

## ***Mêbêngôkre nhõ pyka: aspectos físicos e simbólicos de reconhecimento e posse do território***

### ***Mêbêngôkre nhõ pyka: physical and symbolic aspects of territory recognition and possession***

DOI:10.34117/bjdv8n5-226

Recebimento dos originais: 21/03/2022

Aceitação para publicação: 29/04/2022

**Michelle Carlesso Mariano**

Doutora

Instituição: Universidade Estadual Julio de Mesquita Filho - UNESP

Endereço: Av. Hygino Muzzi Filho, 737, Bairro Mirante, Marília - SP

E-mail: michelle.mariano@unesp.br

**Alessandro Mariano Rodrigues**

Mestre

Instituição: Universidade Federal de Brasília - UnB

Endereço: Av. Hygino Muzzi Filho, 737, Bairro Mirante, Marília - SP

E-mail: alessandromarianorodrigues@gmail.com

#### **RESUMO**

O presente trabalho resulta das pesquisas etnográficas desenvolvidas pelos autores em seus respectivos enfoques junto ao grupo indígena Kayapó *Mêbêngokrê Mêtÿktire*, Terra Indígena Capoto/Jarina, Norte do Estado de Mato Grosso. Possui por objetivos descrever e analisar os processos de territorialização sob os enfoques físicos e simbólicos, bem como as estratégias utilizadas pelos indígenas nos processos de apropriação e uso do respectivo território. Além disso, mostra a relação indissociável entre corpo, pessoa e lugar, resultando num modo único de ver e viver no mundo.

**Palavras-chave:** *mêtÿktire*, territorialidade, cultura.

#### **ABSTRACT**

This paper is the result of ethnographic research developed by the authors in their respective approaches with the Kayapó *Mêbêngokrê Mêtÿktire* indigenous group, Capoto/Jarina Indigenous Land, northern Mato Grosso State. Its objectives are to describe and analyze the processes of territorialization from the physical and symbolic perspectives, as well as the strategies used by the indigenous people in the processes of appropriation and use of their respective territory. Moreover, it shows the inseparable relationship between body, person and place, resulting in a unique way of seeing and living in the world.

**Keywords:** *mêtÿktire*, territoriality, culture.

## 1 INTRODUÇÃO

Dentro de limites geográficos, os povos indígenas e as configurações em que vivem constituem uma “interanimação”, nas palavras de Basso (1996), onde os laços que ligam essas pessoas ao lugar são profundamente vitais. Espaço, assim como tempo, constituem o princípio da experiência humana, afirma o filósofo Edward Casey (1996). Numa concepção epistemológica, espaço é uma categoria a priori vazia em status e lugares são porções de espaço, suas compartimentações. Mesmo para a antropologia, lugar é algo posterior ao espaço. Espaço é um meio predeterminado, com significado neutro, “uma tabula rasa sobre a qual as particularidades da cultura e da história vêm a ser inscritas, com lugar como um resultado presumido” (CASEY, 1996, p. 14). Analisando o trabalho de Fred Myers com os aborígenes Pintupi e Steven Feld com os Kaluli, Casey mostra que a transformação de um terreno físico puro em lugares se dá pela culturalização. O homem projeta no espaço o simbólico, a forma como os processos sociais se reproduzem. A particularidade sempre pertence ao lugar, enquanto que a generalidade ao espaço. No entanto, é preciso ter em mente que para o antropólogo, “espaço” vem em primeiro lugar enquanto que para o nativo é o “lugar”, pois o próprio indivíduo com suas múltiplas características é logicamente prévio, central.

A percepção é primária, como afirma Merleau-Ponty, sinestésica, de corpo e movimento e Casey argumenta que a coerência dessa percepção é fornecida justamente pela profundidade e horizontes do lugar que ocupamos como sujeitos conscientes, ou seja, não há como saber ou sentir um lugar, exceto por estar nesse lugar, e estar em um lugar é estar em uma posição de percebê-lo. Conhecimento de um lugar é, em si mesmo, um ingrediente da percepção, uma “experiência vivida”.

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

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

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

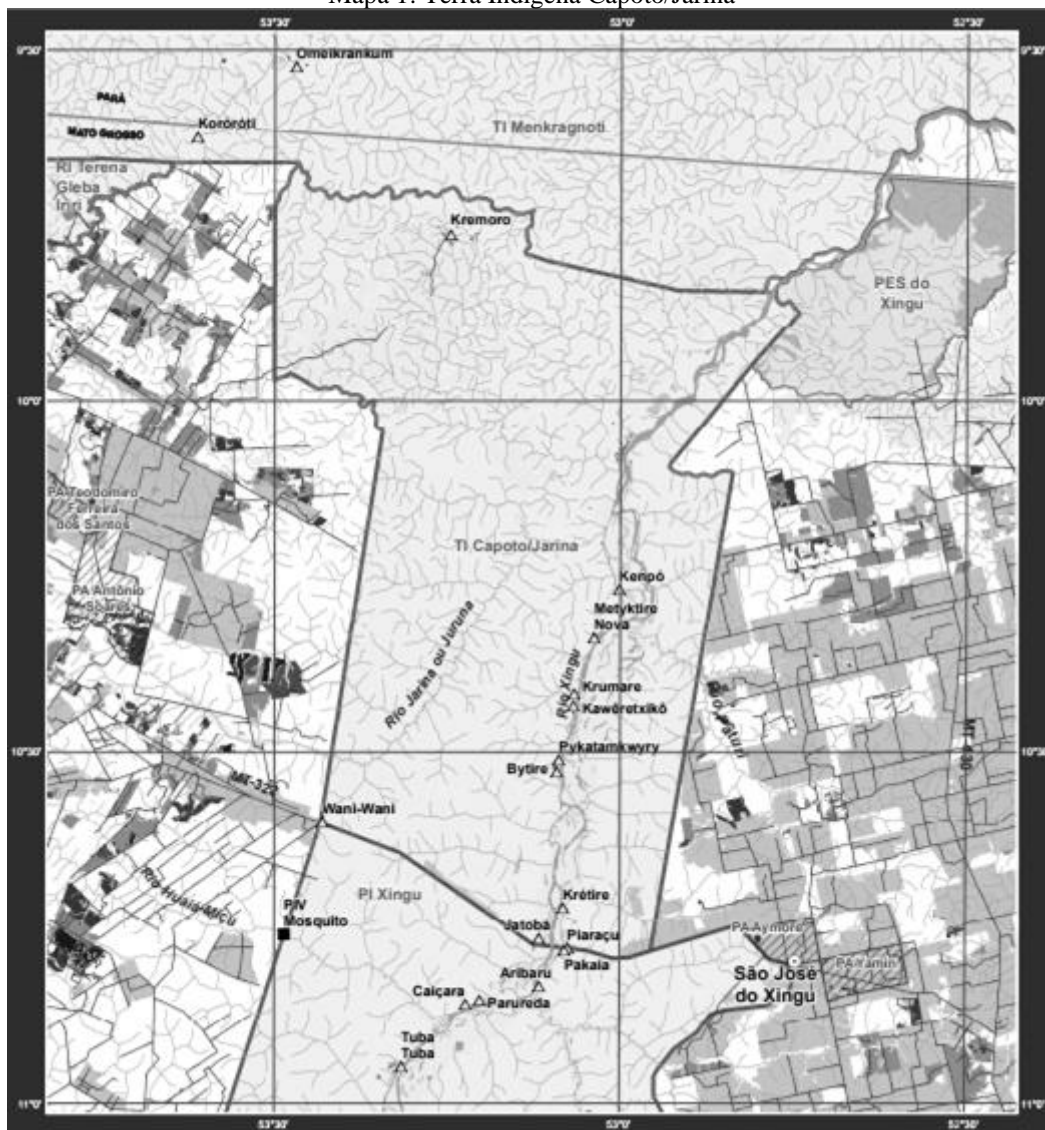
Por sua vez, territorialidade é o processo de construção de um território, “apropriação, controle, uso e atribuições de significados – não necessariamente nessa ordem – sobre uma parcela do espaço” (GODOI, 2014 p. 444). Como processo, afirma a autora, a territorialidade recobre dois conteúdos, a saber,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

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

O antropólogo Pacheco de Oliveira (1998, p. 55) afirma que é justamente a presença colonial que instaura uma nova relação da sociedade com o território. Para ele, a territorialização é um “processo de reorganização social” que implica na “criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora”; na “constituição de mecanismos políticos especializados”; na

“redefinição do controle social sobre os recursos naturais” e, por fim, “na reelaboração da cultura e da relação com o passado”. Assim, pretende-se compreender a realidade fenomênica concreta e observável da relação indissociável entre o *mêbêngôkre* e seu lugar, sua terra (*pyka*), entre cultura, não como algo essencializado, mas sim operacional, e identidade e sua inscrição local, o território material e simbólico, aparato da dinâmica comunitária, formado e transformado em tempos míticos por heróis e demiurgos que deixaram suas marcas nos topônimos que atravessam gerações, e a agência *Mêtyktire* para a garantia da posse desse território.

Mapa 1: Terra Indígena Capoto/Jarina



## 2 O KAYAPÓ *MĚBĚNGOKRĚ MĚTYKTIRE*: RELAÇÃO ENTRE CORPO, PESSOA E LUGAR

Kayapó é o nome popular pelo qual grande número de etnias indígenas brasileiras são conhecidas. O nome é de origem tupi e com conotação pejorativa:<sup>1</sup> *k'aya*: macaco, *po*: parecido, semelhante (TURNER, 2009, p. 311). Pertencem à família linguística Jê, tronco Macro-Jê, subgrupo Jê Setentrional.<sup>2</sup> *MĚbĚngôkre*<sup>3</sup> é uma autodefinição que significa “gente do espaço dentro da(s), ou entre a(s) água(s)” (p. 311) e é composto por vários grupos indígenas.<sup>6</sup> Em relação aos *MĚtyktire*,<sup>4</sup> pertencem à família linguística Jê, tronco Macro-Jê, subgrupo Jê Setentrional. Foram contatados em 1953 pelos irmãos Villas Bôas na expedição Roncador-Xingu, passando desde então a lutar pelo seu território contra diversas formas de opressão, desde invasões de grileiros, madeireiros até o próprio Estado.

O hábitat dos povos de língua Jê era o planalto brasileiro, afirma Urban (1992, p. 90). Essa paisagem está presente no imaginário indígena e impresso em suas narrativas, topônimos que exercem função social ao agirem como “flechas” carregadas de regras morais de conduta (BASSO, 1996). Nos tempos antigos, os *mĚbĚngôkre* viviam no céu. Durante uma caçada, um homem avistou um tatu e, cavando a terra atrás do animal durante três dias, acabou perfurando a abóboda celeste. Ao olhar para baixo, avistou um campo com buritis e chorou. A imagem do cerrado atraiu a todos, ao ponto de decidirem abandonar o céu e ir morar neste novo lugar, descendo por uma corda feita com o barbante dos enfeites que usavam. Quando metade do povo já havia descido, um menino estranho, uma criança adotada, cortou a corda, separando-os entre aqueles que passaram a viver na terra e aqueles que permaneceram no céu. Essa paisagem original foi sendo formada e transformada pela ação dos próprios indígenas, ancestrais demiurgos que moldaram a paisagem que conhecem hoje: montes e rios foram criados para conter o

<sup>1</sup> Lévi-Strauss (1976) diz que a humanidade, enquanto concepção local, acaba nas próprias fronteiras tribais. Esse fato é percebido na maneira como os grupos se designam, geralmente com termos que significam “homem”, ou “bons”, “perfeitos”, em relação aos outros que não participam das mesmas virtudes ou da mesma natureza humana. Em relação ao *mĚbĚngôkre*, além da autodefinição há a definição do outro, o *kubĚ*, tido como o não *mĚbĚngôkre*, o estrangeiro, “seres estranhos” (LUKESCH, 1976, p. 14).

<sup>2</sup> Os Jê Setentrionais incluem os Timbira Orientais (Apāniekra e Ramkokamekra (Canelas), Krahó, ParkatĚjĚ ou Gavião, Pukobje, Křikati e Krenje), os ApinayĚ conhecidos também como Timbira Ocidentais, os Suyá, os Tapayuna, os Panará e os *MĚbĚngôkre* (Kayapó) que, por sua vez, se subdividem em Gorotire, Kôkrajmôrô, KubĚkrăkejn, MĚkrăgnôti, MĚtyktire, Kararaô e Xicřin; os Jê Centrais, divididos entre AkwĚn (Xabriabá, Xavante e Xerente) e os Jê do Sul, XoklĚng, Kaingăng (Kaingăng do Paraná, Kaingăng Central, Kaingăng do Sudoeste e Kaingăng do Sudeste).

<sup>3</sup> *MĚ*: gente, categoria; *bĚ*: indica estado, ser; *ngô*: água; *kre*: buraco.

<sup>4</sup> *MĚtyktire*: *mĚ*: gente, categoria; *tyk*: preto; *tire*: grande.

avanço de uma varra de porcos que, por sua vez, também foram criados de forma intencional, assim como os peixes, aves, cobras, insetos, castanheiras, bananeiras, pequis e o cipó utilizado para o timbó. Pode-se afirmar que o simbólico está inextricavelmente impresso nessa paisagem natural, fazendo o *měbêngôkre pyka* essencial para a reprodução cultural, social e física desse povo.

Os *měbêngôkre* referem-se ao espaço cosmológico em uma correspondência ao corpo, no qual o umbigo, o centro, corresponde ao zênite solar, as pernas (*te*) são o Leste, a base do céu, o lugar onde o sol se levanta (*myt apoy djà*) e a cabeça (*krã*) é o lugar onde o sol se põe (*myt ngiê djà*). As direções setentrionais e meridionais são descritas como os lados da barriga (*tik jai nhikiê*). A organização social, por sua vez, corresponde a esse ordenamento: a casa dos homens (*ngà*) ocupa o centro da aldeia e as habitações ocupam espaços predeterminados em forma de círculo. Lea (1999) faz uma analogia ao formato de pizza para explicar a “matricasa”<sup>5</sup> como detentora de determinado pedaço não só físico, mas também cosmológico. Pertence-se, automaticamente, à matricasa, identificada sempre pelo nome da moradora mais velha, da mãe.

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

Sempre abertas para o centro, as habitações encenam o papel das mulheres na sociedade, ocupando-se com questões que dizem respeito ao interior da sociedade, sua reprodução física e simbólica. São uxoriocais, quando os filhos se casam passam a habitar na casa da esposa juntamente com os sogros. Conforme a família aumenta, as filhas podem dispor de outras casas na mesma linha espacial. O nome das habitações (*ki*: forno; *kre*: buraco) faz referência ao centro simbólico de cada habitação, o forno, um amontoado de pedras que são aquecidas e colocadas por cima de alguns alimentos, ou o fogo no qual as mulheres preparam o alimento, um buraco no chão com uma espécie de

---

<sup>5</sup> A antropóloga Vanessa Lea descreve o sistema de parentesco *Mětyktire* como matrilinear e, usando o conceito de Lévi-Strauss de “sociedade de casas”, estabelece a categoria “matricasa” como “pessoas morais, detentoras de um patrimônio de bens simbólicos: nomes pessoais e prerrogativas” (Lea 1999, p. 180). A antropóloga considera que a organização social *Mětyktire*, ao contrário de outras sociedades Jê caracterizadas por metades exogâmicas, é um complexo que sobrepõe as “Casas”, enquanto pessoas morais, elementos matrilineares e patrilineares, invocando uma descendência dupla, visto que herda dos pais os “amigos formais”.

grelha por cima. Literalmente, a casa é o buraco, toca do fogo e a *kikre* funda física e simbolicamente a matricasa no lugar.

No centro da aldeia fica a casa dos homens, *ngà*, lugar exclusivamente masculino, centro político criado pelos irmãos gêmeos que mataram o gavião gigante.<sup>6</sup> Nos tempos antigos, os homens habitavam na *ngà* e ali eram educados pelos mais velhos desde criança, *mêôkre*. Aprendiam sobre sua história, confeccionar artefatos, regras de convivência. Ficavam de vigília para reagirem a um ataque surpresa do inimigo. O terreno limpo em volta permitia ampla visão. Ninguém podia atravessar a aldeia passando pelo centro. Se quisessem chegar ao outro lado, tinham que circular de maneira que o pátio ou praça era e é embutido de uma moralidade expressa em regras proibitivas. Os homens permaneciam na casa de suas mulheres somente até determinado horário da noite, depois tinham que ir à *ngà* e ficar com seus companheiros. Hoje, não há mais conflitos nos moldes antigos. Não há a necessidade de ficar em vigília. A *ngà* é usada para reuniões masculinas e cumpre assim sua finalidade. Para Lea (1994, p. 9), a “a casa dos homens, situada no centro, direciona o olhar para além da aldeia, e os homens são os responsáveis por aquilo que diz respeito ao mundo exterior”.

Na concepção *mêbêngôkre*, o corpo biológico é formado por diversas relações sexuais, pelo acúmulo de sêmen que pode ser proveniente de mais de um doador. A mulher é como um receptáculo e o ato criador cabe ao homem. Embora ela não compartilhe seu corpo orgânico com o feto, o nutre com o leite ainda no útero. Essa natureza do feto dita os tabus em relação à alimentação, tanto na fase de gestação, quanto nos primeiros meses e isso também acompanhará o indivíduo, no caso de doenças, por toda a vida. Para Melatti (1976, p. 143) “as coisas se passam como se o organismo dos genitores continuasse nos organismos daqueles que geraram, de modo que, se algum fenômeno afetar o corpo do genitor, afetará também o corpo de seu filho”. Assim, tanto

---

<sup>6</sup> A versão descrita por Lukesch (1976) narra que, no princípio, o povo Kayapó (representando toda a humanidade) era fraco, pequeno e indefeso e era constantemente atormentado por um terrível monstro, um gavião gigante antropófago, que devorou a irmã do pai dos gêmeos heróis. Para os *Mêtyktire*, os heróis são primos, filhos de duas irmãs pertencentes a uma matricasa e a vítima é a mãe destas irmãs, avó dos meninos. Motivado por vingança, o pai tem a ideia de criar os filhos dentro da água, fazendo-os crescer em tamanho, força e valentia. Para isto, confecciona uma casa de troncos de madeira, amarrada por um cipó, com o qual o pai puxa a casa para fora da água. Na versão coletada por Horace Banner, a casa é feita de casca de jatobá, calafetada com resinas, mesma versão entre os *Mêtyktire*. Os gêmeos tornam-se adultos extremamente grandes e fortes, exatamente da largura do rio *Kokati*, Tocantins, retornam para a comunidade onde o pai lhes constrói uma casa no centro aldeia, local em que eles fabricam artefatos como a primeira lança com ponta de osso, o machado Kayapó e o grande arco Kayapó. Os gêmeos partem em busca da água gigante para vingar a morte da tia, encontram-na em seu ninho e matam o terrível animal, flagelo da humanidade, realizando sua vingança e livrando a todos do medo que o monstro despertava. De suas penas nascem todas as espécies de aves existentes.

o indivíduo gerado como aqueles que o geraram, juntamente com outros indivíduos gerados por pelo menos um dos genitores formam um corpo orgânico, uma “unidade biológica”, nas palavras de Melatti. Os cuidados alimentares na unidade biológica da criança dura aproximadamente um ano ou até essa criança começar a andar. Pais e irmãos de uma criança recém-nascida, ou de alguém adoentado, ficam proibidos de comer carne de animais e peixes grandes, certas frutas e outros alimentos considerados “pesados”. É como se partilhassem a essência dessa pessoa doente ou recém-nascida e, por isso, devem expurgar do próprio corpo o que poderia causar um mal ao seu familiar. O que se pode comer está associado às comidas leves, como o beiju e peixes pequenos, pois o sangue do animal é considerado o elo mediador entre o corpo e seu espírito, e é justamente o espírito do animal consumido que pode provocar uma série de infortúnios.

As restrições vão além do alimento propriamente dito. A substância que pode causar mal a um doente ou de uma criança recém-nascida também é transmitida pelos utensílios usados na preparação da comida ou ainda por alguém que tocou no alimento proibido. No caso das crianças pequenas, a proibição envolve o sangue proveniente da carne de animais. Por isso o uso de utensílios novos toda vez que nasce uma criança. Durante a gestação, os genitores devem se abster de certos alimentos, como já foi mencionado no texto. O pai da gestante e o pai da criança não podem caçar com arma de fogo, bater timbó ou cortar árvores. A mulher, além das restrições alimentares, não pode falar mal de ninguém. Tais precauções evitam um aborto ou que a criança nasça “muito feia”. Também não podem comer animais grandes, pois isso faz com que a criança nasça grande. Não podem comer a cabeça de certos animais: cabeça de caititu faz com que a criança chore de noite, a cabeça do macaco faz com que a criança nasça muito feia e do jabuti faz com que a criança fique babando. Além dos cuidados com o corpo, existem cuidados relacionados com espírito da criança, como enfatiza Cohn (2010, p. 98) no caso Xicrín:

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



A pele, por sua vez, funciona como uma divisória entre as energias internas e externas do corpo, uma interface entre o indivíduo e a sociedade (TURNER, 1995; VIDAL, 1992). Isso pode ser visto, por exemplo, no regime de tabus relacionados com as crianças, em que as restrições alimentares duram até sua pele endurecer (*kà tojtx*). A pele de uma criança é fraca porque ela ainda não foi firmemente estabelecida em sua distinção de seus pais e irmãos, é um símbolo dessa distinção e separação de indivíduos de outras categorias dentro da estrutura social (TURNER, 1966, p. 476). É o limite do indivíduo como um ser social e físico, a barreira atravessada no caso de doença e, por isso, banhos de infusão ou pinturas corporais são meios de fortalecê-la, uma medicina de prevenção.

Quando uma criança nasce, ela é um ser biológico unida por laços consanguíneos aos seus genitores, irmãos, avós. Esses laços permanecem por toda a vida e ditam os tabus relacionados ao corpo. No entanto, quando recebe um nome confirmado por um ritual de nomeação e aceito pela comunidade, ele passa a ser um ser social. O nome recebido carrega informações sobre o papel que a pessoa irá desempenhar socialmente na comunidade. Nas sociedades Jê, a coisa se passa como se o corpo fosse dividido em aspectos internos e externos, no qual os “aspectos internos, ligados ao sangue e ao sêmen, à reprodução física e aspectos externos, ligados ao nome, aos papéis públicos, ao cerimonial – ao mundo social” (SEEGER et al, 1972 p. 11).

Num sistema de análise fechado, a pessoa *Mětyktire* é construída socialmente através dos papéis que irá desempenhar por toda a vida. A partir do momento que um indivíduo assume seu papel social enquanto portador de nomes e prerrogativas, torna-se um “personagem”,<sup>7</sup> conforme expõe Melatti, cujas ações estão atreladas ao seu meio social. O antropólogo afirma que seria mais adequado utilizar a noção de personagem ao invés de pessoa. Os nomes pessoais seriam como nomes de um personagem com papel predefinido. A sociedade indígena seria “constituída por um conjunto de personagens que, tais como no teatro, seriam eternos, fadados a repetirem sempre os mesmos atos” (MELATTI, 1976, p. 146). Os atos de tais personagens seriam transmitidos junto com os nomes pessoais que carregam o roteiro a ser representado. Um ser humano nasce e, ao ser nominado, recebe, juntamente com o nome, seu papel social junto à comunidade. Os personagens são eternos, os atores não. Quando uma pessoa morre seu corpo se

---

<sup>7</sup> Melatti (1976) se refere à pessoa num sentido definido por Radcliffe-Brown como “a posição ocupada por um ser humano numa estrutura social, o complexo formado por todas as suas relações sociais uns com os outros”.

desintegra, mas seu personagem retorna para ser encenado novamente por aquele que receber tal incumbência, por aquele que receber o nome. O biológico e o nome, o corpo e a pessoa formam elementos complementares, indissociáveis na estrutura social, pois

[...] a transmissão de nomes é como que uma forma figurada de procriação, pois sua operação permite perpetuar os personagens. Por outro lado, a existência dos organismos não teria razão de ser, se não viesse encarnar um personagem. (MELATTI, 1976, p. 146).

Se há uma ligação indissociável entre corpo e pessoa, e entre pessoa e lugar, pode-se afirmar que há uma relação complexa, indissociável e retroalimentada entre corpo, pessoa e lugar. Sabendo dessa condição única de existência, o *Mětyktire* vem lutando pelo seu território contra as mais diversas formas de pressão, conforme mostraremos no decorrer deste artigo.

### 3 A LUTA PELO TERRITÓRIO

Desde a separação dos *Měkrānotí* do grupo *Gorotire* por volta de 1905, o primeiro ocupou o espaço a oeste do rio Xingu até o rio Iriri e, numa mobilidade que variava de acordo com a conjuntura, habitando diversas aldeias, cada qual com seu complexo de roças. Estes lugares faziam (e ainda fazem) da região um complexo interligado e revisitado constantemente durante incursões de caça e guerra, mobilizando poucos ou mesmo toda a comunidade. Foi numa destas incursões com o objetivo de atacar os *Suiá* que Patojtx, um jovem líder, seguiu em direção ao sul no ano de 1952. No caminho, encontrou um grupo Juruna (*Yudjá*) onde hoje é Diauarum. Conversaram e trocaram arcos, flechas e miçangas. Os Juruna lhes mostraram ferramentas como facas e machados doados pelos irmãos Villas Bôas, com quem já mantinham contato, e asseguraram que eram “*kubě metx*” (bons estrangeiros). Os *Měkrānotí* visitaram os Juruna pelos menos 3 vezes para obterem mais ‘presentes’ dos *kubě*. No ano seguinte, uma conjunção de fatores levou a um cisma entre o grupo: os líderes Kretire e Bebgogotí permaneceram com a maior parte dos membros da comunidade enquanto Kremoro levou seu grupo e construiu uma aldeia perto da cachoeira Von Martius, onde entraram em contato com os Villas Bôas. Os sertanistas procuraram reunir os dois grupos, mas as epidemias constantes faziam os grupos se deslocarem. Reuniram-se em 1955 na aldeia Roikôre, mas um incêndio e disputas internas causaram mais uma separação: Patojtx levou seu grupo para Pi’yn-djãm, entre os rios Xixé e Curuarés. Logo depois, Kretire se

juntou ao grupo, seguido de Bebgogotí, fazendo desta uma das mais importantes aldeias Mēkrāgnotí.

Em 1962, o grupo de kremoro, liderado pelo jovem Rop-ni (Raoni), passou a habitar Porori, sul da boca do rio Jarina, local que possuía uma pista de pouso para lhes fornecer melhor assistência visto a já criação do Parque Indígena do Xingu (PIX). Além disso, Rop-ni sonhava reunir todos os *Mēkrāgnotí* novamente e construir uma grande aldeia. Kretire aceitou, mas Bebgogotí não. Kretire, então, passou a tentar convencer Bebgogotí a se unir ao grupo em Porori. Com a morte deste em 1968, Bebgogotí permaneceu com seu povo em Pi'yn-djãm.

Logo depois da morte de Kretire, as coisas pioraram: a construção da BR-080 que, inicialmente, passaria acima da cachoeira Von Martius, mudou o traçado e cortou a porção norte do PIX, separando os então autodenominados *Mētyktire* do resto da reserva. Isso causou profunda tensão em Porori, levando Kremoro e Krumare a mudarem-se para a o médio Jarina e, outro grupo liderado por Rop-ni, ao sul da BR-080, onde foi construído o Posto Kretire. Segundo relatos de Mēkarõ, líder *Mētyktire*, os Villas Bôas tinham ordens do governo para retirar os indígenas da região que já havia sido destinada aos não indígenas e estava ocupada por posseiros. A tensão era muito grande e diversos conflitos entre indígenas e colonizadores eclodiram na região. De 1974 a 1976, sob a liderança de Rop-ni, os indígenas atacaram um povoamento a leste do Xingu e ao lado da rodovia, expulsando-os do local. Este povoamento reconstruiu-se a 40 km dali com o nome de São José do Xingu. Já Kremoro e Krumare atacavam com frequência a fazenda Agropexin, localizada próximo a cachoeira Von Martius e a aldeias antigas. Esses ataques fizeram com que a FUNAI demarcasse a área como a Área Indígena Jarina. Outro ataque contra os colonizadores ocorreu em 1980 próximo ao local onde o povoamento havia sido expulso. Nesta ocasião, 11 peões que estavam abrindo a área morreram. No local, a FUNAI criou um posto indígena de vigilância, o PIV Piaracú e escolheu como vigia Bedjai Txucarramãe, sobrinho de Rop-ni. Também foi instalado no local um posto policial para assegurar a tranquilidade dos que utilizavam a BR-080.

A tensão no local atingiu seu ápice em 1984. Na ocasião, Rop-ni exigia que o governo demarcasse 15 quilômetros à margem direita do rio em frente a Área Indígena Jarina para impedir a aproximação dos invasores. Para discutir as reivindicações, uma reunião foi marcada pelo presidente da FUNAI Otávio Ferreira Lima em Brasília com lideranças indígenas e fazendeiros e, posteriormente, haveria uma reunião com as lideranças em Kretire. No entanto, o presidente da FUNAI antecipou a reunião sem avisar

aos indígenas e a realizou somente com os fazendeiros. Os indígenas ficaram sabendo extraoficialmente, tanto por relatos de Brasília como de fazendeiros da cidade de São José do Xingu, que na respectiva reunião foi afirmado que a terra reivindicada ao norte da BR-080 não lhes pertencia. Diante disso, esperavam pela reunião que aconteceria em Kretire marcada para 24 de março de 1984. Cláudio Romero, então diretor do PIX, reuniu as lideranças na aldeia Kretire esperando pela presença do presidente da FUNAI para discutir a situação. Apesar de ser a época da colheita de milho e arroz, Lea e Ferreira (1985) relatam que 33 lideranças permaneciam em Kretire. Um dia antes da data marcada, Rop-ni foi avisado via rádio que o presidente da FUNAI não viria e que não haveria outra data para o diálogo. Isso foi o gatilho para a instalação do conflito. Os indígenas estavam realizando uma pescaria para receber o presidente da FUNAI e, sabendo que ele não viria, começaram a ficar agitados. Claudio Romero foi até São José do Xingu para entrar em contato com Brasília e informar que o cancelamento da reunião havia gerado muita tensão. Nesse tempo, guerreiros das etnias *Tapayuna*, *Suyá*, *Mětyktire*, *kayabi* e *Panará* tomaram a balsa de travessia do rio Xingu, interrompendo o tráfego pela BR-080. Para tal feito, Cláudio Romero retirou os 12 policiais que garantiam a segurança da balsa e que estavam no posto policial na Piaraçú, próximo ao local, convidando-os para irem até São José do Xingu de caminhão e informou que poderiam voltar com ele à noite. O caminhão, na verdade, serviu para levar mantimentos da cidade aos mobilizados, juntamente com “muita munição”. Cláudio voltou ao local carregado de provisões para aguentar “o tempo que fosse necessário”. Sem os policiais, os indígenas tomaram a balsa tranquilamente. Além disso, fazia parte da estratégia tomar como reféns o próprio Cláudio Romero, a professora Maria Elisa Leite, o dentista Birau, a enfermeira Estela e os dois filhos do casal.

Do outro lado, agentes da Polícia Federal e da Polícia Militar de Mato Grosso estavam mobilizados em Barra do Garça prontos para agir. No entanto, foram informados que os indígenas estavam armados e, temendo um massacre, procederam com muita cautela. A situação era extremamente tensa, os indígenas ameaçavam afundar a balsa se o presidente da FUNAI não viesse negociar pessoalmente e as tropas militares chegaram a ir até o local, mas recuaram e esperaram em São José do Xingu. Pelo rádio, os indígenas foram informados que uma nova balsa escoltada por 80 policiais militares estava se deslocando para a região. Os indígenas derrubaram uma ponte de madeira na BR-080 a aproximadamente 40 quilômetros do local e, com isso, conseguiram isolar a marcha da ofensiva. O órgão indigenista informou à imprensa que a terra requerida pelos

indígenas tinha títulos concedidos pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, INCRA, e que não possuía recursos para indenizar os proprietários. Por sua vez, os indígenas afirmavam que a sua luta era contra a FUNAI que os tratava como crianças e não contra os fazendeiros. Também aumentaram suas demandas, exigindo agora a saída do presidente da FUNAI e mais 25 quilômetros da terra requerida. Outras etnias passaram a apoiar o conflito e a imprensa acompanhava de perto e noticiava de ambos os lados os pormenores da negociação, alarmando os ânimos, pois estimava erroneamente a quantidade de munição dos indígenas com base no valor gasto por Claudio Romero na cidade quando comprou os mantimentos. No entanto, o valor referia-se à comida e somente uma parte foi gasta em munição que, segundo Mëkarõ,<sup>8</sup> foi gasta rapidamente em caçadas para manter a população que estava mobilizada.

Conforme relato de Mëkarõ, somente muito tempo depois, em 14 de abril de 1984, a FUNAI mandou ao local negociadores, que foram também tomados como reféns e levados até a aldeia Kretire. As negociações em Brasília começam a fluir e Mário Andreazza do Ministério do Interior encabeçava as discussões. Na época havia 80 fazendas na área requerida, os 40 quilômetros e, pelo fato de possuírem títulos expedidos em 1961, deveriam ser indenizadas a custos altíssimos. Não havia a intenção por parte do ministro de demitir o presidente da FUNAI. Já nos 15 quilômetros, a primeira exigência, não havia benfeitoria nas terras, mas os indígenas só aceitariam essa proposta juntamente com a saída do presidente da FUNAI. Pressionado, Mário Andreazza aceitou se reunir com Mëkarõ e outras lideranças. As demandas eram a demarcação da T. I. Kapoto, a demarcação de 15 quilômetros à margem direita do rio Xingu, retirar o posto policial que havia sido implantado na Piraçu em 1980 e também uma estrada que passava dentro do parque. Acabaram conseguindo muito mais do que pediram antes do conflito: o governo demitiu o presidente da FUNAI, aceitou a demarcação dos 15 quilômetros a leste do rio Xingu e 70 quilômetros ao norte da BR-080. A polícia foi retirada da Piraçu e o controle da balsa foi entregue aos *mëbêngôkre*. Uma área também foi demarcada a oeste do rio e homologada, em 1991, como a Terra Indígena Capoto/Jarina, com 635 mil hectares. Os reféns foram liberados em 02 de maio e Rop-ni viajou à Brasília para negociar os termos finais. Mário Andreazza teve que aguentar, ainda, a humilhação diante da imprensa de ter

---

<sup>8</sup> Mëkarõ ou Megaron, sobrinho de Rop-ni, era funcionário da FUNAI na época e exerceu importante função de negociador neste conflito. Assumiu depois a função de coordenador da Coordenação Técnica Local da FUNAI no município de Colíder, cargo que exerceu por mais de 30 anos.

sua orelha puxada por Rop-ni que afirmou: "Aceito ser seu amigo, mas você tem que ouvir o índio." (apud LEA; FERREIRA, 1985, p. 255).

Desde a homologação de suas terras, as pressões externas continuaram a operar sob as mais diversas frentes. Diante disso, o protagonismo indígena na gestão do seu território tem evidenciado sua agência, como a criação da brigada indígena<sup>9</sup> de combate a incêndios florestais que também opera fiscalizando os limites territoriais. Na região, desmatamento e fogo andam juntos, expropriando vidas e riquezas, poluindo o ar e rios e avançando sobre a área indígena. O território sofre as consequências do seu entorno próximo e distante, o que tem levado as lideranças a irem além das fronteiras e lutar pelo que nos é comum:

Há dez anos, vim para explicar-vos da minha preocupação frente à destruição da floresta amazônica. Eu falei do fogo, do sol escaldante, dos ventos que soprariam se o homem continuar a destruir a floresta. Vocês me ajudaram e me deram os meios de demarcar nossas terras ancestrais. É fato: é um território imenso, cheio de animais para caçar, de flores e frutos. É a mais bela floresta. Antes de tudo, a todos que nos deram ajuda, eu digo, em nome do povo Kayapó...obrigado...nambikwa... meikumbre. Estou de volta, hoje, porque minha preocupação voltou. Eu aprendi que vocês também estão inquietos. Os grandes ventos vieram e destruíram sua floresta. Vocês conheceram o medo que nós conhecemos. Eu lhes digo, se o homem continuar a destruir a terra, os ventos voltarão com mais força... não somente uma vez... mas várias vezes... cedo ou tarde. Esses ventos vão nos destruir. Respiramos todos um só ar, bebemos todos a mesma água, vivemos todos em uma só terra. Nós devemos protegê-la. Aqui, a invasão recomeçou. Os madeireiros e os mineiros à procura de ouro não respeitam a reserva. Nós não temos os meios de proteger essa imensa floresta, da qual somos guardiões por todos. Eu preciso do vosso apoio. E peço antes que seja tarde. (RAONI METYKTIRE, 2000)<sup>10</sup>

Esse discurso ambientalista se insere no fenômeno que Sahlins (1997) chamou de “culturalismo”, que consiste na apropriação do termo linguístico cultura, ressignificando-o de acordo com a própria concepção. A ‘cultura’ passa a ser um metadiscurso de legitimação em processos de demanda, diferente da ‘cultura em si’, é uma ‘cultura para si’ (CUNHA, 2009), operada de maneira a afirmar a identidade étnica de cada povo em situação de contato. De acordo com Turner (1991, p. 61), tal fenômeno foi uma consequência de uma habilidade dos indígenas em adquirir e dominar aspectos da cultura nacional, como a língua, tecnologias, saberes e instituições de dominação. “Os Kayapó,

<sup>9</sup> Decreto 1.223, de 14 de março de 2008. Autoriza a criação de brigadas de incêndio em Terras Indígenas, mediante solicitação expressa de lideranças indígenas e parecer da FUNAI. Disponível em: <[https://www.iomat.mt.gov.br/portal/visualizacoes/pdf/1687#/p:1/e:1687?find=decreto\\_1223](https://www.iomat.mt.gov.br/portal/visualizacoes/pdf/1687#/p:1/e:1687?find=decreto_1223)>. Acesso em: 22 set 2020.

<sup>10</sup> Raoni refere-se ao seu discurso proferido no 1º Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, realizado em Altamira, Pará e, 1989 e patrocinado pelos Kayapó.

conseguiram afirmar um impressionante grau de solidariedade política e social e continuidade cultural em face dos desafios excepcionalmente rigorosos, originários de poderosos elementos da sociedade nacional.”

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme o exposto, o território indígena é apropriado e ressignificado, segundo a sua lógica, tornando-se um “lugar-mundo”, termo utilizado por Basso a partir da visão de mundo Apache. Assim, lugares não são apenas maneiras de reviver tempos antigos, mas de revisá-los, “um meio de explorar não apenas como as coisas poderiam ter sido, mas também a forma como, possivelmente, apenas, que poderia ter sido diferente do que os outros têm suposto” (BASSO, 1996, p. 3). Os lugares são construídos e partilhados e, sempre que são aceitos por outras pessoas como algo crível, enriquecem estoques comuns sobre o qual essas pessoas ou grupos podem refletir sobre os acontecimentos passados, interpretá-los e imaginá-los novamente. Os sentidos de lugar participam das culturas, pessoas e comunidades inteiras dotam seus lugares significativos de importância social.

A grande questão para a antropologia é, segundo Merleau-Ponty (1984 p. 194) “compreender o outro sem sacrificá-lo à nossa própria lógica e sem sacrificá-la a ele”. A lógica *Mëtyktire* é codificada numa espécie de predação, onde elementos potencialmente criativos são incorporados, roubados ou adquiridos em um passado próximo ou distante. Essas incorporações enriquecem seus estoques culturais e, conseqüentemente, as pessoas. Por sua vez, a pessoa enquanto portadora de papéis sociais está ligada a um corpo. Tanto corpo como pessoa são construídos e reconstruídos nas interações sociais. Como membros de uma matricasa, as pessoas pertencem automaticamente a um espaço físico e simbólico, um lugar. Esses lugares, segundo Basso (1996, p. 62), são “cronótopos”, pois tempo e espaço se cruzam, transformando-os em estacas mnemônicas sobre os quais fundam-se ensinamentos morais da história da comunidade. O lugar é único e insubstituível, construído em interações sociais entre as pessoas e entre essas e o meio. Portanto, corpos, pessoas e lugares formam um todo em si, onde as trocas constantes afastam o risco de cair na entropia.

## REFERÊNCIAS

BASSO, Keith H. **Wisdom sits in places: landscape and language among the western apache**. New Mexico: University of New Mexico Press, 1996.

BONNEMAISON, J. “Viagem em torno do território”. In: Rosendahl, Z. e Corrêa, R.L. (orgs). **Geografia Cultural: um século** (3). Rio de Janeiro: EdUERJ, 1981.

CASEY, Edward S. **How to Get from Space to place in a Fairly Short Stretch of Time: Phenomenological Prolegomena**. In: Senses of place. FELD, Steven; BASSO, Keith (org.). Santa Fe: School of American Research Press, 1996.

COHN, Clarice. **A tradução de cultura: os Mebengokré-Xikrin**. Paper apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia. Porto Seguro, junho de 2008.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

GODOI, Emília Pietrafesa. Territorialidade. In: SANSONE, Lívio; FURTADO, Cláudio Alves (Org.) **Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa**. Salvador: EDUFBA, 2014.

HAESBAERT, Rogério. **Des-territorialização e identidade: a rede “gaúcha” no Nordeste**. Niterói: Editora da Universidade Feral Fluminense, 1997.

\_\_\_\_\_. Território e multiterritorialidade: um debate. Revista GEOgraphia, ano IX, n. 17, 2007.

LEA, Vanessa. **Nomes e Nekretx kayapó, uma concepção de riqueza**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, Museu nacional, Universidade Federal de Rio de Janeiro, 1986.

\_\_\_\_\_. **Gênero feminino mebengokre (kayapó): desvelando representações desgastadas**. Cadernos Pagu, n.3, p 85-115, 1994.

\_\_\_\_\_. Kapoto: **laudo antropológico**. Campinas: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 1997.

\_\_\_\_\_. **Desnaturalizando gênero na sociedade Mëbêngôkre**. Revista Estudos Feministas, ano 7, p. 176-194, 1º e 2º semestres de 1999.

\_\_\_\_\_. **Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil (Central)**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

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

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In: LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural II**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.



LUKESCH, Anton. **Mito e vida dos índios caiapós**. São Paulo: Pioneira, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1976.

MARIANO, Michelle Carlesso. **Da borduna às redes sociais: uma mostra do cotidiano Mëbêngôkre Mëtyktire**. 252 f. Dissertação Mestrado – Instituto de Linguagens, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá 2014.

MARIANO, Michelle Carlesso. **Kukràdjà: territorialidade e estratégias de mobilização social entre os Mëtyktire (Kayapó)**. 428 f. Tese Doutorado – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” - UNESP, Marília 2019.

MELATTI, Julio Cesar. **Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo Krahó**. In: SCHADENS, Egon. Leituras de etnologia brasileira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, p. 139-148, 1976.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **De Mauss a Claude Lévi-Strauss**. São Paulo: Editora Abril Cultural, coleção Os Pensadores, 1984.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, abr. 1998.

SAHLINS, Marshall. **O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II)**. MANA, v. 2, n. 3, p. 103-150, 1997.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS de CASTRO, E. B. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas**. Rio de Janeiro: Boletim do Museu Nacional, Antropologia nº 32, 1979.

TURNER, Terence. **Social structure and political organization among the Northern Kayapó**. Ph.D. Thesis, Cambridge: Harvard University, 1966.

\_\_\_\_\_. **Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó**. Tradução: David Soares. Revista Cadernos de Campo, São Paulo, v.1, n. 1, p. 68-85, 1991.

\_\_\_\_\_. TURNER, Terence. Social body and embodied subject: bodylines, subjectivity, and sociality among the Kayapo. **Cultural Anthropology**, v. 10, n. 2, p. 143-170, 1995.

\_\_\_\_\_. **Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica**. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

VERSWIJVER, Gustaaf. **Os kayapó: separações e junções dos grupos do norte**. Revista da Atualidade Indígena, Brasília, n. 12, p. 9-16, 1978.

\_\_\_\_\_. **Considerations on Mēkrāgnotí warfare.** Doctoral thesis, Faculteit van Rechtsgeleerdhei, Rijksuniversiteit Gent Academiejaar, 1985.

VIDAL, Lux. **Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira:** os Kayapó Xikrin do rio Cateté. São Paulo: HUCITEC, Ed. da Universidade de São Paulo, 1977.

\_\_\_\_\_. A pintura corporal e a arte gráfica entre os Kayapó-Xikrin do Cateté. In: **Grafismo Indígena.** São Paulo, Nobel/EDUSP/FAPESP, 1992.

URBAN, Greg. **A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas.** In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.) História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992.