowell (ed). London: Routledge. 78-102. 1998.

Basso, Keith. *Wisdom sits in places. Landscape and language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New México Press. (orgs.). Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press. 1996.

Bateson, Gregory. *Naven. A survey of the problems suggested by a composite picture of a New Guinea tribe drawn from three points of view*. Stanford: Stanford University Press. 1967.

Boeck, Filip de. “The Rootedness of Tress: Place as Cultural and Natural Texture in Rural Southwest Congo”. In: *Local Belonging*. N. Lowell (ed). London: Routledge. 25-52. 1998.

Bolivar, Edgar. *Influências Mëbêngôkre: cosmopolítica indígena em tempos de Belo Monte*. Tese de Doutorado em Antropologia. Niterói, Rio de Janeiro: UFF. 2014.

Bruchac, Margaret M. “Earthshapers and Placemakers: Algonkian Indian Stories and the Landscape”. In: *Indigenous Archaeologies: Decolonizing Theory and Practice*. C. Smith e H.M. Wobst (orgs). London: Routledge. 56-80. 2005.

Casey, Edward. “How to get from space to place in a fairly short stretch of time: Phenomenological Prolegomena”. In: *Senses of place*. S. Feld & K. Basso. 1996.

Coelho de Souza, Marcela. *O traço e o círculo: O conceito de parentesco entre os Jê e os seus antropólogos*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional – UFRJ. 2002.

_____ et al.. “T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas” Projeto de pesquisa. CHAMADA UNIVERSAL MCTI/CNPQ NO. 1/2016

_____ “a vida dos lugares entre os Kisêdjê: toponímia como terminologia de relação”. Submetido à Revista Espaço Ameríndio. 2017a

_____ “dois pequenos problemas com a lei terra intangível para os Kisêdjê”.
Submetido à Revista R@U. 2017b

Deleuze, Guilles; Félix Guatarri. O anti-Édipo Capitalismo e esquizofrenia 1. 2º Edição.
Editora 34. 2011.

Demarchi, André; Oliveira, Thiago. Metoro Kukràdjá: ensaio fotoetnográfico sobre estética
ritual Mebengôkrê-Kayapó. Rio de Janeiro: Museu do Índio. 2015.

Gallois, Dominique Tilkin. "Não sabíamos que existiam limites...". Catalogo Índios, nós.
Museu de Etnologia, Lisboa. 2000.

_____ “Terras ocupadas? Territórios? Terras Indígenas?” In: Ricardo, Fanny (org.).
Terras indígenas e unidades de conservação da natureza. São Paulo, ISA. 2004.

Lea, Vanessa. “The houses of the Mebengokre (Kayapó) of Central Brazil”. In: Carsten, Janet
e Hugh- Jones, Stephen (Eds.) *About the house: Lévi-Strauss and beyond*: Cambridge: CUP.
pp. 206-225. 1995.

_____ "Casa-se do Outro Lado: Um Modelo Simulado de Aliança Mebengokre (Jê)".
In: “*Antropologia do Parentesco*”. Viveiros de Castro. (Org.). Editora UFRJ. 1995.

_____ Kapoto: Laudo Antropológico. Campinas: UNICAMP. 1997.

_____ Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: Os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil
Central. São Paulo: EDUSP. 2012.

Lévy-Bruhl, L. A Mentalidade Primitiva. Paulus Editora. [1922] 2008.

Lovell, Nadia “Introduction”. In: *Locality and Belonging*. N. Lovell (org). London: Routledge.
1-24.1998.

Feld, Steven. “Waterfalls of Song: An Acoustemology of Place Resounding in Bosavi, Papua
New Guinea”. In: *Senses of place*. S. Feld & K. Basso (orgs.). Santa Fe, New Mexico: School
of American Research Press. 91-135. 1996.

Franchetto, B. Laudo Antropológico “A ocupação Indígena da Região dos Formadores e do
Alto Curso do Rio Xingu (Parque Indígena do Xingu), 1987.

Glowczewski, Barbara. *Devires Totêmicos – Cosmopolítica do Sonho*. Edição Bilingue: Português – Inglês. São Paulo. 2015.

Hirsch, Eric “Introduction. Landscape: between Place and Space”. In: *Anthropology of Landscape: Perspectives on Space and Place*. E. Hirsch e M. O’Hanlon (orgs). Oxford: Clarendon Press. 1-30. 1995.

Humphrey, Caroline. “Chiefly and Shamanist Landscapes in Mongolia”. In: *Anthropology of Landscape: Perspectives on Space and Place*. E. Hirsch e M. O’Hanlon (orgs). Oxford: Clarendon Press. 135-162. Morphy, Howard. (1995). “Landscape and the Reproduction of the Ancestral Past”. In: *Anthropology of Landscape: Perspectives on Space and Place*. E. Hirsch e M. O’Hanlon (orgs). Oxford: Clarendon Press. 184-209. 1995.

Ingold, T. *Lines: a brief history*. Library of Congress Cataloguing in Publication Data, 2007.
_____ *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. Library of Congress Cataloguing in Publication Data, 2011.

Leite, M. E. “Introdução”. In: *POVOS MEBÊNGÔKRE, PANARÁ E TAPAJUNA*, et al.. “Atlas dos Territórios Mebêngôkre, Panará e Tapajuna. ” FUNAI, MEC, SIPAM, Associação Ipren-re e Petrobras Cultural, 2007.

Malinowski, Bronislaw. “ The Method of Field-Work and the Invisible Facts of Native Law and Economics”. In: *Coral gardens and their magic. A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands: With 3 Maps, 116 Illustrations and 24 Figures*. Vol I - The Description of Gardening. London: George Allen & Unwin. pp.317-340.

Maybury-Lewis, David (Ed.) *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press. 1979.

Mauss, M. *As técnicas corporais*. In: *Sociologia e Antropologia*. Rio de Janeiro: Cosac Naife. 2004.

Meggers, Betty J. Amazonia: Man and Culture in a Counterfeit Paradise. Chicago: Aldine Atherton. 1971.

Mellati, Julio Cezar, « LEA, Vanessa R. *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central* », *Anuário Antropológico* [Online], II | 2012, posto online no dia 04 Novembro 2013, consultado no dia 15 Janeiro 2017. URL : <http://aa.revues.org/124>

Nimuendajú, Curt. The Eastern Timbira. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Vol. 41. 1946.

Pequeno, Eliane. “Trajetória da reivindicação Kayapó sobre a Terra Indígena Badjonkôre”. *Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília*, v.1, n.2, dez. 2004. pp. 249-288. 2004 .

Nodari, Alexandre. *Limitar o limite: modos de subsistência*. In: Os Mil Nomes de Gaia: Do Antropoceno à Idade da Terra. Disponível em: <<https://osmilnomesdegaia.files.wordpress.com/2014/11/alexandre-nodari.pdf>>2014. Acesso em 23/09/2016.

Posey, D. A. “Time, space and the Interface of divergent cultures: The Kayapó indians of the Amazon face the future”. In: *Revista de Antropologia*. Publicação do Departamento de Ciências Sociais (Área de Antropologia). Volume 25. USP. São Paulo. 1985.

Povos Mëbêngôkre Panará e Tapajuna, et al.. “Atlas dos Territórios Mëbêngôkre, Panará e Tapajuna. ” FUNAI, MEC, SIPAM, Associação Ipren-re e Petrobras Cultural, 2007.

Santos-Granero, Fernando. “Writing History into the Landscape: Space, Myth and Ritual in Contemporary Amazonia”. *American Ethnologist*, Vol. 25, No. 2 (May), pp. 128-148. 1998.

Seeger, Anthony. "Corporação e corporalidade: ideologia de concepção e descendência". In: *Os Índios e Nós: Estudos sobre Sociedades Tribais Brasileiras*. Contribuições em Ciências Sociais, Vol. 6. Rio de Janeiro: Editora Campus. pp. 127-132. 1980.

Seeger, A., Da Matta, R., Viveiros de Castro, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: *Sociedades indígenas e indigenismo*. Rio de Janeiro: PPGAS/ UFRJ. 1979.

Steward, Julian H. (Ed.) *Handbook of South American Indians*. Washington: Smithsonian Institution/Bureau of American Ethnology, Bulletin. Vol. 1: The marginal tribes, pp. 519-540. 1946.

Stewart, Pamela J. e Andrew Strathern. "Introduction". In: *Landscape, memory and History. Anthropological Perspectives*. London, Sterling: Pluto Press. 1-15.c. 2003.

Strathern, Marilyn. "Contemporary moments: Land as intellectual property". ms. [Strathern, Marilyn. 2009. "Land: intangible or tangible property?". In: T. Chesters (Ed.), *Land Rights*. Oxford Amnesty Lectures. Oxford: Oxford University Press. pp. 13-38] 2009.

Soares-Pinto, N. "De coexistências: sobre a constituição de lugares djeoromitxi". Submetido à Revista R@U. 2017.

Turner, Terence. "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. 1979.

_____ Visual mídia, cultural politics and anthropological practice. Some implications of recent uses of film and video among the Kayapo of Brazil. CVA Review Bulletin D'Information. Département d'anthropologie Université de Montréal. 1990a.

_____ The Kayapo Video Project: A Progress Report. CVA Review Bulletin D'Information. Département d'anthropologie Université de Montréal. 1990b.

_____ "Defiant Images: the Kayapo appropriation of video". *Anthropology Today*. v. 8, nro. 6. 1992a.

_____ *Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica*. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP/SMC/Companhia das Letras, 1992b.

_____ Relatório de Fundamentação Antropológica da Terra Indígena Kapotnhinore. FUNAI. 2004.

Trautmann, Thomas R. e Whiteley, Peter M. *Crow-Omaha New light on a classic problem of kinship analysis*. University of Arizona Press. 2012.

Verswijver, Gustaaf. Verbete Kayapó. Povo Indígenas do Brasil. INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA) – www.socioambiental.org

_____ The club-fighters of the Amazon. Warfare among the Kaiapó Indians of Central Brazil. Gent: Rijksuniversiteit. 1992.

Viveiros de Castro. *Antropologia do Parentesco*. Editora UFRJ. 1995.

Werner, D. 1983. “Why do the Mekranoti trek?” In: Hames e Vickers (orgs.) *Adaptative Responses of Native Amazonians*. New York: Academic Press. 1983.

Processos

Proc. 008211094-8 3503 FUNAI. “Comunica que a DGPI incluirá em suas previsões de trabalho de 1983, estudos sobre a área indígena Kapoto aptavrés de composição de GT”. 1982.

Proc. 08620.056972/2014-77 FUNAI. “Identificação e Delimitação da Terra Indígena Kapôt Nhinore (MT e PA)”. 2014.

Filme

Taking aim. Rio de Janeiro, Brazil : M. Frota ; [Los Angeles, Calif.] : University of Southern California, 1993.