

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**MARCELLY OLIVIA FERNANDES AMORIM**

**CAMINHOS DO *INTERMEZZO*: as relações Mebêngôkre (Kayapó) na cidade de  
Ourilândia do Norte - PA**

**UBERLÂNDIA  
2020**

**MARCELLY OLIVIA FERNANDES AMORIM**

**CAMINHOS DO *INTERMEZZO*: as relações Mebêngôkre (Kayapó) na cidade de  
Ourilândia do Norte - PA**

Texto de defesa de dissertação apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Instituto de Ciências Sociais – Mestrado, da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Área de Concentração: Antropologia e Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Diego Soares da Silveira

**UBERLÂNDIA**

**2020**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

---

A524c Amorim, Marcella Olivia Fernandes, 1986-  
Caminhos do *intermezzo* [recurso eletrônico] : as relações  
Mebêngôkre (Kayapó) na cidade de Ourilândia do Norte - PA / Marcella  
Olivia Fernandes Amorim. - 2020.

Orientador: Diego Soares da Silveira.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia.  
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.  
Modo de acesso: Internet.  
Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2022.5341>  
Inclui bibliografia.  
Inclui ilustrações.

1. Sociologia. I. Silveira, Diego Soares da, (Orient.). II.  
Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em  
Ciências Sociais. III. Título.

---

CDU: 316.1

Glória Aparecida  
Bibliotecária - CRB-6/2047

**MARCELLY OLIVIA FERNANDES AMORIM**

**CAMINHOS DO *INTERMEZZO*: as relações Mebêngôkre (Kayapó) na cidade de  
Ourilândia do Norte - PA**

Texto de defesa de dissertação apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Instituto de Ciências Sociais – Mestrado, da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Área de Concentração: Antropologia e Sociologia.

Uberlândia, 18 de novembro de 2020.

Banca examinadora:

---

Prof. Dr. Diego Soares da Silveira – Orientador (UFU/INCIS)

---

Prof. Dr. André Luis Campanha Demarchi – Examinador (UFT)

---

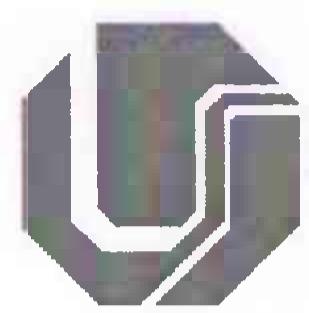
Prof. Dr. Robson Antônio Rodrigues – Examinador (UFU/INCIS)

Prof. Dr. Aldo Durán Gil – Suplente (UFU/INCIS)



### UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais  
 Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco H, Sala 37 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG, CEP 38400-902  
 Telefone: (34) 3230-9435 - www.ppgcs.incis.ufu.br - ppgcs@incis.ufu.br



### ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Ciências Sociais				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado nº 37 do PPGCS-UFU				
Data:	11 de Dezembro de 2020	Hora de início:	14:00hs	Hora de encerramento:	17:00hs
Matrícula do Discente:	11812CSC007				
Nome do Discente:	Marcelly Olivia Fernandes Amorim				
Título do Trabalho:	Caminhos do Intermezzo: as relações Mebêngôkre (Kayapó) na cidade de Ourilândia do Norte - PA				
Área de concentração:	Sociologia e Antropologia				
Linha de pesquisa:	Cultura, Identidades, Educação e Sociabilidade				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	"CAMNHOS DO INTERMEZZO" Pensando o índio na cidade, a relação entre os índios Kayapó e a casa de saúde indígena Ourilândi do Norte-PA				

Reuniu-se no Anfiteatro/Sala "Conferência Web" da Ufu (remoto), Campus Santa Mônica, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, assim composta: Professores Doutores: Robson Antônio Rodrigues, (PPGCS-UFU), André Luis Campanha Dermachi (Examinador), Via Remoto ( UFT) e Diego Soares da Silveira, (Orientador), da Candidata.

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a). Diego Soares da Silveira , apresentou a Comissão Examinadora e a candidata, agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(as) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovada.

Banca Examinadora

Diego Soares da Silveira, (PPGCS\_UFU), (Orientador da Candidata)

André Luis Campanha Dermachi, ( Examinador), (UFT) Via " Conferência Web" da UFU (Remoto)

Robson Antônio Rodrigues, (PPGCS- UFU)

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Diego Soares da Silveira, Presidente**, em 16/08/2021, às 15:51, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.



Documento assinado eletronicamente por **ANDRE LUIS CAMPANHA DEMARCHI, Usuário Externo**, em 19/08/2021, às 09:36, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.



Documento assinado eletronicamente por **Robson Antonio Rodrigues, Usuário Externo**, em 21/09/2021, às 16:37, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://www.sei.ufu.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **2440271** e o código CRC **E85D80E8**.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador Diego Soares da Silveira pela paciência e dedicação no decorrer das reuniões de orientação, fomentando discussões, apresentando caminhos e reparando erros. Aos Mebêngôkre (Kayapó), em especial, Katongri, muito atencioso e empenhando em me ajudar com as traduções. Nhakanga, minha irmã que me transmitiu um nome e uma família, Panhti, BepnhotiAtydjare (Amauri), Bengoti, Felipão, Txkawan, Beprere, Patkare, Pat i, Mrotiredja, Ngônhô, Pyrepã, a “cacica” Ngrejkamoro (minha mãe), Moikô (meu pai). A Nhkabôti, minha sobrinha (*itapdjwy*), principalmente nos últimos dias, me oferecendo conforto familiar, me fazendo companhia em casa e pela cidade. Ao *kubẽ*, Paulinho, que me propiciou o contato e acompanhamento de processos importantes. Aos funcionários e funcionárias da CASAI, que me deixavam em uma posição muito confortável durante as minhas idas e permanência na instituição. As amizades que fiz desde os primeiros dias como mestrande no PPGCS, Augusto, Adilson, Charles, Érika, Iane, Tayná Mazza e Rodrigo, que se mostraram verdadeiros companheiros, sobretudo nos momentos difíceis. Aos inabaláveis amigos e amigas, Andressa Andrade pela sua cumplicidade e cuidado de irmã, cuidando para que não faltasse nada à minha mãe enquanto eu estava em campo, pela sua sensibilidade de me dispor de condições materiais e emocionais, não digo nem somente durante esta pesquisa, mas desde que nossos caminhos se cruzaram, gratidão eterna. Marcelo Lemos, por acreditar no meu potencial desde a graduação, e mais que isso, me incentivar nessa jornada antropológica, disponibilizando tempo e paciência para nossas discussões, leitura de inúmeros parágrafos e trocas enriquecedoras. Priscilla Alvarenga, por estar sempre por perto me estimulando a mergulhar em novas águas, processos, irradiando essa sua curiosidade e potência para sermos mulheres, cientistas, pesquisadoras, desbravadoras desses mundos. Thácio Castro, por ter este coração gigante, por me ajudar, e se encher de felicidade com as minhas conquistas. Jamais esquecerei o quanto você contribuiu com este trabalho, me assistindo financeiramente durante o meu trabalho de campo. Rodrigo Vidal, Ronan Garcia, Dalton Castro, Elaine Chediak, Laís Amaral, Lorena Vieira, Eveline Mendes, pelas vibrações amorosas no desenrolar da pesquisa. À Fernanda Belisário, minha amiga das ciências sociais e de trabalho nas “consultorias ambientais”, que me fortalecia, seja em nossas conversas por telefone, aplicativos, ou pessoalmente, me auxiliando no entendimento de conteúdos, que eu considero complexos e difíceis. A

Fernanda foi fundamental nesta minha caminhada, primeiro porque me estimulou a voltar às ciências sociais, por meio do ingresso no mestrado e segundo pela sua amizade e capacidade de discutir conceitos e ideias que foram importantes durante este trabalho. Aos familiares, que entenderam a minha ausência constante, principalmente meus sobrinhos e afilhados, Enzo, Benício, Bernardo e Beatriz. À minha mãe Elza Maria pelos inúmeros cafés, cuidado e amor de sempre. Ao meu pai Ubenildo Rodrigues pelo seu apoio. Ao geógrafo Gabriel Bernardes, meu amigo de trabalho como educadora ambiental, responsável pela elaboração dos mapas que compõem este trabalho. À professora Claudelir e ao professor Robson, que fizeram contribuições significativas durante a qualificação, me permitindo avançar no tema e na pesquisa, delineando melhor meu objeto e a metodologia abordada. À banca que compõe esta defesa. À professora Eliane Schmaltz, por quem tenho grande admiração e respeito desde o meu primeiro contato com as ciências sociais, posso dizer que fui iniciada por ela, no tão doloroso e complexo “destrinchar dos conceitos”, e estimulada quando atenciosamente participou da minha banca de monografia, evidenciando falhas e incitando o meu crescimento. Ao professor Márcio Ferreira, meu professor e orientador da monografia, pela leveza com que conduziu todo o processo, delineando os percursos, corrigindo os erros, e despertando a potência de uma jovem cientista social. Aos professores e professoras do PPGCS que se mostraram sempre compreensíveis quanto a nossa jornada árdua (porém, gratificante) da pós-graduação.

Sempre se considerando humano, o etnógrafo procura conhecer e julgar o homem de um ponto de vista elevado e distante o suficiente para abstraí-lo das contingências próprias a esta sociedade ou àquela civilização. Suas condições de vida e de trabalho o isolam fisicamente de seu grupo por longos períodos; pela brutalidade das mudanças a que se expõe, ele adquire uma espécie de desarraigamento crônico: nunca mais se sentirá em casa, em lugar nenhum, permanecerá psologicamente mutilado. Como a matemática ou a música, a etnografia é uma das raras vocações autênticas. Podemos descobri-las em nós, ainda que não nos tenha sido ensinada por ninguém.

(Lévi-Strauss, 2017, p.58-59).

## RESUMO

O presente trabalho busca refletir sobre as dinâmicas institucionais, sociais e culturais, que permeiam as atividades dos Mebêngôkre (Kayapós) na cidade de Ourilândia do Norte, localizada no sudeste do Pará. Pretendemos abordar de maneira específica o processo de deslocamento dessas pessoas à cidade, sobre o ponto de vista dos Mebêngôkre. O deslocamento dos Mebêngôkre (Kayapós) entre a aldeia e a cidade mobiliza elementos de ordem prática institucional que relaciona diversos agentes e objetos, identificados sistematicamente com múltiplas intenções e que interferem diretamente nos processos de subjetivação do grupo, ou seja, permite a incorporação de novas cadências culturais, perspectivas de apropriação simbólica e a predação do outro, categorias que conformam a cosmologia dos povos Jê e Macro-Jê. Para tal recorremos a análise bibliográfica de autores importantes da antropologia que abordam a etnia Mebêngôkre, visando romper com as dualidades, a partir da abertura para as multiplicidades. Assim como ao trabalho etnográfico que se deu na cidade de Ourilândia do Norte, por meio do acompanhamento de pessoas da etnia Mebêngôkre (Kayapó) que estavam, a princípio, temporariamente na Cidade, de maneira a experienciar a visão Mebêngôkre deste processo.

**Palavras-chaves:** Mebêngôkre (Kayapó). Antropologia Simétrica. Índio na cidade.

## ABSTRACT

The present work seeks to reflect on the institutional, social and cultural dynamics that permeate the activities of the Mebêngôkre (Kayapós) in the city of Ourilândia do Norte, located in southeastern Pará. We intend to specifically address the process of displacement of these people to the city, about the Mebêngôkre point of view. The displacement of the Mebêngôkre (Kayapós) between the village and the city mobilizes elements of an institutional practical nature that relates various agents and objects, systematically identified with multiple intentions and that directly interfere in the subjectivation processes of the group, that is, allows the incorporation of new ones. cultural cadences, perspectives of symbolic appropriation and the predation of the other, categories that make up the cosmology of the Jê and Macro-Jê peoples. To this end, we use the bibliographic analysis of important anthropological authors who approach the Mebêngôkre ethnic group, aiming to break with dualities, starting from the opening to multiplicities. As well as the ethnographic work that took place in the city of Ourilândia do Norte, by accompanying people from the Mebêngôkre (Kayapó) ethnic group, who were, at first, temporarily in the City, in order to experience the Mebêngôkre vision of this process.

**Keywords:** Mebêngôkre (Kayapó). Symmetric Anthropology. Indian in the city.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO UM.....	23
OURILÂNDIA DO NORTE: UNIVERSOS EM CRUZAMENTOS .....	23
1.1 Cruzamento e <i>intermezzo</i> .....	23
1.2 Onde tudo é <i>piôkaprin</i> .....	32
1.3 A luta Mebêngôkre, um processo de expansão da subjetividade .....	45
1.4 Lugar: movimento, deslocamento, transformação, uma rede.....	48
1.5 Incorporação, mudança e resistência .....	56
CAPÍTULO DOIS .....	78
DA ALDEIA À CIDADE: REVISITANDO A ETNOLOGIA MEBÊNGÔKRE.....	78
2.1 Etnografia Mebêngôkre .....	78
2.2 Organização social e sociedade de Casas .....	85
2.3 Povos Jê - as primeiras impressões .....	92
2.4 Como os Mebêngôkre pensam o contato.....	94
2.5 A abertura para a diferença: incoporação, transformação e humanidade.....	110
CAPÍTULO TRÊS.....	115
DA CIDADE À ALDEIA: DESLOCAMENTO E FUGA .....	115
3.1 Em busca de médico de <i>kubẽ</i> .....	115
3.2 Estudos e Trabalho .....	137
3.3 Fazer compras.....	156
3.4. Outros desejos Mebêngôkre .....	173
3.5 Os Mêbêngôkre e suas linhas .....	199
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	209
REFERÊNCIAS .....	214

## **LISTA DE FIGURAS**

Figura 1. Mapa com destaque para o Estado do Pará .....	3
Figura 2. Mapa com destaque para o Estado do Mato Grosso. ....	1
Figura 3. Mapa com destaque para as Terras Indígenas Mebêngôkre (Kayapó). ....	2
Figura 4. Mapa com destaque para as Aldeias Mebêngôkre (Kayapó). ....	2
Figura 5. Mapa de localização do município de Ourilândia do Norte.....	4
Figura 6. Mapa de localização do município de Tucumã.....	5
Figura 7. Diagrama do processo da cisão das Aldeias desde 1800. ....	78
Figura 8. Os Mebêngôkre na CASAI – Casa de Saúde Indígena. ....	123
Figura 9. Os Mebêngôkre em busca de atendimento no Hospital Santa Lúcia. ....	136
Figura 10.Nhakanga enquanto permanecia na cidade acompanhando seu marido que contribuía com a pesquisa.....	149
Figura 11. Os Mebêngôkre de Aldeia A’Ukre no restaurante.....	164
Figura 12. Moda Kayapó. ....	172
Figura 13.Baprere e Patkare na clínica de exame psicológico credenciada ao DETRAN. ....	191
Figura 14. Os Mebêngôkre da Aldeia Kendjan em busca de solução para o serviço de internet que não funciona. ....	198
Figura 15. Itinerário Mebêngôkre em Ourilândia do Norte.....	207
Figura 16. Itinerário Mebêngôkre em Tucumã.....	208

## **LISTA DE QUADROS**

Quadro 1. Entrada e saída de pacientes na CASAI em Ourilândia do Norte (outubro a dezembro 2019). ....	116
Quadro 2 . Relação das aldeias atendidas pela CASAI Ourilândia do Norte. ....	117
Quadro 3. Composição do quadro de funcionários da CASAI em Ourilândia do Norte. ....	117

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho busca analisar as relações dos Mebêngôkre (Kayapós) na cidade de Ourilândia do Norte, localizada no sudeste do Pará, sob o ponto de vista Mebêngôkre (Kayapó), evidenciando o deslocamento dos Mebêngokre e a sua presença, em Ourilândia do Norte, por meio do trabalho etnográfico, no qual buscaremos acompanhar, observar e descrever as diversas práticas de conhecimento Mebêngôkre (Kayapó).

Usarei a grafia “Mebêngôkre”, com “M” maiúsculo, pois se trata dos agentes coletivos, “um povo”, uma identificação enquanto grupo étnico. Nos registros de identidade dos mesmos, utilizados para terem acesso as “coisas” da cidade, temos o termo “Kayapó” como uma espécie de sobrenome, como por exemplo Katongri Kayapó, o que poderia ser Katongri Mebêngôkre, porém não podemos negar o fato dos documentos: RG, CPF serem uma construção da nossa sociedade, que a propósito se refere aos Mebêngôkre, como Kayapó. Durante a pesquisa os Mebêngôkre se auto referenciavam, “Mebêngôkre”, “Mebêngôkre (Kayapó), “Kayapó”. Serei fiel aos meus interlocutores ao referenciá-los, portanto usarei todos os termos utilizados por eles, durante a construção da pesquisa, compreendendo como dimensão importante desta pesquisa o olhar, as falas, a visão dos Mebêngôkre sobre os processos ocorridos entre eles e os outros, sejam estes outros *kubē* ou outros Mebêngôkre.

Na medida do possível, privilegiaremos o vocabulário Mebêngôkre, como, por exemplo, a forma como se referem a nós, estrangeiros não nativos. Os Mebêngôkre usam o termo *kubē* (estrangeiro) para se referir aos outros, que se diferenciam deles, ou seja, que não são Mebêngôkre (Kayapó). Quando o ser referido pertence a alguma outra etnia indígena, usam o termo *kubē Kakrit* (estrangeiro/parecido). Para os estrangeiros “não brasileiros”, como por exemplo os norte-americanos utilizam o termo *kubē Kayaká* (muito branco). Portanto aqui utilizo, em conformidade com a língua do grupo étnico estudado, o termo *kubē* para designar os estrangeiros, ou “não-nativos” no geral.

Nosso empenho no decorrer deste trabalho foi em apreender, analisar, sob o ponto de vista da antropologia simétrica a maneira como os Mebêngôkre se deslocam e permanecem na cidade, assim como os agenciamentos e elementos sociológicos e ontológicos que pressupõem a associação desses agentes com os diferentes lugares da cidade, em situação de afastamento temporário de sua vida na Aldeia.

Dentro da perspectiva da antropologia simétrica, Bruno Latour (2012), em sua obra “Reagregando o social”, propõe o rompimento com a sociologia, enquanto uma ciência da sociedade e defende uma ciência das “associações”, “reassociações” e “reconfigurações” entre agentes humanos e não humanos, que constituem o mundo. Ou seja, uma reconfiguração (reagregação) do social em um coletivo de forma a reescrever a narrativa da constituição do mundo, eliminando a distinção entre natureza e cultura. Logo, tendo como alicerce esta concepção, nosso esforço durante a pesquisa se deu em torno do rompimento com as distinções hegemônicas que no remetem ao universo Mebêngôkre e ao universo *kubẽ*.

Sabemos que a presença dos povos nativos na cidade tende a suscitar diversas interpretações errôneas acerca da condição dos mesmos enquanto comunidade original, direito à diferença e manutenção dos seus direitos e territórios. Para muitos de nós, os *kubẽ*, a presença do Mebêngôkre (Kayapós) na cidade e a constituição de comunidades autóctones (no que diz respeito aos povos originários em geral) expressa o desejo de completa assimilação à nossa sociedade, configurando, portanto, uma negação das suas origens étnico-culturais e direitos estabelecidos. Esta percepção não leva em consideração que comunidades originárias estabeleciam contatos com outras sociedades autóctones, antes mesmo da colonização. Assim como o fato da presença dos povos nativos na cidade corresponder a um longo processo de interação com essas sociedades (dentre as quais a nossa sociedade) e contato interétnico, que embora interfira nos processos de subjetivação dos grupos (através da predação) e da mudança sociocultural, tende a ocorrer em conformidade com a dinâmica sociocosmológica, particular a cada um desses agrupamentos indígenas.

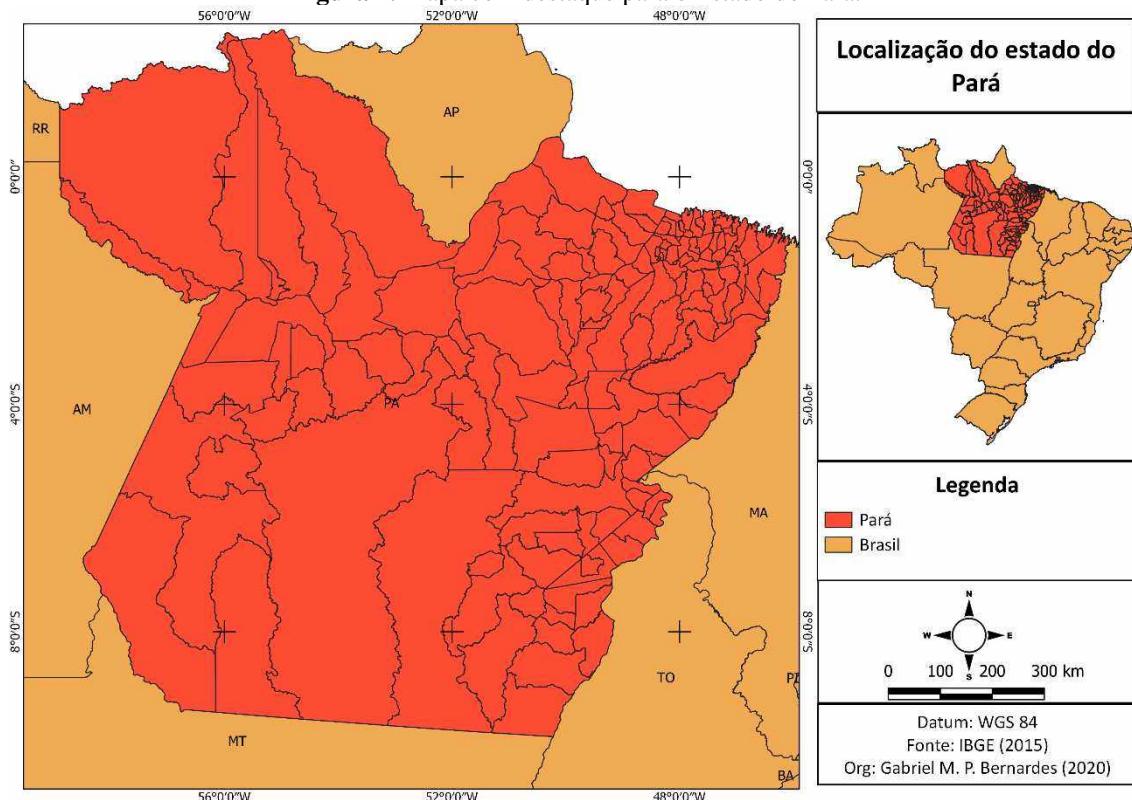
Assim, de acordo com a dinâmica sociocosmológica dos Mebêngôkre (Kayapós) temos processos que possuem papel fundamental na construção das pessoas, sobretudo cerimônias, rituais, que nos mostra que a introjeção da diferença faz parte da organização social Mebêngôkre, sendo responsável pela produção social de pessoas singulares, associadas a diferentes nomes e prerrogativas, ou seja, transforma os mesmos em outros<sup>1</sup>, e isto é transfronteiriço.

---

<sup>1</sup>Estes processos serão aprofundados ao longo da dissertação, mais especificamente no capítulo dois.

Os Mebêngôkre (Kayapós) estão situados em diversas aldeias<sup>2</sup> ao longo do rio Xingu e atravessam os Estados do Pará (Figura 1) e do Mato Grosso (Figura 2), ocupando, segundo o site do Instituto Socioambiental<sup>3</sup>, um território “tão grande quanto a Áustria”.

**Figura 1.** Mapa com destaque para o Estado do Pará.

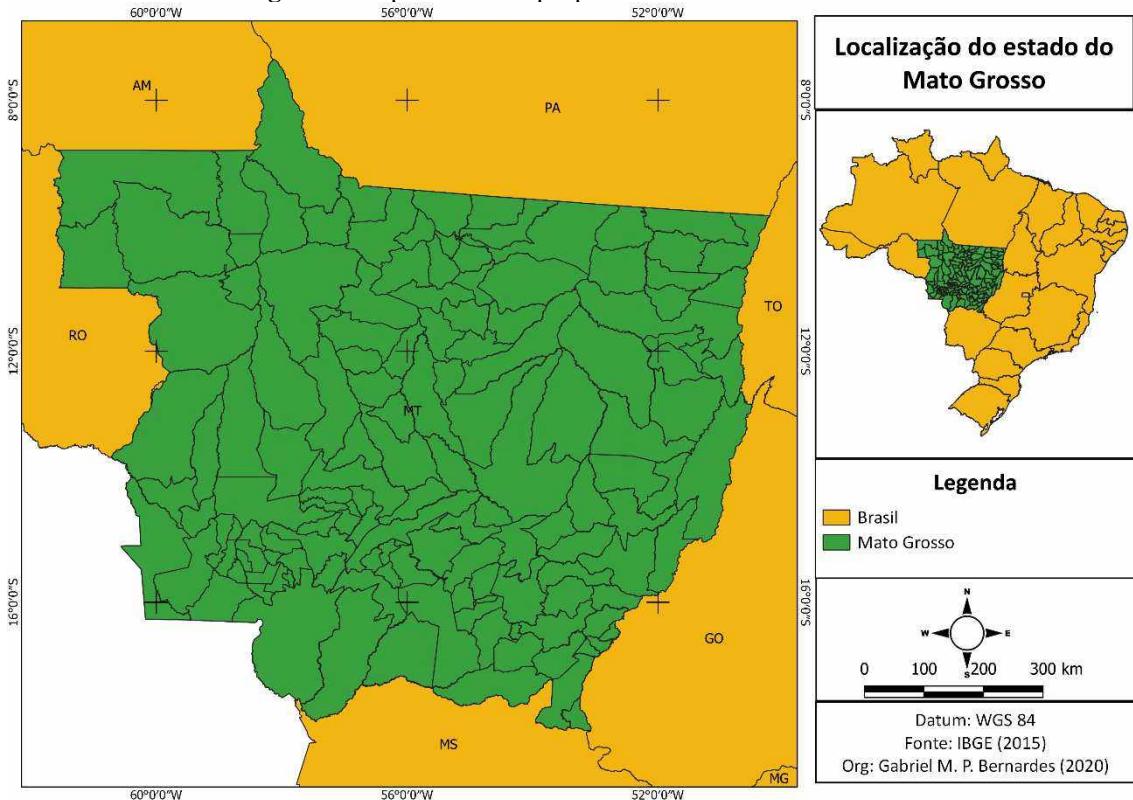


**Fonte:**IBGE (2015). Org: Gabriel M. P. Bernardes (2020).

<sup>2</sup> “Tomados em conjunto, os Mebêngôkre somam hoje aproximadamente 10 mil índios vivendo em diversas aldeias, em um amplo território nos estados do Pará e Mato Grosso. Cada aldeia constitui um universo político e territorial relativamente autônomo, mas há entre elas profundas conexões de várias ordens (linguísticas, históricas e socioculturais) que indicam a necessidade de pensá-las, não isoladamente, porém compondo um único regime relacional mebêngôkre.” (GORDON, 2014, p. 99).

<sup>3</sup> O Instituto Socioambiental (ISA) é uma organização da sociedade civil brasileira, sem fins lucrativos, fundada em 1994, para propor soluções de forma integrada a questões sociais e ambientais com foco central na defesa de bens e direitos sociais, coletivos e difusos relativos ao meio ambiente, ao patrimônio cultural, aos direitos humanos e dos povos. Desde 2001, o ISA é uma Oscip – Organização da Sociedade Civil de Interesse Público – com sede em São Paulo (SP) e subsedes em Brasília (DF), Manaus (AM), Boa Vista (RR), São Gabriel da Cachoeira (AM), Canarana (MT), Eldorado (SP) e Altamira (PA). Disponível em:<https://www.socioambiental.org/pt-br/o-isa>. Acessado em 09 de abril de 2020.

**Figura 2.** Mapa com destaque para o Estado do Mato Grosso.

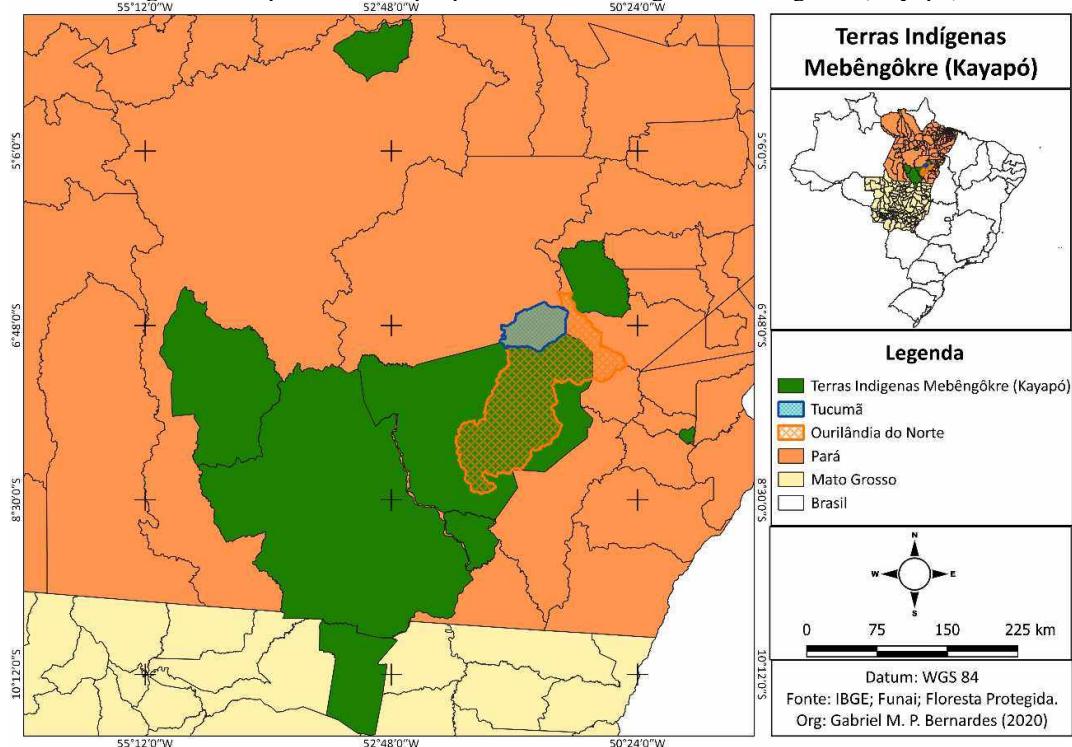


**Fonte:**IBGE (2015). Org: Gabriel M. P. Bernardes (2020).

De acordo com Gordon, os agrupamentos Mebêngôkre empreenderam, ao longo do século XVIII, uma marcha para o oeste (hoje finalizada) similar “à pressão colonizadora sobre os campos naturais do Maranhão (antigo território dos Timbira) e com o relativo despovoamento da região entre o Xingu e o Tocantins” (GORDON, 2006, p. 113), região anteriormente habitada pelos povos Tupi. Para o autor, os grupos Mebêngôkre estabelecidos mais ao oeste do meridiano 55, estão localizados a 900 km do seu território original, mais próximo ao meridiano 48, no que seria o atual Estado do Tocantins. Com base nos dados da Secretaria de Saúde Indígena, 11.675 Mebêngôkre ocupam os territórios Indígenas do Pará e do Mato Grosso. Da mesma forma, conforme a Fundação Nacional do Índio, o território Indígena Mebêngôkre aos arredores da cidade de Ourilândia do Norte possui 3.284.004, 9719 ha com população de 4.548 habitantes Mebêngôkre, e se encontra em situação regular. Nas Figuras 3 e 4, temos os mapas confeccionados conforme as bases cartográficas, mais atualizadas, fornecidas pela Funai e a Associação Floresta Protegida, com destaque para as Terras e Aldeias Mebêngôkre (Kayapó). Em relação ao mapa 4 (Aldeias Mebêngôkre), percebe-se a identificação das aldeias que compreendem a área de abrangência da Associação Floresta Protegida e da Funai em Tucumã, o que justifica a ausência de outras Aldeias, como por exemplo as

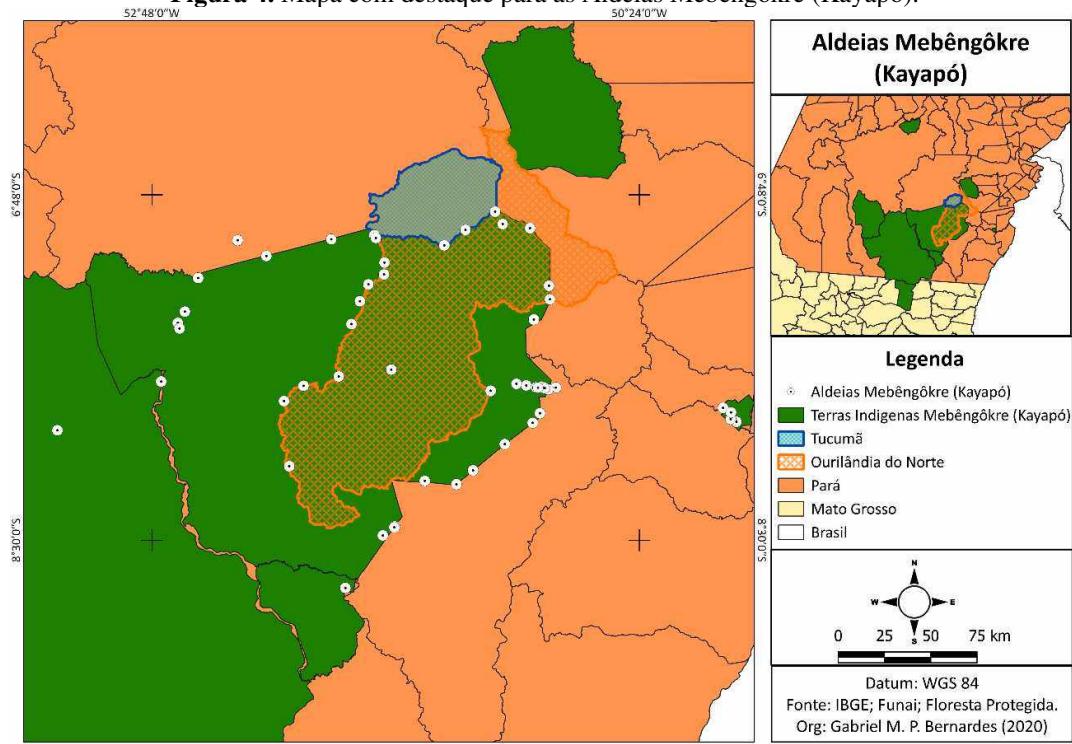
citadas ao longo do trabalho, nos estudos de Gordon (2006) e Clarice Cohn (2005): Aldeias Cateté e Bacajá.

**Figura 3.** Mapa com destaque para as Terras Indígenas Mebêngôkre (Kayapó).



**Fonte:** IBGE, Funai, Floresta Protegida. Org: Gabriel M. P. Bernardes (2020).

**Figura 4.** Mapa com destaque para as Aldeias Mebêngôkre (Kayapó).



**Fonte:** IBGE, Funai, Floresta Protegida. Org: Gabriel M. P. Bernardes (2020).

A ocupação e expansão dos espaços (físicos, políticos e culturais) por meio dos agenciamentos coletivos autóctones, quando deslocadas das cosmovisões nativas, nos remete a ideia de espaços, lugares sendo invadidos, ocupados por seres que não os pertencem, principalmente no que diz respeito ao que “consideramos” como “espaço urbano” ou “cidade”. Uma visão errônea, haja vista à real invasão cultural, territorial, sociocosmológica que os diferentes povos nativos vêm sofrendo desde os tempos mais remotos, isto é, desde a invasão dos portugueses às “suas<sup>4</sup>” terras. Um contexto histórico que corrobora com a concepção de que as cidades estão ocupando “territorialmente” o lugar dos povos originários e não o contrário. E isto implica em dizer, que o lugar dos povos originários é toda dimensão física e metafísica que suas cosmologias podem alcançar, por meio das experiências coletivas e pessoais, das andanças, das histórias, dos caminhos construídos, reconstruídos e transpostos.

Compreendendo o espaço urbano não como oposição ao espaço rural, mas uma categoria para pensarmos um lugar onde os coletivos humanos e não humanos se associam, e a perspectiva de mundo capitalista opera de forma “mais” hegemônica, mas não se limita a ele. “A urbanidade seria então esse “modo de vida” – modo de existência, prefiro dizer – que se origina na cidade, mas não se confina a ela” (NUNES, 2010 p. 13).

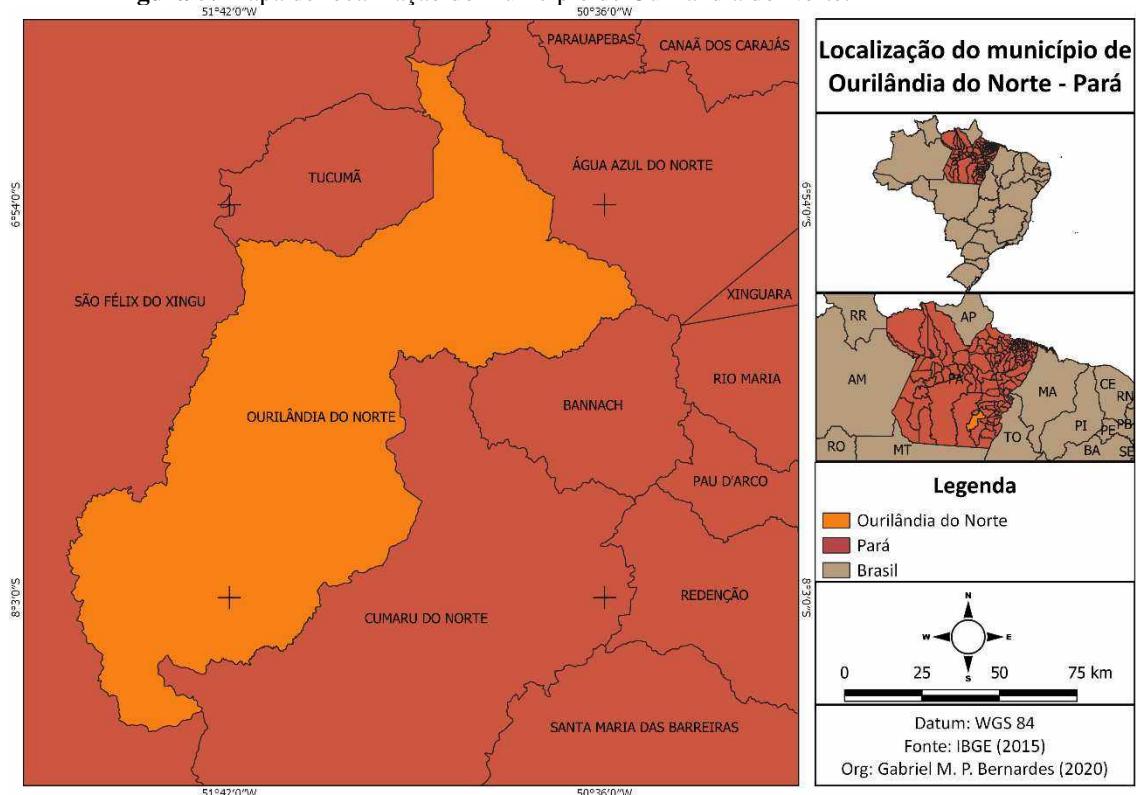
À vista disso, o território atual da cidade de Ourilândia do Norte fazia parte do município de São Félix do Xingu, cuja origem independente remonta a um conjunto de fatores sociais que modificaram a demografia da região durante a década de 1980 e ao projeto Carajás, responsável por modificar o fluxo migratório para a região, por meio da construção da cidade de Tucumã. O projeto encampado pelo Governo Federal, e em associação com a Construtora Andrade Gutierrez tinha como objetivo ocupar as terras da Amazônia, particularmente um território de 400.000 ha vendido da União para a CONSAG. O papel do governo Federal era o de estimular o desenvolvimento da região. De maneira complexa, o Projeto de construção de Tucumã se delimitaria a atender aos pequenos e médios agricultores do sul do país, culminando na exclusão de diversas famílias. Essa condição não impediria a continuidade da migração e o estabelecimento desse contingente de trabalhadores nos territórios vizinhos. A possibilidade de integrar a Amazônia ao restante do Brasil previa a elaboração de planos setoriais de

---

<sup>4</sup> O pronome possessivo “sua” foi empregado para evidenciar a invasão às terras pertencentes aos povos originários, sob nossos pressupostos, visto que existem vários relatos de diferentes etnias nativas, ressaltando que conforme suas concepções de mundo *a terra não pertence a ninguém*, ao passo que “nós” *pertencemos a terra*. Ver: Kopenawa, D. Albert, B. 2010. *A Queda do céu, palavras de um xamã Yanomami*.

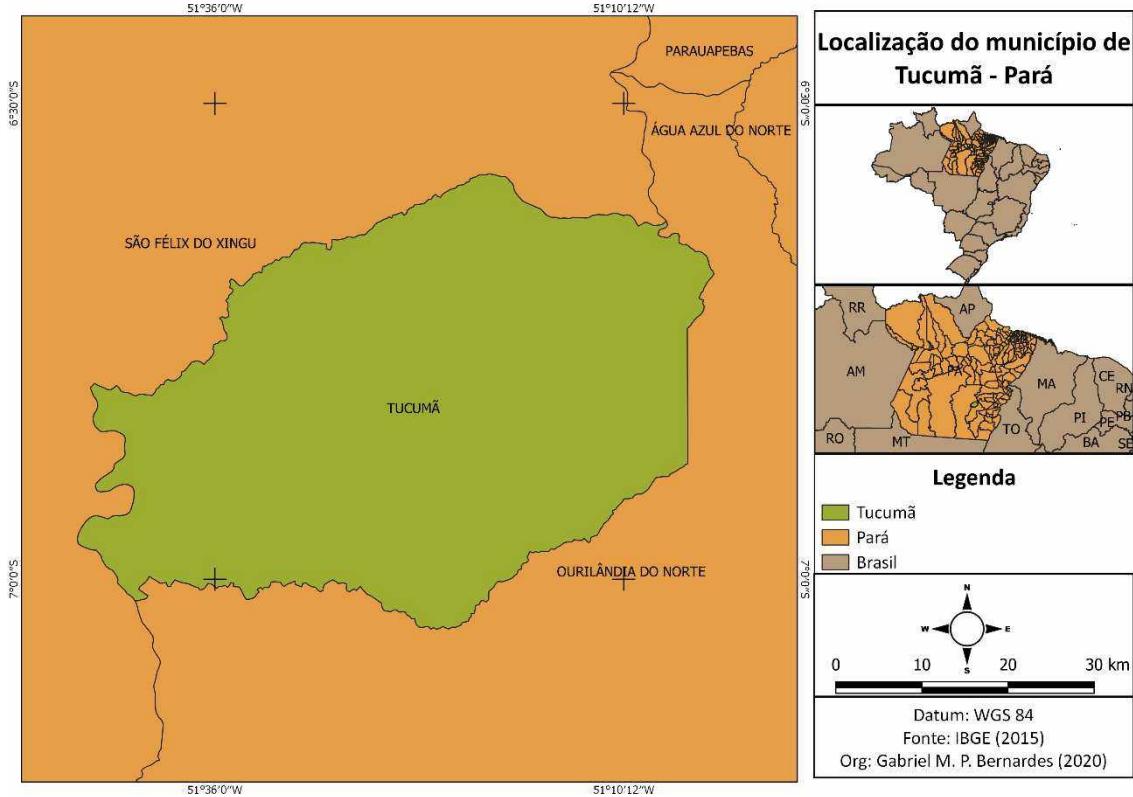
desenvolvimento e o financiamento de operações de investimento em infraestrutura, criação de rodovias, estímulos fiscais e promoção da migração, entretanto o projeto resultaria em especulação financeira e abandono das terras pelos colonos, dadas as impossibilidades de cumprimento dos contratos e as exigências burocráticas que compreendiam a aquisição de lotes. A expulsão da maioria dos colonos promoveu ao mesmo tempo concentração de migrantes nas fronteiras dos projetos e das terras indígenas e quilombolas, dispersos em garimpos e na concentração de diversas plantas dos lotes do Projeto Tucumã nas mãos de poucos proprietários, tornando ainda mais complexa as relações sociais e políticas locais. Ourilândia do Norte surge então como um aglomerado de habitantes, quase nas portas do projeto Tucumã, levando a diversas estratégias de subsunção, expulsão/eliminação e integração marginal da cidade de Ourilândia do Norte ao projeto da CONSAG. A região é repleta de conflitos, disputada por fazendeiros, madeireiros e garimpeiros. Diversos projetos de leis foram elaborados ao longo dos anos com o objetivo de permitir a exploração do Território Indígena (Terras demarcadas), dos quais tramitam atualmente nove projetos de substantiva importância, justamente por impactar na reprodução social dos agrupamentos nativos e na permanência dos seus territórios.

**Figura 5.** Mapa de localização do município de Ourilândia do Norte.



**Fonte:**IBGE (2015). Org: Gabriel M. P. Bernardes (2020).

**Figura 6.** Mapa de localização do município de Tucumã.



**Fonte:**IBGE (2015). Org: Gabriel M. P. Bernardes (2020).

Sabemos que as relações dos povos autóctones na cidade, de forma geral, atravessam questões institucionais importantes que incidem sobre a necessidade do ajuste de políticas públicas específicas, possibilidade da resolução política de conflitos territoriais históricos, aperfeiçoamento do planejamento urbano com vistas à integração social e ampliação da qualidade de vida; entretanto, a presença dos povos originários na cidade se relaciona diretamente ao processo de integração dos mesmos à nossa sociedade e ao avanço do contato interétnico, expressos majoritariamente por uma inserção marcadamente periférica, discriminatória e preconceituosa, exposta a situações de rejeição que tendem a influir na sociabilidade e pobreza desses agrupamentos no âmbito urbano (BAINES, 2001).

O que está entrelaçado com a vida no âmbito das aldeias, impactadas pela economia capitalista neoliberal, no que concerne às diversas práticas, entre elas agropecuárias e mineradoras, que vem tentando incorporar aos outros coletivos “considerados” tradicionais, dentre eles, os povos originários, uma relação predatória de trabalho, tanto do ponto de vista humano, quanto ecológico, sob a justificativa que estes são improdutivos e/ou possuem muitas terras e não conseguem retirar delas toda a riqueza

existente. Segundo Geraldo Andrello (2020)<sup>5</sup>, professor do Centro de Educação e Ciências Humanas (CECH) da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), no primeiro semestre de 2019 ocorreu um aumento de 85% dos alertas de mineração clandestina e de 38% dos alertas de desmatamento clandestino em terras indígenas.

Neste ano de 2020 podemos destacar a ação do governo federal, sob o Projeto de Lei 191/2020<sup>6</sup> no qual prevê o uso indiscriminatório economicamente por meio de atividades agrícolas, garimpeiras, agropecuárias e de cultivo nas terras indígenas, confirmado mais uma vez, a ocupação estrangeira (*kubē*) às terras demarcadas para os povos autóctones. As decisões do presente governo vêm tomando forma desde o início do seu mandato. Sendo que o presidente Jair Messias Bolsonaro entregou plenos poderes de demarcações e regulações dos territórios indígenas da Fundação Nacional do Índio (Funai) para o Ministério da Agricultura, sob o comando da então ministra da Agricultura do Governo, Tereza Cristina Corrêa da Costa Dias, ex-líder da bancada ruralista. Nessa escolha já podemos perceber o rumo e a base ideológica que este governo toma diante dos povos autóctones. Embora a Constituição de 1988, estabeleça que "são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens" (CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA, 1988, Art. 231).

É oportuno salientar também as reivindicações dos diversos povos originários<sup>7</sup>, durante o processo de constituinte levando à inclusão deste artigo desta forma, abrindo o caminho para a demarcação de terras extensas em partes do Brasil, a partir do reconhecimento do direito dos diversos povos autóctones à reprodução física e cultural, onde pudessem manter tradições como a caça, a pesca, a abertura de roças e cerimônias, além de criar novas aldeias ou movê-las periodicamente. De maneira a elucidar como as comunidades nativas reagem e se fazem presentes diante dos acontecimentos, no que tange à luta indígena na defesa de sua cultura, território e identidade<sup>8</sup> enquanto seres

<sup>5</sup> Disponível em: <http://agencia.fapesp.br/integracao-do-indio-nao-pode-ser-pretexto-para-assimilacao-cultural/31900/>. Acessado dia 13 de abril de 2020.

<sup>6</sup> Regulamenta o § 1º do art. 176 e o § 3º do art. 231 da Constituição para estabelecer as condições específicas para a realização da pesquisa e da lavra de recursos minerais e hidrocarbonetos e para o aproveitamento de recursos hídricos para geração de energia elétrica em terras indígenas e institui a indenização pela restrição do usufruto de terras indígenas. (PL 191/2020; p. 01).

<sup>7</sup> A participação dos povos autóctones durante a constituinte de 1988 foi fundamental na luta por reconhecimento e direito a existência enquanto grupos étnicos diferenciados. Para isso, ver o discurso de Ailton Krenak na Assembleia Nacional Constituinte, em KRENAK, 2015, p. 30.

<sup>8</sup> A identidade que me refiro nesta pesquisa, nunca é uma identidade fixa, permanente, pelo contrário está em permanente construção, fabricação, elaboração.

pertencentes à esta terra, que insistentemente tem tido suas existências ignoradas pelo Estado.

A respeito da presença dos povos nativos nas lutas por reconhecimento enquanto uma nação, Ailton Krenak, “um dos maiores líderes políticos e intelectuais surgidos durante o despertar dos povos indígenas no Brasil, ocorrido a partir do final dos anos 1970” (KRENAK, 2015, p. 8) ressalta uma questão importante em torno da busca de identidade dos povos nativos e o governo brasileiro:

Essa busca de identidade, que não é só minha, mas de todos os 150 povos indígenas diferentes que vivem no Brasil, passa obrigatoriamente, pela relação entre o Estado e os índios. Em toda a história do Brasil, nunca houve um tratado entre o governo brasileiro e os povos indígenas. Efetivamente, o governo brasileiro nunca se dirigiu aos povos indígenas como nações, que eles são. (KRENAK, 2015, p. 22).

Não houve acordo entre o governo e os povos autóctones, o que é possível observar nos inúmeros movimentos indígenas que evidenciam a preocupação com a exploração das suas terras, a princípio com a comercialização do pau-brasil, e posteriormente com a mineração desenfreada, desmatamento, gerando degradação nos mais variados graus, que ocorrem desde os primórdios do descobrimento do Brasil até os dias atuais, sempre com o apoio político (Estado) em prol do desenvolvimento econômico predatório. Porém, diante desta luta, não podemos negligenciar os agenciamentos autóctones, de seres dotados de potência, atuantes frente à realidade estabelecida, com o intuito de transformá-la, travando verdadeiros conflitos (físicos e mentais) para existirem enquanto tais.

Eu não consigo me imaginar vivendo passivo diante de crimes como esses que a gente está vendo acontecer a toda hora: assassinatos, invasões de aldeias, repressão armada. E diante de uma brutalidade dessas, mesmo trabalhando para uma consciência, muitas vezes eu tenho a sensação de que, se eu fosse 300, ainda era pouco (KRENAK, 2015, p. 22).

Podemos entender esta “consciência” para luta enquanto ser no mundo, a partir do pensamento de Deleuze e Guattari (2012), no que concerne à constituição do sujeito, como um ser que “só se constitui com a condição de ser habitado por um ponto umbilical de desconstrução, de destotalização e de desterritorialização, a partir do qual se encarna uma posicionalidade subjetiva”, ou seja, os povos autóctones, se constituem como sujeitos pertencentes no mundo e reclamantes dos seus direitos. É como mais uma vez nos aponta Krenak:

Eu acho que teve uma descoberta do Brasil pelos brancos em 1500, e depois uma descoberta do Brasil pelos índios na década de 1970 e 1980. A que está valendo é a última. Os índios descobriram que, apesar de eles serem simbolicamente os donos do Brasil, eles não têm lugar nenhum para viver nesse país. Terão que fazer esse lugar existir dia a dia. Não é uma conquista pronta e feita. Vão ter que fazer isso dia a dia, e fazer isso expressando sua visão de mundo, sua potência como seres humanos, sua pluralidade, sua vontade de ser e viver (KRENAK, 2015, p.19).

Considerando esta afirmação, e pensando no conceito de *autopoiese*<sup>9</sup> como uma autoprodução, uma reinvenção de si, o que significa desconstrução para reconstruir, posteriormente, a própria condição de existência, desterritorializar para reterritorializar territórios existenciais, podemos entender o indivíduo autóctone como ser que se faz presente e que permite pensar em um desejo como processo que produz o campo, intrínseco ao mundo material e concreto, deixando de lado a ideia que o corpo origina-se das necessidades, mas sim como campo de articulação sem órgãos plenos, que ao se impor e resistir diante da invasão não só territorial, mas cultural e social, se transforma em um manifesto político como uma possibilidade de existência. Para elucidar esta situação, nada melhor do que o relato de Ailton Krenak sobre o nascimento da UNI – União das Nações Indígenas<sup>10</sup>.

No fim da década passada, enquanto o governo brasileiro, com a ajuda do Banco Mundial, estava fazendo o seu melhor em colonizar – leia assassinar – os índios em Rondônia, Amazonas e Pará, com os projetos Polo Noroeste e Grande Carajás, uma geração de índios começou a se movimentar. Eles começaram a andar, caminhar pelo Brasil inteiro. Índios de tribos diferentes, tribos que nunca se encontraram antes. (KRENAK, 2015, P. 43)

Desta forma, os processos de invasão territorial e cultural<sup>11</sup> aos povos autóctones, promovidos pelos coletivos “ocidentais”, que ao longo dos anos instituem uma máquina capitalista e bárbara<sup>12</sup> onde se territorializa e desterritorializa áreas físicas, culturais e

---

<sup>9</sup> O termo autopoiese ou autopoiesis (do grego auto "próprio", poiesis "criação") foi criado na década de 1970 pelos biólogos e filósofos chilenos Francisco Varela e Humberto Maturana para designar a capacidade dos seres vivos de produzirem a si próprios (Maturana, 1998). Em sua obra *Caosmose*, Félix Guattari (2012) faz uso do mesmo termo “em um sentido um pouco desviado”, já que o utiliza para apreender o caráter criacionista da produção de subjetividade, conduzida sempre a um devir, trabalhadas por “agenciamentos coletivos de enunciação”, visto que para o autor não existe subjetividade dada (Guattari, 1992, p. 17-19).

<sup>10</sup> Um dos grandes movimentos de força e visibilidade indígena é a *Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB*, que objetiva fortalecer a união da comunidade indígena e a articulação entre os povos de todo Brasil, bem como unificar as lutas, reivindicações e demandas políticas, afim de mobilizá-los contra quaisquer ameaça e agressões contra os direitos amparados pela constituição.

<sup>11</sup> Ver: Galvão, E. 1979. *Encontro de sociedades: índios e brancos no brasil* e Ribeiro, D. 2006. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*.

<sup>12</sup> “Já não se está nem na idade do terror nem da crueldade, mas na idade do cinismo, que é acompanhado por uma estranha piedade (...) [em que] o cinismo é o capital como meio de extorquir sobre-trabalho, mas a piedade é este capital-Deus de onde parecem emanar todas as forças de trabalho”. (DELEUZE E GUATTARI, p. 234, 1972.).

sociocosmológicas, cenário de experiências, construções (criações), e reconstruções dos povos nativos, retrata bem a experiência destas populações na constituição do projeto de nação brasileira. Sob a falsa impressão que os povos originários, são seres atrasados, ou aculturalizados na sua própria cultura.

A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história (KRENAK, A, 2019, p. 11).

Contudo, entendendo a subjetividade a partir de movimentos desterritorializantes e territorializantes, e descentralizados do sujeito, o processo colonizador, mesmo com toda a sua violência<sup>13</sup> e (des) humanidade, não sugere um movimento passivo de dominação, subserviência e, muito menos de perda da diferença, mas processos de resistência, de construção e re-construção de identidade, estabelecidos contextualmente por meio de traços “maleáveis e flexíveis”. Visto que a cultura não deve se manter em uma suposta integridade; preservando, todavia, sua diferenciação em relação às outras, as fronteiras, e essas são traçadas por elementos que têm origem cultural, mas são escolhidos em contexto (COHN, 2001, p. 37).

Segundo Deleuze & Guattari (1995) “as territorialidades são, pois, atravessadas, de um lado a outro, por linhas de fuga que dão prova da presença, nelas, de movimentos de desterritorialização e reterritorialização” (DELEUZE & GUATTARI, 1995, p. 91). O que nos impulsiona a pensar o processo de colonização no Brasil e as relações dos diferentes povos, sob o ponto de vista nativo, visto que os movimentos de desterritorialização e reterritorialização fazem parte dos processos de agenciamentos humanos e não humanos. “De uma maneira ou de outra, o animal é mais aquele que foge do que aquele que ataca, mas suas fugas são igualmente conquistas, criações” (DELEUZE & GUATTARI, 1995, p. 91).

Assim, a desterritorialização ocorrida no contexto da colonização, criou processos que resultaram em lutas pela sobrevivência física e cultural. Foram muitas as lutas pela sobrevivência às epidemias, guerras, escravidão, aldeamentos e esforços de integração à população nacional, que exigiram e ainda exigem iniciativas, reivindicações de

---

<sup>13</sup> De acordo com Darcy Ribeiro (2006) o avanço da sociedade nacional se deu em duas frentes de expansão econômica e estabelecimento de fronteiras de convergência interétnica: a extrativista, com destaque para o ciclo da borracha na Amazônia e as Fronteiras de Expansão Pastoral ou agrícola em todo o território nacional, com destaque para o Sudeste, Centro-Oeste e Nordeste.

atendimento médico, direito e garantia a território, punições as práticas de genocídio (COHN, 2001, p. 36). Além de todo o esforço dos povos originários para expor as suas próprias noções sobre o mundo, que vai além dos conceitos de natureza, cultura e sociedade estabelecidos pela ciência, sobretudo pela antropologia social e pelo senso comum.

Dentre as lutas, desejo, resistência (linhas de fuga), temos a presença dos povos nativos na cidade, em diferentes contextos, o que nos desperta para o entendimento das relações Mebêngôkre (Kayapó) na cidade de Ourilândia do Norte. Tomando como referência estas relações, segundo Lucilei Guedes (2012, p. 14), o município de Ourilândia do Norte<sup>14</sup> “possui uma configuração atípica, isto é, da área total do município que é de 14.339,42 km<sup>2</sup>, 85% pertencem à território Kayapó com uma extensão de 12.188,15km<sup>2</sup>”. De acordo com os dados do Censo (IBGE/2010) 72% da população do município de Ourilândia do Norte vivem na zona urbana e 28% vivem na zona rural.

A respeito da população Mebêngôkre (Kayapó) residente em Ourilândia do Norte, segundo a Secretaria de Educação do município, existem nove famílias. Sendo cinco famílias pertencentes a Aldeia A’Ukre e quatro famílias da Aldeia Turedjan. Porém durante a etnografia foi possível perceber um número maior de Mebêngôkre (Kayapó) morando na cidade. Quando abordadas, estas pessoas relatavam, que embora tivessem uma casa alugada na cidade, “moravam na aldeia”, pois permaneciam ali de forma temporária para buscar algum tipo de serviço (público ou privado), para desenvolver algum trabalho remunerado, e principalmente para que seus filhos pudessem estudar em escolas que lhes proporcionassem maior contato com os *kubẽ*, permitindo assim melhor fluência e aprendizado da língua. Porém, com raras exceções, não demonstravam intenção de permanecerem na cidade, ou mesmo gostar da vida urbana, porém permaneciam para ajudar seu povo, usando o conhecimento adquirido para contribuir com a vida comunitária nas suas respectivas aldeias.

Desta forma, pensando Ourilândia do Norte a partir das perspectivas nativas do contato, para além do olhar ocidentalizado temos, um lugar que foi tomado, invadido pelos *kubẽ*, que tinham por objetivo executar mais um projeto desenvolvimentista

---

<sup>14</sup> O município foi emancipado em 10 de maio de 1988, oriundo de São Félix do Xingu, e forma com a cidade vizinha, Tucumã, a única área conurbada do sudeste do Pará. No município de Tucumã não existem Terras indígenas. Fato que explica a presença maior de Mebêngôkre (Kayapó) na cidade de Ourilândia do Norte, e também dos dados etnográficos, que apresentam as situações que ocorreram, em sua maioria, em Ourilândia, não limitando as experiências do grupo étnico para outras cidades como Tucumã, Redenção e Xinguara (conforme relatado no capítulo 3).

“ocidental”, em um território pertencente aos Mebêngôkre (Kayapó), dado a porcentagem de terras autóctones existentes anteriormente ao processo de urbanização da região. Entretanto, não nos interessa neste trabalho estas definições sobre o “espaço”, que remetem ao urbano versus rural, aldeia versus cidade, e sim uma territorialidade onde agentes se deslocam o tempo todo por toda parte.

Desta forma, nos deteremos na apresentação da maneira peculiar que os Mebêngôkre (Kayapó) possuem de permanecerem (temporariamente), de se relacionarem, de viverem a cidade. Pois, Ourilândia do Norte com suas características “cosmopolitas”, retratadas pela larga Avenida das Nações<sup>15</sup>, não consegue camuflar, disfarçar os movimentos do seu povo originário, dos nativos, dos Mebêngôkre (Kayapó), que mesmo diante dos movimentos onde a cooperação, as relações pautadas em parentesco são quase inexistentes, e o dinheiro se torna uma constante, não se hesitam em buscar alternativas para permanecerem, sobreviverem e garantirem um modo próprio e comum a grande maioria, de experienciar o lugar. O que, até mesmo, de modo mais superficial, pode ser observado pela forma como mantém suas relações de trabalho, transitam nas ruas, como estabelecem seus traços por meio das pinturas corporais, na forma como demonstram necessitar dos rituais que ocorrem na aldeia, como privilegiam a sua língua, nas vestimentas, nas instalações temporárias por meio das suas barracas, na forma como preparam suas refeições, como se relacionam com elas, como percebem os outros, como buscam e permanecem em atendimento médico, como estabelecem as suas trocas, entre outras.

Estendendo a mesma abordagem para a cidade de Tucumã, conurbada à Ourilândia do Norte, podemos deduzir a mesma interpretação, a começar pelo nome da cidade, que tem origem etimológica no povo autóctone tupi, “*tukumã*”<sup>16</sup>, que significa

---

<sup>15</sup>A área territorial de Ourilândia é cortada, de leste a oeste, pela rodovia estadual PA-279 que a liga ao município de Água Azul do Norte, a leste, e; ao município de Tucumã, a oeste. Desta forma, a Avenida das Nações permite o acesso que ocorre de leste a oeste para os respectivos municípios, daqueles que optem por atravessar a cidade. A avenida possui 3 vias (uma central e duas marginais, sendo uma do lado direito e outra do lado esquerdo). A via do meio foi construída para os motoristas que estivessem de passagem pela cidade no sentido leste-oeste, assim os mesmos não precisariam parar, se deslocando mais rapidamente. Enquanto a via marginal da direita sentido Tucumã teria sentido mão e contramão para subir e a via da esquerda sentido Água Azul do Norte mão para subir e contramão para descer, permitindo o tráfego da população da cidade. Porém os moradores reclamaram da distância entre os retornos, desta forma a via do meio foi aberta em vários pontos pelo município e passou a ser mão e contramão, o que deixa o trânsito muito desorganizado e perigoso.

<sup>16</sup> Dicionário Michaelis. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/busca?id=V4Np9>. Acessado dia 29/04/20.

fruto de planta espinhosa", pela existência da Praça Tutu Pombo Kayapó<sup>17</sup>, ícones que remetem a presença dos Mebêngôkre (Kayapó) na região, seja participando do processo constitutivo da nova comunidade (nem tão cosmopolita, nem tão tradicional), ou se reterritorializando, a partir da reconstrução da vida em aldeias mais afastadas da cidade, se distanciando da nova "perspectiva" de configuração do lugar, mas nem por isso desconectados dele. Até porque o urbano-rural, aldeia-cidade se misturam, sobretudo mediante ou pela ausência de limites geográficos<sup>18</sup>, onde temos aldeias, assim como florestas e rios, encostadas em Ourilândia do Norte, e vice-versa.

A coexistência de coletivos indígenas<sup>19</sup>, juntamente com os coletivos outros (neste caso os *kubẽ*) na cidade, já vem recebendo atenção dos antropólogos, há algum tempo<sup>20</sup>. Segundo Cardoso de Oliveira (1968), o aumento do contato interétnico estimula e aprofunda a mudança cultural e possibilita por meio dos processos de socialização a migração e o deslocamento das comunidades para outras localidades, em trajetórias individuais ou familiares, em prol da migração laboral em áreas urbanas ou rurais (em viagens diárias ou mudança); ou mais comumente para as cidades em processos de "tribalismo<sup>21</sup>" regional/tribalização (acomodação complexa de comunidades indígenas nas cidades em meio a um "ethos" indígena específico e estabelecimento de contato intermitente com a aldeia), ou ainda, a constituição e possível consolidação de novas trajetórias particulares nas cidades como a migração para estudos e casamento. Para

---

<sup>17</sup> Ao contrário da luta e resistência orientada pelo cacique Mebêngôkre, Raoni, "Tutu Pombo foi o primeiro indígena a negociar o ouro existente em sua reserva, além de defender a venda de madeiras nobres como forma de garantir remédios e alimentação aos Kayapó." (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL). Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/en/Not%C3%ADcias?id=99620>. Acessado em 26/07/2020. Uma maneira predatória, a longo prazo prejudicial ao seu povo, porém um agenciamento Mebêngôkre.

<sup>18</sup> Podemos abordar o urbano e rural, pelo viés das ciências sociais no contexto de território, espaço e lugar. Entretanto o que nos interessa aqui é a perspectiva dos Mebêngôkre, não a nossa. Trabalharemos no capítulo um, o conceito de *pika* (terra), utilizado pelos Mebêngôkre para se referirem aos lugares.

<sup>19</sup> A ideia de coletivos Mebêngôkre e *kubẽ* só existe para podermos diferenciar as "diversas" formas de estar/ experenciar no/o mundo, e apresentar como vem ocorrendo as relações a partir do contato, sobretudo a falta de respeito dos coletivos ocidentais para com os coletivos nativos (Mebêngôkre). Não pressupõe oposição entre uma forma coletiva e outra de vivenciar o mundo, pois estão todos conectados, em rede, o que pressupõe a possibilidade de uma base comum, no entanto as diferenças existem.

<sup>20</sup> Cardoso de Oliveira (1968, 1996), Galvão (1979), Lasmar (2005), Andrello (2006), Nunes (2010).

<sup>21</sup> Roberto Cardoso de Oliveira, em seu trabalho intitulado *Urbanização e Tribalismo* (1968) analisa a questão migratória e cultural dos nativos Terêna citadinos ao problematizar o longo processo de interação interétnica desses nativos com a sociedade nacional. O aumento da dinâmica migratória e de deslocamento para as cidades em períodos sazonais específicos, bem como o estabelecimento de comunidades indígenas na cidade (formadas por famílias extensas e contato intermitente com a tribo) levariam o autor a perceber que os nativos na cidade não se encontrariam em um processo de perda cultural ou de perda de pertinência étnica, mas estariam ao contrário, inseridos em um processo de prolongamento do *ser* índio na cidade. Para o autor, a noção de Urbanismo é consonante à noção de Tribalismo e corresponderia a uma dupla condição do índio Terêna, a de índio de Reserva e a de índio da Cidade. O Tribalismo poderia então, ser percebido pelo aumento da "presença" da Cidade no âmbito da Aldeia-Reserva e pela persistência da Aldeia na vida urbana e citadina.

ilustrar essa perspectiva, o autor aborda o caso dos Terêna, cujo aumento do contato interétnico teria condicionado esses nativos a uma dupla condição específica: a de índio da reserva e a de índio da cidade. Assim, Roberto Cardoso de Oliveira observava, já na década de 60: “não há Terêna adulto que não tenha, de um modo ou de outro, alguma experiência relacionada com a vida urbana”, (OLIVEIRA, 1968, p. 125) vivenciada em:

[...] passagem pelas cidades da região proporcionada pelo *labour migration*, ou por viagens de uma aldeia a outra em busca de novas moradas de caráter permanente, ou, ainda, e bem que em menor número, por excursões recreativas e esportivas, o índio participa naquelas pautas culturais. Mais atraentes da vida citadina. (OLIVEIRA, 1968, p. 125, grifos do autor).

Cézar Mellati (2004) no seu artigo denominado “População Indígena”, embora não tivesse o intuito de abordar especificamente à questão dos povos nativos e cidades, reuniu dados demográficos (urbanos e rurais) referentes aos povos nativos do Brasil, tomando como referência, alguns estudos realizados até aquele momento. Desta forma, buscou apresentar a situação das populações nativas, constatando que, embora, a presença dos povos nativos na cidade, seja considerável, não havia estimativas recentes sobre esta população.

Quanto à população indígena urbana, é possível distinguir algumas situações. Uma delas é das cidades que nasceram e cresceram dentro de terras indígenas, sendo o caso mais conhecido o de Águas Belas, dentro da terra dos fulniôs, em Pernambuco. O mesmo acontece com Baía da Traição, na terra dos potiguaras, na Paraíba. Ou ainda Jarudore, numa terra bororo, em Mato Grosso. Nos dois primeiros desses exemplos, os índios vivem próximo ou mesmo dentro da cidade (MELLATI, 2004, p. 28).

Ainda, ao apresentar o número de fulniôs vivendo nas aldeias (rural), Mellati (2004) ressalta, que o número evidenciado por ele, provavelmente “inclusa os que moram na cidade, onde têm diferentes empregos” (MELLATI, 2004, P. 29), e ainda nos revela algumas situações diversas envolvendo as relações entre comunidades nativas e cidades.

Quanto a Jarudore, parece estar numa terra indígena onde os bororós estão ausentes, expulsos pelos brancos (ISA, 2000, p. 691). Situação semelhante é a de indígenas que têm sua terra indígena encostada em cidade. É o caso dos carajás que vivem junto à cidade goiana de Aruanã, no alto Araguaia. Ou dos ticanas que vivem junto ao aeroporto de Tabatinga ou ao lado da cidade de Benjamin Constant, no Estado do Amazonas. Em casos como esses os índios freqüentam a cidade próxima, e nela alguns podem até ter suas moradias (MELLATI, 2004, P. 29).

Para Stephen Baines (2006), o aumento crescente das populações indígenas nas cidades em redutos individuais ou comunidades indígenas, entendidas por ele como “aldeias urbanas”, “abrange uma multiplicidade de situações diferentes, com histórias diversas de contato interétnico com as populações regionais” (BAINES, 2006, p. 1); e

que englobariam desde sempre, e de forma complexa, a expulsão e a violência, associados ainda a situações de mudança “voluntária”, que os nativos optariam pela vida na cidade, em função da “falta de oportunidades de educação e atendimento adequado de saúde nas aldeias” (BAINES, 2006, p. 1).

Segundo o autor, a migração indígena para os centros urbanos não obedece a nenhum padrão específico e acontece de maneira muito diversa, podendo ocorrer em trajetórias individuais e familiares, “para bairros onde já há um contingente grande de índios organizados politicamente até casos de migração de indivíduos para a cidade em busca de empregos, tratamento de saúde, educação ou um novo estilo de vida”. (BAINES, 2006, p. 1). Embora o avanço do contato interétnico estimule a continuidade da migração de forma indireta, podemos afirmar que tanto o crescimento demográfico das populações indígenas quanto o fortalecimento da identidade indígena, enquanto movimento político, contribuem para o deslocamento e constituição de novas trajetórias de vida nas cidades, impulsionando a afirmação da diferença étnica e cultural e o estabelecimento de políticas públicas específicas para os nativos.

Mesmo dentro de uma abordagem um tanto quanto assimétrica, por meio de construções e categorias que pressupõem oposições, como “Aldeia urbana” em contraposição à Aldeia (rural), “tribalismo” em oposição ao urbanismo, ou o modo de vida urbano, Cardoso de Oliveira (1968) e Baines (2006) conseguiram avançar no assunto, no que tange a percepção que o processo de contato interétnico, e todas as transformações que surgiram a partir dele (não necessariamente por causa dele) não configuravam perda de identidade cultural, ao passo que caracterizavam formas diferentes de estar em algum lugar no mundo. Além de já conseguirem vislumbrar, agenciamentos autóctones, entendendo, o protagonismo dos povos nativos, e não somente a condição de vítimas do processo.

Distintivamente, Cristiane Lasmar (2005) e Geraldo Andrello (2006), dentro de uma perspectiva simétrica, contribuíram e avançaram suficientemente nesta questão, ao retratarem, por meio de abordagens específicas, os agenciamentos nativos desde os processos de colonização, na região do Rio Negro, em situações que representavam movimentos mais urbanizados. E mais que isso, lugares que se constituíram a partir de comunidades indígenas locais multiétnicas (Tukano, Desana, Tariano, Baniwa, Pira-Tapuia, Arapasso, Tuyuka, Wanamo, Cubeu e Hupda), ou seja, lugares ocupados por povos nativos, que passaram por transformações, as quais resultaram em um modo de vida mais urbano, porém, demograficamente, apresentando maior concentração de

população nativa, “agrupamentos indígenas (anterior ao povoado) em torno de uma missão (posterior ao povoado)” (ANDRELLO, 2006). Assim como lugares urbanos formados por comunidades multiétnicas (nativas), que migraram para o local (processo posterior à cidade), se tornando também maioria populacional (Lasmar 2005).

O avanço nas abordagens de Lasmar (2005) e Andrello (2006) é resultante de um fazer antropológico envolto na reflexão e crítica da própria construção antropológica, que nos permite pensar um mundo outro, a partir de outra visão, e não o mesmo mundo a partir de outra perspectiva. Assim, buscamos trilhar os mesmos caminhos, no que concerne à abordagem teórico metodológica durante a etnografia realizada em Ourilândia do Norte, de forma a evidenciar os deslocamentos, os agenciamentos sem perder de vista os processos de subjetivação Mebêngôkre, que nos remetem as visões outras sobre o mundo.

Pois, conforme Diego Soares da Silveira (2012), os estudiosos das relações dos povos autóctones no contexto urbano, sobretudo da Amazônia, precisam se atentar para o “tipo” de migração (urbanização) que vem ocorrendo nesta região, denominada pelo autor de territorialidade em rede, pois “as pessoas estão em trânsito constante, vivem e produzem em mais de um lugar ao mesmo tempo” (SOARES DA SILVEIRA, 2012, p. 175). Sendo que estas redes, estão presentes nas comunidades e nas cidades, sendo dinâmicas e dispersas no espaço e no tempo. Nos atentando para um mundo onde os processos de urbanização existe e corresponde a uma outra perspectiva.

A “urbanização indígena” ou tradicional existe e está por toda parte: nas famílias que se deslocam de suas comunidades em direção à cidade, “na população indígena urbana” (medida por índices estatísticos) que não para de crescer e se multiplicar. (SOARES DA SILVEIRA, 2012, p. 174).

Dessa maneira, nosso trabalho etnográfico não pretende abordar especificamente os nativos em situação de migração ou enquanto morador da cidade, mas o estabelecimento temporário dos Mebêngôkre (Kayapó) na cidade, percebendo a cidade como lugar de agenciamentos humanos e não-humanos, e não como oposição a aldeia. Entendendo os deslocamentos, a territorialidade, também em rede, pois os Mebêngôkre (Kayapó) se deslocam sazonalmente para as cidades, por inúmeras razões particulares, dentre elas: dar continuidade aos estudos, ter acesso aos serviços de saúde pública, acompanhar parentes, receber benefícios sociais e para adquirir mercadorias vendidas no comércio local (utensílios domésticos, gasolina, óleo diesel, açúcar, café, macarrão, suco, bolachas, tabaco, aparelhos eletrônicos, celulares, TVs, aparelhos de som, geradores

elétricos, etc.), assim como para participar de projetos no terceiro setor e de mobilizações políticas. Portanto, nos fundamentaremos nas discussões sobre os povos originários na cidade, nas etnologias específicas Mebêngôkre e nos dados coletados no trabalho de campo durante o período em que acompanhei algumas pessoas Mebêngôkre em Ourilândia do Norte.

Em se tratando de novas experiências, nada melhor que a antropologia para estimular mergulhos em águas profundas e desconhecidas, o que constantemente ocorre a partir das leituras e da imersão em campo (trabalho etnográfico). O trabalho etnográfico, método reconhecidamente instigante para a ciência em geral, exerce considerável fascinação para os estudantes da área, corroborando positivamente para o aprofundamento da investigação em lócus, e para a confirmação da complexidade estrutural das sociedades através do contato. Para a realização deste trabalho, consideramos necessário ultrapassar as barreiras materiais que nos separam do outro; processo que nos aproxima das referências simbólicas que conformam os povos nativos enquanto sujeito, através da complexidade do engajamento relacional e do entrelaçamento das perspectivas. Desta forma, o entendimento do universo Mebêngôkre (Kayapó) representou mais uma imersão em um mundo novo e instigante. Assim, a escolha do grupo Mebêngôkre (Kayapó) se deu primeiramente pela minha curiosidade enquanto cientista social em conhecer mais sobre esta área, a antropologia, tão envolvente, capaz de nos despertar, e nos transportar para diversos mundos, e em segundo lugar por influência do meu orientador Diego Soares, quando em conversas e aulas, descrevia suas experiências etnográficas e a sua relação com os Mebêngôkre (Kayapó) instigando ainda mais este meu interesse e desejo em conhecer, estudar sobre as relações que estes constroem entre si e o mundo.

Deste modo, a cidade de Ourilândia do Norte, no estado do Pará, configurou o lugar, de natureza desconhecida, onde busquei observar, descrever e relacionar (espero que com sabedoria) mundos, também desconhecidos, que ora se encontravam e, ora se afastavam. Assim, consideramos os diversos segmentos de passagem e permanência dos Mebêngôkre (Kayapó) na cidade como objeto para a investigação, em torno da busca por médico de *kubé*, estudos e trabalhos, durante as compras, entre outros desejos Mebêngôkre (Kayapó).

A metodologia de análise proposta para a realização deste trabalho contou com o trabalho etnográfico. Por meio do trabalho etnográfico pude investigar a permanência e o deslocamento dos Mebêngôkre (Kayapó) na cidade de Ourilândia do Norte no estado do

Pará, considerando sua abertura para o espaço urbano e formas de contato com o mundo do *kubē*, predação, consumo, divertimento e estratégias de ocupação, trabalho desenvolvido por meio do acompanhamento desta experiência Mebêngôkre (Kayapó) na cidade de Ourilândia do Norte, tendo como ferramentas a observação participante e a entrevista semiestruturada.

Clifford Geertz (2008) em seu livro *A Interpretação das Culturas* estabelece a cultura como pública, repleta de significados coletivos que compõem um fluxo constante de acontecimentos e que quando dispostos sobre os seus próprios termos teria a capacidade de se transformar em um discurso social. Esses acontecimentos devem ser lidos e interpretados como um texto, cujo, objetivo principal da antropologia é o alargamento do universo do discurso humano. A cultura seria uma rede de significados em expansão, tecida continuamente pelos homens na sua vida em sociedade, mediando as formas de ser da consciência, as relações sociais e a sua própria análise. Dessa forma, a cultura não pode ser compreendida como uma “ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado” (GEERTZ, 2008, p. 4).

A etnografia seria então uma descrição densa, envolta em uma “multiplicidade de estruturas conceptuais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares, inexplícitas” (GEERTZ, 2008, p. 7), e que o antropólogo precisa “apreender e depois apresentar” (GEERTZ, 2008, p. 7). Compreender o que os múltiplos sujeitos dizem, significa tornar o outro transparente à luz de sua cultura e de seus significados, interpretando o fluxo discursivo em um contexto específico. Dentro dessa perspectiva, validada pela concepção da antropologia simétrica a voz dos sujeitos pesquisados ganha relevância na prática da pesquisa etnográfica.

Utilizamos como técnica de pesquisa, a entrevista semiestruturada. Para Manzini (1990/1991, p. 154), a entrevista semiestruturada está centrada em um assunto sobre o qual elaboramos um roteiro com perguntas principais, complementadas por outras questões inerentes às circunstâncias momentâneas à entrevista. Para o autor, esse tipo de entrevista permite a obtenção de informações de forma mais livre e as respostas não estão condicionadas a uma padronização de alternativas.

Assim, a entrevista semiestruturada teve por objetivo garantir a espontaneidade, pois ela não possuía um roteiro pré-estabelecido, configurando um modelo com perguntas abertas, equivalente a um bate-papo. Ao longo do tempo entre os Mebêngôkre (Kayapó) as perguntas eram modificadas conforme o percurso da conversa. O que me permitiu abordar, absorver, investigar, entender melhor certas questões apresentadas por eles.

Segundo Roy Wagner (2017), um antropólogo “*experiencia*”, de alguma forma, “seu objeto de estudo”, e isso ocorre por meio de seu próprio campo de significados, “então se vale dessa experiência carregada de significados para comunicar uma compreensão aos membros de sua própria cultura. Ele só consegue comunicar essa compreensão se o seu relato fizer sentido nos termos de sua cultura” (WAGNER, 2017, p. 27). Desta forma, a cultura que o antropólogo se propõe a estudar configura:

Um universo de “pensamento e ação tão singular quanto a sua própria cultura. Para que o pesquisador possa enfrentar o trabalho de criar uma relação entre tais entidades, não há outra maneira senão conhecer ambas simultaneamente, apreender o caráter relativo de sua cultura mediante a formulação concreta de outra. Assim é que gradualmente, no curso do trabalho de campo, ele próprio se torna o elo entre culturas por força de sua vivência em ambas; e é esse “conhecimento” e essa competência que ele mobiliza ao descrever e explicar a cultura estudada. “Cultura, nesse sentido, traça um sinal de igualdade invisível entre o conhecedor (que vem a conhecer a si próprio) e o conhecido (que constitui uma comunidade de conhecedores). (WAGNER, 2017, p. 28).

Assim, interpelamos nesta pesquisa, como ocorrem as associações dos coletivos Mebêngôkre (Kayapó) na cidade de Ourilândia do Norte enquanto processo rizomático? Tendo como inspiração a antropologia simétrica, buscaremos em um esforço teórico-metodológico romper com paradigmas ocidentais, de saberes colonizadores, que nos cercam, e perceber, descrever, analisar estas relações enquanto multiplicidades.

No capítulo um, *Ourilândia do Norte: universos em cruzamentos*, apresentaremos o contexto da pesquisa, as situações etnográficas que resultaram na delimitação, na abordagem, descrição e interpretação dos dados. Para isso, discutiremos autores da antropologia que trabalham os agenciamentos na cidade (de uma forma geral) Andrello (2006), Lasmar (2005) e Nunes (2010), para situarmos analiticamente a pesquisa, que ocorre em um lugar delimitado (mas não limitado), pois os Mebêngôkre (Kayapó) não estão em um tipo de confinamento, pelo contrário, se encontram em um lugar (no mundo) onde universos se cruzam, em intensos movimentos de corpos, ou seja, *nem cidade indígena, nem cidade do índio: universos em cruzamentos*. Para que possamos pensar as relações, dentro do viés antropológico, sobretudo no que perpassa os processos de subjetivação Mebêngôkre (Kayapó).

Desta forma, transportaremos os olhares, de grande relevância, de autores nativos como Daniel Munduruku (2009), Krenak (2015, 2019), Davi Kopenawa (2015) sobre as relações entre eles e nós. Também discutiremos os conceitos que implicam na ideia de rede como forma de reordenar o social, sujeito e subjetivação, estrutura e transformação, a partir dos autores: Latour (1994/2012), Foucault (1987/1995/2006/2010), Deleuze e

Guattari (1980/1995/2012/2013), Guattari e Rolnik (1996). Assim como conceitos que abordam o mundo no contexto das máquinas: máquinas desejantes, máquinas de guerra, e as cartografias que são produzidas durante o devir-vida. Neste capítulo, situarei melhor a pesquisa em torno do lugar, dos coletivos e da abordagem adotada, trilhando um caminho que me possibilita apreender o modo Mebêngôkre de estar no mundo e logo na cidade, a partir de uma nova construção estética, que sugere um rompimento com a colonialidade do saber, em torno de um paradigma ocidental, e principalmente, a partir das passagens etnográficas que apresentam as experiências, as relações Mebênbôkre com as “coisas” da cidade, traduzidas por mim.

No capítulo dois, *Da aldeia a cidade: revisitando a etnologia Mebêngôkre*, buscaremos na etnologia específica destes coletivos, analisar algumas experiências etnográficas de autores renomados da antropologia no Brasil, como César Gordon (2006), Vanessa Lea (2012), Clarice Cohn (2005) e Marcela Coelho de Souza (2002) sobre os povos Jê. Uma jornada para compreender o universo Mebêngôkre para além da cidade. Visto que, não consigo recorrer a nenhuma conversa com os Mebêngôkre que eu não tenha sido provocada a ir até a aldeia, como se eles quisessem me falar que eu iria entender o que desejam me dizer quando eu experienciasse a vida na aldeia, seus rituais<sup>22</sup>, suas festas, as andanças no mato, os banhos de rios, entre tantas outras. O que era justificado por mim, pela falta de tempo e “*piôkaprin*” (dinheiro) para naquele momento ir até a aldeia (algo que eu também achei de extrema relevância para a pesquisa), assim como me ater as falas, conversas, histórias sobre a vida na aldeia.

É importante ressaltar que neste momento, a escolha dos autores não foi uma questão muito fácil, uma vez que existe um número considerável de autores de grande relevância que trabalham com os Mebengôkre no Brasil, mas devido as limitações decorrentes do tempo da pesquisa não foi possível contemplá-los. Ou seja, temos nesta dissertação a abordagem pautada na literatura antropológica Mebengôkre a partir de alguns autores. Porém, faz se necessário o entendimento de que autores como Lux Vidal, Gustaff Verswijver, André Demarchi, Edgar Bolívar Urueta, Thais Mantovanelli, possuem trabalhos relevantes que dialogam profundamente com a pesquisa em algum ponto, e de alguma forma influenciaram esta etnografia.

Assim, viajaremos pelo universo Mebêngôkre nas abordagens dos autores em torno da subjetividade e construção das pessoas Mebêngôkre em relação com a alteridade,

---

<sup>22</sup>Segundo Gordon (2014) “podemos entender o sistema ritual como o mecanismo básico, em nível coletivo, de diferenciação na sociedade Mebêngôkre” (GORDON, 2014. p. 124)

percorrendo a vida na aldeia, evidenciando a experiência dos coletivos Mebêngôkre, nas traduções dos etnógrafos selecionados. Passagens que nos mostram a abertura Mebêngôkre para a alteridade, ou seja, para além da aldeia, principalmente para o universo da cidade, o que efetivamente, diz respeito a busca e garantia dos processos de agenciamentos, que levam a produção, elaboração e reconstrução dos processos que permeiam a subjetividade, a identidade, e não a um tornar-se outro.

Para então chegarmos ao capítulo três, *Da cidade à aldeia: deslocamento e fuga*, onde irei apresentar os movimentos Mebêngôkre (Kayapó) que vez ou outra se cruzam em pontos que nos levam as observações dos mesmos em *busca de médico de kubẽ, estudos e trabalhos, fazer as compras, outros desejos Mebêngôkre*, e seus desdobramentos, para pensarmos a potência e o devir Mebêngôkre, entre outros elementos. Ou seja, apresentaremos a descrição mais densa da etnografia realizada entre 28 de dezembro de 2019 a 15 de fevereiro de 2020 com os Mebêngôkre em Ourilândia<sup>23</sup> do Norte, no Pará, evidenciando *os motivos* que levam os Mebêngôkre (Kayapó) até a cidade, e *o modo como experienciam* os diferentes lugares, mais precisamente, *o modo como agem* em busca de atendimento à saúde (Hospital Santa Luzia, CASAI – Casa de Saúde Indígena), ao fazer as compras, ao desempenhar relações de estudos e trabalho (Hospital Santa Luzia, CASAI, Associação Floresta Protegida, Secretaria de Educação). O modo como se estabelecem por maior tempo na cidade, por meio do estabelecimento de residência fixa (geralmente por causa do trabalho e estudos). Apontando para a maneira Mebêngôkre (Kayapó) de estar na cidade, que se constitui como constructo simbólico e modelo de representação identitária fundamental, sendo mobilizada como já dito anteriormente, como maquinário de resistência e deslocamento diferenciado, produzindo subjetividade.

Para tal, levaremos em consideração a percepção Mebêngôkre (Kayapó)<sup>24</sup> sobre as diversas atividades, nas quais se envolvem na cidade, na sua concretude, e na sua estranheza, como experiências que se complementam gerando desestabilização, mas ao mesmo tempo, convocando o desejo<sup>25</sup> (a potência) Mêbêngôkre para a criação de algo, que seja capaz de recobrir a instabilidade, o mal-estar causado pelas forças, intensidades inerentes as relações com o Outro, com o intuito de não se desintegrar, ou melhor, manter

---

<sup>23</sup> Durante a etnografia contei com a ajuda do Mebêngôkre Katongri, me auxiliando no trabalho de tradução das falas que ocorriam na língua Mebêngôkre. Ver capítulo três: “Estudos e trabalho” -“Nesta pesquisa”.

<sup>24</sup> Enquanto máquinas desejantes.

<sup>25</sup> Recorremos aqui ao conceito de Deleuze & Guattari (2010) de máquinas desejantes.

a sua identidade, sempre em movimento. (Rolnik, 1996). Também buscaremos permear os processos de subjetivação, a partir das máquinas desejantes, máquinas de guerra, que dependem sempre de forças (vivas) exteriores para existirem como tal”, entendendo a subjetividade descentralizada do sujeito<sup>26</sup>, uma identidade<sup>27</sup> Mebêngôkre (Kayapó) em devir, visto que “a única finalidade aceitável das atividades humanas é a produção de uma subjetividade que enriqueça de modo contínuo sua relação com o mundo” (GUATTARI, 1992, p. 32),

A máquina depende sempre de elementos exteriores para poder existir como tal. Implica uma complementaridade não apenas como o homem que a fábrica, a faz funcionar ou a destrói, mas ela própria está em relação de alteridade com outras máquinas, atuais ou virtuais, enunciação “não humana”, diagrama protosubjetivo (GUATTARI, 1992, p. 48).

Pois acreditamos que o aumento do contato dos Mebêngôkre (Kayapó) com os lugares da cidade não esvaziam a sua vida social dos sentidos “outros”, propriamente Mebêngôkre. O ser Mebêngôkre (Kayapó) é um espaço em preenchimento, pleno de ranhuras e páginas em branco que seriam construídas e reconstruídas, mantendo ainda determinada coerência simbólica. Nesse sentido, a apropriação de categorias culturais ou materiais dos *kubê* pelos coletivos autoctónes em situação de migração ou convergência interétnica são, inadvertidamente, utilizadas para o fortalecimento do ser nativo, e se integram à vida simbólica a ponto de contribuírem para a manutenção da vida tradicional. A persistência dos elos entre a Aldeia-Cidade se associa a novos agenciamentos: Aldeia-Casa; Aldeia-Casa Kayapó, Aldeia-Prefeitura de Ourilândia do Norte; Aldeia-Supermercado; Aldeia-Outras Cidades; Aldeia-Universidade; Aldeia-Escolas e etc. A atualização do ser Mebêngôkre (Kayapó) e a adoção de determinados elementos da vida urbana são compreendidos como um processo natural de mudança e que se relaciona diretamente ao avanço da nossa sociedade e ao aumento do contato interétnico, mas não somente como consequência desse avanço.

Assim, buscaremos entender os agenciamentos Mebêngôkrediantes das associações, em torno dos valores simbólicos e objetos materiais intrínsecos aos nossos coletivos, especialmente, atributos específicos da vida urbana<sup>28</sup>. Ou seja, como se dá o caos, a desestabilização gerada pelo contato com o outro (*Kubê*) e as linhas de fuga que

---

<sup>26</sup> Ver Guattari, 1992, p. 34.

<sup>27</sup> Um conceito que comprehende a ideia de identidade enquanto processo, não como algo fixo.

<sup>28</sup> Apesar de propor o rompimento com as dualidades não consigo romper com os conceitos: cidade, vida urbana, porque a vida urbana por mais que não esteja em comparação à rural, existe, e é diferente, principalmente aos olhos e nas falas dos Mebêngôkre.

atuam neste caos, por meio da instauração dos processos de desterritorialização e territorialização inerentes ao devir Mebêngôkre (Kayapó)?

Como, por exemplo, podemos entender a construção e reconstrução da identidade étnica que se revelam por meio de diversos mecanismos: no fato de se reportarem a outro Mebêngokre apenas na língua Mebêngôkre, voltarem a aldeia de origem para participarem dos rituais (quando moradores), a forma como se instalaram no hospital, na CASAI e nas habitações na cidade, o tratamento médico na cidade em conjunto, e sob autorização do pajé, entre outras.

Desta forma, este capítulo nos conduziu para as experiências traduzidas em torno do olhar e a voz dos Mebêngôkre (Kayapó), em trânsito com a aldeia, enquanto processos que se complementam. Pois, foi neste momento que as teorias, a vivência, e a minha tradução entraram em profundo movimento, pelo menos este foi o meu desafio<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Espero que pelo menos diga algo sobre o meu empenho para tal.

## CAPÍTULO UM

### OURILÂNDIA DO NORTE: UNIVERSOS EM CRUZAMENTOS

#### 1.1 Cruzamento e *intermezzo*

O Brasil é um país de grandezas continentais e enorme diversidade histórica e regional, cuja particularidade do desenvolvimento também se expressa em disparidades e desigualdades econômicas e sociais. De certa forma, podemos encontrar no Brasil, sociedades originárias isoladas, pequenos municípios quase integralmente agrários e grandes metrópoles. Da mesma maneira, a população originária nas cidades corresponde à uma enorme parcela da população de diversos centros urbanos e pequenas comunidades e municípios e está distribuída de maneira consistente por quase todo o território nacional. De todo modo, os povos nativos também passariam a ocupar com maior frequência lugares dos quais não participavam anteriormente, assim como é o caso da universidade. Segundo dados do Censo da Educação Superior de 2017, o número de estudantes nativos matriculados em universidades cresceu de 32.147 para 49.026 no intervalo que vai de 2015 a 2016, entretanto, esses dados adquirem ainda maior relevância quando consideramos o quantitativo de 2009, que as matrículas dos nativos no ensino superior, correspondiam, em números absolutos, a 7.960 inscrições. Embora a prática de educar os povos originários seja longa e esteja presente desde o período colonial - resultando na criação da língua geral e na migração dos nativos para as missões salesianas e jesuítas, podemos considerar que a presença dos povos originários na educação superior era ínfima e compreende um processo simultâneo de agenciamento autóctone para as cidades e abertura política dos centros urbanos e instituições escolares. Grande parte da migração nativa para as cidades tem como justificativa a busca por uma educação formal de melhor qualidade, proposição que corrobora para o aumento percentual dos povos originários na universidade.

Porém, a presença nativa nesses múltiplos espaços não tem sido entendida e muito menos respeitada, pois, como já citado, a existência de povos originários no âmbito da cidade e a adoção de determinadas categorias do mundo do *kubē*, aparecem aos olhos da nossa sociedade como negação da identidade nativa e renúncia da vida nas aldeias, levando a maioria dos indivíduos a questionar a manutenção dos seus territórios, direitos e a afirmação da identidade autóctone nos territórios urbanos. Tal como afirma Clarice Cohn: (2001, p. 38),

Muito se comenta, e se lamenta, que os índios estão perdendo a sua cultura. Um índio calçado e vestido com calça jeans, falando português, utilizando gravadores e vídeos ou morando em uma favela de São Paulo aparece aos olhos do público como menos índio. (COHN, 2001, p. 38).

Nessa mesma perspectiva, a ideia que “os índios deveriam seguir suas tradições” (COHN, 2001, p. 38) é continuamente propagada; conquanto se restrinja preferencialmente ao perímetro das florestas e aldeias<sup>30</sup>, cuja vida, memória e passado refletiria a verdadeira ideia de tradição e permanência; da mesma forma, indivíduos com maior experiência de contato interétnico tenderiam, segundo Cardoso de Oliveira (1968) a se adaptar melhor às exigências da vida urbana. Assim, o processo de adaptação interétnica e de mudança cultural reelabora a dinâmica cultural de maneira complexa, podendo se manifestar de maneira dicotômica, já que a defesa pela permanência das tradições pelos *kubē* também se alinha ao estranhamento e negação à afirmação de uma identidade nativa nos domínios da “vida civilizada”, principalmente quando este se encontra no âmbito urbano ou em defesa de direitos específicos. Dessa maneira, a referência ao diferente como oposição e alteridade também se expressa de forma relacional, em uma perspectiva que conjuga os sentidos de urbanidade, civilização, desenvolvimento e tradição expressos pelo locutor.

Assim, a imagem de nativos empreendedores, vestindo shorts, calça jeans e camiseta, falando o idioma português e negociando com banqueiros, políticos e comerciantes, se distancia do estereótipo do nativo aldeado, voltado unicamente para o cultivo das roças, caça, coleta e a prática dos rituais. Em conformidade com esse processo, os nativos atuam politicamente, ocupam cargos públicos, além de poderem votar e notoriamente se eleger. Os Mebêngôkre (Kayapós), por exemplo, são usualmente conhecidos pela sua atuação política e empreendedorismo, e erroneamente compreendidos como os “índios ‘capitalistas’ – donos de carros, relógios caros, roupas de grife, aviões monomotores – sempre que se quer atacar a imagem do bom selvagem<sup>31</sup> rousseauiano” (FAUSTO apud GORDON, 2006, p. 24).

---

<sup>30</sup> Fato que me foi apresentado muitas vezes durante o campo.

<sup>31</sup> Segundo Wagner, 2017, p. 189) “O homem sempre foi cultural, assim como sempre foi natural”. O autor estabelece sua crítica ao constructo do “bom selvagem” por meio da alegoria do homem que se “torna humano”, através do processo evolutivo, que demanda um início, um estado natural (homem natural). Entretanto, o devir humano “não começa nem conclui, ele está no meio, inter-ser, *intermezzo*” (Deleuze & Guattari, 1995, p. 48). Da mesma forma, o urbano e o rural existem e coexistem ao longo do tempo, e ao mesmo tempo. Embora a modernidade imponha uma linha tênue entre o atrasado e o moderno, esta ruptura nunca ocorreu.

Para Daniel Munduruku (2009) a ideia de “selvagem” e de incapaz inferida aos grupos nativos está estreitamente relacionada ao constructo etnocêntrico e unilateral da alteridade, arbitrariamente limitada à visão de mundo que considera como significativo, válido, apenas seus próprios pressupostos, conferindo aos povos autóctones uma imagem de um *outro* desprovido de história, de escrita, estacionado, preso em um passado, que foi introduzido, por meio das relações colonizadoras (MUNDURUKU, 2009, p. 20). Uma visão que contribui para o enfraquecimento da luta dos povos autóctones, justificativa para a marginalização dos mesmos nos diversos espaços e principalmente o confinamento dos diversos grupos em espaços que não correspondem as experiências nativas no mundo.

À vista disso, buscaremos entender as relações Mebêngôkre na cidade de Ourilândia do Norte enquanto situações de *intermezzo*. Segundo a web site do Dicionário Online de Português<sup>32</sup>, a palavra *intermezzo* significa a existência de um breve espetáculo entre dois atos de música ou drama. No que diz respeito ao espetáculo propriamente dito, podemos considerar que as peças de teatro não precisariam, mesmo dispostas sobre si mesmo (em *continuum*), apresentar conexão lógica (enredo, aproximações de estilo), entretanto, o encadeamento dos atos tende a imprimir determinada adequação de sentidos, interpretada abertamente por cada um dos expectadores. Então ao retratarmos a condição “intermediária e dualista” do nativo na cidade como uma situação de *intermezzo* pretendemos explicitar o caráter rizomático do devir- nativo enquanto processo, ao mesmo tempo que delimitamos o olhar do “outro” (*Kubê*) sujeito da sociedade nacional e ocidental sobre o nativo. No livro *Mil Platôs Capitalismo e Esquizofrenia* (1995) de Gilles Deleuze e Félix Guattari, os autores utilizam a palavra *intermezzo* da seguinte forma:

Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo “ser”, mas o rizoma tem como tecido a conjunção “e... e... e...”. Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser. (DELEUZE & GUATTARI, 1995, p.48).

[...] Entre as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma *e* outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio. (DELEUZE & GUATTARI, 1995, p. 49).

A palavra *intermezzo* pode ser entendida como transversalidade, ímpeto para a mudança e para a desconstrução, característica de todos os agrupamentos humanos.

---

<sup>32</sup> Disponível em: <https://www.dicio.com.br/intermezzo/>. Acessado em set de 2017.

Entretanto, o ocidente e a epistemologia moderna conferem lugares culturais delimitados para o modo de ser que enrijecem a condição do sujeito e o ímpeto de mudança desse ser no mundo. O ser da cultura “ocidental” e racional possuiria uma identidade centrada. Essa concepção simplista deixa de considerar o ser enquanto multiplicidade, o ser como um constante tornar-se. A negação da mudança se expressa também como negatividade em relação à “mistura”. O intermezzo, interpelado como uma situação conjecturalmente restrita e não própria de todos os agrupamentos humanos, condenaria o nativo a uma situação de subalternidade. O nativo na cidade seria compreendido como não cidadão e não sujeito, em situação de transitoriedade, simbiose de elementos e indefinição, ou seja, uma complexa e incompreensível justaposição de atos. Para os “outros” *kubē* a presença do nativo na cidade, assim como a apropriação de determinados objetos da sociedade ocidental, abstrai o autóctone da sua essência originária. Essa concepção descende de uma interpretação indigenista generalizante que teria como pressuposto a estabilidade das identidades culturais, centradas na reprodução de um modo específico de ser e fechadas por meio da estruturação de suas personalidades. Contradicoratoriamente a essa perspectiva de enrijecimento cultural, a desagregação dos nativos em relação aos seus modos de ser também seria levada ao paroxismo por algumas teorias e agentes da nossa sociedade, ao conceberem a possibilidade de desaparecimento gradual e a necessária assimilação dessas comunidades no Estado. Os povos autóctones teriam enfrentado durante muito tempo a expectativa do seu completo desaparecimento em meio às posições desenvolvimentistas, assimilacionistas, derivadas de posições políticas civilizatórias, conflitos ambientais e territoriais que teriam “dominado” o Brasil desde a colonização.

Para Roy Wagner (2017, p. 36), na contemporaneidade, o sentido mais usual de cultura (como cultura humana) se conecta à uma concepção totalizante da produção histórica e social “humana” cuja “evolução” e desenvolvimento englobaria de forma complexa, os costumes, as crenças, hábitos e tendências adquiridos e acumulados ao longo do tempo por uma sociedade. Essa percepção socializante sobre um processo temporal específico, percebido através de determinados aspectos de apreensão coletivos e universais, por muitas vezes, abandona a singularidade das proposições diferenciais e a particularidade característica da dimensão inventiva, expressa na criatividade dos processos e experiências humanas. Em contraposição à essa perspectiva, podemos também falar sobre culturas particulares, especificamente africanas, ou nordestinas, englobando determinados aspectos sob determinada perspectiva, afirmando a sua independência sobre o contexto simbólico convencional. Para o autor, a cultura possui

essa dimensão histórica e processual que influencia as motivações humanas, ao mesmo tempo em que se realiza por meio de agenciamentos criativos, singulares e diferenciais; ou seja, enquanto projeção de um processo de mudança cultural.

O enorme espectro cultural sob qual o conceito de cultura está envolto submete a percepção do antropólogo no trabalho de campo a uma realidade de descobertas multidimensionais, cuja objetificação da cultura e o apreendimento de outra, irrompe também sobre as suas perspectivas. De maneira geral, o antropólogo usa a sua própria cultura para estudar outras, e para estudar a cultura em geral (WAGNER, 2017). Assim, a abrangência do conceito de cultura permite que o antropólogo conheça a dimensão relativa da sua cultura, quando situada em contraposição à uma outra.

Dessa forma, ao tentar estabelecer relações relativamente objetivas entre as duas sociedades, o antropólogo “inventa a cultura” estudada (inventa o seu próprio entendimento), isto é, explicita uma dinâmica de relações e analogias que é significativamente menos objetiva e real do que a própria realidade. De certa forma, ao produzir um trabalho de descrição e detalhamento etnográfico o antropólogo constrói analogias para representar as experiências estrangeiras aos membros da sua cultura, utilizando, inevitavelmente, dos termos da sua própria cultura como referência (WAGNER, 2017, p. 68). A inadequação de um relato é persistentemente corrigida, de forma que as suas analogias “pareçam mais apropriadas ou ‘acuradas’” (WAGNER, 2017, p. 38), podendo adquirir uma estrutura articulada e sofisticada, ou seja, cria-se um objeto, incessantemente emoldurado ao nível da “representação que se têm dele” como forma de “controle”.

De todo modo, o conceito também englobaria dimensões importantes sobre a ideia de cultura como algo a ser cultivado em associação à uma pretensa estirpe natural, domesticado socialmente, conduzindo os indivíduos a uma condição particular de refinamento em termos de personalidade e educação. De maneira equivalente, a essa posição, o uso antropológico de cultura circunscreve a dinâmica desse processo como uma transformação coletiva, perpendicular à moderação dos instintos e saltos qualitativos ontológicos. Para Wagner (2017), essa percepção nos induz a compreender a ideia de cultura como um conjunto de conquistas, invenções tecnológicas, científicas e artísticas, dispostas em instituições especializadas ao seu arquivamento, distribuição e ensinamento. Ou seja, essa ideia de civilização é a nossa cultura, assim como estudar outras culturas através da nossa cultura. A racionalidade moderna e os usos da dialética na atualidade interpelam a sociedade por meio de abordagens socializantes, logicamente lineares ou

ainda individualizantes, expressas em proposições não-lineares e essencialmente irruptivas. Wagner (2017, p. 170-177) aponta para o fato de uma natureza dialética suprimir uma das duas proposições, eliminando a natureza dualista das motivações contextuais e da inventividade singular que compõe o processo de humanização. Em contraposição às sociedades tradicionais que celebram a dimensão dual e complementar- do indivíduo e da cultura, em que atividades ordinárias e tradicionais são complementadas pela diferença e criatividade, elaboração crítica e crise.

Deste modo, segundo Wagner (2017) o antropólogo que inventa a sua cultura estabelece analogias e metáforas criativas. A inventividade como criatividade e a convenção devem ser compreendidas como “dados”, dos quais a inculcação da humanidade irá sempre se interpor a processos específicos de crise e adaptação inventiva, mobilização de novos agenciamentos e diferenciações. O ser humano é natural, mas também é ser moral e reconstrói a convenção de maneira particular e criativa, de modo inexplicavelmente coerente, submerso em uma lógica específica de acúmulo cultural e motivações que nos levam a decisões criativas, estabelecimento de linhas de fugas e à diferença. O antropólogo procura de maneira inventiva ordenar a complexidade desses processos.

Para o sentido contemporâneo de cultura, o ser humano é o resultado histórico de um regime de subjetivação específico que conjuga a admissão de significados e a resignificação complexa desses valores em uma estrutura aberta, voltada para a diferença e a desconstrução. Admitindo ao mesmo tempo a conformação de determinados aspectos da vida simbólica e a estruturação linguística com potencial para os cruzamentos de significados, atravessamentos e linhas de fuga, capazes de promover escalonamentos valorativos diversos, se expressando sempre enquanto devir em processo.

Para Deleuze e Guattari (1995) o devir corresponderia ao processo de segmentação das linhas de fuga, expressas nas multiplicidades<sup>33</sup> do rizoma, o devir é um processo de desterritorialização e reterritorialização para determinado significante/sujeito, processo que traça consequentemente novas linhas de fuga e se desenvolve em tramas, capilaridades. A mudança se tornaria então uma categoria cíclica, diacrônica (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p.18). Assim, busquei neste trabalho, traduzir os cruzamentos, os atravessamentos e linhas de fuga, sob a perspectiva da antropologia simétrica cunhada por Latour (1994).

---

<sup>33</sup> “Uma multiplicidade não tem sujeito nem objeto, mas somente determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem que mude de natureza” (Deleuze & Guattari, 1995, p. 23).

Em relação à tradução, sob o viés da antropologia simétrica, Latour (1994) afirma que os trabalhos antropológicos continuam sendo “incompreensíveis”, devido ao recorte, sempre em três categorias que “ou dizem respeito à natureza, ou à política, ou ao discurso”. O que implica em uma péssima construção, pois “caso os seres que você esteja seguindo atravessem as três, ninguém mais compreende o que você diz” (Latour, 1994, p. 11). Ou seja, a antropologia simétrica se desenvolve em um contexto teórico que valoriza a noção de tradução e de rede.

Ofereça às disciplinas estabelecidas uma bela rede sociotécnica, algumas belas traduções, e as primeiras extraírão os conceitos, arrancando deles todas as raízes que poderiam ligá-los ao social ou à retórica; as segundas irão amputar a dimensão social e política, purificando-a de qualquer objeto; as terceiras, enfim, conservarão o discurso, mas irão purgá-lo de qualquer aderência indevida à realidade – *horresco referens* – e aos jogos de poder. O buraco de ozônio sobre nossas cabeças, a lei moral em nosso coração e o texto autônomo podem, em separado, interessar a nossos críticos. Mas se uma naveta fina houver interligado o céu, a indústria, os textos, as almas e a lei moral, isto permanecerá inaudito, indevido, inusitado (LATOUR, 1994, p. 11).

O primeiro princípio de simetria apresenta a oportunidade singular de nos tornarmos livres das cissuras epistemológicas, que trazem as separações, em um primeiro momento, “entre ciências ‘sancionadas’ e ciências ‘proscritas’ e das divisões artificiais entre as sociologias do conhecimento, da crença e das ciências” (Latour, 1994, p. 93). Além de nos dar a acessibilidade para estabelecermos as relações entre as etnociências e os saberes, pois a antropologia simétrica “não mais compara as culturas, colocando a sua de lado, como se esta possuísse, por um espantoso privilégio, a natureza universal, ao invés disso, compara naturezas – culturas” (Latour, 1994, p. 96).

Segundo Latour (1994) as mudanças do século XX, problematizadas em uma agenda política global, seriam o resultado da falência do projeto da “Constituição moderna” e estariam diretamente relacionadas à ampliação das relações capitalistas empreendidas no pós-segunda guerra e à queda do regime soviético. Em linhas gerais, o advento do Estado de direito, o avanço do liberalismo e da racionalidade instrumental cartesiana influenciariam a Constituição moderna enquanto projeto ao fixar as normas científicas e metodológicas das ciências e da política. Processo que corresponderia na prática à subdivisão da sociedade em dois polos antagônicos; intermediados por dois conjuntos de práticas, natureza/ciência e cultura/sociedade. Procedimento epistemológico que singulariza os diversos campos do conhecimento ao particularizar os objetos e as problemáticas correspondentes a cada abordagem.

Deste modo, a antropologia simétrica nos remete à necessidade de construção de “uma ciência verdadeira que explique um mundo social real” (Latour, 2012, p. 19), pois parte do pressuposto de que sociedade tal como a conhecemos “é coisa que não existe” (Latour, 2012, p. 19).

Já não se sabe ao certo se existem relações específicas o bastante para serem chamadas de “sociais” e agrupadas num domínio especial capaz de funcionar como uma “sociedade”. “O social parece diluído por toda parte e por nenhuma em particular. Assim, nem ciência, nem sociedade permaneceram estáveis o suficiente para cumprir a promessa de uma forte ‘sócio – logia’ (LATOUR, 2012, p. 19).

Assim, conforme o pensamento do autor, o projeto de modernidade foi construído em torno da necessidade “absoluta” de expansão da ciência, sem nenhuma inquietação que esbarrasse em seu curso. Isto é, o mundo dos homens, na modernidade, seria regido pelas leis e pelo poder político e o mundo da natureza pelas leis da ciência e da experimentação, supostamente separadas no âmbito institucional. Ser humano e natureza, sociedade civil e sociedade política compunham especificidades científicas e políticas diversas e raramente seriam pensadas relationalmente. Entretanto, é justamente essa separação epistemológica que permite a autonomia de ambas, e a proliferação indiscriminada de híbridos de natureza e cultura, pois:

Se a Constituição moderna inventa uma separação entre o poder científico encarregado de representar as coisas e o poder político encarregado de representar os sujeitos, não devemos tirar disto a conclusão que os sujeitos estão longe das coisas. (LATOUR, 1994, p. 35).

Para o autor, a contínua e inegável imbricação entre a sociedade das coisas e a sociedade dos humanos, perceptível por meio de uma crítica concisa em relação à contingência histórica dos conceitos estimula a possibilidade de reconciliação entre sujeito e objeto, ao mesmo tempo em que promove o enfraquecimento das estruturas epistemológicas racionalistas fundamentadas na concepção de cerne, centro e periferia.

Pois, segundo Latour (1994) as práticas de purificação que interrompem o tecido social isolam os componentes discursivos e metodológicos que iriam atuar em cada um dos polos. A dimensão da natureza só poderia ser observada e compreendida por meio da análise experimental e da atuação dos discursos especializados. O olhar treinado do cientista poderia por meio dos procedimentos calculados e da prática analítica segmentada reproduzir a essência dos fenômenos naturais em “tubos” e laboratórios. Os objetos e os não-humanos estariam incorporados à dinâmica institucional da reprodução das metas científicas. A natureza seria então imanente, acessível e comporia um banco de

dados específico. Da mesma forma, a dinâmica institucional dos direitos teria como fundamento apenas os humanos e a cultura ao afirmar por meio da constituição a imanência da sociedade, resultado das ações humanas numa perspectiva histórica. Ou seja, ao mesmo tempo em que as dimensões de natureza e cultura passam a ser pensadas e representadas como antagônicas, a sociedade intensifica a produção dos híbridos de natureza e cultura através de práticas de mediação e tradução.

[...] A assimetria entre natureza e cultura torna-se então uma assimetria entre passado e futuro. O passado era a confusão entre as coisas e os homens; o futuro aquilo que não os confundirá mais. A modernização consiste em sair sempre de uma idade de trevas que misturava as necessidades da sociedade com a verdade científica para entrar em uma nova idade que irá, finalmente, distinguir de forma clara entre aquilo que pertence à natureza intemporal e aquilo que vem dos humanos. O tempo moderno provém de uma superposição da diferença entre o passado e o futuro com esta outra diferença, mais importante, entre a mediação e a purificação. (LATOUR, 1994, p. 70-71).

Desta forma, a Constituição Moderna baseia-se em uma diferenciação absolutista entre “Nós” (“modernos”, “contemporâneos”), mas também, em certo sentido, “cosmopolitas” e “urbanos”<sup>34</sup> a todos os “outros” (“não-modernos”, “primitivos”, “bárbaros”, selvagens, etc.).

Potencialmente o mundo moderno é uma invenção total e irreversível que rompe com o passado, da mesma forma que “potencialmente” as Revoluções francesa ou bolchevique são parteiras de um novo mundo. “Em rede”, o mundo moderno, assim como as revoluções, permite apenas prolongamentos de práticas, acelerações na circulação dos conhecimentos, uma extensão das sociedades, um crescimento do número de actantes, numerosos arranjos de antigas crenças. Quando olhamos para elas “em rede”, as inovações dos ocidentais permanecem reconhecíveis e importantes, mas não há o bastante aí para se construir toda uma história, uma história de ruptura radical, de destino fatal, de tristezas ou felicidades irreversíveis. (LATOUR, 1994, p. 52).

No que se refere a esses dois polos, originalmente os povos nativos estariam colocados do lado do tradicional-primitivo, e, portanto, não-moderno (e em termos de espaço na “aldeia” ou “reserva indígena”), o que pressupõe a ideia de um ser “deslocado” ou em processo de “aculturação-assimilação” quando presente no espaço “urbano” ou quando interage ou faz uso de artefatos associados ao polo da modernidade (celulares, computadores, etc.). Deste modo, buscaremos neste trabalho romper com esse grande

---

<sup>34</sup> Conforme dicionário online de português “*urbanidade*” do latim *urbanitas*. *atis* é um substantivo feminino que significa a reunião dos costumes, formalidades e comportamentos que expressam respeito entre pessoas; demonstração de civilidade; afabilidade. Característica do que é urbano, civilizado; civilidade. Logo o contrário pressupõe sua oposição, ou seja, não civilizado. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/urbanidade/>.

divisor, mostrando que o passado e futuro não estão situados em uma linha reta, que possa ser segmentada, e sim se cruzam “em redes”, que em alguns momentos se encontram e em outros se distanciam, pois se conectam e se desconectam, mas não se rompem, pelo menos de forma a nos fornecer análises antropológicas que façam sentido para Nós e para os outros.

Nesta pesquisa trabalharemos com sociedades que apresentam perspectivas de mundo diferentes, logo dentro desta visão de Latour (1994), buscaremos nos distanciar, no que diz respeito as relações que ocorrem na cidade, de polos que remetem a ideia de inferioridade versus superioridade, atrasado versus moderno. Em contrapartida trabalharemos com a ideia de transversalidade, que impulsiona a mudança e a desconstrução, como característica de todos os agrupamentos humanos, mostrando as relações dos Mebêngônkre (Kayapós) com as “coisas” da cidade sob o ponto de vista Mebêngôkre (Kayapó), que a propósito, tem resistido politicamente aos pressupostos da Constituição moderna desde as primeiras décadas de contato com o *kubē*

## 1.2 Onde tudo é *piôkaprin*

A presença Mebêngôkre (Kayapó) na cidade de Ourilândia do Norte é intensa, em alguns casos demorada, em outros rápida, porém constante. Nas primeiras horas de campo, da janela do quarto do hotel das Nações<sup>35</sup>, já consegui visualizar os fluxos. O sobe e desce das camionetas da SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena, um ou outro Mebêngôkre<sup>36</sup> se movimentando a pé, em suas motos, em seus carros, sobretudo na condição de motoristas. Mesmo em uma época de poucos fluxos, era possível perceber “um ou outro”: homens, mulheres, crianças, idosos, pais, filhos, mães, esposas, maridos, avôs, tios, tias, doentes, saudáveis, felizes e tristes, entrelaçados por múltiplas potências.

A minha chegada à cidade coincidiu com um período não muito favorável, em relação aos movimentos Mebêngôkre pela cidade, visto que era véspera de ano novo e as informações que obtive é que eles já tinham ido para a cidade fazer as compras de final de ano e retornado para suas respectivas aldeias, e quanto aos Mebêngôkre (Kayapós) “moradores e moradoras” na cidade, estes também haviam regressado para as suas aldeias de origem para passarem o final de ano com a família. Porém, mesmo assim, era possível

---

<sup>35</sup> O hotel fica localizado na Avenida das Nações. Na avenida das Nações encontramos todo tipo de comércio, farmácia, supermercado, lojas de móveis e eletrodomésticos, lojas de roupas, sapatos e bolsas, restaurantes, farmácias, bares, igrejas bancos, escola, hospital, hotéis, entre outros.

<sup>36</sup> Fiquei atenta aos sinais diacríticos.

encontrar pessoas Mebêngôkre (Kayapó) que estivessem em tratamento médico no Hospital Santa Lúcia e na CASAI – Casa de Saúde Indígena, ou em alguma situação muito específica<sup>37</sup>. Eu me encontrava pela primeira vez em campo, os sentimentos eram vários: medo, receio de me tornar invasiva, mesmo sabendo que os Mebêngôkre estão acostumados com pesquisadores. Eu não os conhecia para além do universo das traduções, dos livros, das passagens, e eles tampouco a mim. Quando passava por algum Mêbêngôkre nos primeiros dias, percebia o quanto a linguagem, o domínio da língua é importante. Não adiantava entender toda a dinâmica social, cultural e simbólica da cidade, quando a única coisa que eu precisava era falar a língua Mebêngôkre, para conversar, para ouvir, para entender. Talvez uma das minhas maiores limitações e dificuldades durante a pesquisa. Porém como uma boa aspirante à antropóloga não deixava de observar e registrar, além de tentar me aproximar.

Como eu aguardava Katongri de Aldeia A’ukre que se disponibilizou a contribuir com a pesquisa, me auxiliando com o trabalho de tradução, achei melhor esperar para iniciar as abordagens, não fosse o fato de eu ter conhecido o Panhti, auxiliar indígena no Hospital Santa Lúcia e filho do BepnhotiAtydjare (Amauri), coordenador indígena na Associação Floresta Protegida. Fui apresentada ao Panhti pelo coordenador da SESAI, após uma visita de apresentação que fiz na Casa de Saúde Indígena, quando o coordenador me levou até o Hospital Santa Lúcia para mostrar onde e como ocorriam os atendimentos direcionados aos Mebêngôkre (Kayapós). O Hospital Santa Lúcia é um hospital particular, mas possui convênio com a SESAI e SUS, portanto oferece atendimento aos Mebêngôkre. Desta forma, pude conversar com Panhti e com alguns Mebêngôkre que permaneciam em tratamento no Hospital Santa Lúcia, enquanto eu aguardava “o tradutor”. Fiz isso por alguns dias, e percebi que teria um desafio para desdobrar as dinâmicas das relações Mebêngôkre (Kayapó) na cidade de Ourilândia do Norte, devido a velocidade que as mesmas ocorriam, em meio aos fluxos constantes, de chegada, de partida, permanência e retorno<sup>38</sup>, e a minha permanência na cidade (nada generosa), pois

<sup>37</sup>Eu percebia os fluxos de pessoas Mebêngôkre pela cidade em situações aleatórias, porém em situações que não me permitiam uma abordagem mais confortável (discutirei sobre a importância de ser apresentada por algum parente Mebêngôkre). Experienciei no segundo dia de campo, em um supermercado uma “discussão” entre um casal, quando o marido apanhou um fardo de cerveja, e já estava passando no caixa, quando a esposa viu e ficou brava, fazendo-o devolver a mercadoria. Todo o diálogo ocorreu na língua Mebêngôkre. Eu não consegui entender o contexto, mas percebi que a esposa não ficou satisfeita com a atitude. Estavam acompanhando o casal, duas crianças e uma senhora. Mais tarde tomei conhecimento que em algumas aldeias, a bebida alcoólica é proibida pelos caciques, devido às situações que envolvem perturbação, violência e desentendimento entre as pessoas.

<sup>38</sup>Este retorno se refere tanto à aldeia, quanto à cidade em outro momento. Houve situações que a pessoa retornava à aldeia e dias depois já estavam de volta à cidade.

destinei à pesquisa de campo apenas 47 dias. Se em um dia eu conversava com uma pessoa no hospital, no outro dia, esta pessoa já tinha retornado à aldeia, ou tinha sido encaminhada para a Casa de Saúde Indígena. Situação que era, muitas vezes, habilidosamente, administrada pelos Mebêngôkre (Kayapó), que montavam e desmontavam suas camas, barracas, e no seu tempo, ou no nosso, andavam<sup>39</sup> nas camionetas da SESAI, nas lotações, e a pé, de um ponto a outro, com ou sem suas bagagens. Da mesma forma, era muito bem administrado também o trajeto realizado pelos mesmos, que antecede a chegada à cidade, que envolve dias em barcos<sup>40</sup> e/ou algumas horas de voos. Confesso que por alguns instantes só visualizava as dificuldades e dilemas deste processo, contudo “se pensarmos os Mebêngôkre como um povo em movimento” (Moraes Passos, 2018), os fluxos constantes de um ponto a outro da cidade, evidenciava as causalidades de um modo de vida peculiar a um outro mundo. Entendendo que “estar”<sup>41</sup> vivo, implica enquanto indivíduo, “estar” sujeito às forças externas do mundo, uma vez ou outra desestabilizadoras, que tende a suscitar o desejo para agir em prol de um certo equilíbrio, comumente ligado à subjetividade e, logo a identidade.

Quando Katongri chegou da Aldeia A’ukre para me auxiliar<sup>42</sup> na pesquisa, juntamente com a sua esposa, Nhakanga<sup>43</sup>, pude sair um pouco do movimento Hospital Santa Lúcia – CASAI, para visualizar as relações que perpassavam os agenciamentos voltados ao comércio (lojas, supermercados), outros serviços (bancos, INSS), trabalho (Associação Floresta Protegida, trabalhadores da SESAI, e do Hospital Santa Lúcia). Sobretudo, a forma como lidavam com as situações, como resolviam os conflitos, em sua maioria relacionados ao consumo de bens industrializados (*möja*<sup>44</sup>), acesso à comida, à

<sup>39</sup> Segundo Moraes Passos (2018) em sua dissertação de mestrado desenvolvida na Aldeia A’ukre, “o tema das andanças era comum não apenas nos relatos de Kupatô (ancião e ex-cacique da Aldeia), mas de praticamente todos os anciões de A’ukre.”

<sup>40</sup> Este trajeto quando feito de barco, para muitos passa pela P9. A P9 é um local onde os barcos encostam, ponto de chegada e de partida para as aldeias, fica às margens do Rio Fresco. Para irem para a aldeia A’ukre os Mebêngôkre (Kayapó), por exemplo, navegam pelo Rio fresco até o Riozinho, passando por uma cachoeira onde precisam descer e carregar as coisas, no ombro, até tomar outro barco.

<sup>41</sup> O verbo “estar” pressupõe permanência, porém o ser aqui é entendido enquanto processo, devir, sempre em movimento, vir a ser. Os seres “estão”, “são”, por algum tempo, ao passo que também se transformam neste mesmo tempo, não deixando de “estar” e de “ser”, um devir.

<sup>42</sup> A contribuição de Katongri, com a tradução (muitas vezes simultânea) foi fundamental para o desenvolvimento da pesquisa, visto que eu não dominava a língua, e por mais que tenha me esforçado e utilizado o tempo (que foi possível) para estudar falava muito mal e entendia pouco. O que foi motivo de muitas risadas entre eles e mim, nos momentos que eu me empenhava para aprender e eles para me ensinarem. A maioria dos homens conversava comigo em português, já a maioria das mulheres entendiam o que eu falava, mas só respondiam em Mebêngôkre.

<sup>43</sup> Gostaria de ter apreendido mais sobre a experiência de Nhakanga durante a permanência dela em Ourilândia, porém fiquei limitada ao fato dela não falar português, e eu não dominar a língua.

<sup>44</sup> Segundo Gordon, 2006, p. 296 os Mebêngôkre utilizam o termo *möja* para se referirem aos bens industrializados, utilizando o termo *nekrêjx* somente quando “induzidos”. Eu indaguei várias vezes se *möja*

moradia ou permanência na cidade, o domínio da língua, ao preconceito, intolerância e ódio dos *kubē*, entre tantos outros, que obrigatoriamente passavam pela necessidade constante de *piôkaprin* (dinheiro).

Eduardo Soares Nunes (2010) estabeleceu reflexões acerca dos povos autóctones e a questão urbana, de forma a entender a visão que interessa aos estudos antropológicos, a perspectiva do outro, do nativo. Para o autor:

O esforço, num sentido, é de pensar a cidade como um análogo de outros espaços (como as próprias aldeias ou “mato”, por exemplo), atentando, assim para a maneira como os indígenas se relacionam com os diferentes lugares (e com os seres que os habitam), antes que para os processos e relações que, do nosso ponto de vista, são inerentes a *um* determinado espaço – a cidade. Pois tomando cerveja de mandioca ou cerveja industrializada, comendo frango ou catitu, pintando o corpo ou usando “roupas de branco”, estamos falando de populações cuja forma de pensar é muito distinta da nossa; e não poderíamos supor que os índios passassem a pensar com o nosso próprio esquema cognitivo-categorial apenas por que se apropriam de nossas coisas. Não poderíamos igualmente, supor que a busca ativa por incorporação de capacidades de seres *outros*, através da experimentação de seus pontos de vista, por exemplo, só fosse operativa para outros grupos indígenas ou certos animais. Nós, não índios, também somos outros dos índios. E se assim o é, por qual motivo suporíamos, *a priori*, que isso se daria de outra forma quando os índios estão na cidade?

(NUNES, 2010, P. 12).

Do mesmo modo, teremos nos versos a fio, um desafio ao abordar a experiência Mebêngôkre (Kayapó) em Ourilândia do Norte sob o ponto de vista Mebêngôkre (Kayapó), que vai além de “pensar nosso mundo através de nossas categorias pelas mentes de outros sujeitos, mas pensar nosso mundo, *as relações Mebêngôkre (Kayapó) que acontecem na cidade de Ourilândia do Norte*, enquanto um mundo, um lugar – uma cidade Mebêngôkre (Kayapó)<sup>45</sup>. Entender por exemplo, o que representa para eles, a necessidade constante de *piôkaprin*, pois por mais que esta necessidade seja

---

e *nekrêjx* era a mesma coisa, porém afirmavam que eram coisas distintas. Assim como Lukesch, 1969, p.1 apud Gordon, 2006, p. 297, entendemos esta diferença dos termos, contudo, compreendemos que a expressão *möja* abrange muito mais do que apenas objetos, podendo ser “tanto um valor mental, quanto físico, de modo que “sob a designação genérica de ‘coisas de índio’ [Mebêngôkre nhõ möja] entendem a soma de sua civilização moral e material”, o que pode ser usado de forma “alternativa à palavra *kukradjá*” (Gordon, 2006, p. 297)

<sup>45</sup> Partimos do pressuposto que a visão de mundo nativa sempre nos apresentou uma ideia de sociedade, “em rede” (onde tudo e todos podem se conectar ou desconectar, se moverem e se transformarem) como abordada por Latour (1994), pois “nas redes residem as capacidades de conexão e de separação, ou seja, de produzir o espaço e o tempo” (Latour, 1994, p. 76). Analisaremos a cidade sob esta perspectiva, recorrendo não somente as etnografias que narram estas visões como a autores nativos que discorrem sobre a visão autóctone sobre o mundo, mesmo sem mencionar os “nossos” conceitos, principalmente de uma rede onde diferentes actantes se associam, provocando agenciamentos (enfim, sobre os seus próprios termos). Portanto uma cidade Mebêngôkre nestes termos, e principalmente sobre os nossos próprios termos (antropológicos) é uma rede.

compartilhada também por nós, não ocorre da mesma forma para ambos. Assim como as dificuldades em torno do acesso aos bens e serviços, e a intolerância e ódio dos *kubẽ*. Conforme Nunes (2010),

A etnografia, nessas situações, pode ser muitas coisas, menos simples, ou fácil. Pois o que nos é exigido, por assim dizer, é um pensar indígena: não um outro pensar, um pensar alternativo, mas um pensar outro. Isso é verdade para toda etnografia, poder-se-ia dizer. Mas a especificidade da situação coloca uma complicação: uma certa homologia conceitual existente entre índios e antropólogos. Ambos estão, muitas vezes, agenciando um mundo pelos mesmos conceitos – dinheiro, trabalho, escola, hospital, telefone, associação, projeto, proteção ambiental, etc. Mas o mundo que agenciam não é, certamente, o mesmo (NUNES, 2010, p. 19 - 20).

Sobre a experiência nativa na cidade, Andrello (2006), em Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaratê, apresenta uma etnografia do povoado indígena multiétnico Iauaretê, situado no rio Uaupés, mostrando os processos históricos que levaram a configuração atual do povoado, que remetem ao contato, a passagem, a chegada dos não nativos ao local (cidade do índio), ao passo que faz uma análise da circulação de dinheiro e mercadorias, analisando a forma que estes fluxos atuam na produção da própria comunidade.

Fazer etnografia em Iauaretê é, portanto, um modo de abordar as mudanças históricas experimentadas por alguns dos grupos indígenas do Uaupés. Mostrar que eles são também autores dessa história implica, necessariamente, considerar o repertório simbólico de que lançam mão hoje para qualificar a identidade indígena uaupesiana (ANDRELLO, 2006, p. 21).

Enquanto Lasmar (2005) desenvolve na cidade de São Gabriel da Cachoeira (AM), um trabalho, com nativos das mesmas etnias analisadas por Andrello (2006), ressaltando “a posição social da mulher e as representações do feminino” (LASMAR, 2005, P. 24). Entretanto, ao contrário da situação abordada por Andrello (2006), a autora analisa por este viés, o processo de migração dos nativos para a cidade, que já tinha sido anteriormente, constituída por estrangeiros não nativos. Um processo vivido pela população nativa da região, de instalação nos bairros e periferias da cidade, sendo que, até aquele momento, 80% da população de São Gabriel se considerava indígena, ou seja, uma cidade indígena (LASMAR, 2006, p. 11). Nas suas especificidades, ambos trabalhos abordam duas perspectivas em cruzamentos, privilegiando os agenciamentos nativos nos processos de transformações envolvendo o lugar, as relações com os estrangeiros, e a mudança na forma de vida coletiva, evidenciando os elementos que nos remetem à afirmação da identidade dos grupos estudados.

Embora a transformação de ambos os lugares (Ourilândia e Iauaretê) tenham sido atravessados por processos envolvendo população nativa e estrangeira, as relações Mêbêngôkre (Kayapó) atualmente em Ourilândia do Norte nos apresentam configurações<sup>46</sup> diferentes das apresentadas por Lasmar (2005) e Andrello (2006), porém, todos os processos, remetem a contextos similares, visto que nas três situações, os nativos atravessam (e são atravessados) por situações equivalentes: aquisição de mercadorias, educação escolar, atendimento médico, trabalhadores assalariados para apontar apenas alguns.

Desta forma, as abordagens de Geraldo Andrello (2006) e Cristiane Lasmar (2005), nos inspira a pensar as relações Mebêngôkre (Kayapó) na cidade de Ourilândia do Norte, a partir de uma análise que tende a “apreender as premissas sociocosmológicas com base nas quais alguns grupos indígenas” (ANDRELLO, 2006, p. 17), neste caso os Mebêngôkre (Kayapó), descrevem suas experiências na cidade, ou a refletir sobre o movimento dos Mebêngôkre (Kayapó), “em direção ao mundo dos brancos, buscando delinear o seu sentido, segundo os princípios da sociocosmologia nativa (LASMAR, 2055, p. 23).

Assim, as relações, os processos que comumente ocorrem em algum lugar específico em detrimento de outro, como na cidade e na aldeia, não nos interessa, mediante a relevância do modo, da maneira como os coletivos Mebêngôkre (Kayapó) se relacionam, em qualquer lugar, diretamente em consonância com o mundo deles. Ao passo que se torna relevante o rompimento com paradigmas elaborados a partir de processos de purificação, responsáveis pela construção de polos, como cidade *versus* aldeia, moderno *versus* tradicional, à medida que privilegiaremos a mediação, enfatizando o devir Mebêngôkre (Kayapó) nos diversos lugares da cidade.

Sabemos que o conceito de mediação para Latour (1994) está relacionado à ideia de purificação inerente ao pensamento moderno, alvo de crítica do autor. Como já mencionado, em sua obra *Jamais fomos modernos*, o autor nos fornece uma reflexão sobre os pressupostos da modernidade, evidenciando que o conceito de moderno é incoerente, visto que os autores modernos estabelecem as suas críticas fundamentadas em dualismos,

---

<sup>46</sup> Na introdução dissertei sobre a histórico de ocupação de Ourilândia do Norte, não pretendo fazer um apanhado histórico das transformações ocorridas na região a partir das imigrações que resultaram na ocupação e constituição das cidades, porém evidenciei os conflitos que envolvem os diversos coletivos, sobretudo nativos e *kubé*. Para melhor compreensão do processo histórico de ocupação e desenvolvimento de Ourilândia do Norte sugiro: Ourilândia do Norte: grandes projetos, garimpos e experiências sociais na construção do município. Antônio Ronaldo Alencar, William Gaia Farias. 1. ed. - Belém: Açaí, 2008.130 p.

por meio dos processos de purificação, ou seja, por meio da separação entre o mundo natural e o mundo humano, social, cultural, conforme fornece condições para os híbridos<sup>47</sup> se “proliferarem”. Segundo Latour (1994) “precisamos traçar ao mesmo tempo a dimensão moderna e a dimensão não-moderna, desdobrar a latitude e a longitude que irão permitir o traçado de mapas adaptados ao trabalho de mediação e purificação” (LATOUR, 1994, p. 76). Desta forma, o autor considera que os modernos sabiam como “dar às multidões ilegítimas uma representação, como ir do mundo dos objetos ou dos sujeitos àquilo que o autor chama de quase-objetos e quase-sujeitos”, porém de forma inadequada, a ponto de nada explicar (LATOUR, 1994, p. 76).

[...] Os modernos sabiam muito bem como pensar este Império. Faziam com que desaparecesse através da limpeza e negação. Cada vez que o trabalho de mediação era concluído, o trabalho de purificação começava. Todos os quase-objetos, todos os híbridos eram concebidos como uma mistura de formas puras. A explicação moderna consistia, portanto, em clivar os mistos para deles extrair o que era proveniente do sujeito (ou do social) e o que era proveniente do objeto. Em seguida os intermediários eram multiplicados para que sua unidade fosse recomposta através da mistura das formas puras. Estes processos de análise e de síntese, portanto tinham sempre três aspectos: uma purificação prévia, uma separação fracionada, uma nova mistura progressiva. A explicação crítica partia sempre dos dois polos e se dirigia para o meio, inicialmente ponto de clivagem e depois ponto de encontro dos recursos opostos. Desta forma o meio era abolido e mantido ao mesmo tempo (LATOUR, 1994, p. 76-77).

Deste modo, Latour (1994) propõe uma alternativa, que considera, principalmente o trabalho de purificação e mediação, que não nega a existência dos híbridos e sua reconstituição “desastrosa” enquanto intermediários, mas, pelo contrário, permite “a integração do trabalho de purificação como um caso particular de mediação” (LATOUR, 1994, p. 77). Para Latour (2012) em relação a construção da ciência na modernidade:

[...] Tudo que se fazia era descobrir a natureza ou desdobrar a sociedade ou aplicar uma sobre a outra. Os fenômenos nada mais eram do que o encontro de elementos que sempre estavam presentes anteriormente. Havia uma história contingente, mas apenas para os humanos, desvinculada da necessidade de coisas naturais. A partir do momento em que partimos do meio, em que invertemos as setas da explicação, que tomamos a essência acumulada nas duas extremidades para redistribuí-la pelo conjunto dos intermediários, que elevamos estes últimos à dignidade de mediadores de fato, então a história torna-se realmente possível. O tempo se torna realmente presente. (LATOUR, 1994, p. 88).

---

<sup>47</sup> Segundo Latour (1994) os híbridos contradizem os dualismos, pois tudo aquilo que não se encaixa nas categorias pré-fixadas é considerado híbrido. Em se tratando de trabalhos etnográficos sobre a condição dos nativos entre mundos ver Cardoso de Oliveira (1996) e Galvão (1979), que evidenciam este processo de hibridização, sobretudo a partir dos conceitos “mestiço, caboclo e bugre” em relação as tipologias hierarquicamente “purificadas”: branco, negro e índio (dentro da perspectiva moderna criticada por Latour). Ainda segundo Latour (2012) a separação entre ciências naturais e sociais também vai ao encontro dos híbridos, quando ficamos frente a situações como o “buraco na camada de ozônio”, algo natural, mas também humano (Latour, 1994, p. 7-9).

Assim, segundo a TAR “o ponto de clivagem e encontro torna-se o ponto de partida. As explicações<sup>48</sup> não partem mais das formas puras em direção aos fenômenos, mas sim do centro em direção aos extremos” (LATOUR, 1994, p. 77). De maneira que os extremos (polo natureza, polo sujeito/sociedade) não são mais a base da realidade, mas sim respostas transitórias e incompletas.

[...] Não precisamos apoiar nossas explicações nestas duas formas puras, o objeto ou o sujeito-sociedade, já que elas são, ao contrário, resultados parciais e purificados da prática central, a única que nos interessa. São produto do *craiking* purificador, e não sua matéria prima. A natureza gira, de fato, mas não ao redor do sujeito-sociedade. Ela gira em torno do coletivo produtor de coisas e de homens. O sujeito gira, de fato, mas não em torno da natureza. Ele é obtido a partir do coletivo produtor de homens e de coisas. O Império do Centro se encontra, enfim, representado. As naturezas são os seus satélites (LATOUR, 1994, p. 78).

Conforme a TAR, entendemos os Mebêngôkre na cidade de Ourilândia do Norte como um movimento capaz de evidenciar o surgimento de agentes híbridos, compostos, heterogêneos, múltiplos, em meio às relações de mesma natureza, ou seja, um trabalho de mediação. Entendendo as associações a partir do centro (a partir da visão deles), em associação com outros agentes (humanos, máquinas, “coisas” da cidade, animais, espíritos). Até mesmo porque, recorrendo a Nunes (2010):

Existiria um tipo de índio que é “urbano”, diferente dos outros, que seriam rurais, aldeados, ribeirinhos? Tal ideia é tributária dessa “nossa ideia corrente de cultura”, que “projeta uma paisagem antropológica povoada de estátuas de mármore”, para tornar a Viveiros de Castro (2002 a, p. 195). A passagem ao ambiente urbano é pensada como uma lapidação relativa deste *mármore-self*, cristalizando-se, assim estados ou situações, em modos de ser. (NUNES, 2010, p. 18).

Visto que foram recorrentes nas falas dos Mebêngôkre (Kayapó) as distinções entre “aqui na cidade” e “lá na aldeia”, relacionadas, ao modo de experienciar a alteridade, os lugares, os diferentes seres, que diz respeito à sociocosmologia nativa, que implica sim em diferenciação enquanto ser no mundo, e não na ausência da coexistência de agentes humanos e não - humanos em movimento, e “deslocados” de um lugar a outro. As distinções desta ordem, feitas pelos Mebêngôkre, mais cotidianas, ocorriam em relação à necessidade de *piôkaprin* em todas as experiências na cidade, visto que “ninguém ajuda

---

<sup>48</sup>Para entendermos as relações Mebêngôkre de forma simétrica precisamos ouvir e entender o que eles estão nos dizendo, a partir das categorias construídas, reconstruídas, transformadas dentro da sua sociocosmologia.

ninguém”, “muita gente *punure*”, e ainda a ausência da floresta para prover qualquer tipo de alimento. O que de certa forma evidencia um desejo e também necessidade de estar na cidade um tanto quanto conflituosa, visto que adquirem bens e serviços, porém em um lugar onde as pessoas vivem de uma forma, que Cohn (2005) chama de “asocial” – pois, “ninguém ajuda ninguém”. A autora, ao analisar duas passagens descritas por um Mebêngôkre, as histórias de Topy e Wagmekaprã, enfatiza a produção de uma identidade social em transformação, entre nós (Mebêngôkre) e os outros, relacionada à mudança de *kukrâdjá*,

[...] No entanto, Topy e os seus decidem por uma marca corporal, o que, como comentamos, é um meio eficaz de metamorfose e construção de pessoa – a diferença aqui é que é uma auto-produção, deliberada e declarada, mas que segue uma lógica imediatamente reconhecível. Wagmekaprã, ao contrário, se destaca e se distingue também por um comportamento asocial – briga muito, bate na mulher –; por revelar uma capacidade igualmente asocial, porque além, ou aquém, da sociedade, a de ressuscitar, ou a imortalidade; assim como por uma diferenciação auto-produzida – desta feita, não nas marcas corporais, mas por o que realiza, pelas coisas, os artefatos, que cria. COHN, 2005, p. 41).

Entendendo o “social” enquanto um agenciamento coletivo, uma rede, aberta a novos atores e associações, a passagem de Cohn (2005), no ponto que tange à diferença, nos aponta para a mediação entre diferentes agentes, que se associam, se transformam, sem perder, contudo, características de diferenciação dentro do universo Mebêngôkre, pois diz respeito as narrativas construídas pelos próprios. A diferença ressaltada pelo *kukrâdjá* dos agentes, isto é, pelo modo como se relacionam entre si e com o mundo, define as pessoas como “o Mesmo” e como “Outro”, por meio de impressões corporais, ou pelas coisas que produzem. (COHN, 2005).

Assim como fazem os meus interlocutores ao definirem *a vida na aldeia e na cidade*, mostrando que a forma *kubê* de estar no mundo não é certa, porém ela é aceita, enquanto elemento que simboliza a manutenção desta diferença, visto que eles utilizam, por exemplo, o *piôkaprin* para ter acesso aos bens e serviços, como alimentação, mas não da mesma forma que nós, ou não seria algo que os seus reproduziriam do mesmo modo. Até mesmo porque, não se relacionam e nem valorizam igualmente as mercadorias, os bens industrializados, as “coisas” (*möja*<sup>49</sup>) da cidade, como valorizam seus *nêkrêjx*. Porém, os bens industrializados (*möja*), conforme apresentado no capítulo dois, fazem

---

<sup>49</sup> Segundo Gordon (2006) “a desvinculação com o termo *nêkrêjx* (parece coerente para o autor) com o fato de as mercadorias participarem, hoje, de uma gama multivariada de atividades no cotidiano xikrin, e também com o fato de os Xikrin consumirem mercadorias dos mais diferentes tipos (alimentos, roupas, utensílios, equipamentos eletrônicos e outras variedades de objeto) (Gordon, 2006, p. 297).

parte da vida cotidiana dos Mebêngôkre (Kayapós), sendo incorporados e fundamentais na reprodução da vida social, tanto “ao consumo doméstico” quanto ao consumo público cerimonial (produção ritual de corpos e pessoas).

Assim como ressaltada por Gordon (2006) e Cohn (2005), a experiência Mebêngôkre em Ourilândia do Norte nos remete as relações motivadas pela captura de bens industrializados, conflituosas, devido as tendências associais relacionadas ao sentido kubẽ de “pagamento”, pautadas nas trocas impessoais, enquanto o Mebêngôkre entendem as trocas envolvendo o dinheiro (*piôkaprin*), como um presente, “ou seja, algo que deve ser prestado a uma ‘troca’ *o djàj* – generosa. Desta forma, os agenciamentos Mebêngôkre se voltam para a captura de dinheiro (*piôkaprin*), e logo para a compra de alimentos e mercadorias, que são reproduzidas também no âmbito da aldeia, representando os processos de captura, predação, e transformação que os mesmos estão sujeitos enquanto “ser no mundo”. Fato que se reflete no movimento constante aldeia-cidade.

Muito do que é consumido-comprado na cidade é também objeto de consumo<sup>50</sup> (mesmo que em menor escala) na aldeia. Portanto, os Mebêngôkre fazem expedições coletivas e sazonais até a cidade unicamente para comprar, o que significa dizer que mesmo vivendo na aldeia a obtenção de dinheiro é necessária, e não somente na cidade, (onde em suas falas, a necessidade é enfatizada). Os mantimentos que são consumidos no cotidiano da aldeia, também são trocados entre os Mebêngôkre, e circulam em redes de parentesco locais e regionais: gasolina, sal, açúcar, óleo, café, açúcar, utensílios domésticos, mas também celulares, TVs, antenas parabólicas e outras tantas mercadorias e tecnologias incorporadas a partir do contato com o kubẽ.

A questão é que boa parte desses objetos serve a um propósito que, à primeira vista, nos escapa totalmente. Eles são incorporados na dinâmica social como parte de um processo geral de fabricação de pessoas ou, ainda, de produção de ‘corpos-afetos’ individuais e coletivos. E, assim, circulam entre as pessoas, são oferecidos como presentes, são objetos de prestação a parentes e afins etc. Eles estão servindo para produzir o (s) corpo (s) dos parentes e a comunidade como corpo, aí não apenas como organismo físico, mas também como expressão de determinado modo de vida, uma forma de comportar-se, agir e sentir socialmente e de ser ‘afetado’ de certa maneira; uma perspectiva específica (GORDON, 2006, p. 305)

É importante observarmos que ao colocarem as diferentes perspectivas sobre a forma de deter as mercadorias, o que estão evidenciando é o fato de que na aldeia, ou em qualquer lugar que os Mebêngôkre estejam, a circulação das mercadorias, independente

---

<sup>50</sup> Ver capítulo dois.

da maneira como buscam o *piôkaprin* necessário a obtenção destes bens industrializados, ocorre pautado nas relações de parentesco, a partir das obrigações entre os membros familiares, assim como nas trocas para a produção ritual (Gordon, 2006. p. 287). Uma vez que, para os Mebêngôkre “ser sociável é comportar-se como parente” (Gordon, 2006. p. 290). Assim, as relações que envolvem a aquisição de mercadorias, mesmo que conflituosa, não representa uma ameaça à vida social Mebêngôkre, inclusive estão coerentes com as narrativas Mebêngôkre a respeito do contato com os *kubẽ*. Entretanto, o que caracteriza um problema do ponto de vista Mebêngôkre é a forma como estas relações ocorrem entre os *kubẽ*, e até mesmo entre *kubẽ* e Mebêngôkre, e em alguns casos entre Mebêngôkre e Mebêngôkre, pautadas no lucro e na impessoalidade, sobretudo que o dinheiro (*piôkaprin*) institui.

Na análise de Gordon (2006), além de permitir o acesso às mercadorias (*möja*), o *piôkaprin* (dinheiro) também é visto como um poderoso dispositivo de transformação entre os Xikrin:

À primeira vista, os xikrin demonstraram ter uma relação pragmática com o dinheiro. O dinheiro é visto como meio ou instrumento que permite adquirir dos não indígenas os objetos desejados (bens e mercadorias). De sua perspectiva, aqueles que gostam verdadeiramente do *dinheiro pelo dinheiro* são os não indígenas: “o *kubẽ* junta e guarda o dinheiro”. Para os Xikrin, a lógica da utilização do dinheiro segue outro caminho. Eles desejam os objetos industrializados, produzidos e vendidos apenas pelos não indígenas, impossíveis de obterem fora da negociação mercantil: “*okubẽ* não dá nada, é o *djo* (‘avaro’), só sabe vender, eles dizem. Para conseguir os objetos dos não indígenas, hoje, em tempos pacíficos, é preciso, pois obter o meio. Por isso afirmam, “todo mundo [os Xikrin] hoje quer dinheiro; para comprar as coisas” (GORDON, 2006, p. 277 - 278).

Para o autor os Xikrin têm noção que eles não reúnem técnicas amplas e heterogêneas de “conhecimentos” (*kukràdjà*), peculiares do *kubẽ*, que promovem toda a potência produtiva. Pois não “dominam técnicas de produção, não possuem conhecimentos de engenharia e desconhecem os processos de fabricação industrial”. (GORDON, 2006, p. 278). Fato também posto por Cohn (2005) em umas das versões da mesma história citada acima, como elemento diferenciador para os Mebêngôkre.

Todavia, eles aprenderam que nenhum desses conhecimentos é tão valioso quanto a posse do dinheiro. O dinheiro é uma espécie de objeto mágico que permite operar toda uma série de transformações e pôr em andamento os mais diversos processos de produção, sem que seja preciso necessariamente ter o conhecimento específico inerente a tais processos. A capacidade de adquirir o dinheiro assume, por conseguinte, uma posição elementar dentro de uma cadeia de potencialidades transformativas. Na experiência histórica atual, obter o dinheiro é, em certa medida, uma condição para pôr em funcionamento a maquinaria reprodutiva e transformacional Xikrin, de maneira análoga ao que

foi (e é) a obtenção da potência agentiva de *Ákti*, personagem mitológico (GORDON, 2006, p. 278).

Desta forma, o dinheiro para os Xikrin funciona como uma espécie de mecanismo semelhante aos saberes xamânicos, portanto de grande eficácia, por aglutinar em si mesmo, um vasto potencial de transformação, que pode também conter uma infinidade de “outros conhecimentos, saberes e técnicas do mundo do *kubẽ*”, que confirma o domínio sobre ela. O que segundo o autor justifica a falta de interesse dos Xikrin na busca por conhecimentos técnicos específicos “e na sua relativa falta de engajamento em empreendimentos “produtivos” que exijam treinamentos mais duradouros ou “capacitação”, como é o caso dos famosos “projetos econômicos” implementados pelo órgão indigenista ou por ONGs.” (GORDON, 2006, p. 278 - 279). Portanto, todo o esforço Xikrin está em promover estratégias/técnicas de conseguir dinheiro, e como resultado disso, objetos. “Por isso, o tipo de relação que desenvolvem com as atividades extrativistas, madeireiras e de garimpo (no caso Kayapó), bem como, finalmente, com a CVRD, é um modelo que lhes convém nesses propósitos.” (GORDON, 2006, p. 278/279).

O dinheiro no mundo xikrin não aparece como essência da coisa a ser possuída porque, ao lado de ser visto como uma capacidade, no plano analítico ele é menos importante como coisa do que como signo de relação. Um pouco relevante é que os Xikrin, incluindo-se os chefes, *não acumulam dinheiro* (GORDON, 2006, p. 279).

Fato que explica, a nível coletivo e individual, que mesmo dispondendo de “mercadorias, automóveis, televisões, roupas e eletrodomésticos, os Xikrin estão sempre devendo”. (GORDON, 2006, p. 279 - 280). Gordon (2006), em seu trabalho sobre os Xikrin do Cateté<sup>51</sup>, relata diversas situações em que os Mebêngôkre se deslocam para as cidades. No caso dos Xikrin, as cidades mais procuradas são Tucumã e Marabá, em visitas periódicas, geralmente em grupo, com objetivos individuais ou coletivos específicos, para a realização de compras e/ou mobilização política e que, “quando inquiridos, por exemplo, sobre o que vão fazer na cidade, as respostas em geral é: *möja na bakumonh* ou *möjana bakuby* – ‘vou buscar umas coisas’. (GORDON, 2006, p. 297)”.

<sup>51</sup> Em uma das minhas idas à Casai, após tomar conhecimento de que eu era estudante de antropologia, um Mebêngôkre Kayapó, me perguntou se eu conhecia o César Gordon do Rio de Janeiro, eu disse que não o conhecia pessoalmente, mas havia lido uma obra dele, que me proporcionou muito conhecimento sobre o *kukrâdjà mebengôkre*, então a pessoa irritada, nervosa me disse que “ele fez a pesquisa dele, virou doutor e nunca mais voltou... completando ainda “vocês antropólogos são assim, vem aqui pega nosso conhecimento vira doutor e depois não quer nem saber da gente. Tentei argumentar, mas ele saiu bravo e não me deixou falar. Também nem sei se teria argumentação, até mesmo porque não sei se realmente ocorreu desta forma, mas é uma interpretação, que me fez refletir muito sobre a relevância da minha pesquisa, para eles – os Mebêngôkre (Kayapó), e logo nas linhas que virão.

Para o autor os Mebêngôkre “desejaram os objetos dos não indígenas desde muito cedo, e esse desejo motivou uma intensa mobilização guerreira e política” (GORDON, 2006, p. 167) em que os Mebêngôkre alternadamente avançavam e recuavam. Conforme assinala Gordon (2006), a partir de meados do século XX, os Xikrin do Cateté se aproximavam cada vez mais das regiões ocupadas pelos *kubẽ* com o objetivo de retomar as relações pacíficas e as trocas comerciais. Relatos dos próprios Xikrin indicam que os Mebêngôkre observavam as fazendas dos arredores e o fluxo de transeuntes *kubẽ* para se apropriar ou pedir objetos manufaturados. Na atualidade, as Terras Indígenas estão localizadas entre a floresta e os centros urbanos, fazendo com que os índios se desloquem com maior frequência para as cidades.

Dessa forma, conforme a minha interpretação, a cidade de Ourilândia do Norte se configura como um lugar de permanência temporária Mebêngôkre (Kayapó), e em alguns poucos casos, lugar de “passagem mais prolongada” (Mebêngôkre “moradores”), onde as relações estão pautadas nos potenciais agenciativos dos Mebêngôkre. Pois, por mais que a busca de *piôkaprin*, e aquisição de mercadorias (roupas, calçados, aparelhos eletrônicos, alimentação) pelos Mebêngôkre, passam pelas exigências dos coletivos inscritos na máquina social “cidade”, os Mebêngôkre se apropriam e reproduzem estes elementos sobre seus próprios termos.

O *piôkaprin* possui a sua potencialidade “Mebêngôkre”, o que explica o fato da maioria dos Mebêngôkre não se inscreverem, pelo menos da mesma forma que nós, às maneiras como ele deve ser adquirido e utilizado. Contudo, quando se inscrevem, nos apresenta um movimento de transformação, incorporação, que resulta em perdas e ganhos. Como por exemplo aceitando e cumprindo contrato de trabalho, como agente indígena ou auxiliar indígena no Hospital Santa Lúcia, na SESAI, na Associação Floresta Protegida, Secretaria de Educação, etc. Espaços de luta Mebêngôkre, pois é a maneira que encontram para ajudar o seu povo com melhores condições de vida, seja saúde, educação ou busca de recursos para melhoria da vida na aldeia, ou mesmo de melhores condições de vida. Então utilizam seus salários para adquirir bens industrializados, pagar aluguel, água e luz, assim como prover alimentos, porém, não deixam de lado as responsabilidades relacionadas ao parentesco e estão sempre retornando as aldeias para participar das cerimônias. Se possuem *piôkaprin*, e o pai, a mãe, a irmã, irmão, esposa, esposo, filha ou filho necessita para adquirir bens industrializados necessários à sobrevivência, ele não empresta o dinheiro ou deixa passar necessidade, entretanto ele “dá” o *piôkaprin* ou o alimento necessário ao familiar. Assim como também, segundo o

que eles intitulam fofoca, é comum os Mebêngôkre mais novos, comprometerem o *piôkaprin* proveniente da aposentadoria dos pais, ou avós que permanecem na aldeia, muitas vezes passando necessidade. O que justifica muitos destes jovens morarem na cidade e estarem sempre consumindo nos comércios<sup>52</sup>.

Desse modo, o desdobramento das relações que são atravessadas e atravessam a aquisição de mercadorias e busca de *piôkaprin* na cidade perpassando os agentes Mebêngôkre e *kubẽ*, de forma mais específica, se deu em torno dos processos *em busca de médico de kubẽ, em torno das compras individuais e coletivas (fazer compras), estudos e trabalho*, e outros desejos que se cruzavam com a internação no Hospital Santa Lúcia, permanência dos mesmos na CASAI, na Casa de Apoio, dos dilemas relacionados a busca e prestação de serviços pelos *kubẽ*, da tentativa por aposentadoria no INSS, do processo da habilitação, da procura por uma casa para alugar por um período, as contas de água, de luz, gastos com deslocamento, os projetos da Associação Floresta Protegida, residência na cidade, entre outros. Movimentos complexos, carregados de conflito, potência e devir Mebêngôkre (Kayapó) em um lugar, que podemos chamar “cidade indígena”, não por ocuparem um espaço “cidade” de forma permanente ou temporária, mas por se tratar de um mundo indígena, “isto é, não nosso, navegando por esta homologia conceitual. Uma etnografia, enfim, de cidades indígenas” onde tudo é *piôkaprin* (NUNES, 2010, p. 20, grifo meu), enquanto mediação para a prática de agenciamento.

### 1.3 A luta Mebêngôkre, um processo de expansão da subjetividade

Em uma conversa com o Pat i Kayapó<sup>53</sup>, cinegrafista Mebêngôkre, atualmente “morador” em Ourilândia do Norte, o mesmo relatou que não gosta da cidade e acredita, que é um processo transitório, apenas para estudar seus filhos e netos, visto que, “eles precisam falar português mais que eu, escrever mais que eu, para defender a gente por saúde, por direitos. Estudar para defender, fazer documentos para ficar em paz” (Pat i

<sup>52</sup> Uma situação muito comum é os Mebêngôkre deixarem os cartões de pagamento (aposentadoria, auxílio doença, maternidade) nos estabelecimentos comerciais, para que o dono receba e quita as dívidas. Dada a dificuldade de deslocamentos nas datas que correspondam ao pagamento. O que reflete em dívidas eternas.

<sup>53</sup> Pat i e sua esposa Nrenhpра têm 31 anos, 5 filhos (19 nos, 17 anos, 16 anos e 12 anos) e 2 netos (4 anos e 5 meses). Moram todos na casa, assim como o genro, que está para a aldeia “dizendo ele que está pegando castanha”, nas palavras de Pat i. Seus filhos estudam na Escola Municipal de Ensino Fundamental Madre Teresa. Seus filhos possuem dificuldade para falar português, já a sua esposa não fala, mas consegue ir ao supermercado e comprar o que precisa. Pat i é cineasta e trabalha frequentemente em Projetos audiovisuais, principalmente relacionados a Associação Floresta Protegida. Possuem auxílio referente ao bolsa família. Foi o meu primeiro contato, ainda por telefone com o objetivo de organizar a pesquisa.

Kayapó). Segundo a visão Mebêngôkre, os seus filhos e netos precisam estudar, se formar se tornando médicos, advogados por exemplo para defender e ajudar seu povo. Constituindo assim, formas de resistência, de sobrevivência física e cultural. Isto é, enquanto pessoas Mebêngôkre, se relacionam com os *kubẽ*, se apropriando do conhecimento estrangeiro, por meio da captura da língua, da luta pelo direito de viver em suas terras, conforme as suas perspectivas de mundo, de modo a garantir a existência do seu *kukràdjá*.

Uma experiência que vem sendo reproduzida pelos povos nativos, desde que a terra que viviam foi incorporada<sup>54</sup> pelos colonizadores europeus em nome da civilização, na construção de um bárbaro projeto de (des) humanidade, como muito bem nos aponta Krenak (2019):

Como justificar que somos uma humanidade se mais de 70% estão totalmente alienados do mínimo exercício de ser? A modernização jogou essa gente do campo e da floresta para viver em favelas e em periferias, para virar mão de obra em centros urbanos. Essas pessoas foram arrancadas de seus coletivos, de seus lugares de origem, e jogadas nesse liquidificador chamado humanidade. Se as pessoas não tiverem vínculos profundos com a sua memória ancestral, com referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos. (KRENAK, A, 2019, p. 14).

Embora tenham sido “arrancados de seus coletivos, os vínculos profundos com seus ancestrais” ainda existem e resistem. Mesmo em condições precárias e difíceis, de extrema violência, e imposição de outro *kukràdjá*, os Mebêngôkre (Kayapó) (re)produzem seu próprio modo de viver e sobreviver. Cohn (2001) traz uma tradução de Fisher (1996), a respeito da cultura e identidade Kayapó, que versa o seguinte:

"[...] A qualidade de ser Kayapó, no entanto, não se liga ao que é fisicamente compartilhado, mas à posse, 'dentro da cabeça', de um conhecimento específico de tradições culturais. O mais autêntico desses conhecimentos (*kukràdjá*) é centrado em códigos de conduta e em regras de saúde, abrangendo também conhecimento ceremonial, mitologia, etc." (FISHER, APUD COHN, 2001, p. 39).

Independentemente de estarem na aldeia de origem, na cidade, na floresta, em outra aldeia, no rio, entre animais, plantas ou outras pessoas, os Mebêngôkre (Kayapó) compartilham uma visão de mundo comunitária, fundamentada a partir das relações de parentesco, dos conhecimentos sobre os processos ceremoniais que envolvem mitologia,

---

<sup>54</sup> O terra indígena vem sendo incorporada, por meio de um processo brutal de violência, guerras e lutas instauradas entre os coletivos autóctones e *kubẽ*, que se prolongam até hoje, tudo em prol de uma ideia fixa de ser humano e modo de estar no mundo (de existir), que não aceita a diversidade, a diferença, além de vislumbrar uma lógica perversa, predatória de sobrevivência, que tudo é mercadoria.

a construção das pessoas Mebêngôkre (Kayapó), que se diferem da lógica ocidental e também de outros povos nativos (*kubēkakrit*), e perpassam maneiras peculiares de experienciar a vida no que concerne à alimentação, moradia, saúde, vestuário, contato com o outro (*kubē* / *kubēkakrit*), com os bens industrializados (*möja*), com o *piôkaprin*, entre outras, por mais que estejam morando ou transitando temporariamente na cidade.

A gente resistiu expandindo a nossa subjetividade, não aceitando essa ideia de que nós somos todos iguais. Ainda existem aproximadamente 250 etnias que querem ser diferentes umas das outras no Brasil, que falam mais de 150 línguas e dialetos (KRENAK, A, 2019, p. 31).

Desta forma, Krenak (2019) enfatiza que somos seres plurais e vivemos na diferença, ou seja, torna o ser enquanto é. O que nos leva a pensar os processos de construção e desconstrução do ser. Para tanto, pensadores como Foucault e Deleuze e Guattari (Deleuze, 1988; Deleuze & Guattari, 1980; Foucault, 1987) nos traz a análise da subjetividade e da subjetivação, afirmando que o sujeito se dá a partir das suas vivências, isto é, ao longo da vida, adquirimos conhecimento, na relação com o outro nos constituímos.

No tocante ao sujeito, a sua subjetividade é o que o torna diferente, “subjetividade não é passível de totalização ou de centralização no indivíduo” (Guattari & Rolnik, 1996, P. 31). Para Junior (2004) a subjetividade ganha um significado de busca:

[...] a subjetividade procura o signo de sua existência fora de si mesma, num discurso ao mesmo tempo dominante e indiferente. Como estas categorias sociais são as que supostamente garantem a existência subjetiva, a submissão parece ser o preço a pagar por elas. À medida que uma verdadeira escolha é aparentemente impossível, tendemos a perseguir a subordinação como promessa de existência a ser conferida por um outro diante do qual já nos sentimos primariamente vulneráveis [...]. (JUNIOR, 2004, p.25).

Haja vista a luta indígena, o que a legitima, por exemplo, é a diferença. Diferença sob os componentes culturais: alimentação, vestimentas, religiosidade, a importância coletiva, que se fundem com os múltiplos componentes da subjetividade de cada indivíduo, tornando-se fluxos contínuos daquele meio social. Foucault (1995) explícita isso em uma entrevista sobre o sujeito e o poder:

[...] contra as formas de dominação (étnica, social e religiosa); contra as formas de exploração que separam os indivíduos daquilo que eles produzem; ou contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros (lutas contra sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão). (FOUCAULT, in: Dreyfus & Rabinow, 1995, p. 235).

Assim, entendemos que os Mebêngôkre travam esta mesma luta pela expansão da subjetividade, enquanto processo, fluxo, movimento, tão limitada pelas inscrições manifestas<sup>55</sup> inerentes aos coletivos ocidentais, enquanto modelo, ou modo fixo, permanente de estar no mundo (tido, muitas vezes como único viável).

#### **1.4 Lugar: movimento, deslocamento, transformação, uma rede**

Em suas cosmologias diversas, tem sido unânime o fato de os nativos não fazerem distinções de ordem natural e cultural, analiticamente assimétricas, que pressupõem a centralidade da espécie humana em relação ao universo (antropocentrismo). Em contrapartida, apresentam um universo vivenciado em sua totalidade, dotado de forças (agentes “máquinas”) humanos, animais (não-humanos), que se diferenciam por meio dos seus respectivos pontos de vista, onde as diferenças podem ser suprimidas, ou intensificadas.

Segundo o perspectivismo ameríndio cunhado por Viveiros de Castro (2002), os diferentes povos ameríndios (em sua maioria) entendem que existe uma diferença na forma como os seres humanos percebem a si mesmos, enxergam os outros animais e seres dotados de subjetividades (deuses, espíritos, mortos, plantas, artefatos, uma floresta, um rio), e também como esses outros animais e seres enxergam a si próprios e os seres humanos. Ou seja, apresentam uma visão cujo os seres percebem a realidade de forma diferente. Quando falamos “enxergam” estamos dizendo como eles “enxergam como” um animal, uma planta, um espírito, ou seja, uma visão dotada de perspectivas. Conforme Viveiros de Castro:

As narrativas míticas são povoadas de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não-humanos, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual. O perspectivismo ameríndio conhece então no mito um lugar, geométrico por assim dizer, onde a diferença entre os pontos de vista é ao mesmo tempo anulada e exacerbada. Nesse discurso absoluto, cada espécie de ser aparece aos outros seres como aparece para si mesma – como humana –, e, entretanto, age como se já manifestando sua natureza distintiva e definitiva de animal, planta ou espírito (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 244).

Esta abordagem se diferencia do Multiculturalismo e do Relativismo, visto que segundo Viveiros de Castro (2018) o multiculturalismo está fundamentado na existência

---

<sup>55</sup> Para Deleuze (2013), a máquina social capitalista não se constitui por meio da troca, mas pelas inscrições, que são os modos de agir, escrever, falar, comer, pensar, compartilhados pelos seus coletivos, e que oprimem o desejo.

de diversidades representativas subjetivas e parciais, sobre uma natureza externa, única e absoluta, “indiferente à representação”, enquanto a visão ameríndia, propõe o contrário: de um lado, uma unidade representativa para os seres: é humano quem ocupa vicariamente a posição de sujeito cosmológico; todo existente pode ser pensado como pensante, ou ‘ativado’ ou ‘agenciado’ por um ponto de vista (que está no corpo)”, e do outro lado, “uma radical diversidade real ou objetiva.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 65).

O multinaturalismo, por outro lado, parte do pressuposto de que todos os seres compartilham uma unidade espiritual manifesta a partir de uma diversidade corporal: uma única cultura e uma diversidade de corpos que, por sua vez, constituem múltiplas naturezas. Não se trata, no entanto, de múltiplos pontos de vista (representações) sobre uma única natureza ou mundo: “allbeingsperceive (‘represent’) the world *in the sameway*. What varies is the world that they see” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, P. 471, apud, SOARES DA SILVEIRA 2012, P. 238)

De acordo com esta concepção, natureza e cultura não assinalam campos ontológicos, mas circunstâncias relacionais (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 69). De forma simplificada, esta abordagem entende que o pensamento ameríndio percebe que existe uma humanidade nos animais, e a maneira como esses se manifestam seria apenas “envoltórios” que escondem sua forma humana interna, idêntica à consciência humana, um “esquema corporal humano oculto sob a máscara animal” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002. p. 351). Porém não ocorre, ou pelo menos não suscita uma dimensão de humano versus não-humano, existe uma noção factível universal de estado de indiferenciação entre os humanos e os animais: o enfoque original partilhado com todos os humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. Enquanto a antropologia (social) entendia que a cultura ocultava a animalidade presente nos seres humanos, o pensamento indígena entende que todos os seres do mundo são humanos de forma não “evidente”. Os ameríndios percebem a humanidade como uma posição comum a todos os seres e coisas. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, P. 264). Desta forma, entendemos que os animais, plantas ou espíritos na perspectiva nativa são agentes que se associam, nas narrativas míticas, se misturando simetricamente, à medida que mantém a potência que os diferenciam por meio dos seus “corpos-mundo” (Soares da Silveira, 2012, p. 238).

De acordo com Latour (2012), e a abordagem adotada nesta pesquisa, a partir da Teoria Actor-Rede<sup>56</sup>, o mundo, ou os diferentes mundos são constituídos de atores, que

---

<sup>56</sup> A teoria ator-rede propor uma nova concepção de social, entendendo esta ideia de “social” como consequência das relações, associações, do que uma estrutura, um sistema definido. Desta forma, os atores são determinados por meio dos papéis que desenvolvem, pelos fluxos e intensidades promovem na sua rede,

podem se associar a algo ou a alguém, construindo ou se transformando em uma rede. Assim, o perspectivismo primeiramente, e em segundo lugar Latour (2012), nos dão alicerce para ampliar a discussão, visto que, a partir do pensamento, das falas dos nativos, ao longo dos espaços e do tempo, entendemos que não obrigatoriamente os atores devem se restringir a humanos, entretanto, podem ser também objetos, mediadores de uma associação com uma ou mais de uma rede. Porém, estes atores estão postos em um mesmo plano, apresentando simetria em termos analíticos e capacidades agenciativas, sem perder, contudo, os seus elementos diferenciadores, principalmente no que tange a construção de subjetividades, se movimentando de um ponto ao outro, quando o pajé, por exemplo, captura o ponto de vista de um animal. Principalmente no que se refere ao modo como os ameríndios, sobretudo os pajés<sup>57</sup>, se relacionam com os alimentos, o que podem ou não comer e da forma como deverão fazer isso, para garantir que não percam seus pontos de vistas.

Segundo Soares da Silveira (2012), a relação entre corporalidade, conhecimento e ingestão (ou proibição) de determinadas substâncias está presente nas prescrições alimentares que os aprendizes de pajé precisam respeitar, incluindo o consumo de substâncias xamânicas”. O que nos atenta para a questão da “transformação corporal”, pois “ao modificar o corpo através da alimentação, das mudanças de hábitos e do estabelecimento de relações sociais com outros sujeitos, torna-se possível assumir outras perspectivas e, desta forma, acessar novos conhecimentos - mundos.” (VILAÇA, 2002 APUD SOARES DA SILVEIRA, 2012, P. 237).

Por isso, sabe-se que as “coisas” (*möja*) características do mundo dos *kubẽ*, mais acentuados em Ourilândia do Norte, e tão desejadas pelos Mebêngôkre, como por exemplo, os objetos fabricados, alimentação, cosméticos, conservam poderes agenciativos para os Mebêngôkre, sobretudo transfigurativos, por mais que não apresentem a potência diferenciante (o seu ponto de vista). O que se reforça com a percepção de muitos Mebêngôkre em relação aos seus parentes que pintam as unhas e os cabelos como os *kubẽ*, perdendo assim a essência Mebêngôkre, construída a partir de seus corpos. Do mesmo modo, a pintura corporal, o corte de cabelo, os adornos Mebêngôkre, durante a minha experiência enquanto “aparentamento”, ficitório, me tornando um deles,

---

Independentemente se são atores humanos (pessoas), animais, coisas, objetos ou instituições.

<sup>57</sup> A única pessoa que pode acessar a vida dos animais, peixes e plantas em um outro lugar, ou seja, em um “outro mundo” é o pajé, que faz isso por meio do uso de plantas com capacidades de alteração dos sentidos corpóreos. (Reichel – Dolmatoff, 1996, p. 39, apud Soares, 2012, p. 233 -234).

eram muito cobrados, evidenciando a importância da construção ou transformação de/em um “corpo-mundo” Mebêngôkre.

Ao passo que *a cidade* (todos os lugares da cidade) se apresentou como uma terra (*pyka*) a ser explorada, vivida, juntamente com tudo e todos que a habitavam, pois acreditam que “somos todos natureza”, múltiplas naturezas-cultura.

Quando por vezes, me falam em imaginar outro mundo possível, é no sentido de reordenamento das relações e dos espaços, de novos entendimentos sobre como podemos nos relacionar com aquilo que se admite ser a natureza, como se a gente não fosse natureza. (KRENAK, 2019, p. 67).

Assim, para entendermos as relações dos Mebêngôkre com os diversos lugares da cidade, além de olharmos para o modo como se relacionam com os nomes, as pessoas, com as coisas, precisamos também entender os deslocamentos Mebêngôkree, as suas relações no e com o espaço. Neste sentido, Moraes Passos (2018) desenvolveu um trabalho a respeito dos movimentos Mebêngôkre sobre a terra, discorrendo sobre a categoria *pika*, dentre tantas categorias utilizadas pelos Mebêngôkre para se referirem aos lugares, por a considerar a mais “proeminente”.

A tradução mais imediata para a língua portuguesa seria justamente terra. Assim como em nossa língua, *pyka* possui uma polissemia que pode ser interessante explorar. Um dos usos de *pyka* indica o “chão”, o solo. Há pelo menos oito classificações de solo (Cooper et al., 2005), de acordo com cor e textura, como *pykajaka* (terra branca), *pykatyk* (terra preta), *pyka ti* (areia), etc. Nesse sentido, quando se quer dizer que algo está no chão, diz-se que está “na terra” (*pykabê*). Dessa mesma forma, diz-se que os mortos estão “deitados na terra” (*pykakamnô*). Um uso relativamente novo é a “nossa terra” (*mëbanhöpyka*) para se referir à Terra Indígena, ou ainda a terras distantes que os Mëbêngôkre dizem ter habitado quando os Europeus viviam do outro lado do oceano, como o Rio de Janeiro, São Paulo e Brasília (MORAES PASSOS, 2018, p. 11).

Segundo o autor, o termo é utilizado quando os Mebêngôkre fazem referência a “fronteiras” entre as áreas das aldeias. O que é considerado um tanto recente, devido a iminência entre as aldeias Mebêngôkre. Este limite, geralmente, se apresenta somente na possibilidade de exploração de recursos, que tenha por objetivo a realização e trocas “comerciais” com os *kubê*, e cultivo de roças, sendo que o acesso para caça e pesca é livre (MORAES PASSOS, 2018, p. 11).

O principal “operador” desses limites hoje é a coleta de castanha. Os castanhais estão em terra de tal ou tal aldeia, que desfruta exclusivamente do direito de explorá-lo e vender a produção para a Associação Floresta Protegida ou para qualquer outro comprador. Isso ocorria em partes nos primeiros anos pós-pacificação, quando a coleta de castanha e caucho era imposta pelo SPI, e posteriormente pela Funai, para a troca por bens manufaturados dos não-indígenas. Nessa época, todavia, não era tanto a terra, mas os próprios castanhais que eram de “posse” de um grupo ou de um chefe desse grupo. Após o arrefecimento do grande fluxo de bens promovidos pelos órgãos indigenistas

como parte do “acordo” de “pacificação”, houve, nas décadas de 1980 e 1990, no que hoje é a T.I. Kayapó, uma grande exploração madeireira, especialmente de mogno, que ajudou a concretizar áreas de exploração exclusiva de diferentes comunidades, que mantinham acordos não-oficiais com os madeireiros (MORAES PASSOS, 2018, p. 12).

Ainda conforme Moraes Passos (2018) um rio, uma cachoeira, uma árvore específica na beira do rio, “como é o caso do limite entre A’ukre e Môjkarakô, exercem papel de “marcadores fronteiriços”. Desta forma, a ideia de “posse”, possui “um aspecto fortemente contextual”, que abrange “um castanhal específico por parte de uma família ou grupo ligado a um chefe, até toda terra Mebêngôkre”, que compreendem “todas as terras demarcadas que habitam” (MORAES PASSOS, 2018, p. 12). Há ainda um outro uso de *pyka*, que se aproxima da ideia de lugar. Quando se quer saber a aldeia de alguém, pergunta-se qual a sua *pyka*<sup>58</sup>. Quando, assistindo a algum vídeo, se quer saber em qual aldeia se passa a cerimônia em questão, pergunta-se qual é aquela *pyka*.

Nas histórias que Krwyt me contava sobre a nomeação dos lugares dizia que as pessoas chamaram tal *pyka* por tal nome. Algo como “aqui cantou-se djorodjo, então as pessoas chamaram essa *pyka* de Djorodjo” (*pykajamâdjorodjojaréj*). Desse modo, quando pensamos em uma teorização antropológica que trate de práticas de territorialidade, espacialidade, lugar, paisagem ou o que quer que seja, temos que pensar, no caso referente aos Mebêngôkre, em *pyka*, uma palavra polissêmica cuja tradução mais imediata seria justamente “terra”, nas suas mais variadas acepções (MORAES PASSOS, 2018, p. 12).

Segundo o autor, os Mebêngôkre constroem os lugares, dando nome a eles, ao passo que se deslocam de um lugar a outro. “Se andavam muito a pé, pela terra, pelo mato, hoje traçam seus caminhos em grande parte pelos rios, e sobre o concreto das calçadas das cidades”. (MORAES PASSOS, 2018, p. 1 - 2). Deste modo, ao utilizarem o termo *pyka*(terra), os Mebêngôkre abrangem universos amplos que habitam nela, que se conectam, se associam, se encontram e se distanciam, e sobretudo se respeitam. Pois, para os Mebêngôkre os seres humanos e não-humanos (rios, cachoeiras, pedras, florestas, animais, espíritos) pertencem à terra (*pyka*) e não o contrário, por mais que façam uso de termos como “o castanhal está em terra de tal e tal aldeia” para definir fronteiras em certos contextos<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> Os mebêngôkre sempre me perguntavam qual era o meu nome “*Myjneahidjikute*”, e de onde eu era “*Ga nhopunká*”.

<sup>59</sup> Esta concepção não torna ilegítima as lutas, em torno da reivindicação de territórios, visto que os territórios indígenas (a terra), dentro das concepções jurídicas, é um direito, e para as comunidades nativas, este direito está relacionado com a manutenção da vida, da forma como cada povo entende que deve viver. Apesar dos diferentes modos de estar no mundo entre os diversos povos nativos, a relação de respeito e cooperação uns com os outros, com a terra, e com tudo que ela prospera, é despertada por todos.

A lógica dos deslocamentos acarreta numa constante “feitura de lugares”, na medida em que os Mebêngôkre *interagem* com todos os agentes presentes na grande rede que é a sua terra. Esses lugares-nomeados marcam presença nas narrativas mëbêngôkre, dotando-as de um trajeto espacial ao mesmo tempo que temporal (MORAES PASSOS, 2018, p. 61).

Ou seja, o que estamos enfatizando aqui é o fato de os Mebêngôkre não distinguirem estruturalmente os espaços físicos, como se uns e outros fossem distintos e separados. Há, portanto, uma associação orgânica entre as relações sociais estabelecidas pelos Mebêngôkre com os múltiplos territórios e seus elementos físicos e simbólicos de representação da natureza. Assim, a vivência nativa é estabelecida sem a separação formal de categorias definidas sobretudo pela antropologia clássica, que defini zonas e espaços segregados, como aldeia versus cidade ou consciência humana versus natureza. Porém, de forma mais generalizada, enquanto povos autóctones, entendem que a garantia dos seus territórios é fundamental para que o cultivo e as experiências na terra sejam possíveis. Já dizia Davi Kopenawa há mais de trinta anos:

Quem ensinou a demarcar foi o homem branco. A demarcação, divisão de terra, traçar fronteira é costume de branco, não do índio. Brasileiro ensinou a demarcar terra indígena, então a gente passamos a lutar por isso. Nossa Brasil é tão grande e a nossa terra é pequena. Nós, povos indígenas, somos moradores daqui antes dos portugueses chegarem.

Lutei pela terra Yanomami para que o meu povo viva onde eles nasceram e cresceram, mas o registro de demarcação da terra Yanomami não está comigo, está nas mãos do governo. Mesmo diante das dificuldades, o tamanho da nossa terra é suficiente para nós, desde que seja somente para nós e não precisamos dividir com garimpeiros e ruralistas. (Pontes, 2015, apud Kopenawa& Albert, 2015, p. 36).

Nesse sentido, Ourilândia, assim como todos os lugares, pode ser entendida para além de uma infraestrutura (urbana), delimitada pelo seu espaço físico, por onde pessoas e coisas passam, ficam ou permanecem, para então ser compreendida em seu movimento intenso e associativo, configurando uma “territorialidade em rede<sup>60</sup>”. Ourilândia do Norte é constituída por fluxos, por dinâmicas que vão além de uma ação do micro no macro e vice-versa. Em vez de micro e macro temos a rede, onde vamos de um a outro (o micro se torna macro e vice-versa). Uma forma de ultrapassar a abordagem indivíduo e sociedade, natureza e cultura, humanos e animais, sujeitos e objetos. Sem desconsiderar, entretanto, os agenciamentos coletivos de enunciação, que a subjetividade evidente isolada (do nativo) carrega, ou seja, o devir revolucionário politizado do desejo de múltiplas vozes.

---

<sup>60</sup> Ver Soares, 2012, P. 175.

O princípio de simetria conforme Latour (2012) implica conferir a mesma relevância a diversidade de elementos que participam de um mesmo agrupamento social, assim, os humanos e não-humanos, os sujeitos e objetos possuem igual relevância. Uma visão em torno das noções de espaço e lugar, de maneira a nos livrar de proporções/escalas. Visto que, para o autor só existem as conexões e associações entre actantes em um espaço relacional de mesma estirpe. Os lugares são assim, redes de atores conectados sempre a outros lugares e temporalidades, em movimento que vão do global ao local, ou vice-versa.

Ourilândia do Norte é, portanto, uma rede, conceito dinâmico, pois não é algo que conecta, mas o que é construído pelas associações. A rede não pressupõe algo acabado, pronto, atravessado pelas “coisas”, mas algo (lugar) que é gerado/construído pela associação de atores humanos e não-humanos (que atravessam à medida que são atravessados). Longe de ser estrutura, a rede (a cidade) é resultado de uma associação, e implica em mobilidade, o mundo se constitui “no” e “pelo” movimento, se fazem e desfazem a todo tempo, pois o mundo percebido “em redes”, é pulsante, se constitui e se desintegra de um ponto a outro por meio do movimento das relações (LATOUR 2012, p. 129), assim como os lugares, assim como a cidade.

Desta forma, o meu empenho neste estudo foi no sentido de analisar as relações Mebêngôkre “na” cidade a partir de situações diversas (movimentos), nas suas especificidades<sup>61</sup>, que se apresentaram durante a etnografia em diferentes lugares<sup>62</sup> (pontos de encontros, de chegada, de partida) percorridos e nomeados pelos Mebêngôkre, assim como os dilemas apresentados a partir da alteridade, e agência Mebêngôkre, que carregam consigo elementos constituintes de um coletivo.

Não nos restam dúvidas que a presença dos Mebêngôkre em Ourilândia do Norte percorre territórios que vão além das suas aldeias, e muitas vezes vão além da cidade, estado e do País, pois muitos partem de Ourilândia para outros lugares. Os Mebêngôkre estão presentes na aldeia, na floresta, na cidade e no mundo, visto que o fluxo não cessa, muito menos as trocas aldeia – cidade, que abrangem os artesanatos, castanhas,

---

<sup>61</sup> Mediante a necessidade de recorte e um trabalho etnográfico rápido, me detive à algumas situações específicas, sendo elas, as que se relacionavam à busca por médico de *kubẽ*, fazer as compras, estudos e trabalho e outros desejos. Todas elas serão desdobradas no capítulo três.

<sup>62</sup> A maioria dos lugares percorridos pelos Mebêngôkre, eram nomeados pelos mesmos conforme os nomes já constituídos pelos *kubẽ*, até mesmo porque é algo que facilita o entendimento e deslocamento dos mesmos até os respectivos locais, no que diz respeito as relações mebêngôkre – *kubẽ*. No capítulo três apresento o itinerário destes lugares, alguns que mereceram desdobramentos outros nem tanto. Ressaltando que o itinerário foi construído à medida que eles iam se deslocando pela cidade.

conhecimentos, que se misturam aos serviços públicos e privados, bens industrializados (agentes humanos e não-humanos). E esta presença não ocorre de forma permanente ou temporária, pois quando questionados sobre o local onde moram, mesmo morando em Ourilândia, muitos Mebêngôkre afirmavam morar em determinada aldeia<sup>63</sup>. O que não pareceu estar relacionado com a questão do direito ao território, atribuído à permanência dos mesmos em suas respectivas aldeias, e também relacionado com as lutas pelas demarcações de terra (não que isto não ocorra), mas os diálogos estabelecidos me levaram a entender que eles estão vivendo em movimento, ou seja, moram um período na cidade e outro em determinada aldeia, ou aldeias, ou em ambos ao mesmo tempo. Visto que alguns passam também um tempo vivendo em outra aldeia, onde possuem algum parente, ou por motivos específicos, como esperar a esposa que foi para a cidade como acompanhante da mãe para consultar com médico de *kubẽ*, ou aguardar uma consulta em uma aldeia mais próxima da cidade que não seja a sua<sup>64</sup>.

Os Mebêngôkre que trabalham em Ourilândia ou Tucumã, inscritos nos regimes celetistas de trabalho, também, mesmo que de forma menos intensa, não deixam de se deslocarem para as aldeias, uma vez que as férias são momentos muito esperados, de retorno, assim como os feriados, e os dias de festas, cerimônias Mebêngôkre, motivos para solicitação de folgas, sendo inclusive negociado também entre empregador e empregado o custeio de transporte dos mesmos para as aldeias nestas situações. Já os estudantes das redes municipais e estaduais, segundo a Secretaria de Educação, geralmente faltam às aulas, em comum acordo com as escolas, também para participarem das cerimônias nas aldeias, o que a secretaria considera um problema, devido a grade curricular do ensino (pois na cidade não é diferenciado), porém entende que é algo fundamental para os coletivos. Como já mencionado, este “trânsito constante” também foi constatado por Soares da Silveira (2012) em comunidades nativas, na cidade de São Gabriel da Cachoeira em sua abordagem sobre agrobiodiversidade, urbanização e redes sociais, quando observou que:

As pessoas estão em trânsito constante, vivem e produzem em mais de um lugar ao mesmo tempo. No lugar da urbanização e do êxodo rural definitivo surgem fenômenos de transição: no lugar da migração definitiva o que existe é uma “territorialidade em rede”. Os deslocamentos populacionais ocorrem de maneira progressiva, oscilando entre a migração definitiva e temporária combinada com movimentos sazonais entre a floresta e cidade. (SOARES DA SILVEIRA, 2012. p. 175).

---

<sup>63</sup> Este fato reflete inclusive na falta de dados sobre a população nativa nas cidades, abordada nas páginas introdutórias deste trabalho, já que configuram processos de “territorialidades em redes”.

<sup>64</sup> Estas situações serão melhor analisadas no capítulo três.

Tomando como referência esta observação de Soares da Silveira (2012) e a noção de terra (*pyka*) como elucidada anteriormente, a ideia de estar em um lugar fixo, deslocado de um todo, não faz sentido para os Mebêbgôkre, pelo menos mediante os relatos dos Mebêngôkre que se encontram de forma ”mais permanente”, na nossa concepção, ”morando” na cidade por algum motivo tais como: estudar os filhos, cumprir um contrato de trabalho, tratamento com médico de *kubẽ*. Enfim, para ter acesso à alguma coisa, que faça sentido para a vida na aldeia, para a reprodução da socialidade Mebêngôkre, visto que mesmo vivendo na cidade, não perdiam de vista o modo de vida na aldeia, o seu lugar (*pyka*) no mundo, ou melhor, de estar no mundo, portanto se mantinham sempre em movimento aldeia-cidade.

Apontando para outros elementos da mesma questão, ”territorialidade em rede”, o contato com as famílias que permaneciam nas aldeias ocorria constantemente. Os Mebêngôkre ficavam por horas no rádio da CASAI ou nas casas de parentes que tinham a posse do aparelho eletrônico. Em dois momentos específicos, caracterizados por um acidente ocorrido na aldeia A’ukre com uma pessoa da minha família, e pela enfermidade do Kupatô, ancião, ex-cacique, e figura importante da aldeia A’ukre, que se encontrava muito *punure, irereke*, em tratamento no hospital de *kubẽ*, e veio a falecer<sup>65</sup>. Nas duas situações os contatos pelo rádio ocorriam tanto Aldeia – CASAI, quanto CASAI – Aldeia, tomados por grande comoção, sentimento de tristeza e aflição, representados pelos gritos e choros das famílias desejosas de notícias. As situações se conectavam como pontos<sup>66</sup>, ao passo que se desconectavam, em meio aos agentes humanos e não humanos (rádio, aparelho telefônico, aviões, carros) em rede, em Ourilândia.

## 1.5 Incorporação, mudança e resistência

Desde a invasão e posterior incorporação desta terra ironicamente chamada Brasil<sup>67</sup>, pelos portugueses, o seu povo originário foi tomado de um bombardeio de cultura estrangeira, que ao contrário dos diferentes povos que viviam aqui (*kubẽkakrit*)

---

<sup>65</sup> Irei desdobrar esta passagem no capítulo três, quando da análise das questões relacionadas a busca por médico de *kubẽ*.

<sup>66</sup> Para Deleuze um ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo, portanto não se tratam de pontos fixados.

<sup>67</sup> Relacionado a uma espécie de árvore nativa desta terra, vulgarmente conhecido como ”pau-brasil” que foi devastado e comercializado pelos colonizadores. Hoje se encontra ameaçado de extinção.

não respeitaram e ainda não respeitam a diferença. A cidade veio incorporando aos poucos, mas ferozmente o espaço dos povos autóctones<sup>68</sup>, trazendo “urbanidade”, desqualificando-os, e, ou identificando-os como nativos citadinos, desaldeados, aculturados. Sobre o projeto civilizatório e humano desenvolvido desde então, Krenak (2020) versa que:

[...] Esse pacote chamado de humanidade vai sendo descolado de maneira absoluta desse organismo que é a Terra, vivendo numa abstração civilizatória que suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. (KRENAK, 2020, p. 38-39).

Não precisei andar muito pelas ruas de Ourilândia para perceber a negação da diferença, do Outro, responsável por um ambiente frio e hostil, onde ainda querem atribuir aos Mebêngôkre um sentimento de não pertença, criando um lugar de convívio e conflito, que os *kubẽ* insistem em não enxergar, desconsiderando a alteridade que se faz todo tempo presente, tentando posicioná-los como estrangeiros de sua própria terra.

Quando fui alugar uma casa para morar com o casal, Katongri e Nhakanga, que vieram da Aldeia A’ukre para me auxiliar na pesquisa, passamos por situações bem difíceis, desde o proprietário que aumentava o preço do aluguel quando eu dizia que iria morar com o casal Mebêngôkre, até proprietário que verbalizava abertamente que não gostava de “índio”, que “índio” era ladrão e sem vergonha, que se fosse para “índio” morar comigo não alugaria. Assim como falas que remetiam que a cidade não era lugar deles, que eles tinham que decidir se eram “índios ou não”, “que cidade não era para índio”.

*Okubẽacima* não fez questão alguma de esconder a sua posição em relação a presença do Mebêngôkre em Ourilândia do Norte, assim como o modo de se apropriar de determinados objetos produzidos pelos coletivos inscritos na máquina social capitalista<sup>69</sup>, que segundo o mesmo, abstrai os Mebêngôkre da sua essência indígena, relacionada, segundo as suas ideias, à posse ancestral da terra<sup>70</sup> e à vida na aldeia. Essa ideia tem como

---

<sup>68</sup>Diante deste contexto os nativos permaneciam no local ou fugiam, se deslocavam para áreas mais remotas, como apresentado por exemplo por Andrello (2006) e Lasmar (2005). Em Ourilândia do Norte, existem muitas aldeias bem próximas à cidade, em alguns momentos ouvia das pessoas da A’Ukre que a vida lá era igual na cidade, não enquanto oposição (aldeia versus cidade), mas pela forma como vivia o e no lugar, como as relações eram estabelecidas, por exemplo, tendo que pagar por comida na casa de um parente, o que remetia a necessidade de *piôkaprin*.

<sup>69</sup>Deleuze & Guattari ao tecer sua crítica ao sistema capitalista, afirma que este regime onde opera as máquinas sociais, além de provocar a destruição das máquinas originárias (máquinas de troca), propicia o processo de opressão dos desejos. Sobre às máquinas sociais ver “O Anti-Édipo, Capitalismo e Esquizofrênia”, Deleuze & Guattari, 2010, p. 187.

<sup>70</sup> A posse da Terra Indígena é inegavelmente importante para a autodeterminação cultural, cosmologia, regime de subjetivação, biodiversidade e autonomia das tribos, mas não é fator determinante nos processos

fundamento a imagem idílica do “bom selvagem”, vivendo em plena conexão com a natureza, extraíndo da sua experiência cotidiana todos os bens necessários à sua sobrevivência, e o mais importante, separado de todas as coisas desnecessárias que acumulamos aos montes nas cidades.

Essa concepção, como dito anteriormente, descende de uma interpretação indigenista, generalizante. Contraditoriamente a essa perspectiva de enrijecimento cultural, a desagregação do nativo em relação aos seus modos de ser também seria levada ao paroxismo por algumas teorias e agentes, ao conceberem a possibilidade de desaparecimento gradual e a necessária assimilação dessas comunidades no Estado. Os coletivos autóctones teriam enfrentado durante muito tempo a expectativa do seu completo desaparecimento em meio às posições desenvolvimentistas, assimilacionistas, derivadas de posições políticas civilizatórias, conflitos ambientais e territoriais que teriam “dominado” a máquina social capitalista desde a colonização.

A ideia de desaparecimento das comunidades nativas condensava diferentes proposições teóricas e percepções de cultura e fundamentaram o conceito de assimilação e aculturação. De maneira geral, o desaparecimento dos povos autóctones se daria por meio da transformação gradual desses povos indígenas em trabalhadores civilizados, não indígenas, por meio dos processos de subsunção cultural e abandono da identidade indígena. Dessa forma, as mudanças culturais e a aproximação dos nativos ao mundo do não indígena poderiam sinalizar o advento de um processo de “pacificação, evolução, assimilação/aculturação e integração”, expressas na aquisição de mercadorias, mudança da língua, adoção dos hábitos comerciais e prolongamento das experiências no âmbito das cidades. Entretanto, essa percepção desconsidera a importância do agenciamento indígena nas situações de contato, anteriores ao advento da sociedade nacional, bem como a relevância de determinados eventos do passado para a conformação da cultura, atualização do ser autóctone, vida ceremonial, cosmologia, processos de interação com os *kubẽ*, captura e predação de objetos e bens culturais.

De todo modo, ao perceber o caráter diferencial da apropriação simbólica e cultural dos nativos em relação aos objetos e modos de ser do não-nativo e os coletivos capitalistas como um todo, passariam a se preocupar com os processos de integração, e os limites de incorporação do nativo em uma “rede” civilizada. Notadamente, para o *kubẽ*, o nativo deveria, ao longo do tempo, se transformar em civilizado (não nativo), no entanto

---

de subjetivação e construção da identidade, tanto que temos a interlocução e circulação de povos autoctónes nas cidades ou ainda a migração destes para estas.

eles ainda “são nativos”, e ao mesmo tempo já “não são mais”. De maneira complexa, a dessemelhança dos nativos em relação à ideia de civilização do *kubē* corroboraria para o fortalecimento das perspectivas etnocêntricas, separatistas, que compreendem a presença autóctone na cidade como estranha ou sinônimo de deterioração cultural.

O deslocamento dos povos autóctones para a cidade de maneira intermitente ou em situação de migração não é um fenômeno homogêneo, podendo ser avaliado de inúmeras formas. A pacificação e a abertura dos nativos para os objetos do não indígena são compreendidas como assinalações de uma ruptura cultural e possível integração ao não nativo desconsiderando a dinâmica de uma integração paulatina, delimitada por fronteiras culturais e cosmológicas importantes. De maneira relevante, a nossa perspectiva (não nativa) tende a suplantar a cosmologia, a dinâmica do contato e as formas de interação e integração dos agrupamentos indígenas a outros povos (por meio da guerra e do estabelecimento de relações comerciais com outros povos nativos) em períodos anteriores à sociedade nacional, bem como o fato de que essas aproximações seriam incapazes, ao longo da história, de suplantar a perspectiva do conflito e da predação, tal como demonstrado pelos Mebêngokre (inclusive na atualidade). No que diz respeito aos Mebêngôkre compreendemos que a possibilidade de realização de guerras sequenciais ao longo de territórios circundantes, influenciava no estabelecimento de relações comerciais e alianças ao longo do tempo, provocando ao mesmo tempo, uma dinâmica de alianças potenciais para a guerra, situação parecida com as estratégias estabelecidas na pacificação, das quais o nativo se desloca para as cidades, utilizando as vestimentas do *kubē*, demonstrando o seu estado particularmente *uabô* (manco), pacífico, mas que de tempos em tempos estabelece relações comerciais assimétricas no âmbito da cidade, em alguns casos acompanhadas de butim, além de se organizarem politicamente e de modo agressivo (eminente *àkrê*) para negociar com os órgãos da sociedade nacional (executivo, municipal, estadual e federal) e instituições privadas com os quais frequentemente comercializam. De acordo com Lévi-Strauss, “as trocas comerciais representam guerras potenciais, pacificamente resolvidas; e as guerras são o resultado de transações mal-sucedidas” (STRAUSS, 1936, p. 143).

[...] Estes fatos mostram bem que as relações positivas entre os grupos, tais como a colaboração no plano da vida social como fim de assegurar o funcionamento regular das instituições, e as trocas econômicas, contrabalançavam em grande escala os conflitos, mais espetaculares e que, por esta razão foram os únicos notados no começo. (STRAUSS, 1936, p. 143).

Desta forma, o autor considerava que as guerras constituíam oportunidades para a renovação de utensílios e especialidades técnicas importantes que transformavam e renovavam a “estrutura” interna da sociedade, aberta para o estabelecimento da diferença. Obviamente, esta visão estruturalista como um todo não se vincula a nossa abordagem, porém rompendo com a ideia de estrutura, podemos entender, assim, tal como define Cohn (2005, p. 18), com base em Fausto (1999), que a guerra é a troca.

O lugar de operações de uma complexa dialética entre exterioridade e interioridade, alteridade e identidade, especialmente em um mundo que opera “economias que predam e se apropriam de algo de fora dos limites do grupo para produzir pessoas dentro dele” (COHN, 2005, p. 18).

A ideia de assimilação expressava de maneira ou de outra o desaparecimento das sociedades nativas e da sua cultura, mas, principalmente, o surgimento de anti-pessoas, grupos inteiros desculturalizados e des-substancializados (caboclo, bugre, selvagem), na tentativa de superelevação de uma identidade ocidentalizada. Para a perspectiva autóctone, a troca e a guerra correspondentes ao contato com os estrangeiros possibilitavam a introdução de novas riquezas ceremoniais e a fabricação de pessoas, ou seja, engendrava um novo devir- nativo, diferente, assim como constituem importantes instrumentos de territorialização. Assim,

[...] componentes indígenas e estrangeiros ‘intermediados’ por ‘objetos com poderes sociais’ fazem parte do modo de reprodução geral dos Mebêngôkre desde sempre, sendo o ritual o mecanismo de sua ‘integração’. (GORDON, 2006, p. 389).

Desta forma, o entendimento do constructo social Mebêngôkre é fundamental para a descolonização das relações entre os coletivos, sobretudo para entendermos que se os *kubẽ* tem uma imagem do Mebêngôkre, os Mebêngôkre também possui uma representação sobre os *kubẽ*, e esta imagem dos *kubẽ* nas suas falas cotidianas, segundo Gordon (2006 p. 278), é a de que “*kubẽ* não dá nada, é *o djo* (avaro), só sabe vender”, e ainda “‘mentem em demasia’ (*kubẽênhire*), ou como costumam descrever jocosamente, têm ‘duas bocas’ (*japêkre ame*): ‘falam uma coisa aqui, outra ali’, ‘esquecem o que dizem’, ‘não tem palavra’, ‘prometem e não cumprem’”. (GORDON, 2006, p. 212). Os Mebêngôkre não acreditam na capacidade dos não indígenas de produzirem pessoas “belas”, não obstante admirarem a capacidade produtiva dos *kubẽ* (produtos belos e bons). Os Mebêngôkre também enfatizam a “falta de parentesco” dos não indígenas ao ressaltar o abandono de pessoas em situação de esmola ou vivendo nas ruas. Afirmam também que

os *kubẽ* possuem muitos conhecimentos, mas “tem péssimos modos e uma forma de vida moralmente ruim (*kubẽukrâdja na punure*)” (GORDON, 2006, p. 299).

O não indígena não é gente (aitsainyaunkajaipa) ... não é como nós. Ele demonstra tanta habilidade para fabricar objetos que nem parece humano. Como ele aprendeu a fazer tantas coisas? Ele nos supera completamente. Nós não temos essa capacidade. Mas mesmo sendo tão esperto, o não indígena é muito ignorante também. Porque ele não vive como gente. Eu já estive nas cidades do não indígena e vi crianças famintas sentadas na rua, implorando por comida. As pessoas passam por elas e não sentem pena. Talvez pensem que sejam cães. É com os cães que o não indígena se parece. Ele não tem vergonha...não é desse jeito que os seres humanos se comportam. (IRELAND apud GORDON, p. 300).

Segundo Coelho de Souza (2002) os povos Jê possuem uma concepção conceitual sobre a humanidade, perpendicular à dinâmica do parentesco, ou seja, a humanidade seria constituída através das normas de construção do parentesco (e construção da pessoa), capaz de determinar um conjunto específico de elementos e regras cerimônicas que postulam progressivamente o surgimento e a fixação de uma identidade corporal específica. A designação do que pode ser compreendido como humanidade está no morfema *mẽ* “um pluralizador ou coletivizador que figura proeminentemente no vocabulário de classificação social, e ocorre em algumas das expressões etnonímicas: assim, os Kayapó se dizem todos Mebêngôkre” (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 192). O emprego do *mẽ*, implica necessariamente a uma referência de humanidade e pertencimento, assim como entendimento da língua, disposição ceremonial e morfologia das aldeias, ou seja, homens do mesmo grupo, e mais especificadamente autoctónes. O sentido de humanidade se circunscreve ao uso do *mẽ*, tal como afirma Nimuendajú (apud COELHO DE SOUZA, 2002, p. 193): *mẽ* só se emprega diante de substantivos que se relacionam ao homem. (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 193).

O termo *mẽ* possui conotação antropocêntrica, delimitada aos habitantes da aldeia; cuja definição é antagônica ao termo *kubẽ*. Os *kubẽ*, entendidos como estranhos, inimigos, outros, expressa a alteridade de animais, mortos e outros espíritos, com os quais não se pode estabelecer uma relação de parentesco. Os *kubẽ* estão situados nesta categoria, para a autora, os Mebêngôkre definem os limites do parentesco na comunidade, através da palavra (*mẽ*) *ombikwa*, um indicativo de proximidade e ou intensidade que localiza as relações sociais em uma escala de proximidade, utilizada dentro da comunidade, outras tribos e etnias. A palavra (*mẽ*) está presente em quase todos os povos Jê e nos Kayapó e apresentaria um sentido concêntrico, circunscrita unicamente aos habitantes da aldeia, embora o termo possa apresentar elasticidade substantiva, podendo se estender para

outros grupos, dependendo do contexto. Para a autora, os Kayapó diferenciariam os humanos (*mẽ*) dos *kubẽ*, “estrangeiros, seres estranhos”, “um termo que designa, em geral, o indivíduo estranho à tribo e o habitante de outra aldeia Caiapó”. Concepção que seria aplicada até mesmo a outros segmentos Mebêngôkre (frações dos Mebêngôkre) e nas categorias de outros a que eles se contrapõem. Conforme Coelho de Souza, a flexibilidade dos termos de autodesignação se relacionam à sua propriedade substantiva enquanto pessoa, gente, mas não especialmente etnonímica. Segundo a autora (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 5):

Mebêngôkre pode pois ser usado mais ou menos inclusivamente, ora distinguindo os habitantes de uma única comunidade, ora incluindo outras aldeias ou mesmo todos os Kayapó, ao passo que *kubẽ*, que designa antes de mais nada, os não-índios, além de aplicar-se a outros povos, pode ser estendido a quaisquer comunidades que não a do falante – inclusive aquelas reconhecidas (em outros contextos) como mebêngôkre (Turner, 1966, pp. 3-4; Lukesh, 1976 [1969], pp. 13-14; Vidal, 1977, pp. 46 e 51). (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 5):

No que diz respeito ao caráter concêntrico da designação Mebêngôkre, entendida como uma “disposição etnocêntrica” para o tratamento com o outro estrangeiro, Gordon declara:

Realmente os Xikrin me diziam, repetidas vezes e em contextos vários, que Mebêngôkrenémejxkumrẽx (‘Mebêngôkre é bom-belo de verdade’), e que *kubēnēpunure* (‘estrangeiros são ruins-feios’). Mesmo que nessas falas haja sempre algo de chiste e provocação a um interlocutor, justamente, estrangeiro, elas não deixam de exprimir um sentimento e uma moralidade Xikrin muito pronunciados. (GORDON, 2006, p. 87)

Segundo Coelho de Souza a autodesignação das populações indígenas Jê não expressa de *per se* uma etnicidade objetiva, ou melhor conscientemente elaborada, já que a ideia de uma palavra que os definissem como comunidade étnica não fazia sentido durante as primeiras indagações dos etnólogos, entretanto, diversos elementos culturais específicos, seriam citados como caracterizadores de uma identidade, tais como, língua, adornos, ornamentação, corte de cabelo, batoques auriculares e formas diferencias de organização econômica, social e política.

Esses “traços” constituem mais que signos convencionais de uma identidade etnicamente (contrastiva e politicamente) definida, remetendo intrinsecamente a processos e relações efetivamente responsáveis pela produção dos coletivos em questão enquanto coletivos humanos. Alguns deles – uma habilidade como a fala inteligível, uma certa maneira de modificar a superfície do corpo e modelar os órgãos dos sentidos – sugerem que esta produção incida diretamente sobre a “carne” e o “jeito”, isto é, os corpos e os modos de vida. outros, podemos especular, como a organização do espaço da aldeia e o motivo ritual da corrida de toras (intimamente ligados, aliás), remetem justamente às

condições da produção coletiva desses corpos, bem como da produção desses ‘corpos’ como coletivos. (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 194).

Nesse sentido, a “humanidade” Mebêngôkre está diretamente relacionada a um processo gradual e contínuo de constituição das pessoas no âmbito da aldeia, responsável pela formação dos corpos (adornos), distribuição das prerrogativas e inserção na vida ritual, inserida em um campo de relações sociais específicas que demarcam e circunscrevem continuamente no corpo e nos modos de ser uma identidade étnica e humana, ou seja, o parentesco. Para Coelho de Souza (2002, p. 194), essa humanidade é marcada pela diferenciação, contextualidade e perspectiva, visto que este seria um processo contínuo, factível de avanços e retrocessos; associado ainda às categorias mais importantes da produção dos povos Jê, “a captura” da diferença nos modos de ser estrangeiros por meio da guerra ou da troca intercomunitária. Os processos de cisão intercomunitária, poderiam, segundo Coelho de Souza, resultar de divergências internas, associados à uma profunda disposição para a diferença<sup>71</sup> e diferenciação. Complexificadamente, as cisões poderiam determinar a existência de concepções diversas entre os grupos, expressas em autodeclarações de autenticidade étnica e cultural, característica do que poderia ser considerado como uma verdadeira humanidade Mebêngôkre, passível então, de rupturas internas.

A importância da “captura” dos objetos e riquezas estrangeiras colaboraria para o surgimento de novas classificações etnográficas do modo de reprodução social Jê (regime de subjetivação), inspiradas em oposição ao regime de subjetivação dos povos Tupi, e expressas nas seguintes dicotomias: sociedades metafóricas/sociedades metonímicas, sociedades totêmicas/sociedades sacrificiais, sistemas onomásticos dialéticos/ sistemas onomásticos canibais; perspectivas essencialmente antagônicas e limitadas, dado que não compreendem a totalidade dessas sociedades e as formas de intersecção existentes entre as formas de predação ontológica e canibal. De todo modo, o regime de reprodução social nas duas sociedades (Jê e Tupi) impõe “a produção de pessoas como mecanismo de reprodução generalizado da sociedade” (FAUSTO apud COELHO DE SOUZA, 2002, p.

---

<sup>71</sup> Dentro da perspectiva pós-estruturalista de Deleuze (2018), a diferença é compreendida como pressuposto ontológico (diferença em si), e deveria balizar a perspectiva metodológica e filosófica do trabalho científico; além de tudo, possuiria como fundamento e gênese, a multiplicidade e a repetição enquanto potência. Dessa forma, a realidade é compreendida como caos e complexidade, e projeta as ideias, as coisas e os indivíduos para um continuum devir, em que a mudança e a diferença ontológica funcionariam como processo, transbordamento, intersecção e transversalidade; de tal modo que a ideia de cultura deveria ser percebida então, não apenas como culturas no plural, mas como culturas em movimento. Assim, a liminaridade entendida como situação de fronteira e incompletude, nada mais é do que a diferença.

198) e poderia de acordo com Fausto, ser subdivididas em dois regimes sociocosmológicos particulares: centrípetos e centrífugos. “De um lado, aquele fundado na acumulação e transmissão interna de capacidades e riquezas simbólicas; de outro, aquele erguido sobre a apropriação externa de capacidades agentivas.” (FAUSTO apud COELHO DE SOUZA, 2002, p. 198).

Dessa maneira, dentre os Mebêngôkre, as pessoas belas e bonitas, tidas como ideal de humanidade, são consideradas como *mẽmejx*, portadoras de nomes bonitos (*idjimejx*) confirmados em rituais, enquanto as pessoas normais seriam consideradas *mẽ'kakhrit* e portadoras de nomes comuns (*idjkkakrit*). O termo *mẽka'khrit* também é utilizado para designar povos sem valor, estranhos, animais ou inimigos, demonstrando também certa flexibilidade relacional e contextual. As cerimônias de nominação e a perpetuação de um nome familiar (dado por um *tabdjuo* = de tios e avôs para sobrinhos e netos; tias e avós para sobrinhas e netas) não representaria apenas uma forma de diferenciação social importante para a construção de indivíduos únicos, mas influenciaria diretamente na constituição de relações sociais relevantes, capazes de substituir relações prévias, interrompidas pela morte dos outros familiares, circunscrevendo no âmbito do corpo a alteridade capturada (*nêkrêjx*, fonte de criatividade, potência diferencial), transformação que o torna-pessoa humana Mebêngôkre e pessoa humana singular. A esse respeito, Coelho de Souza ressalta que “a terminologia empregada entre nominadores e nominados expressa frequentemente a identidade e substituição em questão. Turner (s/d-a:19) analisa o termo Kayapótabdjuo (“GC”) em ta = “thus”, thesame” e djo = “also”” (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 481).

Segundo Lea (2012) as Casas são pessoas jurídicas, cujo acervo de nomes e *nekretx* são repassados via descendência uterina, através da construção do parentesco e, por meio das cerimônias. Para a autora, os nomes e *nekretx* “circulam como aspectos partíveis de pessoas” (LEA, 2012, p. 410), de tal modo que a transmissão das propriedades da casa, singular para cada indivíduo, se expressam como compósito de relações, responsáveis pela produção de pessoas bonitas e prerrogativas específicas, quantitativamente e qualitativamente diferentes umas das outras. Assim, diferentemente da predação canibal dos povos Amazônicos, os Mebêngôkre se interessariam pelas propriedades “não imediatamente corpóreas, mas relacionadas ao corpo” (GORDON, 2006, p. 98) ou seja, aliadas à sua produção técnica e à sua dimensão estética (conhecimentos específicos, ferramentas e acessórios diversos) categorias que conformariam a alteridade.

Coelho de Souza (2002) destaca a importância das relações de parentesco para o estabelecimento da “humanidade” Mebêngôkre, o processo de construção da pessoa humana, é perpendicular ao processo de construção do parentesco (construção do corpo Mebêngôkre), pressuposto para a constituição de uma corporalidade específica e modos de ser particulares.

Está em jogo uma atividade real de aparentamento, uma construção corporal. A “humanidade” apresenta-se, da mesma maneira, como objeto de um processo de fabricação que incide sobre o corpo: o que vemos como atributos culturais definidores de suas identidades coletivas específicas (língua, ornamentação, etc) constitui, para os índios, um conjunto de aptitudes e afecções a serem deliberada e ativamente desenvolvidas no bojo daquilo que chamamos “construção da pessoa”, e que, envolvendo a criação e transformação de relações determinadas entre pessoas (vistas como relacionamentos de parentesco ou definidas em relação a estes), confunde-se com o próprio processo do parentesco. Inscrevendo-se na ordem do feito, e não do fato, parentesco e humanidade tornariam-se quantificáveis (pode-se ser mais ou menos humano, mais ou menos parente), e isso lhes conferiria a flexibilidade que o regime semântico dos conceitos que analisamos viria a manifestar (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 372).

Para a autora, a relação de contiguidade existente entre a identidade humana e o parentesco pode ser identificada através do uso de modificadores linguísticos que funcionam como complemento para a classificação dos indivíduos e suas relações (verdadeiro, legítimo, bom, puros) e que ensejam certa mobilidade relacional, ou gradiente para a constituição do aparentamento em termos de conduta, já que as relações de parentesco demandam determinadas ações recíprocas, legitimadas tradicionalmente, tal como a partilha alimentar, a herança dos *nêkrêjx*, as cerimônias e os rituais de nominação. Outros cognatos também seriam utilizados para definir a amplitude do campo relacional do parentesco e relacionamentos com os outros, (aliados, inimigos, humanos, estranhos) em que a sua relação de proximidade/gradação seria definida pelos seguintes termos: (*mẽ*) õmbikwa (pedaço ou fatia), utilizado para designar todos os habitantes da mesma tribo mas que funcionaria como um grupo de ação parental ou grupo recrutado; e *mẽbaytem* (as pessoas ao lado do meu povo, situadas ao lado do meu povo) ou ainda *mẽkâtàb* (o resto das pessoas), sendo este último utilizado apenas pelos Kayapó ocidentais. *Mẽkâtàb* seria designado para se referir ao que é deixado de fora, embora Banner apud Coelho de Souza (2002) associe *mẽkâtàb* a me-kà-tam “pessoas comuns sem nomes ceremoniais”, ou seja, o mesmo que kakrit. Tal como assinala Coelho de Souza (2002, p. 376):

Tomados em conjunto, *mekâtàb* e *mekakrit* permitem estabelecer uma associação entre: a) não-parentes, b) “gente comum”, e c) não-Kayapó (“povos sem valor”), os primeiros e os segundos referidos por *mekâtàb* (não-parentes

= pessoas sem valor), os segundos e os terceiros por mekakrit (pessoas sem valor = povos sem valor). (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 376).

Desta forma, as relações Mebêngôkre (Kayapó), em Ourilândia do Norte, passam por construções coletivas que implicam em sentimentos de pertencimento fundamentadas em entendimentos diversos sobre o mundo do *outro*. Albert Camus (2005), em sua obra *O estrangeiro*, nos mostra exatamente o sentimento de não pertença no ambiente que lhe era inerente: “[...] num universo repentinamente privado de ilusões e de luzes o homem se sente um estrangeiro [...]. Esse divórcio entre o homem e sua vida, o ator e seu cenário é propriamente o sentimento do absurdo” (CAMUS, 2005, p. 20).

A ideia apresentada por Albert Camus (2005) podemos inferir que os Mebêngôkre passaram e ainda passam pelo constrangimento gerado pelo desejo da nossa sociedade de torná-los estrangeiros no seu próprio lar (*pika*), sobretudo na cidade, espaço em que os conflitos se afunilam. Enquanto, para os Mebêngôkre, o convívio<sup>72</sup> com os outros, desde sempre, esteve situado na sociocosmologia destes coletivos, principalmente, como já dito anteriormente, nos mitos que remetem à existência do estrangeiro “ocidentalizado” (*kubē*). E, é esta abordagem que iremos percorrer, entendendo este processo enquanto movimento maquínico (DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 527). Pois, os Mebêngôkre, desestabilizados, se valendo em suas próprias potências, e “faz valer suas próprias potências de desterritorialização, suas linhas de fuga, seus espaços lisos que vivem e que cavam seu caminho por uma nova terra” (Deleuze & Guattari, 1980, p. 527). Em uma relação entre a desterritorialização e reterritorialização, partindo do território à terra que lhe é inerente, para outro lugar, refazendo seu território, como explanado por Turner (1992):

As equipes de pacificação que se aproximaram dos Mekragnotí com os presentes de hábito - panelas, machados e redes - não estavam nem instaurando o seu contato com a sociedade nacional nem instituindo novas necessidades entre os Kayapó. Para os Kayapó, a pacificação era, antes de tudo, um meio mais conveniente de suprir as necessidades que já tinham. Era vista, basicamente, como uma continuação da guerra por outros meios. A guerra significava dependência em relação à sociedade nacional por seus bens. Porém, a pacificação não marcou o início da dependência político-econômica dos Kayapó em relação à sociedade nacional, antes uma modificação na forma política dessa dependência. Os grupos que reagiram com entusiasmo aos primeiros gestos de funcionários portadores de panelas, não o fizeram porque lhes faltassem panelas, muito pelo contrário, porque já as tinham e, tendo

<sup>72</sup>Não podemos desconsiderar, que desde à chegada dos portugueses a esta terra, o convívio entre nativos e *kubē*, ocorreu mediante violência, imposição, resistência (diga-se luta/guerra), e extermínio de muitos grupos nativos, porém, não podemos dizer que foi de todo modo forçado, visto que os nativos em um primeiro momento entenderam a experiência conforme os seus próprios termos, mostrando por meio de suas histórias que a alteridade, os estrangeiros sempre estiveram presentes. Tanto que se relacionaram, lutaram e morreram por isso. Assim como também optaram pela pacificação.

aprendido a precisar delas, estavam dispostos a adotar um meio mais fácil de conseguir mais (TURNER, 1992, p. 329-330).

Diante disso, o histórico de ocupação de Ourilândia do Norte nos aponta para uma ética de guerra e resistência dos Mebêngôkre (Kayapó) que se viram mais uma vez “invadidos” pelos *kubẽ*. Segundo dados da Fiocruz (1991) Os Mebêngôkre (Kayapó) ocupam 88,64% do território de Ourilândia do Norte. Em contato com a Secretaria de Educação do município de Ourilândia do Norte, contrastando com a informação obtida acima, nos foi informado que 85% das Terras do município de Ourilândia do Norte são Terras Indígenas, enquanto 15% são terras privadas. Estes dados, segundo a secretaria de educação, são os mais atuais, e condizem com os registros realizados pela Funai, em parceria com o município, de acordo com as aldeias existentes até o momento, visto que é recorrente o surgimento de novas aldeias e a extinção de outras pelos próprios Mebêngôkre (Kayapó)<sup>73</sup>. Estas informações podem ser confirmadas junto ao MEC em Brasília<sup>74</sup>, que exigem do município, atualizações anuais do número de aldeias e população indígena, para liberação de recursos federais, cujo município se encarrega de administrar. Mesmo diante deste cenário, a exploração dos recursos territoriais, como garimpos, madereiras, fazem a expropriação fundiária de grileiros e posseiros serem cada vez mais presente nesta região, fazendo assim permanecer a relação de violência, desrespeito e genocídio, que desde a colonização se faz presente nas relações Mebêngôkre– *kubẽ*.

---

<sup>73</sup> Segundo Gordon (2014) “uma das características reconhecidas nos grupos mebêngôkre é aquilo que alguns antropólogos apontaram como seu pronunciado “faccionismo” (Bamberger 1979). Desde os primeiros relatos acerca desses índios, ainda no século XIX, as dissensões internas, os conflitos e as disputas faccionais, as divisões violentas das comunidades, as inimizades e os ódios fraticidas foram uma constante. Os Mebêngôkre viveram períodos de intensas rivalidades que, em geral, começaram no interior das aldeias, causaram cisões, e se perpetuaram em guerras intercomunitárias (Turner 1966; Vidal 1977; Verswjiver 1992; Fisher 2000). Entre meados do século XIX e início do XX, até o período imediatamente anterior ao processo de “pacificação” por órgãos do Estado brasileiro, que ocorreu na década de 1950, diversos grupos mebêngôkre experimentaram guerras do tipo *blood feud*.” (GORDON, 2014, P. 101).

<sup>74</sup> Não foi feito esta confirmação, haja vista que não são divulgadas nos sites oficiais. Para ter acesso seria necessário solicitações formais ao órgão. Segundo o INEP - Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, o Censo Escolar Indígena foi realizado em 1999 e o MEC levou dois anos para publicá-lo, ou seja, no final de 2001. Foi o primeiro e único levantamento estatístico de caráter nacional sobre as escolas indígenas, que permitiu pela primeira vez conhecer as características das escolas localizadas em terras indígenas, coletando informações gerais sobre escolas, professores e estudantes indígenas em todo o país. A partir deste levantamento foi possível traçar um primeiro panorama da situação da educação escolar indígena no Brasil. A partir daí o INEP/MEC responsável pelo levantamento de dados e indicadores da educação no Brasil, incluiu duas perguntas no censo escolar, que é realizado anualmente em todas as escolas do Brasil, sejam elas públicas ou privadas. Perguntava-se se a escola era indígena. O último censo “escolar indígena de 1999” pode ser visualizado a partir do seguinte link: <http://inep.gov.br/documents/186968/484154/Censo+escolar+ind%C3%ADgena+1999/62515913-8723-43f6-a111-272feae4355b?version=1.2>. Acessado dia 18 de Abr de 2020.

Evidenciando os agenciamentos Mebêngôkre para além de demarcações de territórios declarados em documentos federais, eles também se fazem presentes em manifestações e lutas diárias contra essa expropriação de terras e da vida autóctone. O 1º Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, realizado, em fevereiro de 1989, em Altamira – PA é um exemplo disso, ele reuniu mais de 3 mil pessoas que pediam a paralisação da construção de hidrelétricas que usariam o Rio Xingú, além disso o reclamante pelos direitos indígenas de Mebêngôkré (Kayapó) foram mote dessas manifestações, com o facão no rosto do engenheiro da estatal, José Antônio Muniz Lopes, como forma de advertência, em símbolo de resistência.

Em fevereiro de 2019, houve uma ocupação em frente à prefeitura de Ourilândia do Norte em favor de restabelecer os seus recursos sem tamanho impacto que a Vale está causando com a mineração de ferro-níquel da região, apesar de suspensas as atividades da mineradora, ainda é impossível mensurar os danos ambientais e de saúde causados por tal exploração. Os laudos apontam que os íons de metais pesados jogados às margens do rio da região, tem causado diminuição da disponibilidade de alimentos, bem como doenças graves provenientes do consumo de resquícios desses metais e também por deformações fetais. Em conversas com Mebêngôkre e *kubē*, os Mebêngôkre falam que a contaminação existe, enquanto os *kubē* alegam que os Kayapó inventaram isso para receber dinheiro da Vale. Até mesmo o coordenador da SESAI, compartilha da mesma opinião, remetendo aos laudos técnicos, que segundo ele deram negativo para tais alegações dos Mebêngôkre, o que refuta esta informação. Porém o conflito existe, e no momento que eu me encontrava na cidade, as atividades da empresa permaneciam paralisadas.

Outro momento importante e mais recente ocorreu em março de 2020, onde indígenas da etnia Xikrin bloquearam o projeto da Vale intitulado Onça Puma, que poluem o rio que tiram seu sustento. Segundo a Vale, os Mebêngôkre são “recompensados” por recursos financeiros para garantir o seu sustento, o que não vale como justificativa para quem convive com a poluição e privação de uso dos recursos naturais que sempre utilizaram. O dinheiro jamais compensará os danos morais, culturais e ambientais que a mineradora e grileiros estão fazendo ao longo da história com o povo indígena, e isso justifica toda luta.

O valor de nossa floresta é muito alto e muito pesado. Todas as mercadorias dos brancos jamais serão suficientes em troca de todas as suas árvores, frutos, animais e peixes. [...] Tudo o que cresce e se desloca na floresta ou sob as águas e também todos os xapiri e os humanos têm um valor importante demais para todas as mercadorias e o dinheiro dos brancos. Nada é forte o bastante

para poder restituir o valor da floresta doente. Nenhuma mercadoria poderá comprar todos os Yanomami devorados pelas fumaças de epidemia. Nenhum dinheiro poderá devolver aos espíritos o valor de seus pais mortos! (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 355).

Ainda sobre constrangimentos, uma vida boa ou bela, Felipe Krôti, um senhor, com seus quase cinquenta e um anos, cacique na aldeia Kakumre<sup>75</sup>, estava em Ourilândia do Norte acompanhando a sua esposa, que apresentava quadro clínico para gastrite, segundo diagnóstico de médico de *kubẽ*. No período que eu fiquei na cidade, foi uma das pessoas que esteve o tempo todo presente, seja na CASAI ou no Hospital Santa Lúcia, visto que sua mulher ora ou outra se internava. Desta forma, conversávamos quando eu ia a CASAI<sup>76</sup>, isto quando ele não me ignorava alegando que não podia conversar com mulheres, que não fosse a esposa, a filha, ou *comadre* dele (uma espécie de amiga formal (*nhobikwakaàk*)). Ele falava bem português, o que me deixava bem confortável para questionamentos, pois podíamos conversar sem tradução instantânea. Felipão, como todos o chamam, mora na cidade de São Félix do Xingu e trabalha como secretário da cultura, porém a família mora na aldeia Kakumre. Felipão possui um problema no pé, má formação, segundo ele, nasceu assim. Portanto nunca usa chinelo, ou qualquer outro calçado, só anda descalço. O formato do seu pé não permite o uso de sapato, mas ele se desloca para qualquer lugar. Crítico da “política de pão e circo”, que segundo ele, se configura pelo fato de políticos darem as coisas para Mebêngôkre votarem neles.

Não gosto da cidade, gosto da aldeia, pois na aldeia o mercado é o mato (pode caçar, pescar). O Mebêngôkre novo precisa aprender com o velho, o povo Mebêngôkre precisa se unir”. (Felipão Krôti).

Reclamou que os Mebêngôkre não votam nos candidatos Mebêngôkre, para votar em *Kubẽ*. Felipão já foi candidato pelo PDT – Partido Democrático Trabalhista, disse que Kayapó se vende. Teve 132 votos e precisava de 300 para ser eleito. Ainda contemplou em sua fala, a falta de consciência dos Mebêngôkre que arrendam suas terras para

---

<sup>75</sup> A aldeia que Felipão é cacique é uma aldeia pequena, onde moram somente a família dele. É comum aldeias assim, sobretudo para recebimento de verbas, direitos.

<sup>76</sup> A maioria das conversas que tive foram conversas rápidas, era difícil até mesmo parar, sentar para conversar. Elas aconteciam nos quartos e corredores do Hospital Santa Lúcia, nas dependências da CASAI, geralmente entre as redes que estavam sempre ocupadas por alguém, nas ruas enquanto caminhava com eles. Porém tive momentos que almocei, jantei, tomei sorvete com eles, sentei na praça. O que será descrito mais detalhadamente ao longo da dissertação, quando for abordar as relações por meio dos seguintes cruzamentos: *em busca de médico de kubẽ, fazer as compras, estudos e trabalho e outros desejos*. Visto que foi a maneira que eu encontrei de estar aprofundando mais as relações, a partir de situações vivenciadas e relatadas pelos Mebêngôkre que estavam envolvidos em alguns desses cruzamentos.

garimpo<sup>77</sup>, citando as aldeias: Turedjan, Kankro, Potikre, Kikretum, Modjām. Disse que é possível viver na aldeia apenas de caça e pesca, existem muitos aposentados e bolsa família e também da venda da castanha. Felipão já morou em Redenção, Tucumã e agora em São Félix do Xingu. Ele não vê problema algum em se mudar de cidade, pois “eu moro onde tiver trabalho”. Ele mesmo paga o aluguel da sua casa, com o seu salário. Disse que está sofrendo muito, porque há 3 meses sua mulher apresentou problemas no estômago e ele fica como acompanhante, junto com a filha Ngônho, em Ourilândia do Norte, entre a CASAI e o Hospital Santa Lúcia. Isto após a passagem de sua esposa em uma consulta com o pajé de aldeia A’Ukre<sup>78</sup>. É muito raro eles procurarem o médico de *Kubēsem* antes consultar o pajé, mesmo que isso implique se deslocar de uma aldeia a outra. Quando não consultam com mais de um pajé. Em quase todos os casos abordados, os Mebêngôkre precisaram ter a constatação (por meio do pajé) que não se tratava de doença de Mebêngôkre, e sim doença de *kubē*. “Apenas o médico de “kubē” consegue tratar doença de *kubē*, pajé só consegue tratar doença de Mebêngôkre”. O problema surgia quando da constatação de uma doença de *kubē*, que na verdade era doença de Mebêngôkre e vice-versa, sobretudo, quando sofriam intervenções relacionadas a aplicação de soro na veia, que logo se misturavam ao sangue.<sup>79</sup>

Felipão não é favorável que Mebêngôkre case com *kubē*, pois isto vai contra o *kukrādjá* deles. Segundo ele quem faz isso deixa de ser Mebêngôkre, ele nem considera como um parente. Porém para aqueles que casam com *kubē*, a linha que se segue é ignorar as conversas e aqueles que os excluem, tentando participar da vida social Mebêngôkre na medida em que conseguem, visitando à família, e participando dos rituais. Alguns continuam até mesmo morando nas aldeias de origem ou na casa junto com a família. É comum, entre a família, não falarem sobre a união. Todos sabem que causam constrangimento, e um dia o fato pode ser colocado em questão, como em uma reunião onde a decisão de algum membro Mebêngôkre da família (principalmente no caso de lideranças) precise ser respeitada, no entanto, a curto prazo, para manter a coesão familiar nada se comenta no âmbito familiar, porém as fofocas veladas existem. Nenhum Mebêngôkre casado (a) com *kubē* se considera menos Mebêngôkre, pelo contrário se afirmam enquanto tal, e acreditam que um dia esta visão vai mudar.

---

<sup>77</sup> Apesar de entendermos que o garimpo pode se apresentar também como uma maneira de obtenção, de *piôkaprin*, relacionando à captura das coisas dos *kubē*.

<sup>78</sup> O pai de Felipão também é pajé.

<sup>79</sup> Será desdoblado no capítulo três.

Deste modo, encontramos um cenário muito amplo em Ourilândia do Norte, pois além do conflito entre Mebêngôkre e *Kubẽ*, em relação a direitos e territórios, a questão das trocas monetárias, que exigem a constante presença do dinheiro (*piôkaprin*), os dilemas em torno de tratamento médico, temos também diversas questões envolvendo os próprios parentes Mebêngôkre em relação à forma como vivem em suas terras, em torno dos arrendamentos para a exploração de garimpeiros, escolhas políticas, e também no que se refere aos casamentos entre homens Mebêngôkre e mulheres *kubẽ*, ou vice-versa. Porém estas questões foram pouco exploradas por eles. O que eu pude entender a partir de conversas, principalmente com BepnhotiAtydjare (Amauri), é que estas questões existem sim (Felipão evidenciou isso), contudo são polemizadas, debatidas apenas entre eles, em certas situações que levam a isso, ou em momentos de conflitos, que um Mebêngôkre pode tentar desmoralizar a figura de um líder, por exemplo, apontando para certas atitudes que pressupõe incompatibilidade sociocosmológicas. Acredito que por ser uma pesquisadora, *kubẽ*, problemas desta ordem não foram tão explicitados a mim, apesar de existirem. Penso que se tivesse acompanhado por um período mais prolongado, poderia ter capturado mais sobre isso, visto que ao perguntar sobre estes conflitos, as pessoas se esquivavam. Além, é claro, de entender que em relação a atividade mineradora, o problema maior se dá na relação *kubẽ*-Mebêngôkre, pois os garimpos são produtos da nossa sociedade, que na maioria das vezes invadem estes territórios, sendo a negociação uma forma de sobrevivência. Portanto, é possível perceber o distanciamento, o respeito entre os Mebêngôkre, sobretudo ao não comentarem.

O fato de não explorarem o conflito entre os seus, apesar de sabermos das relações de guerras com os estrangeiros, nativos ou não, nos remeteu a noção de “bem viver<sup>80</sup>”, relacionada a “convivialidade” (Gordon, 2014, p. 97). O que nos leva a tecer uma análise em torno da palavra e da representação, pois, embora os Mebêngôkre tenham a noção do que seja uma vida boa, ela não está relacionada somente a convivência, mas principalmente aos mecanismos de diferenciação social. (Gordon, 2014, 98). Gordon (2014) concorda que “a noção de bem viver tem forte ressonância com a ideia de “convivialidade” como formulada por Joanna Overing”, principalmente em conjunto com Alan Passes (Overing& Passes, 2000). (Gordon, 2014. p. 97).

---

<sup>80</sup> Gordon (2014) sugere os seguintes autores, que “nos ajuda a situar o problema do conceito de bem viver e da diferenciação entre os mebêngôkre desde a perspectiva da etnologia indígena amazônica”: Luisa Elvira Belaúnde (2001), Vanessa Grotti (2007), Eduardo Viveiros de Castro (1996) – “economia moral da intimidade”.

Rejeitando as chamadas “grandes narrativas modernistas sobre a sociedade” (2000:1), Overing e Passes sugerem que o mundo indígena amazônico deve ser compreendido a partir do idioma da convivialidade, o qual, segundo eles, “define um modo de socialidade amazônico” (2000:xiii). A convivialidade amazônica consiste, para os autores, em elementos que podem ser encontrados na tradição ocidental cristã tomista (amizade, liberdade nas relações pessoais, ausência de coerção, igualitarismo), somados a elementos mais propriamente nativos (mas que certamente se encontram também em variantes do romantismo ocidental), como a busca por tranquilidade, “moral alta, afetividade desenvolvida, uma metafísica da conexão entre humanos e não humanos, ênfase no parentesco, na partilha e na dádiva [...] uma propensão para a informalidade [...] e uma intensa valorização ética e estética da sociabilidade” (2000:xiii-xiv). (GORDON, 2014. p. 97).

Porém, para o autor estas afirmações não se sustentam, pois, “apontam, além disso, para uma suposta incompatibilidade entre o desejo de viver bem e os mecanismos de estruturação e diferenciação social”. (Gordon, 2014, p. 98). Todavia, durante as suas pesquisas com os Xikrin, Gordon (2014) não evidenciou qualquer antagonismo entre o desejo de viver bem e dispositivos “sociológicos (“estruturais”) de diferenciação social, visto que “os últimos são a condição de possibilidade do primeiro. (Gordon, 2014, p. 98).

O discurso dos Xikrin sobre o que é ou deveria ser uma boa vida apresenta uma série de elementos comuns aos de outros povos indígenas (e não indígenas), evocando as figuras da socialidade amazônica desenhadas por Overing e Passes. Aqui também, como em qualquer lugar, enfatiza-se a importância da harmonia e da paz no interior das aldeias e entre as diferentes aldeias mebêngôkre como um fator para o bem-estar. Os Xikrin costumam dizer que viver bem é viver sem brigas, sem violência, com fartura, sem doenças, fazendo muitas festas grandes, contando com a participação de todos, enfim, em uma situação harmônica, equilibrada e estruturada que agrada e deixa as pessoas felizes (*me mākinh, kam me kunikinh*). Na situação de insularidade dentro do Estado nacional brasileiro, viver bem também está relacionado à autonomia comunitária e a uma certa segurança jurídico-institucional, que envolve a demarcação e a proteção do território indígena, mínimo controle sobre os processos políticos decisórios que afetam a vida na aldeia, entre outros. Porém, essas apreciações iniciais, muito gerais, apenas aparentemente ecoam a visão projetada por Overing e Passes. Na realidade, elas não esgotam o problema e não delimitam completamente o campo do “bem viver” entre os Xikrin. É preciso, portanto, analisar mais detidamente os dados etnográficos, enfocando a questão a partir de algumas categorias chave pelas quais os Xikrin a expressam. (GORDON, 2014. p. 99).

Desta forma, não havendo uma palavra específica para representar os conceitos de bem viver, os Xikrin, segundo Gordon (2014) geralmente utilizam em suas falas a palavra “me-bêngôkremejx, como nas expressões *kammejx, mejx o ariba, mejxkumrenx*, com o significado próximo de “ficar bem”, “estar bem”, “muito bom/bem”, respectivamente. Ainda, conforme o autor:

O campo semântico desta palavra recobre uma série de atributos que poderíamos traduzir por “bom, bem, belo, bonito, correto, perfeito, ótimo”. A palavra tem larguíssimo uso no discurso indígena cotidiano, qualificando desde coisas físicas (objetos e corpos) a coisas mais abstratas (nomes, pessoas, situações), e exprimindo tanto valores estéticos quanto éticos e morais. Em

síntese, *mejx* designa valores essenciais para os Xikrin. Produzir ou obter coisas, pessoas, comunidades e, enfim, uma vida *mejx* parece ser a finalidade última da ação xikrin, manifestando-se nas esferas individual e coletiva. Um ponto importante a observar, e eu voltarei a isto adiante, é que a obtenção (individual ou coletiva) desta qualidade ou deste estado *mejxestá*, em certo plano, intrinsecamente relacionada ao domínio ritual, e depende de maneira fundamental da propriedade e do controle sobre determinados objetos e direitos cerimoniais, dentre os quais nomes, adornos, papéis rituais e prerrogativas. (GORDON, 2014. p. 99-100).

Por mais que a categoria *mejx* evidencie os valores essenciais para os Xikrin, não nos fornece elementos claros a respeito das noções do bem viver, que segundo Gordon (2014) foram representadas por este termo (*mejx*). Deste modo o autor propõe uma análise contrária do termo, em busca de uma associação que explique melhor o que seria uma vida boa, a partir do entendimento do que significaria uma vida ruim (*punure*). O que remete significativamente a questão da diferenciação. Assim, uma vida *punure*, está relacionada a uma soma de “elementos negativos, destrutivos e limitadores do bem viver.” Sendo, segundo Gordon (2014), sem dúvida, a violência em primeiro plano. Esta violência é compreendida pelo autor, como força exterior, que pode surgir de maneira inesperada, “como nos casos de ataques e agressões cometidos contra eles por inimigos”. Fato que já não vem ocorrendo há muito tempo, visto que as relações com os estrangeiros, tem ocorrido cada vez mais, por meio de relações pacíficas, políticas, e não mais belicosas. E também quanto “violência interna, surgida das tensões no seio da comunidade.” (Gordon, 2014, p. 101). Motivo de grande preocupação entre eles.

Em todo caso, invariavelmente, os conflitos são entendidos pelos Xikrin como efeito de fatores tais como a avareza (*õ djö*), o ciúme e a inveja (*djäpnhin*) e as rivalidades (*aben o kurê*, *abenmãàkrê*, isto é, “odiar-se mutuamente”, “ser tomado de ira mútua”). Tanto a avareza quanto o ciúme e a inveja podem ser pensados como fenômenos resultantes de processos de indiferenciação, no sentido de instaurarem uma relação de tipo mimético (Girard 1972) entre os envolvidos, fazendo desaparecer a distância que garantia a complementaridade entre os termos. Sem a distância, os termos passam a se chocar uns com os outros na disputa pela mesma posição, substituindo assim a complementaridade pela rivalidade, à semelhança das narrativas dos gêmeos Sol (*myt*) e Lua (*myturwa*). No mito, a separação de sol e lua garante o equilíbrio cósmico, ao passo que seu encontro acarreta rivalidades miméticas cujo resultado é violência, luta ou assassinato (Lukesch 1976:27-33). A redução da distância entre os astros simboliza o processo de indiferenciação instaurado pelo mimetismo de apropriação: passa-se a desejar as mesmas coisas que o outro; passa-se a desejar ocupar o lugar do outro. E a perda da diferença leva a uma espécie de relação espectral, com emergência de duplos idênticos. Talvez seja por esta razão que a gemelaridade possui conotações negativas entre os Xikrin. Para eles, os gêmeos idênticos são sinais de mau agouro, associados a animais como cachorro, cobra e larvas de inseto. (GORDON, 2014, p. 102-103)

Ou seja, para Gordon (2014) a ideia de bem viver “carrega, ao mesmo tempo, dimensões éticas e estéticas: o conceito de belo ou bom (*mejx*), termo que já foi descrito por diferentes etnógrafos. (Turner, 1984; Lea 1986, 2012). (Gordon, 2012, p. 95-96).

Pretendo sustentar que noções de bem viver devem ser articuladas com um problema indígena filosófico e existencial de magnitude, a saber, a questão da diferenciação. Colocado de maneira brusca, e como argumento polêmico a defender no restante do artigo, eu diria que uma das definições do viver bem no mundo social mebêngôkre é manter, em todos os níveis da vida social, um determinado quociente de diferenciação, ou ainda, o que é a mesma coisa, não cair em um estado geral de indiferenciação. (GORDON, 2014, p. 96).

Deste modo, análise contempla esta situação de “distanciamento” em relação as divergências na forma de conduzir a vida em diferentes aldeias, onde uns permitem a entrada do garimpo, outros participam de projetos sustentáveis por meio do terceiro setor. Porém, percebemos a manutenção essencial ao “sucesso ou o fracasso da coletividade”, do povo Mebêngôkre: os processos de diferenciação, “associados aqui às rivalidades, à violência e à morte. Ou melhor, como são mantidas as diferenças mediante situação.

A distância é fundamental, tanto no plano das relações de pessoa a pessoa, quanto nas relações entre grupos ou unidades coletivas, como associações masculinas. Note-se *en passant* que quando os Xikrin tecem avaliações morais negativas a respeito dos brancos, ou de estrangeiros em geral, costumam destacar que seu caráter monstruoso deriva, em boa parte, da falta de vergonha. (GORDON, 2014, p. 103)

Portanto, as aldeias Mebêngôkre que estão envolvidas com o garimpo, por mais que estejam se afastando dos valores do seu povo, não são famigeradas pelos seus (ao menos pela maioria abertamente), o que pode ocorrer, em situações, onde possam ser colocados frente a frente. Foram poucas as situações, que eu consegui conversar e ouvir deles, sobre o que não acham certo no comportamento de outro Mebêngôkre<sup>81</sup>. Porém, cada um entende quanta vergonha e quão distantes devem se sentir em relação à coletividade.

Diferença e distância são, portanto, correlativas. Neste ponto, devemos entrar em considerações sobre o bem viver, que se articulam com outro conjunto de categorias cruciais, notadamente as noções que implicam distância, como “vergonha”, “respeito”, “juízo” e “entendimento”. De fato, é consenso entre os Xikrin que não se pode viver bem quando não há o devido respeito e não se cumprem as regras mínimas de convivência social, expressas pelo termo *pia’äm*. A palavra, normalmente glosada por “vergonha” ou “respeito”, tem uma importância fundamental na socialidade mebêngôkre, definindo o que é próprio das relações sociais entre humanos e sendo o operador por excelência de distância social (veja-se a boa análise comparativa de Coelho de Souza 2002:497-513). (GORDON, 2014, p. 103).

---

<sup>81</sup> E quando isto ocorria, as queixas estavam relacionadas a outros elementos de diferenciação.

Logo, podemos observar diante deste capítulo a construção dos coletivos Mebêngôkre, bem como a luta por suas terras, permanência de seu *kukràdjáe* defesa das suas subjetividades. Embora percorremos uma abordagem em rede<sup>82</sup>, quando pensamos na defesa e constituição de coletivos e direitos, nos remetemos às questões de *macropolítica* e *micropolítica*, ou seja, aos sujeitos que vivenciam material e simbolicamente o cotidiano, pois eles participam de sua elaboração e do exercício dos efeitos das relações de poder (FOUCAULT, 2006); e que têm o poder, apoiado na produção de espaço e tempo, constitui o cotidiano, bem como a emergência de saberes (FOUCAULT, 2010). Essas posições ocupadas em cada lugar, hierarquiza e classifica cada membro de tal comunidade para que o ambiente funcione, e isso também está sendo tirado pouco a pouco dos povos nativos, visto que o não-nativo toma conta do ambiente destes a cada dia, como ocorre por exemplo com os garimpos. Na *macropolítica* temos uma visão geral do que nos é exposto, ou seja, a situação de exploração, o jogo de poder entre o não nativo sob o nativo, e isso se reverbera na *micropolítica* dos grupos, o que pode gerar como consequência na sua molécula cultural, econômica e das relações de poder interna que se aplicam. Em *Cartografias do Desejo*, Guattari e Rolnik (1996) explanam essa análise da micropolítica,

A análise micropolítica se situaria exatamente no cruzamento entre esses diferentes modos de apreensão de uma problemática. É claro que os modos não são apenas dois: sempre há uma multiplicidade, pois não existe uma subjetividade de um lado e, do outro, a realidade social material. Sempre haverá "n" processos de subjetivação, que flutuam constantemente segundo os dados, segundo a composição dos agenciamentos, segundo os momentos que vêm e vão. (GUATTARI & ROLNIK, 1996, p. 132).

Haja vista está análise, podemos afirmar que na subjetividade e na multiplicidade são onde os conflitos ocorrem, pois enquanto coletivos precisam manter seus próprios modos de viver, seu *kukràdjá*, que passa, sobretudo pela relação com a natureza e com os outros. Engolidos pela máquina desejante capitalista que tenta a todo custo, produzir indivíduos idênticos, massificados e padronizados, de forma que aqueles que não adotam os modelos os povos nativos teriam três destinos: a culpabilização, a segregação e a infantilização, assim como afirmam Guattari e Rolnik (1996). Entretanto, não podemos perder de vista que o poder é onipresente na medida em que atravessa todos os espaços e relações, portanto, não se trata de definir de forma maniqueísta quem domina e quem é

---

<sup>82</sup> O fato de entendermos as configurações que ocorrem no âmbito da macro e da micropolítica não implica em analisarmos uma em detrimento de outra, e sim em colocar em evidência como as duas se associam, em rede, vamos do micro ao macro e vice-versa.

dominado. Afinal, onde há poder há resistência, portanto, essa deve ser analisada, também, no campo das correlações de forças (FOUCAULT, 1976, apud HELSINGER, 2014, P.1583-1596).

Assim, Guattari e Rolnik (1996) afirma que a resistência consiste em embarcar os processos de diferenciação de todos esses modelos, pois com isso, é o próprio *falocratismo* que estaríamos desinvestindo, ou seja, são esses processos, como do "devir mulher": devir mulher do homem, devir mulher da mulher, enfim, devir mulher de nossa sociedade. À vista disso, pensemos em um devir do índio: devir índio do índio, o devir índio do não índio e por fim, o devir do índio na nossa sociedade.

É nesse sentido que podemos pensar em uma subjetividade volátil, onde as forças surgem como fora de todo e qualquer dentro, como por exemplo, o fora do Mebêngôkre é um dentro do não Mebêngôkre, como um devir extenso que faz a força e o conflito serem mote em toda história,

O dentro é uma desintensificação do movimento das forças do fora, cristalizadas temporariamente num determinado diagrama que ganha corpo numa figura com seu microcosmo; o fora é uma permanente agitação de forças que acaba desfazendo a dobra e seu dentro, diluindo a figura atual da subjetividade até que outra se profile. (ROLNIK, 1997, p. 2)

Desta forma, podemos perceber que a revolução molecular dos povos nativos, sobretudo a Mebêngôkre está acontecendo desde os tempos primórdios. Visto que, os nativos se reinventam, reagem e se fazem presentes diante dos acontecimentos, no que tange à luta autóctone na defesa de seu *kukràdjá*, território e identidade enquanto seres pertencentes à esta terra, não se deixando capturar, delineando [...] "cartografias que o desejo vai traçando, diferentes micropolíticas, que correspondem a diferentes modos de inserção social [...] (GUATTARI & ROLNIK, 1996, p. 11), ou seja, tampouco se tornam objetos de controle do não autóctone.

[...] Guattari propõe uma revolução molecular, a criação de máquinas de guerra autogestivas que viabilizem e potencializem os devires minoritários e os micromovimentos que subvertem os regimes molares já estratificados. Trata-se da afirmação de um plano instituinte em contraposição ao regime instituído; da possibilidade de se investir na própria subjetividade como estratégia de resistência ao modo de funcionamento do capitalismo[...]. (SOARES, 2016, P.120)

Sob uma revolução diária, é importante ressaltar a organização dos nativos para que a luta se legitime. Pensemos aqui nos inúmeros movimentos nativos que evidenciam a preocupação com a mineração desenfreada, com apoio do governo, produzindo assim, novos fluxos de desejo e ações, tomando para si, novas possibilidades de ser, sentir, pensar e agir. Assim como a fala de Felipão a respeito da necessidade de união do seu

povo Mebêngôkre em torno de um modo singular de estar no mundo, de se relacionar com a terra e as pessoas, que significa abrir mão dos processos que envolvem o arrendamento de terras Mebêngôkre para o garimpo, a importância de ter um Mebêngôkre eleito como representante, da valorização do conhecimento absorvido pelos jovens, a partir das pessoas mais velhas que os transmite, a importância de manter os casamentos apenas com Mebêngôkre, para garantir sobretudo a vida ceremonial, os rituais responsáveis pela diferenciação dos seus.

Deste modo, neste capítulo pude situar melhor a pesquisa em torno do lugar, dos coletivos e da abordagem adotada. Agora, nos deteremos de forma mais aprofundada, ao modo como os Mebêngôkre estão no mundo, por meio de autores que experienciaram a vida na aldeia, mas que não hesitaram em considerar as relações para além deste mundo Mebêngôkre, principalmente, sem perder a visão, que nos interessa, a visão Mebêngôkre.

## CAPÍTULO DOIS

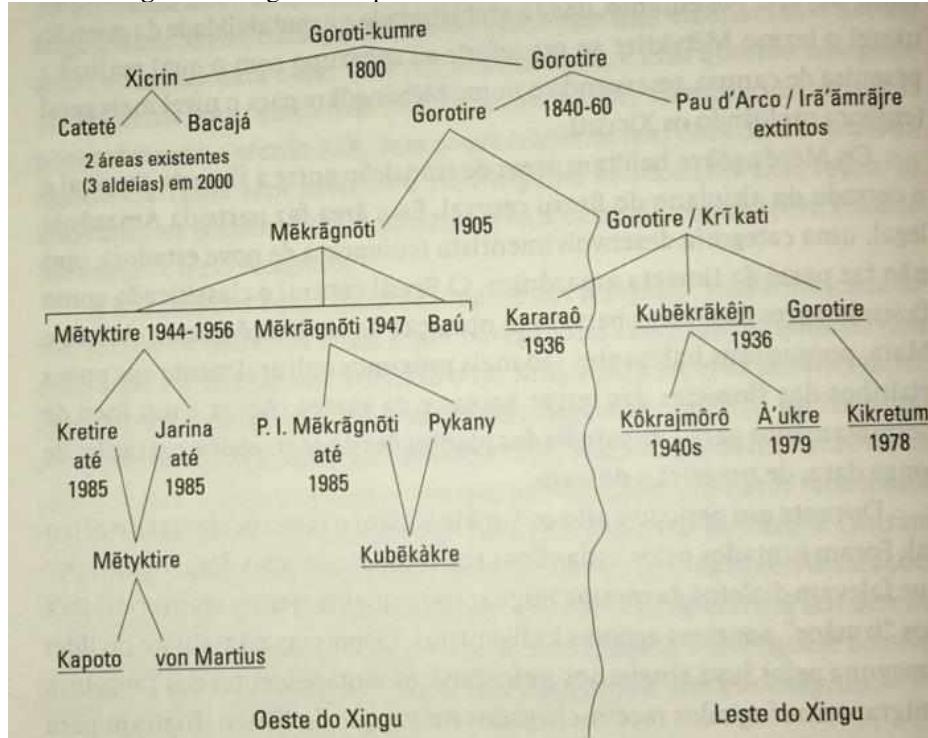
### DA ALDEIA À CIDADE: REVISITANDO A ETNOLOGIA MEBÊNGÔKRE

#### 2.1 Etnografia Mebêngôkre

Os povos Mebêngôkre compõem a família linguística Jê, que por sua vez conforma o tronco linguístico macro-Jê e são encontrados especificamente no Brasil. Os povos que pertencem à família macro-Jê habitavam originalmente o planalto, entre as bacias do rio São Francisco e Tocantins no nordeste brasileiro, migrando posteriormente para o oeste. Segundo Lea a relação entre os grupos macro-Jê e os Jê data de mais ou menos cinco mil anos atrás e teria originado, por meio de diversas cisões, os grupos Jê setentrionais, meridionais e centrais. Os povos Jê eram conhecidos pela heterodesignação “Tapuya”, categoria que se refere a todos os povos que não se comunicavam na língua Tupi.

Lea (2012), em seu livro *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis*, construiu um diagrama, apresentado a seguir, contendo o histórico das cisões dos grupos Mebêngôkre.

**Figura 7.** Diagrama do processo da cisão das Aldeias desde 1800.



Fonte: (Lea, 2012, p. 62).

A etnografia dos grupos Jê apresenta de maneira particular, uma série de “questões comuns à etnologia ‘clássica’ dos Mebêngôkre” (GORDON, 2006, p. 83), tais como a

riqueza, a diferença entre pessoas, a hierarquia, as casas das mulheres e a casa dos homens, as cerimônias de nominação, os objetos e as prerrogativas ceremoniais. Os Mebêngôkre são também conhecidos como os povos Jê setentrionais nos relatos históricos e literatura especializada, que todos apresentam similaridades linguísticas importantes. De acordo com Lea (2012) conformam este grupo:

[...] os Timbiras orientais que, por sua vez, incluem os Apänjekra e Ramkokamekra (conhecidos coletivamente como os canela); os Krahó; Parakatêjê (ou Gavião); Pukobje e krikati do Maranhão (que não devem ser confundidos com os Mebêngôkre-kríkati, mencionados anteriormente); e krenje (um grupo muito reduzido). Os Apinayé são conhecidos como os Timbira ocidentais (uma designação que se deve à sua localização a oeste do rio Tocantins). Tais classificações são bastante enganadoras porque os Apinayé são mais próximos em termos linguísticos aos Mebêngôkre do que dos Timbiras orientais. Os Jê setentrionais incluem os Kisêdjê (ou Suya orientais) e os Tapayuna (Beiços de Pau ou Suya ocidentais), que falam dialetos próximos entre si e ao Mebêngôkre (embora ambos os dialetos sejam mais distantes do que a língua apinayé). Há ainda os Panará (ou Krenakore) cuja língua é bem distinta de Mebêngôkre. (LEA, 2012, p. 56-57)

Os Mebêngôkre, mais frequentemente conhecidos como Kayapó compreendem o ponto “mais inclusivo de designação”, pois é o nome que muitos subgrupos utilizam como “etônimoautoestabelecido” (Lea, 2012, p. 59 - 60). A palavra Mebêngôkre significa “povo do buraco d’água”, mas não explicita nenhuma característica específica e não foram encontradas explicações para este nome. Segundo Turner (1992), os Kayapó setentrionais habitavam os territórios localizados entre os rios Araguaia e Tocantins, e se distinguiam de outros grupos jê setentrionais, tais como o Apinayé, Suyá e Timbira, migrando posteriormente para as regiões a oeste do Araguaia. Diferentemente de Lea (2012) e Gordon (2006), Turner (1992) estabelece uma possível correlação entre a autodenominação dos Kayapó e a localização de suas tribos indígenas, situadas primordialmente entre os rios Araguaia e Tocantins; e em alusão ao que parecia ser a palavra de autodesignação “Mebêngôkre”, traduzida por ele por “espaço entre as águas”. Essa informação é questionada por Gordon e Lea, no qual “a expressão Mebêngôkre pode ser glosada por ‘gente do buraco d’água’, ‘os [que vêm] do olho d’água’” (GORDON, 2006, p. 115), ou seja, Turner ter-se-ia equivocado, já que os Xikrin e os Mẽtyktire não reconhecem essa tradução e demonstrar-se-iam indissolúveis quanto ao fato que realmente se “trata de um buraco *dentro* d’água”. (GORDON, 2006, p. 15, grifos do autor).

Conforme os estudos realizados por Lea (2012) a expressão Kayapó teria sido utilizada para designar, primeiramente, o povo denominado Panará. Assim que os colonos tiveram conhecimento sobre a existência dos Mebêngôkre, passaram a utilizar a mesma denominação, chamando-os por Kayapó setentrionais em oposição aos Panará, que mais tarde ficaram conhecidos como os Kayapó meridionais. Presume-se que, no passado, ambos tenham se estabelecidos em terras vizinhas. Segundo Lea o nome Kayapó pode ser enganador, visto que em relação à língua, os Mebêngôkre se distanciam mais dos Panará do que dos Apinayé. Conforme a autora, por muito tempo os Kayapós meridionais foram considerados extintos, até que foi comprovado que os Panará, na verdade, são os seus “sobreviventes contemporâneos” (Lea, 2012, p. 59).

A organização social Mebêngôkre se caracteriza pela residência matriuxorilocal, e pode ser definida em termos de parentesco, como mais próxima da matrilinearidade, já que as pessoas pertencem de forma irrevogável à Casa materna. Conforme Lea (2012), a uxorilocalidade é o arranjo residencial mais comum nos Jê do Brasil Central, mas não está presente em todas as organizações sociais Jê. Lea (2012) também definiu as relações de parentesco dos Metyktire como cognáticas na medida que “evoca descendência dupla”, pois os filhos também herdam os amigos formais do pai. A relação entre a mãe e os seus filhos é muito importante, assim como a relação entre as irmãs e os irmãos, gerando obrigações específicas de nominação e distribuição de alimentos por esses laços. A formação social Mebêngôkre também se caracterizaria pela intermitência das expedições de caça, cada vez menos duradouras e menos frequentes na contemporaneidade, mas que compreendiam pequenas temporadas de deslocamento no passado, fazendo com que diversos autores os considerassem como seminômades.

Outra característica importante da organização social Mebêngôkre é a existência de instituições de metades, divididas por sexo e associações por idade. Para Turner (1992) as necessidades econômicas não justificam a dinâmica de seminomadismo, “considerando seu aspecto social mais importante do que qualquer necessidade econômica, como a falta de proteína” (LEA, 2012, p. 77) já que a alimentação nos períodos de expedição eram essencialmente as mesmas dos períodos de fixação nas aldeias. Da mesma forma, quando as expedições ocorriam nas “proximidades”, alguns dos Mebêngôkre retornavam frequentemente para a aldeia para colherem os produtos de suas roças. As mulheres também se deslocavam em algumas expedições (nas mais longas), e eram responsáveis pela montagem e desmontagem do acampamento, cuidar

das crianças, cortar lenha e preparar comida. De acordo com Lea (2012, p. 77), o seminomadismo possui diversos elementos significativos:

[...] desempenha papel importante no reconhecimento de um novo território, seja para aldeias, roças ou para caçar. A proporção de pessoas por quilômetro quadrado vem aumentando gradativamente desde a chegada dos portugueses em 1500, e aumentou de forma significativa a partir do início do século XIX na área do Brasil central ocupada pelos Mebêngôkre. Isso provocou o deslocamento incessante de povos indígenas, além da invasão de colonos, tornando vital a célebre mobilidade dos Mebêngôkre para fiscalizar seu território regularmente, para estar de prontidão no caso de ataques e para planejar quem e onde eles deviam atacar. (LEA, 2012, p. 77).

As aldeias Mebêngôkre estão dispostas de maneira circular, ou semicircular composta por casas segmentadas ao redor de um espaço central, “nos arredores de uma praça ou pátio”, onde se realizam as cerimônias e as atividades públicas. A praça conta ainda com uma casa comunal no centro, denominada especificamente como “a casa dos homens”, local de estadia durante o dia para os homens na atualidade e de moradia nos tempos remotos, quando eram transferidos de sua casa familiar para o “alojamento comunal masculino” em uma idade específica (cerca de oito anos de idade), segundo Turner (1992) e da qual só se retiravam para o casamento e “moradia” na casa das esposas. A casa dos homens<sup>83</sup> é compreendida pela maioria dos etnólogos como o espaço político institucional, responsável pelas decisões que envolvem os aspectos públicos e comunitários da aldeia, inclusive no que diz respeito aos processos de articulação política e reivindicações, elaboração de demandas e resistências frente aos diversos agentes privados e públicos da sociedade nacional, cuja participação dos homens nas atividades e cerimônias é organizada por uma hierarquia etária. Segundo Turner, a entrada dos homens nesse universo (da casa dos homens), garantiria a constituição de uma identidade social pública, mediada pela separação física das moradias dos pais e consequente aproximação às diversas faixas etárias masculinas (categorias de idade), impedindo que as relações domésticas se sobrepuxessem aos laços comunitários.

---

<sup>83</sup> Na Aldeia A’Ukre uma mulher se tornou “cacica” “bēnjadjwyr̄” (foi preparada pelo pai, desde criança, que também é cacique para assumir esta posição), assim como vem ocorrendo em muitas outras aldeias. A bēnjadjwyr̄ (“cacica”), Ngrejkamoro, mãe de Nhakanga, esposa de Katogri, que me auxiliaram durante a pesquisa em Ourilândia do Norte. A “cacica” Ngrejkamoro participa das reuniões e decisões na casa dos homens (apenas ela de mulher). Segundo relatos ela é muito respeitada, quando fala todo mundo fica quieto. Muitos se referem a ela como “Dilmã”, em alusão à figura da ex-presidente do Brasil, Dilma Rossel. Fato que nos mostra os agenciamentos em torno de mudanças que alteram as formas de sociabilidade, das representações sociais, porém, nos revela uma identidade capaz de absorver as transformações, sem, contudo, deixar de ser o que são, ou seja mudam para permanecerem os mesmos. Sobre as transformações e agenciamentos Mebêngôkre em torno do gênero ver Lea (2012).

Os Mebêngôkre são estimulados desde pequenos a interagir com os seus grupos de sexo e idade, cujas diferenças a nível de associação ou categoria são marcadas por diferentes tipos de adornos, papéis sociais no cotidiano, pinturas corporais e pelo espaço ocupado nas cerimônias. Após a maturação sexual, os homens passam a visitar as mulheres durante à noite, adquirindo, de acordo com a frequência das visitas, dívidas sociais para com esta mulher e sua família. Dormir com alguma mulher à noite sem levar peixe ou carne e oferecer serviços específicos é considerado como roubo da mulher; a palavra roubo (enquanto roubo da mulher) é utilizada para expressar uma relação de injustiça, má intenção e falta de reciprocidade, mas também é utilizada para expressar furtos e apropriações indevidas de objetos. As moças púberes recebem uma cama em posição mais alta do que a cama de seus pais, onde passa a receber o rapaz para os seus encontros noturnos. Após determinada regularidade de encontros sexuais, a relação e o casamento só podem ser consolidados com o nascimento de um filho<sup>84</sup>. (LEA, 2012).

Segundo Lea (2012), na atualidade os homens estão se casando mais cedo, e existem uma quantidade maior de mulheres solteiras com filhos. O homem casado (genro) passa a viver com a sua esposa (sogros) e em caso de divórcio o homem pode ficar temporariamente na casa dos homens<sup>85</sup>, mas esse arranjo é considerado inadequado e suportado apenas temporariamente. Na casa dos homens a temperatura não é tão confortável quanto nas habitações e o espaço não dispõe de objetos para a organização de pertences individuais, ou seja, o homem só faz parte da organização social quando está casado. Turner aponta para o fato do homem ser incorporado gradativamente em sua família de procriação através de um ciclo de desenvolvimento que o levaria a se tornar sogro no futuro, e portanto, chefe da unidade doméstica, da qual os genros deveriam se

---

<sup>84</sup> Aspecto que teve seus movimentos, seus fluxos, pois segundo Nhakanga e Katongri, não funciona mais desta forma. Katongri me descreveu que quando ele se casou com Nhakanga: “a mãe dela escolheu ele para ser o marido da sua filha, então eles foram apresentados, e gostaram um do outro. Desta forma, ele foi morar com Nhakanga na casa da mãe dela. Eles estão juntos há 3 anos e ainda não possuem filhos, porém são considerados casados.

<sup>85</sup> Segundo Katongri não ocorre mais. Quando se separam, os homens retornam para a casa dos seus pais. Inclusive, geralmente perdem o contato com os filhos, que ficam com a mãe e sua família. Em alguns casos (específicos) o contato entre pai e filho permanece, com muita dificuldade. Casos que envolvem casamento com “*kubē*”, e o pai não querendo perder o contato com os filhos, insistem e conseguem ver os filhos. Eu pude conviver um pouco com Nhakbjere Kayapó da aldeia Turedjan, casada com Paulinho (*kubē*), ambos foram casados anteriormente com Mebêngôkre. Paulinho teve dois filhos com uma Kayapó, e alega que não foi fácil conseguir que a mãe o deixasse ter contato com os filhos. Enquanto Nhakbjere teve três filhos, que ela não os deixa ter contato com o pai, e também porque o pai não os procura. Paulinho acredita que estão mudando este pensamento, pelo menos as mulheres que casam com *kubē*, e se mudam para a cidade, necessitando de *piôkaprin* para tudo. Nhakbjere Kayapó não acha certo o pai ter contato, que ela mesma cuida das crianças, e não acha certo seu marido ter contato com os filhos, o que implica contato com a ex-esposa. Fato que está relacionado com a abordagem sobre as Casas, a produção de homens, mulheres e matrimônio, que veremos a seguir.

“submeter” e ofertar os produtos do seu trabalho, entretanto, Lea (2012) discorda dessa observação, alegando que um homem jamais seria incorporado à família de sua esposa, pertencendo ao mesmo tempo a duas unidades domésticas, embora os laços com a família da mãe sejam mais fortes; além do mais, devido às altas taxas de divórcio, muitos dos homens quando se tornam sogros já não vivem com as mães de suas filhas, e muito provavelmente moram com a sua nova esposa e os filhos que ela já tinha de outros casamentos.

De acordo com Lea (2012), no que diz respeito à construção social de gênero, “as mulheres são consideradas ‘mansas’ (*uabore*). Os homens se tornam bravos (*àkre*) por seu treinamento para tornarem-se guerreiros, como os ataques que fazem a ninhos de maribondos”. (LEA, 2012, p. 30). Os meninos brincam de caçar insetos e animais menores desde tenra idade e aos poucos se distanciam mais da aldeia nessas brincadeiras, adentrando a floresta; já as meninas ajudam a sua mãe desde cedo a cuidar dos irmãos mais novos, além de acompanharem o trabalho na roça auxiliando-a na colheita. Tanto os meninos quanto as meninas dedicam grande parte do seu tempo em brincadeiras no rio, no entanto, no intervalo dessas brincadeiras as meninas também lavariam as roupas, a louça e se encarregariam do transporte da água do rio para a casa. Para os homens a tarefa de buscar a água e lenha é das mulheres já que eles não cozinham<sup>86</sup>. As mulheres são responsáveis pelo cuidado das crianças, animais e plantas e desempenham essa tarefa por gerações, auxiliando no cuidado dos netos. Se as mães não possuem alguém para cuidar das crianças mais novas, efetuam as suas tarefas com o bebê do lado esquerdo do quadril.

Determinado tipo de pintura corporal é tarefa das mulheres e constitui uma das ações mais importantes a nível ceremonial. De acordo com Lea, (2012, p. 149) “é evidente que a pintura corporal constitui um domínio feminino da perspectiva Mebêngôkre. As meninas começam a ensaiar em seus germanos mais novos, além de observar quando suas próprias mães as pintam” praticando nas outras moças quando mais velhas. Elas também são as responsáveis pelo plantio, cuidado e colheita dos produtos das roças, embora os homens limpem o terreno da floresta (derrubam as árvores altas) para o plantio; entre os Xicrin, os homens já auxiliam as suas esposas na roça (GORDON, 2006).

---

<sup>86</sup> Segundo Katogri, atualmente os homens Mebêngôkre também cozinham, evidenciando um revezamento dentro do círculo familiar em torno das atividades da cozinha, que não ficam somente em torno das mulheres. Enquanto estávamos morando juntos, eu, Katongri, Nhakanga em Ourilândia do Norte, Katogri revezava conosco as tarefas de almoço e jantar. Nas visitas que fiz aos Mebêngôkre, que moram em Ourilândia do Norte, experienciei momentos em que os homens também eram os responsáveis por fazer a comida “*ipej kukren*”, assim como ajudavam nas tarefas da casa e nos cuidados com os filhos.

As reuniões mais importantes na casa dos homens acontecem à noite. As expedições para a caça e a pesca que demandam maior tempo de deslocamento tendem a se desenrolar nos finais de semana, pois nos outros dias os homens trabalham na construção de casas e confecção de adornos para as cerimônias ou vendas na cidade. Os homens passam a maior parte do tempo na casa dos homens, ou nas florestas e expedições, já que é desaconselhável que se mantenham nas habitações das mulheres durante o dia, a fim de evitarem comentários acerca da sua sexualidade. (LEA, 2012). Da mesma forma a mulher também evita a casa dos homens, contornando o pátio para a execução das suas tarefas. Os homens são os únicos a fabricar o artesanato, os tiracolos para os bebês e as cestas, e enfeitam esses objetos com o algodão vermelho, de produção exclusivamente feminina. Durante as expedições de caça os homens transportam a carne por períodos longos e são responsáveis pela coleta e transporte das madeiras das casas. Diversas restrições alimentares e sexuais se aplicariam a ambos os sexos. Turner (1992) afirma que a tipologia das tarefas femininas em relação às masculinas reflete a necessidade de adequação do trabalho ao cuidado com as crianças, e aos homens estariam reservadas as tarefas que exigiriam silêncio e maior concentração, proposição confrontada por Lea, ao afirmar que o artesanato conforma uma das tantas tarefas das quais as mulheres poderiam desempenhar e, ocasionalmente parar, dando prosseguimento ao cuidado das crianças sem causar prejuízo ao trabalho já executado.

Lea se fundamenta em Lévi-Strauss para refutar a percepção de Turner em relação à divisão do trabalho, compreendido pelo primeiro como um artifício sociocultural, utilizado para provocar dependência mútua entre os sexos. Segundo Lea a relação entre homem e a mulher é significativamente complementar. Nas palavras da autora, ao se referir a Lévi-Strauss (LEA, 2012, p. 142): “[...] a divisão sexual de trabalho é sempre uma criação arbitrária para produzir dependência mútua. Ele nega que pode ser explicada em termos fisiológicos; ao contrário, as incapacidades são criadas artificialmente.” (LEA, 2012, p. 142).

A distribuição de alimentos na aldeia depende de uma rede de integração familiar, da qual os produtos da roça e da caça são ofertados através do princípio da reciprocidade. Os produtos das roças tendem a amadurecer sazonalmente permitindo que as mulheres forneçam o excedente de produção para os seus familiares “que por sua vez, fornecem alimentos a ela, incluindo seus irmãos, e a mãe e as irmãs de seu marido”. (LEA, 2012, p. 150). A mulher limpa e cozinha a carne das caças do esposo, e só distribui quando o montante é suficiente para a sua família nuclear; ademais, as restrições alimentares (de

acordo com a idade, nomes pessoais, gênero) colaboram para proporcionar determinada redistribuição. Os homens devem oferecer carne para a sua família através da esposa, assim, um irmão que não fornece alimentos à sua irmã não é considerado um irmão verdadeiro, pois não cumpre com as suas obrigações sociais<sup>87</sup>.

## 2.2 Organização social e sociedade de Casas

Para Turner, a organização social Kayapó pode ser descrita como uma ordem política que se baseia em “uma estrutura hierárquica de relações de exploração da produção social, gerando uma distribuição assimétrica dos valores sociais” (TURNER, 1992, p. 318), ou seja, uma economia política voltada para a reprodução da própria sociedade capaz de replicar esses valores diferenciais no âmbito das personalidades e no âmbito das unidades domésticas segmentares, fundamentada ainda na “exploração de jovens por velhos (e de mulheres por homens), cuja resultante seria uma apropriação desigual do valor social, expresso nos conceitos de ‘beleza’ (*mejx*) e preeminência ou dominância”. (GORDON, 2006, p. 84). Segundo Gordon (2006, p. 84), Turner descreve “a estrutura social Kayapó tradicional como uma economia política voltada para sua própria reprodução - por meio da produção de pessoas sociais e instituições comunais, dialética e recursivamente articuladas”. Para Gordon (2006), a ideia de uma produção social de pessoas pretende ressaltar a dimensão social da produção de seres humanos e personalidades, e não se refere isoladamente à produção da subsistência ou ao âmbito da economia. Segundo Turner (1992, p.319):

Mas o sistema não produz quantidades homogêneas de valor para todos os Kayapó que cooperam em sua reprodução. As propriedades hierárquicas e de exploração do sistema foram reproduzidas porque produzem incrementos diferenciados de valor para grupos dominantes de Kayapó, definidos por sexo, geração e posição social dentro da estrutura doméstica e comunitária: as mulheres obtêm menos do que os homens, e os mais novos menos do que os mais velhos. (TURNER, 1992, p. 319)

De acordo com Lea (2012), a heterogeneidade social dos Mebêngôkre expressa nas oposições masculino/feminino, velhos/jovens atravessa a organização social, a cosmologia e o cotidiano dos Mëtyktire. Essa oposição seria compreendida por Turner

---

<sup>87</sup> Sobre as responsabilidades sociais, eu, enquanto um deles, por meio do parentamento, pude evidenciar bem a importância da família, dos papéis sociais no aprovisionamento de alimentos, assim como da produção da pessoa, já que me pintavam, queriam que eu raspasse o cabelo, colocasse brincos e tirasse a sobrancelha. Assim como ir para a aldeia participar dos rituais. Era comum a minha família solicitar frangos, pães e refrigerantes. Além é claro de toda questão envolvendo a minha presença enquanto estrangeira, *kubẽ*, alvo de captura Mebêngôkre. Abordarei isto no capítulo três.

(1992) como níveis estruturais distintos, que as habitações situadas na “periferia” da aldeia conformam o nível inferior da produção material e social das pessoas, do mesmo modo que a casa dos homens integraria o nível superior constituído por instituições públicas ou comunais, mediados pelas associações de idade e sistemas de metades, ou seja, “uma estrutura hierarquicamente segmentada”, capaz de fundamentar inclusive a disposição morfológica e arquitetônica da aldeia. Os sistemas ceremoniais também fariam parte da esfera comunal e haveria também um nível cósmico, extra-social e mítico.

Para Turner, a divisão do trabalho entre os sexos, que as mulheres seriam responsáveis pela produção intrafamiliar e doméstica e os homens pela produção no nível interfamiliar e comunal, garantiria o controle dos homens na aldeia, legitimando a assimetria de gênero e de poder, expressa na dominância dos pais sobre as filhas e consequentemente na dos sogros sobre os seus genros, tendo como marco a residência uxorilocal.

Diferentemente dessa perspectiva, Lea (2012) comprehende que as Casas conformam um sentido de totalidade particular que ultrapassam a dimensão da habitação/unidade doméstica em seu sentido físico, de tal modo que as Casas<sup>88</sup> remetem a uma existência ancestral e mítica, compondo um arsenal específico de valores (*nekretx*<sup>89</sup>) riquezas e nomes bonitos que são repassados para os descendentes uterinos. Para Lea, as Casas integram uma parte importante da totalidade cultural, estética e material histórica que compõem a identidade dos Mebêngôkre.

Para os Mebêngôkre, estética é associada com a ideia de totalidade. Isso fica patente no mapeamento das diversas porções de carne que, somadas, caracterizam uma anta inteira, sendo que cortes específicos pertencem a cada Casa. A palavra traduzida como cultura: Kukràdjà, poderia ser glosada como “as partes que compõem a totalidade”. É usada para descrever a soma das seqüências das grandes cerimônias e as partes do corpo. Falaram-me que uma mulher trouxe o esqueleto (krukràdjà) da filha de uma aldeia antiga, para enterrá-lo na aldeia nova. (LEA, 2012, p. 121)

Lea assinala que “qualquer aldeia Mebêngôkre específica é uma versão parcial de uma aldeia ideal onde a totalidade das matrícias forma um único círculo” (LEA, 2012, p. 121), ou seja, as casas seriam denominadas por determinados fatos míticos e o conjunto das suas riquezas culturais e nomes (legado) conformariam uma identidade específica. O tempo mítico revela as origens dos Mebêngôkre e das Casas, expressas em determinados eventos da mitologia. Lea percebeu que a localização das Casas está diretamente

---

<sup>88</sup> Casa escrita em maiúsculo para se diferenciar de casa enquanto espaço físico.

<sup>89</sup> Os Mebêngôkre que pude acompanhar em Ourilândia se referiam a estas prerrogativas como “*nekrei*” e soletravam e escreviam da mesma forma.

relacionada com os eventos míticos, já que as pessoas da aldeia não se referem às Casas por meio dos critérios de geolocalização territorial mais comuns e usuais da nossa sociedade (situada à esquerda daquela ou à direita desta, por exemplo) ou ainda por características distintivas e mais aparentes (cor, dimensão ou estado de preservação), mas pelos eventos míticos que originaram ou que definiram a Casa. Os Mebêngôkre se referem a uma Casa como “o lugar onde a ave foi morta”. (LEA, 2012, p. 382).

Notadamente, em outras aldeias Mebêngôkre a ordenação das Casas obedeceria, “relativamente”, aos mesmos padrões de definição e localização do círculo, compondo a totalidade do universo histórico e cultural dos Mebêngôkre. Embora as Casas estejam predispostas de acordo com a temporalidade dos supostos eventos míticos, ( dado o desconhecimento de tal ordem), a totalidade das casas oferece uma temporalidade às Casas “e à sua localização no círculo da aldeia - enraizando-as no tempo mítico”. (LEA, 2012, p. 207). Os mitos atualizam temporalmente (sincronia) e estruturalmente (diacronia) a origem da sociedade e os códigos sociais mais importantes, tais como a intersecção da vida social no cosmos, a introjeção das normas, a finitude da vida, as regras de parentesco, a relação com os estrangeiros e a relação com os mortos.

De todo modo, os filhos das mulheres de uma determinada Casa, pertencerão à essa mesma Casa. As Casas também seriam responsáveis por produzir homens e mulheres distintas, capazes de estabelecerem matrimônio entre si. Assim:

Os parentes uterinos se consideram como pertencendo à mesma Casa. É o fato de ser proveniente de um útero específico que implica uma noção de tempo e de temporalidade com uma herança de essência ancestral partível (na forma de nomes e *nêkrêjx*) que estão em primeiro plano, e não descendência de um ancestral fundador. (LEA, 2012, p. 136).

Segundo Lea (2012, p. 207):

A noção de descendência uterina é implícita na relação entre as Casas Mebêngôkre e o passado mítico. A origem do legado distintivo dos nomes e *nekretxque* que caracterizam cada Casa se estende ao passado longínquo. Muitos dos nomes pessoais usados pelos Metyktire atuais podem ser encontrados em sua mitologia. O tempo mítico lida com as origens (*kraj*; raiz/começo) da sociedade Mebêngôkre e das Casas que a compõem. (LEA, 2012, p. 207).

A etnografia de Lea (2012) busca se diferenciar da concepção de Turner (1992) ao negar a oposição entre as instituições comunais e as unidades domésticas e estabelecer as Casas como uma totalidade Mebêngôkre, que as mulheres deixariam de compor uma relação de exploração para se tornarem as agenciadoras dos recursos simbólicos. De todo modo, Gordon ressalta que a grande contribuição de Vanessa Lea,

[...] está no fato de ter permitido pensar a propriedade de tais bens, e o direito de transmiti-los não como definidores de grupos corporados perpétuos, mas como marcadores de prestígio e distintividade pessoal e coletiva. (GORDON, 2006, p. 93).

Lea (2012) também estabelece que tanto as Casas, quanto os *nekretx* devem ser compreendidos como agentes potencializadores da sociabilidade e da aliança, compondo a objetificação de uma relação de parentela em constante movimento. Dessa forma, a circulação dos nomes e a relação com o seu ancestral, não teria como objetivo permitir a continuidade do nome, mas a reprodução e a permanência de uma relação específica no âmbito da parentela. Assim as pessoas, os nomes e os *nekretx* estariam diretamente conectados, e seriam compósitos/componentes de relações.

### 2.3 Nomes e Nêkrêjx - Riquezas Partíveis

A distribuição de valores entre os Mebêngôkre seria “expressa nos conceitos de beleza *mejx*(completude), ou nome bonito”. (GORDON, 2006, p. 84). As pessoas que possuiriam o (*mejx*) nome bonito se distinguiriam daquelas que seriam tidas como comuns (*kakrit*) no âmbito ceremonial. Além dos nomes bonitos, Lea (2012) também teria chamado a atenção para um conjunto de objetos, adornos ou prerrogativas ceremoniais entre os Mebêngôkre (*nekretx* entre os Mêtyktire ou *nêkrêjx* entre os Xikrin) que seriam descritos pelos nativos como “riquezas”. Essas relíquias culturais (assim como os nomes) permaneceriam conectadas às Casas dos Mebêngôkre enquanto pessoas jurídicas, mas não seriam meros emblemas, concederiam destaque e valor para aqueles que os possuem. Assim:

[...] cada casa tem um estoque de nomes, papéis e prerrogativas que, segundo a concepção Mebêngôkre, têm sido transmitidos por vias uterinas desde o começo (*kraj*). Há um paralelo com genes (mencionado no início do livro) no sentido de que, numa geração um único indivíduo da Casa X, na aldeia Y, tem a prerrogativa Z; na geração seguinte pode haver cinco pessoas com esta prerrogativa e assim por diante. As possíveis combinações de nomes e de *nekretx* são tantas que cada indivíduo é único. (LEA, 2012, p. 400)

De acordo com o chefe de Kretire, denominado Ngyjre-my, os “*nekretx*” podem ser definidos como “tudo aquilo que as pessoas amontoam”, todas as coisas que as pessoas adquirem e que podem ser consideradas como seus pertences, incluindo coisas comuns, como “cabaças, bordunas, arcos e flechas, que todos têm em todas as habitações” (LEA, 2012, p. 307). Entretanto, nem todos esses itens são considerados “*nekretx*”, mas “a propriedade pertencente a cada Casa, e não a todo mundo, é considerada “bonita” (LEA,

2012, p. 307). Segundo Lea, “os nomes, papéis e prerrogativas parecem uma segunda pele que os indivíduos vestem durante a sua vida, e que transmitem a seus sucessores e herdeiros, geração após geração”. (LEA, 2012, p. 400). Essa transmissão não se explicita como uma devoção direta aos antepassados, mas como um envoltório da qual a sociedade necessita para se reproduzir. De fato, os antepassados só são recordados quando alguém o conheceu em vida, ou ainda quando as suas ações são imortalizadas nos mitos. (LEA, 2012, p. 401).

[...] seus nomes e *nekretx* são embaralhados e redistribuídos de geração em geração. Dada a complexidade dos nomes, é uma façanha o fato de os velhos conseguirem lembrar quem tem ou tinha determinados nomes, no decorrer de cinco a sete gerações. (LEA, 2012, p. 401).

Os nomes e “*nêkrêjx*”, enquanto parte imperecível e perene do indivíduo seriam recuperados e reintegrados à sociedade após a morte dos mesmos. Os “*nêkrêjx*” conformam o legado de uma casa e uma riqueza herdável, significativamente importante para promover a distinção dos indivíduos na sociedade, capazes inclusive de promover disputas, atentados e homicídios. As cerimônias de nominação seriam demarcadas pelos adornos e “*nêkrêjx*”, além das distinções entre os grupos de idade e sexo que atravessam a sociabilidade dos Mebêngôkre em todos os momentos. Os homens dançam separados das mulheres, e há troca de alimentos. Os “*nêkrêjx*” estão vinculados a determinadas prerrogativas e posições, inclui muitos cantos, adornos, papéis ceremoniais, e quanto mais raro e particular, maior será o seu valor. Os “*nêkrêjx*” de uma determinada casa podem ser emprestados, mas devem ser devolvidos, assim como os seus nomes.

Segundo Lea *apud* Gordon (2006) as mercadorias do mundo ocidental também seriam denominadas de “*nekretx/nêkrêjx*”<sup>90</sup>, compondo uma importante questão relacionada ao caráter ontológico da relação do índio com o consumo. Dessa maneira, o autor destaca que “os *nêkrêjx* são concebidos como importações do exterior. Foram roubados, conquistados ou adquiridos, no passado mitológico e no recente, de outros

---

<sup>90</sup> Gordon (2006) afirma que os Xikrin não costumam definir as mercadorias pelo termo “*nêkrêjx*”, e constata uma diferenciação na forma como estas mercadorias circulam, evidenciando a importância das mesmas, assim como os “*nêkrêjx*”, no processo de diferenciação das pessoas, e logo na reprodução da socialidade. Como já mencionado, os Kayapó que pude acompanhar em Ourilândia se referiam a estas prerrogativas como “*nekrei*” e escreviam da mesma forma. Porém às mercadorias, bens industrializados, se referiam como “*möja*”, coisas. Conforme a abordagem do autor, nada impede que no futuro uma ou outra “*möja*” se torne “*nekrei*”, pensando no caráter da captura e incorporação Mebêngôkre ao longo do tempo. Sobretudo, no que se refere a inovação, que nunca é vista como criação cultural, mas sim como algo que vem de fora, originários de outras tribos, outros povos. (Fisher *apud* Gordon, 2006, p. 352).

sujeitos não – Mebêngôkre – coletivos humanos ou seres da natureza” (GORDON, 2006, p. 95, *grifos do autor*). A relação dos Xikrin com as mercadorias do ocidente poderia ser explicada por uma relação dos Mebêngôkre com a guerra e a alteridade. Onde a predação ontológica do outro compõe parte importante da dimensão sociocosmológica do universo dos Mebêngôkre, incidindo sobre “outros coletivos estrangeiros ou inimigos (*kubê*), humanos, nativos ou não nativos, mas também seres da natureza e com diversos outros dos tempos míticos” (GORDON, 2006, p. 97, *grifos do autor*). De acordo com Gordon a relação dos Mebêngôkre com as mercadorias do mundo do não indígena se insere diretamente na especificidade do contato e do contágio desse grupo nativo com a alteridade. Assim, a incorporação do mundo do não Mebêngôkre por meio da posse das mercadorias teria significado ontológico e faria parte do regime de subjetivação dos Mebêngôkre.

Os nekretx não são meros emblemas das Casas. São também uma fonte de prestígio para os seus detentores. Alguém que desempenha papéis cerimoniais destaca-se pessoalmente. Uma pessoa sem enfeites é considerada pobre, enquanto alguém que tem muitos enfeites atesta, através deste fato, que ele tem o respaldo de uma parentela numerosa, dotada de nekretx bonitos. As casas Kayapó são pessoas jurídicas, mas internamente seus membros diferenciam-se bastante um dos outros, pela quantidade e qualidade dos nekretx que têm. Algumas pessoas compartilham suas prerrogativas com vários outros detentores simultaneamente. As pessoas mais prestigiosas, em termos de nekretx (e não em termos absolutos), são os detentores simultaneamente. As pessoas mais prestigiosas, em termos de nekretx (e não em termos absolutos), são os detentores exclusivos. (LEA apud GORDON, 2012, p. 93).

Entretanto, aspectos políticos e econômicos interferem na realização da cerimônia de nomeação (responsável pela conformação simbólica do valor da pessoa), já que para a cerimônia ocorrer, os parentes devem atuar diretamente na festa e no custeio dos alimentos. Segundo Gordon (2006) a compra de alimentos para estas cerimônias está intimamente relacionada com as “mercadorias” acessadas a partir das relações com o *kubê*, e logo com a cidade “Os objetos industrializados são ubíquos e relacionados com todas as atividades do cotidiano xikrin”. (GORDON, 2006, p. 49).

Cohn (2005) ressalta que, embora os estudos comparativos introduzidos pelo Harvard-Central Brazil Project (HCBP)<sup>91</sup> entre sociedades do tronco linguístico Jê, propondo um modelo analítico que contemple o conjunto dessas sociedades, permitindo a elucidação dessas constituições sociais, tenham fundado “uma base comparativa que toma o modelo jê como contraponto a análises e descobertas de outras paisagens

<sup>91</sup> Sobre o modelo dualista jê e suas implicações nos estudos relacionados aos povos Jê ver Marcela Coelho de Souza (2002).

etnográficas na América do Sul, também “estabelecem uma tendência de limitar a possibilidade de estabelecimento de relações sociais às fronteiras da aldeia, como que tomando literalmente o concentrismo espacial” (COHN, 2005, p. 21 - 22).

Cria-se assim uma tradição analítica que posiciona cada uma das análises em um ponto que olha “para fora” ou “para dentro” da aldeia, tomando-a como limite e fronteira da socialidade, e de modo a torná-las cegas às conjugações entre as diversas relações de diferença. Sugere-se que, ao refutar o fechamento jê e a dicotomia interior/exterior, possa-se tratar a Alteridade como fundante de relações propriamente sociais, e produtiva em diversos níveis, conforme o que tem sido demonstrado para outras populações, e a partir de proposta que diz respeito aos Ameríndios como um todo. (COHN, 2005, p. 21 - 22).

Desta forma, interessa-nos o olhar que possibilite o entendimento da vida Mebêngôkre (Kayapó) a partir das dinâmicas sociais e culturais, mas que não exclua a potência desta sociedade, enquanto agentes em busca ou suficientemente “capazes” de absorver as inovações, mudanças, que estão relacionadas ao exterior, ao outro – nativos de outras etnias/estrangeiros, *kubēkakrit*, os não-nativos/estrangeiros, *kubē*, e, ainda estabelecer pensamentos, dentro da lógica Mebêngôkre (Kayapó), que deem conta de todo este movimento para além das aldeias. Mostrando que a (re)produção social no interior das sociedades Mebêngôkre (Kayapó) não reflete um formato fechado:

[...] Ao contrário, ele mantém uma abertura para o exterior que realimenta continuamente as diferenças (sejam voltadas para o exterior, de uma identidade coletiva de humanidade e etnicidade, sejam as internas, prerrogativas de certas categorias de pessoas) que o conformam, dando continuidade ao processo de sua interiorização iniciado nos tempos míticos (COHN, 2001, p. 40).

Desta forma, a visão de uma “sociedade” de Casas, como uma totalidade Mebêngôkre, na visão de Lea (2012), demonstrando a potência agenciadora das mulheres, nos auxiliará na compreensão das relações dos Mebêngôkre na cidade de Ourilândia do Norte, por privilegiar a simetria na análise, além, é claro, de nos transportar à aldeia, nos iluminando quanto ao modo peculiar de estar no mundo destas pessoas. Do mesmo modo, a visão apesentada por Gordon (2006) em torno da circulação de bens industrializados entre os Mebêngôkre, entendendo que na aldeia, os *nêkrêjx* são compreendidos como agentes fundamentais para a produção da diferença, afirmada<sup>92</sup>, em qualquer lugar. Visto que, o fato de usarem um tênis adidas, uma camisa polo, um chinelo havaiana, dirigirem suas camionetas, comer com garfo e faca em um restaurante, receber tratamento na CASAI e no hospital etc, não fazem com que eles percam de vista os vínculos, as prerrogativas, os rituais, as reciprocidades, fundadas nas obrigações ligadas a cada Casa

<sup>92</sup> Longe de querer criar uma oposição aldeia x cidade, a ideia aqui é mostrar que a perspectiva Mebêngôkre enquanto coletivos é única em qualquer lugar.

ou pessoas, que os tornam outros sejam entre eles, ou entre eles e nós (*kubē*). Mas, pelo contrário, estes agenciamentos evidenciam o processo de descolonização, ao passo que os Mebêngôkre (Kayapó), são posicionados como agenciadores dos recursos simbólicos para além da aldeia, em contextos, que não tendem a estabilização, pelo contrário, está em constante movimento.

Assim, consideramos nesta pesquisa, o entendimento da organização social, das cerimônias, rituais, a partir dos agenciamentos coletivos de enunciação, dos processos de subjetivação e produção da etnicidade Mebêngôkre (Kayapó), levando em consideração as prerrogativas de certas categorias de pessoas, que sempre ocorreram e ainda ocorrem além das fronteiras da aldeia. Mostrando que no “espaço” urbano estudado, estes elementos em algum momento também ressaltam as diferenças (entre eles e entre eles e nós) e reafirmam a identidade Mebêngôkre (Kayapó).

### **2.3 Povos Jê - as primeiras impressões**

De acordo com Marcela Coelho de Souza (2002), com base na glotocronologia a subdivisão das línguas Jê centrais e setentrionais ter-se-ia dado a cerca de mil anos, associada a um possível deslocamento dos Mebêngôkre para o norte. Por conseguinte, a diferenciação interna dos dialetos Timbira e Kayapó ter-se-ia ocorrido nos últimos quinhentos anos. Para os Mebêngôkre a cultura pode ser traduzida pela palavra *Kukràdjá*, substantivo que significa, segundo Gordon (2006), conhecimentos, saberes e também seria utilizado entre os Xikrin para indicar, de maneira geral, determinadas riquezas (*nêkrêjx*); por outro lado nem todo *nêkrêjx* é um *Kukràdjá*, e nem todo *kukràdjá* é um *nêkrêjx*. A cultura para os Mebêngôkre é compreendida como totalidade, partes de um todo, e ou complemento da totalidade; e é exteriorizada pela “tradição, práticas, conhecimentos, modo de vida. Assim, a expressão *mebêngôkreukukràdjá* pode ser glosada como a ‘cultura Xikrin ou a cultura Kayapó. (GORDON, 2006, p. 91). Notadamente, as primeiras caracterizações dos povos Jê se fundamentavam por oposição aos povos Tupi. Os Jê eram genericamente denominados de tapuya, designação que se referia a todos as comunidades indígenas que não falavam o tupi, englobando nessa definição, diversas etnias.

Segundo Coelho de Souza (2002) os povos Jê, pertencentes ao tronco linguístico Macro-Jê foram classificados como povos de culturas marginais, associados a uma geografia e cultura particular, negativamente definida em contraposição às civilizações

andinas e aos povos de terras baixas, ocupantes de terras férteis e conhecedores da agricultura.

A designação “Jê” continuará evocando antes de mais nada a natureza inóspita do cerrado, assim como a carência dos elementos típicos das culturas indígenas tal como representadas no imaginário nacional: a mandioca, a rede, a canoa, a cerâmica. (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 23).

Comparado aos Tupi-guarani da costa Atlântica, os povos das terras baixas eram tidos como rudimentares, apresentando agricultura incipiente e nomadismo, marcados ideologicamente pela reputação de selvageria, primitivismo e marginalidade, dada a classificação equivocada de von Martius. Ulteriormente, a obra de von Martius seria revisada, considerando apenas os critérios linguísticos como fonte para a classificação dos povos Jê. De certa forma, as análises sobre o Jê estariam impregnadas de concepções evolucionistas que tinham como objetivo localizar a sua cultura material em uma escala/grau de evolução específica; assim, a natureza pouco fértil do cerrado e a suposta carência de provimentos acarretaria (escalonadamente) diversas outras privações e deficiências (mandioca, rede, canoa, cerâmica etc.).

Uma expressão típica desta “imagem tradicional” dos Jê, contra a qual se insurge especificamente Nimuendajú, se encontra na *Ethnologia Sul Americana de W. Schmidt* ([1913]1942), uma análise dos “círculos culturais e estratos culturais na América do Sul”, que, como veremos, parte de uma classificação dos povos sul-americanos não muito diferente daquela que orientará mais tarde a organização dos materiais do HSAI. Schmidt divide os índios sul-americanos em três grandes categorias, baseadas em diferentes “graus de evolução econômica”: a) grupos na “fase de coleta”; b) grupos na “fase da lavorou de cavouco”, e c) “povos de cultura superior” (:14). (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 23).

Os três grupos de evolução socioeconômica de Scmidt compreende essas diferenças como o resultado da migração histórica de povos etnicamente distintos (raça e língua). Essa imagem etnocêntrica em relação aos Jê se fundamentaria em um conjunto incipiente de informações sobre as comunidades, confrontada posteriormente pela pesquisa de Nimuendajú, ao demonstrar o equívoco em considerar os Jê como caçadores-coletores, o que “revela um tanto espetacularmente, uma organização social de complexidade insuspeitada” (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 23). O trabalho de Nimuendajú, demonstra a complexidade das instituições Jê a nível de organização social (relações de parentesco, onomásticas e ceremoniais) e a originalidade da sua horticultura, especializada na produção da batata-doce e inhame, embora também produzissem mandioca e milho (este último principalmente para os ceremoniais). De todo modo, verificou-se que era através dos cultivos da roça e da caça que os Jê garantiam a sua

produção de alimentos. O evolucionismo expresso nos diferentes graus de desenvolvimento, selvageria, barbárie e civilização seria facilmente associado a um discurso científico; o positivista, capaz de sobrepor os graus de desenvolvimento a uma dimensão ontológica e epistemológica correspondente: a religiosa, a metafísica e a científica, compreendendo essas comunidades como arcaicas e a civilização ocidental europeia branca como civilizada. Essa perspectiva corrobora para o fortalecimento da ideia de que determinadas áreas seriam correlatas a particulares níveis culturais de desenvolvimento, incrementando a importância das concepções comparativas, a nível econômico e geográfico.

Da mesma forma, a elaboração de subdivisões em cada estágio de desenvolvimento, permitiria a conexão de diferentes técnicas de produção econômica, artística ou de fontes de subsistência à cada uma delas, promovendo a união das perspectivas evolucionistas e difusionistas. De acordo com Coelho de Souza, a versão mais influente deste registro teórico é a obra de Morgan *Ancient Society*, visto que os sete períodos étnicos que resultaram da fragmentação dos dois primeiros estágios da selvageria e do barbarismo, são de ordem exclusivamente econômica, e desencadeariam outras proposições, com base na ideia de que “mudanças culturais normalmente envolvem o aumento da complexidade” (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 36, tradução nossa). Conforme assinala a autora, a ideia de complexidade “se apoia no controle crescente do ser humano sobre a natureza, epitomizado pela figura da domesticação e medido em termos termodinâmicos (a ‘lei básica da evolução’ de White). Nesse sentido, a escassez dos recursos ambientais nas áreas das tribos marginais impossibilitaria o aumento da produção econômica, impedindo a fixação das populações nos territórios, assim como o seu aumento populacional e concomitante desenvolvimento da agricultura; da mesma forma, a simplicidade da estrutura econômica delimitaria a variabilidade das formas sociopolíticas. Contradictoriamente, ao que se percebia quando nos defrontávamos com a enorme estrutura das tribos Jês, demograficamente superiores à maioria das tribos semi-agrícolas e semi-nômades da floresta tropical e em confronto à comprovada relevância da horticultura nas aldeias.

#### **2.4 Como os Mebêngôkre pensam o contato**

A presença e o deslocamento dos Mebêngôkre para as cidades, situadas nos territórios limítrofes ao seu território pode ser relacionada a diversas motivações

específicas, que abrangem desde o tratamento à saúde, à aquisição de mercadorias, à explicitação de demandas políticas e ao acesso ao ensino público e a benefícios sociais como aposentadoria e bolsa família (entre outros). De todo modo, a enunciação mais aparente do que pode ser considerado um contato mais estreito com a sociedade nacional, se expressa, fundamentalmente pela presença Mebêngôkre nas cidades, mesmo que em deslocamentos temporários, e pela aquisição dos bens industrializados; que Mebêngôkre (homens e mulheres) de shorts, vestidos, calça jeans, óculos e relógio de pulso, munidos de celular, redes sociais, bicicletas e caminhonetes também saem para caçar, cuidar das suas roças, pintar os seus corpos e organizar cerimônias. O processo de predação de bens materiais que atravessa a história dos Mebêngôkre desde o primeiro contato com a sociedade nacional e com os objetos industrializados conforma parte importante da história mítica dos Mebêngôkre, cuja aquisição de objetos estrangeiros - que eram incorporados significativamente na vida ceremonial e no universo mítico enquanto riqueza - garantia aos seus donos prerrogativas específicas, beleza e potencial de diferenciação perante os outros indivíduos da sociedade.

O estabelecimento de fazer as compras com a sociedade nacional através de negociações pontuais ou por meio da emergência de ações empreendedoras no âmbito das comunidades Mebêngôkre, principalmente a partir da década de 70, corrobora para um processo crescente de aquisição de bens industrializados e circulação de dinheiro, associado ainda a uma enorme profusão de agentes públicos e privados no âmbito das comunidades; tal como no caso dos Xicrin e Gorotire. A assinatura de convênios no âmbito das TI propicia um enorme fluxo de dinheiro, aumentando significativamente o volume de mercadorias nas aldeias. Através da resolução 0331, de 5/12/1986, do Senado Federal (Diário Oficial da União, 11/12/1986, p. 1861) a Companhia Vale do Rio Doce (CVRD) adquire o direito de explorar uma área de 411.948 ha, vizinha à Província Mineral dos Carajás e a localização das tribos dos Xikrin do Cateté. Essa resolução institui como obrigação para a CVRD “o amparo das populações indígenas existentes às proximidades da área concedida e na forma do que dispuser convênio com a Fundação Nacional do Índio – Funai ou quem suas vezes fizer” (GORDON, 2006, p. 162). Essas modificações (empreendidas no âmbito da Amazônia a partir da década de 70) determinariam um conjunto de alterações significativas que aumentariam o contato com as cidades, “mercados locais, nacionais e internacionais, ou com o que se convencionou definir por ‘sistema capitalista mundial’” (GORDON, 2006, p. 52), intensificando relativamente a importância dos bens materiais e dinheiro.

Entretanto, os povos autóctones não se encontravam isolados nos períodos que antecederam essas mudanças, ao contrário, sabe-se que desde meados do século XIX os Mebêngôkre mantinham relações de contato (belicosas e pacíficas) com diversos agentes da sociedade nacional, não Mebêngôkre/colonos, “sobretudo após o desenvolvimento das indústrias extrativistas, inicialmente a borracha e, depois, a castanha-do-pará”(GORDON, 2006, p. 52); relações pelas quais pôde se comprovar, por meio de acurada investigação histórica, o enorme interesse dos Xikrin na aquisição dos objetos manufaturados do mundo dos não Mebêngôkre, compondo estratégias políticas de avanço e recuo em relação à sociedade nacional nos últimos 150 anos. (GORDON, 2006). Para Gordon, “a questão já estava posta desde cedo e, do ponto de vista Xikrin, é antes causa que efeito do contato”. (2006, p. 52, grifos do autor).

Lea também apresenta subsídios importantes que sustentam essa perspectiva em relação aos Mëtyktire, pois a “incorporação de bens de fora de sua sociedade sempre fez parte da cultura Mebêngôkre” e cita como exemplo o fato que os Mëtyktire teriam aprendido a construir suas canoas com os Yudjá (LEA, 2012, p. 38). Apoiando-se em relato histórico de Verswijver, Lea afirma que o surgimento dos seringueiros na região dos Irã’ämrajre e Gorotire, no princípio do século XIX, influenciaria diretamente o processo de migração dos Mëkragnõti 50 anos depois, o que pode ser confirmado pela história oral desses Mebêngôkre, cujo conteúdo se refere a inúmeras expedições guerreiras e ataques a seringueiros solitários, caçadores de peles e colonos com o objetivo de se apropriar de ferramentas e cativos. A chegada dos seringueiros conduziu os nativos a uma série de ataques para a aquisição de armas de fogo e que tinham como objetivo potencializar as ações de guerra e as possibilidades de defesa contra os inimigos *kubẽ*, que é como os nativos nos chamam e também denominam os membros de outras sociedades. Para Lea, os Mebêngôkre sempre perceberam o não-Mebêngôkre como estrangeiro e inimigo (*kubẽkakrit*), entendimento que engloba todos os outros *kubẽ*, tais como os “homens – morcegos” presentes na mitologia, ou ainda os íyudjá e os Panará (krãjakàrà) com os quais guerreavam (LEA, 2012). Segunda a autora, desde os tempos remotos os Mebêngôkre se apropriavam da riqueza (nêkrêjx) de outros agrupamentos indígenas com o objetivo de incrementar a riqueza e o legado das suas casas. “Isso esclarece porque os bens industrializados são designados *nekretx*, embora, hoje em dia, tais bens circulem entre os Mebêngôkre de uma maneira distinta das riquezas tradicionais.” (LEA, 2012, p.376)

Conforme Turner (1992), o primeiro relato de contato dos Mebêngôkre (Kayapó) com o ser não-nativo (*kubē*) “deu-se com caçadores de escravos portugueses, que os atacaram juntamente com outros grupos jê nas áreas entre-rios, em 1810” (TURNER, 1992, p. 314); confronto que os levaria a migrar para o oeste, nos arredores do rio Xingu e para além da fronteira da ocupação nacional; entretanto, diversas menções históricas corroboram para a existência de grupos Jê em situação de migração desde o século XVIII. A descrição física e cultural dos nativos apresentada nestes relatos destaca características distintivas dos grupos Jê e dos Mebêngôkre (Kayapó), tal como o fato dos Mebêngôkre (Kayapó) serem mais altos em relação a outros grupos étnicos e o caráter violento dos encontros.

De acordo com Turner, a organização social e cultural dos Mebêngôkre (Kayapó) corresponderiam na atualidade a um longo processo histórico de interação com a sociedade nacional. Conforme Turner (1992, p. 317):

A organização social e cultural Kayapó tal como existem atualmente são o produto de um longo processo histórico de interação com a sociedade brasileira, e interação entre diversos grupos Kayapó indiretamente motivada pelo contato com a sociedade brasileira (como os ataques e confrontos entre as comunidades para a obtenção de armas de fogo). Antes de a interação hostil com a sociedade brasileira e a correlata intensificação dos ataques entre as comunidades Kayapó assumirem o papel importante que passaram a ter, a organização e cultura Kayapó baseavam-se num sistema de comunidades grandes que eram totalmente auto-suficientes e autônomas. Turner (1992, p. 317)

Assim, conforme Turner (1992), a perda de autonomia social, política e cultural dos grupos Mebêngôkre (Kayapó) data de períodos anteriores à pacificação com a sociedade nacional e está relacionada diretamente com o aumento das guerras interinas e a necessidade de defesa das fronteiras ao mesmo tempo em que os povos se tornariam mais dependentes do não-nativo no que concerne à aquisição de bens essenciais, tais como armas e ferramentas, além de artigos “de luxo” como panos e miçangas. A perda dessa relativa auto-suficiência transformaria totalmente a sociedade Kayapó e influenciaria a dinâmica do contato interétnico, a disposição regional e relacional dos Mebêngôkre consigo mesmos e com a sociedade nacional, em termos políticos sociais e culturais. Para Gordon (2006), a retórica da dependência desconsidera a visão dos próprios Mebêngôkre no processo e comprehende o contato entre os Mebêngôkre e a sociedade nacional como uma forma simples de dependência tecnológica, razão pela qual os Mebêngôkre ter-se-iam decidido pela pacificação e manutenção do contato.

Nessa perspectiva, podemos considerar como paradigmático a noção de fricção interétnica<sup>93</sup> elaborada por Cardoso de Oliveira (1996), que pretende compreender a relação entre diferentes grupos étnicos em convergência, não apenas como um conjunto de aspectos culturais selecionados e transmitidos ao longo da interação, mas como um processo conflituoso, que envolve valores contraditórios e interesses antagônicos. O autor também se distancia de uma abordagem essencialmente cultural ao estabelecer como relevante o estudo das populações e das relações que intermediam essas sociedades sobre o ponto de vista sociológico.

De certa forma, os sistemas sociais (grupos interétnicos) em convergência passariam a compor o sistema interétnico, “que começa a se constituir a partir do momento que se cria uma certa interdependência entre os grupos étnicos em contacto e se cristaliza quando tal interdependência se torna irreversível” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972, p. 3). Essa consolidação, não implica em estabilidade, já que as condições que propiciaram a emergência do conflito continuariam a existir, ou seja, o conflito se encontrará em estado de latência, devido a permanência dos interesses antagônicos.

De acordo com Cardoso de Oliveira, “a noção que o contacto entre duas ou mais etnias assume um caráter sistêmico a partir de um certo momento, estruturalmente determinado, constitui a base do modelo.” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972, p. 3). Estabelecidas as relações de contato e interdependência, que o ser não-nativo ofereceria produtos manufaturados e serviços (educação e atendimento à saúde) aos nativos e os nativos ofereceriam os seus recursos naturais, matérias primas e/ou ainda força de trabalho ao não nativo, a tendência é a permanência das relações e da dependência tal como previamente consolidada. Para o autor a ideia de “potencial de integração” decompõe o modelo em três dimensões: a econômica, a social e a política. Na econômica estariam situadas as relações de interdependência; já a dimensão social se caracterizaria pela capacidade dos nativos se organizarem defronte a situação de fricção interétnica, e a dimensão política, expressa no conjunto de estratégias adotadas pelos nativos e pela sociedade nacional em relação ao poder e à autoridade.

---

<sup>93</sup> Em seu livro *O índio e o mundo dos brancos*, o autor nos apresenta o conceito de fricção interétnica, como o contato entre comunidades indígenas e segmentos da sociedade brasileira, predominantemente propensos a competição e “no mais das vezes, conflituais. Para mais informações ver Cardoso de Oliveira (1996).

De acordo com Gordon (2006), a situação dos Xikrin na atualidade pode ser descrita “como um processo cada vez mais abrangente e complexo de interação com outros agentes não nativos, incluindo o Estado Brasileiro e os mercados, em virtude de transformações contemporâneas em larga escala que se costuma chamar globalização”. (2006, p. 45). O autor ressalta ainda a complexidade das transformações que teriam ocorrido no âmbito da Amazônia e se acumularam significativamente nos últimos dez anos; ínterim que compreendia, no período assinalado, os anos finais de 1980 até meados de 1990. Naquele período os Xikrin se relacionavam:

[...] direta e indiretamente com diversos órgãos da burocracia estatal, setores da sociedade civil, empreendedores locais, nacionais e internacionais, grandes corporações. ONGs, missionários, antropólogos, ambientalistas e agências multilaterais de financiamento. Na pauta dos temas em que estão envolvidos, somam-se projetos de desenvolvimento sustentável, planos de manejo florestal e atividade madeireira, exploração mineral, políticas públicas, legislação ambiental, entre outros (GORDON, 2006, p. 46).

Embora diversas etnografias ressaltem o caráter desagregador e violento das frentes de ocupação nacional em situação de contato com os nativos, mediados pela perspectiva de dependência econômica e da ideia de dessubstancialização dos povos nativos assimilados, o entendimento dos nativos sobre o processo de pacificação e interação com a sociedade nacional sempre foi ignorado. Dessa forma, não obstante as frentes de ocupação nacional se encontrassem relativamente distantes da maioria dos territórios ocupados pelas diversas sociedades Mebêngôkre no século XIX, diversas expedições guerreiras dos Mebêngôkre seriam enviadas aos territórios ocupados pelos colonos com o objetivo de capturar bens industrializados, tais como panelas e farinha, e estimular, portanto, formas de comunicação e apreensão de bens estrangeiros com o objetivo de promoverem o “enriquecimento cerimonial” e a diferenciação dos donos dos objetos aprisionados.

De maneira parecida, diversas aldeias localizadas nos arredores das cidades e que certamente dispunham de maiores quantidades de bens industrializados também seriam atacadas com o mesmo propósito. Essas expedições guerreiras tinham como objetivo raptar mulheres e crianças, mas também compõem o processo de diferenciação individual dos Mebêngôkre, das quais “a motivação é a de objetivar-se, ou extrair-se desse processo, como um melhor, mais belo (mejx), mais forte (tojx), mais valente (àkrê) e mais genuíno (kumrex) Mebêngôkre”. (GORDON, 2006, p. 123). Para Lea, a definição de bravura e mansidão é contextual para os Metyktire, dependendo sempre de um termo referente e comparativo, de tal modo que os animais de estimação são classificados como mansos

quando comparados aos Mêtyktire; e os Mêtyktire são considerados mansos quando comparados ao seu próprio passado, ou ainda às tribos não pacificadas. “Matávamos muito para ver quem era corajoso e quem era fraco”. (LEA, 2012, p. 30). A necessidade de um termo referente para a comparação ontológica impulsionava os Mebêngôkre para as ações de guerra e confrontos, inclusive com outros Mebêngôkre. Nesse sentido, Gordon (2006) problematiza as interpretações que compreendem as guerras internas entre os povos jê falantes da mesma língua, e os Mebêngôkre como secundária às guerras aos *kubẽ*, mediadas pela posse das armas e circulação de bens industrializados. Para Gordon (2006), a dupla orientação armamentista revela traços da sociabilidade interna e da dinâmica intercomunitária dos Mebêngôkre e independe das ações empreendidas pelos não indígenas.

Complexificadamente, a ideia da dependência econômica interpela a problemática do consumismo como um mero epifenômeno do contato, uma forma de reordenamento do social que descenderia do processo de desagregação provocado pelas guerras e doenças, todavia, Gordon (2006) questiona a ideia de *dependência* a nível psicossocial, cuja denominação está relacionada ao *desejo* e revela dimensões específicas da personalidade e da consciência que são mediadas e “impressas” pelo regime de subjetivação da sociedade. Assim, a dependência, ou melhor o desejo, estariam situados em níveis distintos, ou seja, “está em outro nível e é de outra ordem: quem sabe uma ‘dependência’, ou um ‘desejo’ sociocosmológico mais geral do ‘Outro’ e dos ‘objetos estrangeiros’, sendo os *não indígenas* e as *mercadorias* a contingência nessa história.

A aproximação dos *kubẽ* em relação à terra dos Mebêngôkre através das frentes de expansão extrativistas originou diversos arranjos políticos que previam a continuidade da exploração dos territórios em troca de bens industrializados. Com efeito, para Fisher e Gordon, a derrocada do ciclo da borracha e por conseguinte, a diminuição do fluxo de bens industrializados para os Mebêngôkre pode ter influenciado o aumento dos conflitos com os não indígenas. Segundo os autores, as guerras não teriam se estabelecido a partir do primeiro contato e o interesse dos nativos pelos objetos dos não indígenas antecederiam a qualquer situação de dependência. Essa perspectiva interpela o consumismo dos Mebêngôkre como uma forma mais geral de relação com o *Outro kubẽ*. (GORDON, 2006).

Mostrar beligerância e bravura era uma das principais motivações para atacar outras aldeias Kayapó. Uma tropa de guerreiros só era considerada bem-sucedida quando sua performance mostrava inequivocadamente supremacia sobre o grupo acometido. A captura de mulheres e crianças (geralmente

meninas) era apenas uma das formas de demonstrar superioridade. (VERSWIJVER apud GORDON, 2006, p. 135).

De acordo com Lea “os Mebêngôkre não consideram a pacificação como derrota” (LEA, 2012, p. 27) e possuiriam uma visão ambivalente sobre os períodos que antecederam o contato regular com os *kubẽ*. O passado é identificado pelos Mêtyktire pelo termo “na terra firme” que as pessoas daquele tempo eram mais fortes e mais bonitas, possuiriam vidas mais longevas e jamais ficavam doentes, pois não eram acometidas pelas doenças dos *kubẽ*. Ademais, no passado longínquo, os Mebêngôkre eram independentes e não precisavam da Funai para demarcar as suas terras ou da oferta de serviços específicos, tais como saúde e educação. Entretanto, os Mêtyktire também se recordam de um período repleto de ataques e vendetas, assassinatos que ocasionavam ciclos de homicídios por vingança e retaliação. Do mesmo modo, os Mêtyktire também salientam a dimensão positiva dos bens industrializados e lamentam que os seus antepassados não usufruíssem de tais benefícias, consideradas indispensáveis hoje em dia. De acordo com Gordon (2006), essa disposição estaria diretamente relacionada a um processo longo de ponderação comunitária, uma dinâmica de pesos e contrapesos. Lea (2012) identificou, no período da etnografia, uma certa preocupação dos mais velhos em relação à manutenção das tradições ancestrais, dada a velocidade das transformações sociais no âmbito da aldeia e do crescente desinteresse das gerações mais novas pelas informações dos mais velhos, levando-os inclusive à documentação dos ceremoniais e relatos. Essa nostalgia, compartilhada pelos Xikrin, aparece majoritariamente dentre os mais velhos, demarcando a importância de um tempo que as matas eram abertas e os Mebêngôkre mais bravios e corajosos.

A esse respeito, Gordon (2006) também aponta para um certo orgulho e etnocentrismo Xikrin, ao presenciar diversos momentos de autoafirmação das qualidades dos Mebêngôkre, percebidos pelos mesmos como mais belos, mais pertinentes e autênticos do que os outros povos. O autor ressalta também a dimensão positiva dessa autopercepção alta, caracterizada ao mesmo tempo por certo equilíbrio emocional e bom senso; da qual se expressariam ainda uma forte resiliência e assertividade, capazes de produzir personalidades pouco indulgentes e em nada autocomiserativas, principalmente no que diz respeito ao processo histórico da colonização e a vida presente. “Evidentemente, tal disposição afetiva não significa que eles não reconheçam as dificuldades e problemas que vivenciaram em outros períodos e experimentam hoje, nem que vivam sob um estado eufórico e irrefletido.” (GORDON, 2006, p. 77).

De todo modo, a perspectiva dos Mebêngôkre sobre o contato é essencialmente positiva, pois comprehende as transformações empreendidas ao longo do tempo como o resultado de um posicionamento deliberado, capaz de imprimir na linha do tempo e da história alterações relativamente independentes e de certa forma incontroláveis; conquanto ainda exprima significação conforme à sua cosmologia, regime de subjetivação e à dinâmica de predação Mebêngôkre. Dessa maneira, nota-se que para os Xikrin, os embates de maior importância foram travados por volta de 1910 com os Gorotire. Gordon (2006) relata ainda a existência de certo sentimento de desconfiança que circunda a relação entre os Xikrin e os membros das aldeias Gorotire e dos Kubêkrâkenh, principalmente dentre os mais velhos, além do fato das famílias diretamente afetadas ainda se recordarem da morte dos parentes. Para Gordon (2006), as relações estabelecidas entre os Mebêngôkre e os *kubẽ* não devem ser interpretadas como essencialmente disruptivas, conquanto ainda tenham potencializado a dinâmica sociopolítica indígena, no que concerne a três dimensões específicas: o intracomunitário devido ao aumento das tensões que se originaram a partir do modo de se relacionar com os *kubẽ* e com os bens industrializados; na dimensão intercomunitária, aspecto que comprehende o aumento das guerras entre os povos que falavam a mesma língua devido ao acesso a novas armas e contextos conflituosos; e interétnico concebido através do aumento das relações com outros agrupamentos *kubékakrit*.

Em investigação realizada durante a década de 1990, Gordon problematizou a relação dos Xikrin com os bens industrializados e mercadorias e tinha como objetivo “assumir um ponto de vista no qual a perspectiva dos índios ocupa a posição de figura e não de fundo”. (GORDON, 2006, p. 38). Para o autor, seríamos incapazes de enxergar as relações dos nativos com os objetos industrializados como um fenômeno autêntico, embora saibamos que a sociedade industrial mobiliza continuamente a produção do desejo e o aumento do consumo de massa, “quando se trata dos índios é como se houvesse um imperativo de separação” (GORDON, 2006, p. 37, grifos do autor). Nas palavras do autor: “Os índios não podem querer tais coisas que lhes são *estranghas* e, se as querem, algo *estranho* lhes acomete. (GORDON, 2006, p. 37).

A imagem dos povos nativos nas cidades, usufruindo de bens e serviços dos “*kubẽ*” tende a ser interpretada como negação das suas origens e renúncia à identidade nativa, abandono dos direitos territoriais e vida na aldeia. Essa concepção se fundamenta na imagem do nativo enquanto um selvagem, incapaz de se adaptar à civilização (ideia semelhante no que diz respeito à vida na cidade); ao mesmo tempo que se expressa como

defesa de uma alteridade romântica, supostamente mais genuína e em completa ligação com a natureza, isto é, incapaz de se render às superficialidades da vida contemporânea ao retirar da floresta todos os bens necessários à sua completa realização e sobrevivência. De maneira equivocada, os *kubẽ* emprestam a própria visão de si mesmo para compreender os povos nativos, ou seja, essa percepção tende a revelar “mais sobre a nossa relação com os índios do que sobre a relação dos índios conosco”. (GORDON, 2006, p. 37).

Em virtude do orgulho Mebêngôkre, Vanessa Lea (2012) perguntou aos Metyktire quais as razões que os levaram a utilizar as armas de fogo nas caçadas, em detrimento de sua própria tecnologia (arco e flecha); de tal modo que os nativos responderam com inquestionável segurança salientando a óbvia superioridade tecnológica das armas, permitindo melhores resultados em menos tempo. Tal resposta, poderia ser considerada como suficiente ou ainda ser interpretada como evidência da teoria da dependência, entretanto, a perspectiva do Mebêngôkre ultrapassa essa percepção, ao demonstrar a dimensão da incorporação e da predação (enquanto “captura”) como “forma prototípica da relação entre sujeito e objeto”(VIVEIROS DE CASTRO apud GORDON, 2006, p.97), ou seja, a apreensão das propriedades culturais e da diferença do outro através dos seus saberes técnicos e conhecimentos fundamenta parte do potencial criativo dos Mebêngôkre e é parte essencial da sua economia simbólica. Dessa forma, a diferença cultural seria percebida como uma forma complementar da realidade que incide substantivamente sobre a perspectiva dos Mebêngôkre.

O estado de bravura e valentia Mebêngôkre tem como origem um evento paradigmático, do ponto de vista da transformação e da predação ontológica e é descrito nos mitos sobre a Grande Ave Predadora *Àkti* ou gavião-real. Segundo Gordon (2006, p. 213) em versão sintética do mito:

Antigamente os índios eram mansos, fracos e não tinham armas. Eles viviam à mercê de *Àkti*, o gavião gigante, que os caçava, carregava-os pelo céu até seu ninho e os devorava. Um dia uma mulher velha foi ao mato com seus dois sobrinhos (netos) pequenos para tirar palmito. Ali ela foi atacada por *Àkti* diante dos meninos, que fugiram aterrorizados para a aldeia. O pai (ou tio) dos meninos (irmão da mulher devorada pelo grande gavião), movido pelo sentimento de vingança, descobre um meio de liquidar o monstro, transformando seus sobrinhos em super-homens. Ele coloca os meninos dentro de um grotão, alimentando-os com beiju, banana e tubérculos para que cresçam bastante e fiquem fortes. Passam-se os dias e é como se os meninos fermentassem dentro d’água. Depois de um tempo, eles haviam crescido e tornado-se enormes, mais fortes e capazes que qualquer índio. Caçavam antas e outras caças grandes como se elas fossem pequenos roedores. Um dia, então, Kukry-uire e Kukry-kakô saem para caçar o *Àkti*, munidos de borduna, lança

e um apito de taquara, armas feitas pelo tio. Ergueram um abrigo de palha no chão, de onde se via o ninho do gavião. Ao pé da árvore, havia uma pilha de restos humanos, como ossos e cabelos. Os irmãos atraíram Àkti, soprando o apito. A imensa ave descia pronta para o ataque, mas eles escondiam-se no abrigo, deixando-a desorientada. Fizeram assim muitas vezes, deixando o pássaro cada vez mais furioso e desorientado, até que mostrou sinais de cansaço. Os irmãos, então, mataram-no com lança e borduna. Como troféu, tiraram penas de Àkti e puseram na cabeça. Cantaram. Celebraram. Depois depenaram a ave e retalharam-na em pedaços pequenos. Sopraram as penas e elas foram transformando-se em pássaro. As penas maiores deram origem às aves maiores (gavião, urubu, arara), as plumas menores deram origem aos pequenos pássaros como o beija-flor. (GORDON, 2006, p. 213).

A temporalidade apresentada no mito da Grande Ave denota um estado de coisas diferentes para os Mebêngôkre, que os mesmos, hoje tidos como fortes e bravos eram mansos e fracos, incapazes de se defenderem dos grandes predadores. A transfiguração dos irmãos mediada pelo sentimento de vingança do pai (ou tio) forja um novo tipo de homem, fisicamente e subjetivamente diverso. Os Mebêngôkre deixam de ser objeto da ação de outrem para se tornar o sujeito da ação para si mesmo. Os Mebêngôkre se apropriam das categorias predatórias da Grande Ave – Àkti, e sua morte cria uma nova disposição estrutural, ou seja, uma nova perspectiva e uma nova forma de se posicionar no mundo. A morte da Grande Ave provoca uma inversão ontológica, o homem deixa de ser cabelos e ossos no ninho e passa a ser o predador, aquele que detém os poderes da Grande Ave, que pode ser associado ao uso das plumagens nas cerimônias e na disposição dos Mebêngôkre para a guerra e para o domínio, correspondentes à uma nova perspectiva *àkrêde apropriação e transformação*. A dimensão da bravura atravessa em diferentes escalas, as instituições e relações de parentesco e é perpendicular à dimensão *uabô*, da mansidão. As mulheres devem ser mansas, mas não mansas demais pois se tornariam presas, e os homens devem ser *akrê*, mas não podem ser bravos demais, ou seja, devem constantemente ponderar a sua força dentro dos limites da humanidade e da necessidade da permanência dos laços comunitários. Para Gordon, a disposição *àkrê* enquanto forma de se relacionar e se posicionar no mundo ainda intermedia as relações sociais dos Mebêngôkre. De maneira geral, a atitude mansa, pode ser compreendida como uma disposição aparente, e em alguns casos relativamente formal e falseada. Segundo o autor, os Mebêngôkre se preparam para as reuniões com a CVRD como se preparavam para as guerras; abandonam as vestimentas dos “*kubê*” e se apropriam da percepção violenta que os “*kubê*” possuem a seu respeito.

De acordo com Gordon (2006), os relatos de origem do não nativo “estão associadas quase sempre ao tema da má escolha e da vida breve, como ocorre entre outros

grupos jê, na mitologia dos grupos nativos do alto Xingu, nos grupos do rio negro e entre os Tupi". (VIVEIROS DE CASTRO apud GORDON, 2006, p. 127). De acordo com esses relatos, e em determinado momento do tempo mítico, ter-se-ia dado aos Mebêngôkre a possibilidade de escolha entre a posse das armas de fogo e a posse do arco e flecha. Os Mebêngôkre teriam escolhido o arco e flecha e isso os conduziria a uma vida de pobreza material, diferentemente da vida do não Mebêngôkre, mediada pela posse e domínio da arma de fogo e, portanto, da riqueza. De todo modo, os Mebêngôkre não precisariam se abster da utilização da arma de fogo e seriam livres para se apropriarem delas ulteriormente por meio da atitude *Àkrê*. Segundo os Metyktire a posse originária da arma de fogo poderia provocar a extinção completa dos "*kubẽ*", dada a natureza bravia dos guerreiros Mebêngôkre. (LEA, 2012).

Gordon (2006), com base em outros relatos Mebêngôkre a origem dos *kubẽremete* à existência de um personagem Mebêngôkre Wakmekaprã, conhecido por comportar-se de maneira inadequada desde o seu nascimento. Após ser rejeitado e morto por sua família, Wakmekaprã renasce para uma vida como não nativo (*kubẽ*), repleto de bens industrializados. Diferentemente da predação por meio da morte e canibalismo, que a morte do outro é condição para a domesticação da sua alma; o signo da "captura" na cosmologia dos Mebêngôkre, definida pelos saques e roubos contínuos não prevê como necessária a destruição física do indivíduo; não obstante o caráter violento das guerras pretéritas, mas detêm como condição a apropriação das riquezas materiais e imateriais dos "*kubẽ*".

Na predação Mebêngôkre, em alguma medida, a destruição física do inimigo pode ser dispensável. Aqui a ênfase está menos na morte que no butim: objetos, materiais, adornos, enfeites, armas, cantos, ou nos termos Xikrin, *möjamejx* (coisas belas). Mas é porque essas coisas - *kukràdjà* ou *nekrejx* – são partes de pessoas. (GORDON, 2006, p. 99).

A temática da "captura" fundamenta a relação entre os Mebêngôkre e outros *kubẽnos* tempos míticos, assim como intermedia a aquisição de diversas modalidades técnicas como o domínio do fogo, o plantio do milho e a constituição e significação de determinados adornos, nomes e *nêkrêjx* como recompensas e conquistas citadas na mitologia; ou seja, tudo o que é dos Mebêngôkre, foi em algum momento "capturado" por eles, ou ainda concedido à eles no tempo mítico. Os mitos "dão conta da origem e aquisição de *nêkrêjx*, enfatizando a ideia das inovações na cultura Mebêngôkre serem vistas como apropriações de fora". (GORDON, 2006, p. 352). Essa perspectiva engloba

de maneira superlativa a transmutação de determinados seres humanos em seres da natureza e a possibilidade da apropriação de itens importantes tais como o fogo, “roubado” de uma onça, ou ainda determinados nomes bonitos concedidos por heróis míticos e peixes; adornos e nomes específicos advindos da morte de um gavião, transformado em diferentes espécimes de aves; as plantas cultivadas na roça, que foram adquiridas da “Mulher-Estrela”, eventos que teriam criado concomitantemente parte da realidade social e parte da natureza e sua diversidade biológica.

De fato, nas coletâneas de Wilbert (1978, 1984) sobre mitos dos povos de língua jê, pode-se verificar como o corpus mitológico Mebêngôkre apresenta uma série de narrativas que tratam da apropriação de objetos, adornos, rituais, nomes, cantos e funções ceremoniais que pertenciam originalmente a outros tipos de seres – animais e outros coletivos humanos (*kubẽ*), ou uma mistura de ambos – tanto no tempo que denominamos mítico, quanto no período que denominamos histórico. (GORDON, 2006, p. 352).

Com efeito, a existência de comunidades autóctones nas cidades descende, peremptoriamente, do prolongamento do contato entre *kubẽ* nativos e do fluxo de migrações para os centros urbanos; e estaria fundamentada, segundo a narrativa da dependência econômica, em uma perspectiva etnocêntrica e indigenista que tinha como objetivo garantir a assimilação e a integração desses povos na civilização ocidental lusófona e colonial (cativos e escravos) e mais tarde, na sociedade nacional enquanto força de trabalho. Nesse período, a incorporação dos diferentes grupos nativos na sociedade nacional só poderia ser aceita como um processo de anulação da identidade nativa, erradicação das comunidades tribais e completa adaptação às regras de sociabilidade e educação nacional como forma de desenvolvimento econômico e unificação do território. Essa concepção se baseava em uma perspectiva de alteridade hierárquica, escalonada etnicamente, na qual o nativo representaria o passado longínquo e pouco desenvolvido da humanidade, além de desconsiderar completamente a perspectiva nativa sobre o contato. Dessa forma, o desenvolvimento do Brasil se alinhava à perspectiva de incorporação dos nativos à sociedade nacional enquanto objetos, ou receptáculos da cultura do “outro”. Paralelamente a esse processo, poderíamos supor que o desaparecimento das tribos deveria, então, enquanto prática institucional, contribuir para o desenvolvimento cultural dos nativos, assim como o do Brasil; ideia que condicionaria a perspectiva institucional e a resolução dos conflitos territoriais ao longo dos anos. De certa forma, essa perspectiva apresenta duas problemáticas importantes: o horizonte de transformação e de mudança sociocultural estaria encerrado em apenas uma

perspectiva, à da civilização ocidental, desconsiderando a multiplicidade de posicionamentos humanos e modos de ser no mundo; e a ausência de uma concepção que privilegie a perspectiva nativa do contato interétnico, e incapaz, portanto, de reconhecer, que os povos originários já se encontravam em interação com outras sociedades no momento da colonização.

A presença dos grupos autóctones na cidade (em termos gerais) é proporcional à presença dos bens industrializados nas aldeias, e expressa aos olhos do *kubē* uma espécime de degeneração cultural, incompletude e mistura, assimilação passiva de categorias exógenas e inapropriadas, capazes, portanto, de promoverem a dessubstancialização do ser “Mebêngôkre, Munduruku, Krenak, Yanomami, entre tantos outros”. Nesse sentido, Gordon (2006) assinala o fato que na “impressão do visitante que chega à aldeia Xikrin do Cateté é que há objetos demais mediando as relações entre as pessoas, e que os índios parecem materialistas demais” (2006, p. 49); da mesma forma, o autor se veria tomado por uma singela e estranha sensação de inadequação ao se deparar com os montantes de mercadorias e objetos dos quais os nativos faziam uso, e com a quantidade de tempo que a comunidade se dedicava às resoluções políticas que poderiam levá-los a novas aquisições. Conforme Gordon (2006, p. 49, grifos do autor).

Muito de sua atenção e seu interesse diário, em reuniões na casa dos homens no centro da aldeia ou em conversas nas casas da periferia, em volta do fogo, gira incansavelmente em torno do dinheiro (ou *piôkaprin*, palavra que se aprende rapidamente); das compras mensais feitas para a comunidade nas cidades próximas, e na sua redistribuição; das coisas que querem adquirir, individualmente ou para a comunidade como um todo: alimentos e refrigerantes, utensílios diversos, roupas e calçados, miçangas, eletroeletrônicos, televisores, geladeiras, casas de alvenaria, automóveis etc. tanto no nível individual quanto no coletivo, os Xicrin despendem muito tempo e energia elaborando estratégias de incremento do seu poder aquisitivo e aumento do consumo de manufaturados. (Gordon, 2006, p. 49, grifos do autor).

Essa estranheza direcionaria a problemática da pesquisa para a importância das mercadorias entre os Xikrin, permitindo que o autor reconhecesse, no final do seu trabalho, que tanto o dinheiro quanto o aumento dos bens materiais contribuem para o fortalecimento da vida ceremonial e correspondem a uma forma específica de regime de subjetivação e cosmologia, presente na forma como os Mebêngôkre se relacionavam com a alteridade e com os outros (*kubē*). Segundo Gordon, tanto Lea quanto Verswijver notaram a associação entre os bens ceremoniais e as mercadorias, de tal modo que os bens industrializados também são denominados *nêkrêjx*, não obstante circulem em âmbitos distintos das riquezas tradicionais. Entretanto, Gordon percebeu que os Xicrin só utilizam

o termo *nêkrêjx* para “designar mercadorias caso sejam induzidos” (GORDON, 2006, p. 296) preferindo denominá-las como ‘coisas de não Mebêngôkre’. Essa especificidade se deve ao caráter particular pela qual se deu a apropriação/captura dos bens industrializados no passado, em situação de extrema escassez e novidade, fazendo com que os Mebêngôkre as compreendessem como belas e distintivas; em contraposição aos tempos recentes de abundância e significativa indiferenciação. De todo modo, os “*nêkrêjx*” com muitos donos ou em demasiada oferta, não são cobiçados ou valorizados. De maneira complexa, quando indagados sobre o uso das mercadorias dos *kubẽ*, os Mebêngôkre ressaltam a destreza e a capacidade produtiva dos *kubẽ*, além do caráter bom e belo dos seus objetos.

Desta forma, o encontro entre dois modos culturalmente e etnicamente distintos de experienciar o mundo pode ser compreendido, em um primeiro momento, como o encontro entre dois rios, cuja densidade e composição química das águas estabelece uma dinâmica de interação paulatina, marcada principalmente pela acentuada divisão de suas águas. Impõe-se como exemplo paradigmático o encontro entre o Rio Negro e o Rio Solimões em Manaus; onde, respectivamente, as águas turvas e negras do primeiro não se misturam às águas de cor barrenta do segundo. A simples oposição entre a cor dos rios e a ideia de homogeneidade das águas dissimulam a magnitude e complexidade do fenômeno. Em um processo de verificação mais acurado, percebe-se que as águas turvas e negras do Rio Negro possuem acidez significativamente maior do que as águas do Rio Solimões, de cor barrenta e composta, portanto, por maior número de sedimentos. Da mesma forma, ambas as corredeiras apresentam um conteúdo específico, capaz de influenciar a dinâmica do encontro, assim como o seu particular percurso histórico; de tal modo que as águas do Rio Solimões são mais frias, pois atravessam a Cordilheira dos Andes e flui em velocidade maior que a do Rio Negro, dada a dimensão territorial e topográfica que se encontram, o que influencia diretamente na cadência dos seus movimentos.

A comparação entre o encontro de rios diferentes e diferentes modos de estar no mundo é de caráter estritamente hermenêutico, e pretende, ainda que de maneira simplista, reconhecer as diferenças entre as sociedades, a mudança como movimento e o processo de acúmulo de categorias socioculturais ao longo do tempo, cuja lógica configura a reprodução de um determinado agrupamento, no tempo e no espaço, ao mesmo tempo que o projeta para um futuro desconhecido. Dessa maneira, as diferentes trajetórias ensejariam particularidades capazes de impulsionar o encontro (entre os rios e

entre os indivíduos) para um novo devir; e embora esse processo de mudança seja um, dentre tantos outros possíveis, essa mudança compõe novos encadeamentos, novos conteúdos, novas perspectivas e possíveis agenciamentos.

Assim como no caso dos rios, o contato entre duas formas distintas de experientiar o mundo se apresentaria, à primeira vista, como uma simples e indistinta oposição, expressa majoritariamente pelos interesses contraditórios dos diferentes agentes, que os estrangeiros não nativos obliterava a vida dos nativos e subsumia, ao longo do tempo, o seu modo de ser e a sua cultura. Entretanto, essa perspectiva deixa de contemplar a percepção dos diversos grupos nativos nesse processo de interação ao evidenciarem a interpretação eurocêntrica e a ideia de dependência econômica e perda cultural; ignorando os termos relativos e as especificidades do contato, ou seja, o contato enquanto parte da experiência ativa dos povos ameríndios (na guerra e na predação) e em associação direta com o regime geral de subjetivação (ou personificação) dos mesmos.

Para nós, compreender as relações Mebêbgôkre (Kayapó) em Ourilândia do Norte impõem ao observador e cientista o reconhecimento da diversidade para além da sua percepção valorativa, em um processo de investigação que privilegia o conhecimento das particularidades e diferenças, ultrapassando a torpeza das águas e os aspectos mais simples e exteriores do fenômeno, ou seja, exigeu o estabelecimento de uma antropologia simétrica, e de uma comunicação capaz de evidenciar a percepção que os próprios Mebêngôkre (Kayapó) possuem do contato.

Acreditamos, assim como os Mebêngôkre, que me repetiam isso sempre, que a vida na aldeia nos diz muito sobre as relações que ocorrem na cidade, como já ressaltado, consideramos *o modo de estar no mundo* peculiar dos Mebêngôkre (em qualquer lugar). Portanto neste capítulo buscamos evidenciar o modo de vida Mebêngôkre, enfatizando a construção das pessoas, a percepção da alteridade, a incorporação das coisas do mundo não Mebêngôkre, a partir dos seus conceitos estéticos, das suas riquezas (*nêkrêjx*), compreendendo que estes movimentos evidenciam toda a dinâmica envolvida nos deslocamentos aldeia-cidade. Ou seja, a presença Mebêngôkre na cidade tem significado ontológico, e quando os mesmos adquirem mercadorias e conhecimento de *kubẽ*, o fazem a partir do regime de subjetivação enquanto coletivos Mebêngôkre (Kayapó). Obviamente, este percurso, que culmina no encontro entre universos coexistentes, atravessa, e é atravessado por dilemas e conflitos de várias ordens, que podem ser apreendidos nas relações estabelecidas na cidade, e nas próximas linhas, pretendo apresentá-las, pelo menos nos encontros que pude experientiar.

## 2.5 A abertura para a diferença: incoporação, transformação e humanidade

A construção da humanidade Mebêngôkre está diretamente relacionada à produção do parentesco, cuja dimensão da alteridade é incorporada e circunscrita a determinados momentos rituais (em que a transformação do outro é permitida) embora a incorporação da alteridade seja sempre perigosa, quando em demasia, incluindo regras de contato com o sangue, comensalidade e interação (no caso dos espíritos). A alteridade é um componente importante que intermedia as relações sociais, a produção da diferença, a dimensão da predação e a afirmação dos laços de parentesco, por meio dos rituais de nominação e pela ideia de contaminação e substância, alcançando inclusive habitantes de uma mesma casa. Assim, diversas interdições são compartilhadas para além dos familiares considerados como parentes e a posse de determinados *nêkrêjx* e a realização dos rituais tendem a tornar a alimentação mais restrita, de tal modo que “pessoas bonitas” devem comer apenas “animais bonitos”.

A construção da pessoa Mebêngôkre através das relações de parentesco pode ser melhor explicada quando nos confrontamos com a construção progressiva de “parentes” estrangeiros, que por determinada razão passaram a viver na tribo e a partilhar os modos de ser dos Mebêngôkre. Gordon (2006) faz um pequeno relato sobre o seu processo de aparentamento durante a sua experiência com os Xikrin do Cateté em seu livro *Economia Selvagem* (2006), ressaltando a dinâmica das relações sociais construídas no âmbito da aldeia e os aspectos processuais dessa “incoporação relativa” ao grupo dos “parentes”. Primeiramente, Gordon era tratado por *kubê*, ou *kubêti* “estrangeiro grande”. Com o passar do tempo, Gordon passaria a ser chamado pelo nome, pois receberia um nome *Bepe* mais tarde pelas relações de parentesco<sup>94</sup>. O esforço de participar das tarefas cotidianas na tribo, tais como caçadas com os homens, trabalho nas roças coletiva e doméstica e a participação nas danças com o corpo pintado, bem como a disponibilidade para aprender a língua contribuiriam para que ele fosse adotado por uma das famílias. Gordon relata ainda que só percebeu a veracidade da relação de “aparentamento” após retornar à aldeia e sua mãe adotiva recebê-lo com o típico choro ritual Mebêngôkre, em performance mais contida, quase envergonhada, pois segundo ele, “há sempre um componente de ‘ficção’” (GORDON, 2006. p. 82), ou ainda, com base em Coelho de

---

<sup>94</sup> Assim como eu. Porém, ao contrário de Gordon (2006), na cidade não dispunha das obrigações em torno das tarefas cotidianas, em contrapartida precisava assegurar *piôkaprin* aos parentes que pediam “coisas” diversificadas.

Souza (2002), de experimentação, processo que serviria para mensurar a humanidade dos outros, e compreender o resultado do processo de incorporação dos modos de ser Mebêngôkre. Com efeito, no passado, após as expedições guerreiras com o objetivo de capturar as mulheres de outras tribos, a socialização completa dos estrangeiros na aldeia só se realizaria após um processo de depuração, apreensão das regras da vida social e “aparentamento”, tornando-as passíveis, por exemplo, ao coito e ao casamento.

Assim, a identidade Mebêngôkre se relaciona diretamente a duas grandes dimensões, a uma corporalidade específica obtida por meio de uma ornamentação característica e a um modo de ser culturalmente engendrado. Notadamente a importância do corpo é correlata à sua ausência, enquanto alteridade, mais especificadamente ao *karõ*, uma espécie de “alma” ou “princípio vital que ‘habita o corpo’” (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 534) dos homens e animais cuja existência não se restrinje aos limites da vida biológica; *karõ* também explicita qualquer forma de duplo, sombra, fotografias ou reflexo. Na realidade a essência do *karõ* depende necessariamente da subsunção do corpo físico, quando unida ao corpo, a alma é diversa, ou seja, pode ser compreendida como uma projeção inadequada, oposição, ou ainda, tal como caracterizada por Gordon: enquanto “anti-pessoa”.

Além do *karõ*, existiria ainda uma outra forma de energia vital, o *kadjuo*, desenvolvido de forma paulatina, através das experiências e sociabilidade; parte que é subtraída pelo *karõ* após a morte. O *kadjuo* se relaciona às faculdades da consciência, entendimento, percepção e emoções, imprimindo ao *karõ* sentimentos que o remetem à vida biológica (pretérita), dotando-o de emoções e saudade. Essa possibilidade de independência do *karõ* em relação ao corpo possibilita que o mesmo se ausente em situações de doença e sonho; porém o antagoniza, dado que fora do corpo ele se transforma, pode se tornar qualquer animal; sendo que depois da morte ele se torna perigoso, cultiva saudades e pode ter inveja dos vivos. Conforme assinala Gordon (2002, p. 98):

Do espírito propriamente dito do inimigo – o “*karõ* –, deste não se pode absorver nada, como de resto de nenhum *karõ*. Não há o que se roubar dos *mekarõ* (espíritos incorpóreos). Ao contrário, estes é que nos roubam de nosso próprio *karõ* – e podem nos canibalizar desde dentro, se se infiltram no corpo vivo de alguém; mas o resultado é o mesmo. É preciso se livrar dele o quanto antes.” (GORDON, 2002, p. 98).

De acordo com essa perspectiva, podemos considerar a existência de uma diferença temporal importante para a elucidação da alteridade dos Mebêngôkre, já que o *karō* pode ser relacionado a uma alteridade pretérita, e o *kubē* à uma alteridade futura (GORDON, 2002). *karō* e *kadjuo* possuem capacidades distintas, e representam uma possível duplicação da “oposição corpo/alma no plano dos princípios ‘espirituais’ constitutivos da pessoa jê”. (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 543). A alteridade de animais, mortos e outros espíritos conformam uma totalidade de outros, ex-humanos, pois para os Mebêngôkre a morte significaria a ‘transfiguração’, em outras palavras a transformação de si mesmo em animal; de tal modo que a oposição entre os animais se equipararia à oposição entre os humanos e os mortos, uma relação que só pode se estabelecer através da ação de um terceiro elemento, no caso dos humanos e *oskarō*, os xamãs são os responsáveis por esta tarefa, já que se comunicam com ambos.

As linhas de transformação do parentesco e a constituição de um nós, propriamente Mebêngôkre, concebe como necessário limitar as relações de parentesco com os estranhos, pois o contato implica em riscos importantes de transformação, substituição de pontos de vista (consciência) principalmente quando o contato se dá com o sangue do animal (daí a necessidade de cozinhá-lo, justamente para eliminar o sangue, cujo fluído circula o *karō*). De todo modo, a alimentação também engendra contaminações, assim, ao alimentar-se muito da carne de determinado animal, os Mebêngôkre “incorrem” no risco de se transformarem neste animal (perderem o seu ponto de vista). Assim: indivíduos que possuem nomes Bep confirmados ceremonialmente não poderiam se alimentar de certos tipos de peixes, a não ser que utilize determinadas soluções medicinais; da mesma forma indivíduos que se autodenominam Ngrei também não podem se alimentar da anta, salvo condição na qual se medique. (GORDON, 2006). Conforme Gordon (2006, p. 311), “há uma profilaxia xamânica para evitar o contágio com substâncias que trazem o *karō* ou partes ativas (subjetivas) do Outro e que podem resultar em metamorfose mortal (virar Outro)”.

Segundo Coelho de Souza (2002), o estranho *kubē* pode ser uma referência ao desconhecido como chave para a mudança e transformação, pois o conceito Kayapó*kubē* (be) significaria justamente “tornar-se alguma coisa, transformar-se, ser transformado. No entanto significa também apenas ‘ser’, no sentido de ‘ter ficado’. Portanto os caiapós possuem uma conceituação do ser francamente dinâmica”. (GORDON, 2006, p. 405).

Com efeito, o parentesco humaniza, imprime determinado sentido aos modos de ser, integra a experiência cotidiana a uma dimensão atemporal, já a incorporação ritual

dos *kubē* desumaniza, rememora a dimensão *àkrê* dos *nêkrêjx*, transforma os Mebêngôkre, “desumanizando-os” singularmente aproximando-os de uma alteridade. De certa forma, esse processo precisa ser “controlado”, pois a abertura para a mudança pode provocar também uma desestruturação corporal e simbólica, uma aproximação ontológica do Outro. Não obstante os *kubē* sejam considerados como estranhos, quando indagados sobre que tipo de relação admitem com os *kubē*, os Mebêngôkre alegam que somos todos gente. Gordon (2006) chama a atenção para o fato de que após o processo de pacificação restaria aos Mebêngôkre apenas a opção amistosa, a propensão “*uabô*” (mansos), isso significaria considerar *okubē* como ‘amigo’ (*ombikwá*, “parente”).

O estado *uabô*, assumido pelos Xikrin em sua relação com os não indígenas após o processo de pacificação empreendido pelo Estado brasileiro resultando na cessação de uma disposição geral para a guerra –, implicava, entre outras coisas, tratar o *kubē* como ‘amigo’ (*ombikwá*, que é a mesma palavra para parente). Em certo sentido, é exatamente isto: tratava-se de considerar o *kubē* como um parente. Não só os não indígenas foram assim considerados, mas também os outros índios de outras ‘etnias’. (GORDON, 2006, p. 219).

De acordo com chefe Bep-3 dos Xikrin do Cateté, eles não deveriam brigar: “[fazer guerra, matar] com outros índios, pois somos todos parentes. Antigamente nossos avós não sabiam que estavam matando parente, mas hoje a gente sabe. E *kubē* também não devemos [matar], pois somos todos gente.” (GORDON, 2006, p. 220).

Essa nova disposição em relação à alteridade *kubē* admitiu aproximações importantes para os coletivos, mas o suposto “aparentamento” comporta riscos, e embora os Mebêngôkre se considerem mais *uabó* (mansos) do que em outros momentos, a personalidade *àkrê* (bravia) compõe parte importante das interações entre nativos e *kubē*, além de ser intermitentemente “solicitada”. Gordon (2006) ressalta que os Mebêngôkre utilizam cotidianamente as vestimentas dos *kubē*, para ir até à cidade, em reuniões políticas ou compras e desempenharem as suas funções cotidianas, entretanto, quando devem se reunir com a CVRD para negociar a indenização, apresentar algum problema ou demanda, os índios se preparam de maneira diversa, utilizando os adornos corporais e as vestimentas tradicionais, tais como se fossem para as guerras, comportando-se de maneira mais compacta e selecionando os dias da reunião para coincidir com as cerimônias, de modo a seguirem como uma unidade. Nessas reuniões os índios se apresentavam com as bordunas e demonstram a sua disposição bravia e obstinada com ameaças e discussões.

Esse suposto “aparentamento” entre os *kubẽ* e a enorme circulação de bens materiais e objetos industrializados no âmbito da aldeia levariam os Mebêngôkre a uma certa preocupação concernentes ao contato, e em certa medida, à uma possível *kubẽização*. De todo modo, o aparentamento é constantemente negado, e apresenta, segundo Gordon (2006, p. 221), “limites muito claros”. Notadamente, os índios possuem desprezo pela ideia de transformarem-se no *kubẽ*, ou ainda de transformá-los em verdadeiros parentes através do casamento. A apropriação *àkrê* se diferencia da distribuição das mercadorias efetuadas pelos chefes ou das compras na cidade, embora os dois processos contribuam para a construção do parentesco e, portanto, para a reprodução social dos Mebêngôkre. As mercadorias são evidentemente tratadas de maneira singular, sendo descartadas e doadas com extrema facilidade, assim como esquecidas ou rapidamente deterioradas. Da mesma forma, a presença da cidade no âmbito da aldeia corresponde à inclusão da tecnologia e mercadorias, mas não modificou a estrutura de parentesco e a cosmologia, dinamizando as barreiras entre as culturas que são sempre ressignificadas.

A abertura para a diferença e a alteridade se contrapõe à distribuição social de alimentos característica das relações de parentesco. Essa relação entre diferenciação e socialização interfere substancialmente na relação com os chefes e a distribuição de recursos advindos de contratos com a sociedade nacional. No caso de maior oferta de dinheiro e, portanto, de uma maior capacidade de compras, os produtos e determinada parcela do dinheiro são majoritariamente alocados para os chefes, embora sejam necessariamente distribuídos a todos após determinado ínterim. A capacidade de alocação de recursos garante aos chefes acesso antecipado e diferencial a determinados produtos, principalmente alimentos, embora a pressão da comunidade contribua para a socialização dos bens que são de interesse de todos.

## CAPÍTULO TRÊS

### DA CIDADE À ALDEIA: DESLOCAMENTO E FUGA

#### 3.1 Em busca de médico de *kubẽ*

##### *Na CASAI – Casa de Saúde Indígena*

Haja vista os relatos já explanados, os primeiros dias em Ourilândia não foram muito favoráveis à pesquisa, o recesso de ano novo, as comemorações, que resultavam em Mebêngôkre e *kubẽ* voltados para os seus rituais, suas casas, seus parentes. Confesso que tentei conter a ansiedade, mas no dia dois de janeiro fui até à CASAI – Casa de Saúde Indígena para me apresentar aos responsáveis para tentar um primeiro contato com alguém (Mebêngôkre). Atitude que me foi valiosa, visto que consegui falar com o coordenador do Distrito Sanitário Especial Indígena - Polo Base Ourilândia do Norte<sup>95</sup>, que me apresentou ao Panhti, Mebêngôkre, que trabalhava como auxiliar indígena no Hospital Santa Lúcia. Não fosse a boa vontade do coordenador do DSEI Ourilândia do Norte, seria difícil me inserir entre eles, enquanto Katongri e Nhakanga não chegavam para me auxiliar. Até mesmo porque não dominava a língua e iniciar qualquer conversa sendo uma *kubēnire*, uma desconhecida, que não entendia e nem falava a língua, não me pareceu uma boa ideia.

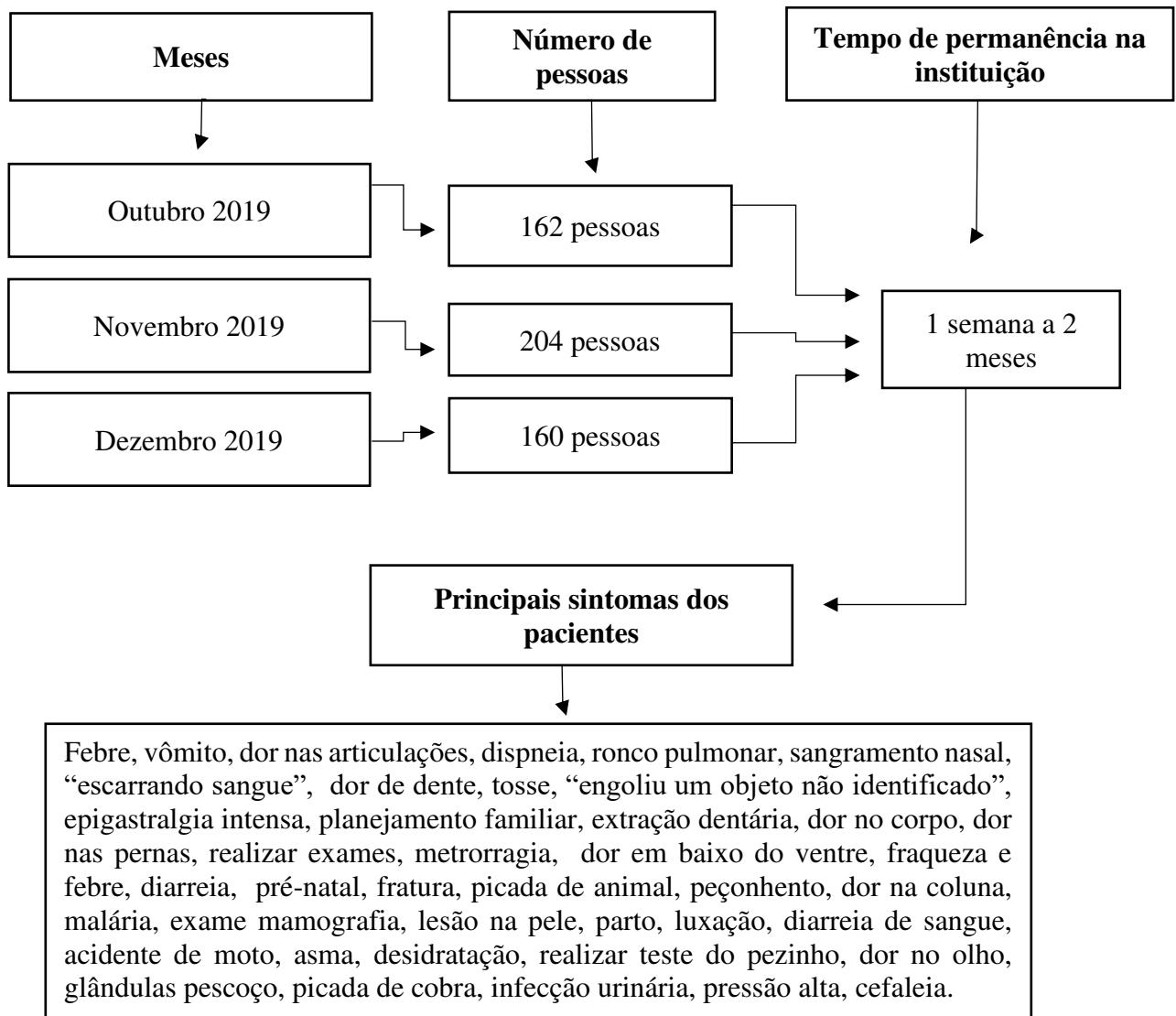
O coordenador foi muito atencioso, se mostrou acessível e disposto a contribuir com o que eu precisasse durante a pesquisa. O que foi muito importante, pois durante o

---

<sup>95</sup> O sistema de Saúde Indígena está configurado da seguinte forma: SESAI, é a área do Ministério da Saúde criada para coordenar e executar a gestão da política de atenção à saúde dos povos indígenas, em âmbito nacional. Tem como missão implementar o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SASI), articulado com o Sistema Único de Saúde (SUS), baseado no cuidado integral, valorizando e respeitando as especificidades das práticas de saúde e das medicinas tradicionais, com participação e controle social. O DSEI – Distrito Sanitário Especial Implantado oficialmente em 1999, é responsável por prestar atendimento a toda população aldeada em terras indígenas, “se caracterizam como uma rede interconectada de serviços de saúde, capaz de oferecer cuidados de atenção primária à saúde, adequados às necessidades sanitárias da maioria da população. Aos distritos sanitários caberia, portanto, oferecer ações de prevenção de doenças (por exemplo, vacinação e saneamento), cuidados de saúde dirigidos a segmentos populacionais específicos, tais como o grupo materno-infantil e os idosos” (Garnelo, Luiza (Org.), 2012, p. 27). A “Portaria 1.801, de 09/11/2015, define entre os estabelecimentos de Saúde Indígena, a Casa de Saúde Indígena (CASAI) como responsável pelo apoio, acolhimento e assistência aos indígenas referenciados à Rede de Serviços do SUS, para realização de ações complementares da atenção básica e de atenção especializada, estendendo essa atenção aos acompanhantes, quando necessário” (Protocolo de Acesso à Casa de Saúde do Índio do distrito federal, 2017, p. 2). Disponível em: <http://portalarquivos.saude.gov.br/images/pdf/2017/fevereiro/08/Protocolo-de-acesso-CASAI-DF.pdf>. Acessado dia 02/05/2020.

meu primeiro contato com a instituição já obtive algumas informações que contribuíram ao longo da pesquisa. Como por exemplo, o livro de registro de entrada e saída de pacientes na CASAI, donde, a partir das informações contidas neste livro, pude constatar o que eu já havia percebido: o quanto a presença Mebêngôkre na cidade existe, é intensa e constante.

**Quadro 1.** Entrada e saída de pacientes na CASAI em Ourilândia do Norte (outubro a dezembro 2019).



Segundo o coordenador, o DSEI – Polo Ourilândia do Norte atende 13 aldeias, o que significa um número em torno de 19.000 a 20.000 pessoas. As 13 aldeias atendidas são:

**Quadro 2 . Relação das aldeias atendidas pela CASAI Ourilândia do Norte.**

<b>Nome da aldeia</b>	<b>Abreviação</b>
Juari	JUARI
Kokokuedja	KKD
Krankrô	KRK
Turedjan	TRD
Ngomeiti	NGT
A' Ukre	Aukre
Pynkeitykre	PKT
Kêdjêrekra	KDK
Kubêkrankrenh	KKK
Ngotaite	NGT
Kenbjan	KBJ
Pykarankre	PKK
Potikrere	PKR

Outra informação importante obtida já no primeiro contato com o coordenador *kubē* foi em relação aos atendimentos realizados por meio de consultas ambulatoriais, na própria CASAI (como atendimento médico e odontológico). Além disso, enfermeiras atendem na instituição, realizando exame preventivo do câncer do colo do útero – PCCU, enquanto os atendimentos emergenciais, consultas especializadas e internações são realizadas no Hospital Santa Lúcia, instituição particular da cidade, por meio de convênio com o SUS. Estes atendimentos ocorrem dentro da CASAI, porém em cômodos mais afastados dos quartos dos pacientes, juntamente com estes cômodos estão localizadas as salas da coordenação da CASAI, do administrativo e do financeiro.

Atualmente, a CASAI Ourilândia do Norte conta, com o seguinte quadro de funcionários:

**Quadro 3. Composição do quadro de funcionários da CASAI em Ourilândia do Norte.**

<b>Função</b>	<b>Número de funcionários</b>
Agentes Indígenas de Saúde (sendo uma <i>nireMebêngôkre</i> e um <i>memyMebêngôkre</i> ).	2
Assistente social	1
Administrativo	3
Cozinheira	4
Enfermeiras	3
Farmacêutico	1
Motorista	9
Nutricionista	1
Segurança	4
Serviços gerais	4
Técnicos (a) de enfermagem	6
Técnico de saneamento	1

Ao entrarmos na CASAI passamos por uma guarita com vigilância, logo podemos optar por pegar um corredor à frente e passar pela recepção, ou seguir do lado esquerdo e ir direto aos corredores e espaços que dão para os quartos. Os quartos da CASAI estão divididos por aldeia, em cada porta do quarto consta as siglas de cada uma<sup>96</sup> destas.

Durante as visitas seguintes à instituição, junto aos Mebêngôkre, foi possível observar que cada acomodação possuia um banheiro, dividido com todas as pessoas que ocupam o quarto, porém não possuem camas, sendo que, os Mebêngôkre levam suas barracas, colchões, redes, e se instalaram no quarto, perto de seus familiares que estão sempre os acompanhando.

Além dos quartos, os pacientes que permanecem hospedados na CASAI têm acesso ao refeitório com uma mesa ampla e bancos de madeira, localizado em frente a cozinha, uma área com uma churrasqueira, uma varanda para usos diversos<sup>97</sup>. Há também uma casa de rádio, e corredores onde a maioria instalaram suas redes e se acomodaram, muitas vezes mantendo diálogos uns com os outros por horas.

O espaço é amplo, porém a área externa da instituição é toda pavimentada em concreto, sem acesso a terra, ou área verde. O que não impedia os Mebêngôkre de montarem seus fogareiros e conduzirem seus assados, fazendo uso de lenha, levantando fumaça, movimentando os seus em torno de um modo peculiar de lidar com o ambiente. Trocando a churrasqueira por técnicas que dependem menos lenha, menos *piôkaprin*, e principalmente, desfrutando de momentos com as suas famílias, pois cada família provia sua comida (comprando, desempenhando funções específicas durante o preparo), e faziam suas refeições junto aos seus familiares.<sup>98</sup>.

O ato de prepararem sua própria comida vai para além de qualquer tradição. A instituição restringe-se em fornecer comida apenas ao paciente e um acompanhante, devido à falta de verbas que a instituição recebe. E a maioria dos pacientes sempre vem acompanhada pela família, muitas vezes, superior a três pessoas, o fato de muitos não gostarem da comida oferecida pela instituição (seja pela quantidade e falta de opção, seja

---

<sup>96</sup> Muitos Mebêngôkre, quando perguntados sobre a aldeia onde moram, respondiam de forma abreviada como KKK, KKD.

<sup>97</sup> Este ambiente apresentava usos muito variados, desde varal para estender as roupas, local para cozinhar sua própria comida, visto que era comum fogões a gás obtidos de forma individualizada ou por coletivos da mesma aldeia para que fosse viável o preparo de alimentos pelos próprios. Era constante a insatisfação dos mesmos com a comida servida na instituição.

<sup>98</sup> Um dia levei um frango e refrigerante para comer na CASAI com a minha família (irmãos, cunhada e sobrinhos), porém pessoas que não eram da minha família também comeram junto conosco, desta forma no dia seguinte meu irmão Edjay me chamou a atenção, pedindo que da próxima vez eu os chamassem para comer na minha casa ou levasse a comida apenas para eles, porque muita gente que não era família estava se alimentando também.

pela dieta um tanto diferente daquela que estão habituados); e principalmente por não possuírem *piôkaprin* para comprarem marmitas e/ou obterem alimentação nos restaurantes da cidade.

Independentemente de quaisquer motivações, os Mebêngôkre pegavam a comida oferecida pela CASAI, e quando não conseguiam comer, misturavam com a comida que eles mesmo preparavam, geralmente frango e peixe assado, acompanhado de farinha. A farinha que eles usam é do tipo mais grossa, feita de mandioca. Este condimento, que para eles configura fonte principal de alimentação, muitas vezes era misturado ao arroz, oferecido pela CASAI, embora eles também cozinhasssem o próprio arroz, visto que apenas um acompanhante recebia a refeição da Casa. Quando não comiam a farinha com juntamente com uma carne. Pude observar que na CASAI e na nossa casa, convivendo com Katongri e Nhakanga, é que eles gostam de comida com caldo, mas sempre colocam farinha, não gostam muito de sopa com verduras, chegam a comer a comida da CASAI, mas misturam com as que eles mesmos fazem, a seu modo Mebêngôkre. Quando estão no hospital não podem fazer isso, local onde as reclamações sobre a alimentação são mais intensas, até mesmo porque conforme o que já conhecemos, as comidas oferecidas em hospitais de *kubê* não costumam vir acompanhadas de farinha (sopa, caldo, verduras), no máximo arroz com feijão.

Na CASAI o paciente e mais um acompanhante têm direito a quatro refeições que são oferecidas pela instituição, sendo: café da manhã às 7h, almoço às 11h, lanche da tarde às 14h, jantar às 17h e a ceia às 19h<sup>99</sup>, mas eles têm a liberdade de cozinharem e comerem o que quiserem<sup>100</sup>. Nestes horários estipulados para as refeições soa um apito, sinalizando que eles precisam ir até o refeitório para buscar sua refeição, onde se faz uma fila, para não gerar tumulto. Apesar da existência de um amplo refeitório, a maioria recebe sua refeição e se sentam no chão, nas redes ou em sua barraca dentro dos quartos. Quando produzem seus assados, os mesmos são servidos em pedaços de papelão (reutilização de parte de caixas que comportavam produtos diversos), colocados sob o chão, nem sempre

---

<sup>99</sup> Os principais alimentos oferecidos no almoço e no jantar eram arroz, feijão, macarrão, cenoura, batata, frango e carne de panela, acompanhados de frutas como melancia e banana (apenas no almoço). Já para o café da manhã e ceia eram o café e o pão com manteiga.

<sup>100</sup> Os Mebêngôkre não se alimentam conforme horários estipulados, se alimentam à medida que sentem fome. Kantogri me enfatizou várias vezes que “horário de almoço e de jantar é coisa de *kubê*. Mebêngôkre come quando tem fome. Lá na aldeia é assim.” (Katongri).

limpo<sup>101</sup>, onde as pessoas sentadas em círculo em volta da comida, se alimentavam com as mãos, acompanhadas quase sempre de um copo de água, de preferência gelada<sup>102</sup>.

A dieta repassada pelos médicos, de acordo com o tratamento de cada um, não era supervisionada por nenhum profissional, mas em alguns momentos, ao oferecer alimentos a eles, alguns falavam que não queria, pois “o médico havia falado que fazia mal”, como no dia em que ofereci bolacha com recheio de chocolate para a Kokokrany (minha cunhada) e ela disse que não podia tomar porque a Kokoibêti (sua filha, de colo) estava com dispneia, em tratamento, e ela amamentava a criança. A questão da dieta alimentar Mebêngôkre, em consonância com as discussões já apresentadas no capítulo dois, é seguida à risca enquanto estão na cidade, sendo que as restrições alimentares, ocorriam de acordo com o tipo de doença: de *kubẽ* ou de Mebêngôkre. Se o paciente estivesse com doença de *kubẽ* deveria abster -se de alimentos industrializados (de *kubẽ*), como a bolacaha de chocolate, por exemplo, caso suspeitassem que poderia ser doença de Mebêngôkre, se privavam dos alimentos como peixe, carne, diretamente relacionados à doença.

Outro ponto importante são os atendimentos do pajé que ocorrem na CASAI. Para melhor análise, apresento uma passagem que presenciei em uma das minhas visitas à instituição. As minhas idas à CASAI, assim como ao Hospital Santa Lúcia com a minha irmã Nhakanga e seu marido Katongri (que contribuiu como tradutor nesta pesquisa) eram frequentes, visto que sempre existia um familiar nosso hospedado lá, assim como também pessoas amigas, da aldeia A’ukre. Geralmente, fazíamos nossas visitas pela manhã ou pela tarde, pois o Sol era muito forte na cidade, e estávamos instalados relativamente distante da CASAI, porém em frente ao Hospital Santa Lúcia<sup>103</sup>. Neste dia, Katongri me disse logo pela manhã que a esposa de Felipão, DjineKayapó, foi derrubada enquanto caminhava no corredor da CASAI por um espírito (*karõ*<sup>104</sup>), o que deixava as pessoas hospedadas na instituição doentes e com medo. Este espírito teria passado uma rasteira em Djine, e outro Mebêngôkre também o teria visto. O que havia deixado todos

<sup>101</sup> Havia muita sujeira, cuspes e cabelos pelo chão da CASAI, e quando chovia (e chovia sempre) se misturavam dentro das poças. Os Mebengôkre cospem muito, em qualquer lugar. Na Casai e no Hospital no chão e na nossa casa dentro das pias (cozinha, banheiro, tanque de lavar roupa). Segundo Katongri o cuspe espanta os maus espíritos.

<sup>102</sup> É comum ver os Mebêngôkre tomando água durante as suas refeições. Conforme Katongri a água ajuda a comida descer melhor, principalmente se estiver gelada. Katongri dizia que na aldeia não tinha água gelada, então eles aproveitam para beber muita água gelada quando estão na cidade.

<sup>103</sup> Verificar mapa itinerário, Figura 15.

<sup>104</sup> No capítulo dois, vimos que os mortos, “espíritos incorpóreos”, são temidos, pois deles nada se pode roubar, enquanto, dos corpos vivos Mebêngôkre pode-se roubar o seu próprio *karõ*. (GORDON, 2002, p. 98).

preocupados, aguardando a chegada do pajé MrypatiKayapó (pai de Felipão) para “espantar” o espírito ruim. Quando chegamos à CASAI, no final da tarde, o pajé já se encontrava desenvolvendo suas práticas para eliminar qualquer mal que acometessem os mesmos naquele local.

Eu fiquei junto aos Mebêngôkre que observavam sentados, alguns nas redes outros em volta da rede, em bancos e também sentados no chão. Eu queria ver o trabalho do pajé. Então sentei ao lado de Pyrepã<sup>105</sup> e Ngônho. O pajé mantinha-se sentado em um banco de madeira (este banco sempre ficava por ali), cabia três pessoas sentadas. As pessoas foram se aproximando para receber o “atendimento” do pajé. Primeiro foi atendida uma mulher que ficou ajoelhada enquanto ele passava a mão de dentro para fora do corpo: cabeça, braços e pernas, barriga e lombar.

Enquanto trabalhava com as mãos, segurava algumas plantas<sup>106</sup>, que também era passada no corpo de quem que recebia o atendimento, e ao passar as mãos no corpo da pessoa, o pajé parecia que retirava algo ruim que havia se instalado nela e no ambiente, enquanto falava algumas palavras (não conseguia ouvir e/ou entender). Ele atendeu mulheres homens e crianças, e passou algumas orientações que eles deveriam seguir. O pajé havia levado “um remédio” – um composto de diversas ervas que eles deveriam colocar no fogo, então ascendeu o fogo com pedaços de madeira que eles usavam para fazer comida e disse que aquela prática iria afastar os espíritos. Em sua breve passagem, era impossível não sentir o cheiro perceber, ver muita fumaça pela CASAI, que segundo as minhas amigas, a fumaça iria afastar os espíritos e trazer a cura às pessoas.

Os Xamãs, aqui representados na figura do pajé, são considerados os primeiros curadores da humanidade, segundo Stanley Krippner (2007) - A própria palavra xamã vem da língua siberiana tungue, e indica o mediador entre o mundo humano e o mundo dos espíritos (LANGDON, 1996, p. 12). O Xamã detém o "poder" de acessar espaços e tempos cosmológicos distintos, como por exemplo, o mundo espiritual e material, das coisas, pessoas e animais, pois domina a habilidade de projetar o espírito e ter contatos com estes outros que transcendem o espaço-tempo da matéria (corpo). De acordo com Langdon:

[...] O xamã interage com estas energias através da experiência extática através dos sonhos, ou dos transes induzidos por substâncias ou outras técnicas, servindo como mediador entre o domínio humano e extra-humano. As fontes

<sup>105</sup> Moradora de Aldeia A’Ukre, filha do cacique Krut.

<sup>106</sup> “O uso das plantas nos xamanismos é um dos principais veículos para a cura de doenças físicas e espirituais”. Arvelos, E. AMORIM, M. Intermezzo: o xamã e o médico, uma análise sobre doença e cura. Revista Ñandutu. Dourados/MS. 2018.

dos poderes do xamã são as fontes da própria cultura, e o conhecimento que ele adquire é o conteúdo da cultura. Seu papel como mediador estende-se também ao domínio sociológico, onde ele desempenha um papel tanto importante na cura, quanto nas atividades econômicas e políticas e em outras atividades sociais. (LANGDON, 1996, p. 29).

No caso dos Mebêngôkre (Kayapós), a morte configura uma “totalidade de outros, ex-humanos”, então os pajés (xamãs) são responsáveis por estabelecerem as relações entre os humanos (vivos) e os mortos, pois é o terceiro elemento que se comunica com ambos (ver tópico “*A abertura para a diferença: incoporação, transformação e humanidade*”, capítulo dois).

Deste modo, temos nestas descrições que ocorrem na Casa de Saúde Indígena, recorrendo a Latour (1994), um exemplo de produção de híbridos, a partir da mistura em torno da alimentação, produzida tanto por eles (Mebêngôkre), e por nós (CASAI), assim como os processos de tratamento e cura por meio dos médicos de *kubẽ* do pajé. Em um processo que não é possível pensarmos em purificação (comida da CASAI *versus* comida da aldeia, medicina ocidental *versus* medicina tradicional), pois ambas são produzidas, (re)produzidas e capturadas pelos diversos agentes (pacientes Mebêngôkre, funcionários *kubẽ*, médicos), visto que entre um assado e outro, os enfermeiros *kubẽ*, assistentes administrativos etc, muitas vezes desfrutavam desta alimentação, contribuindo com as “vaquinhas” para a compra do frango e do peixe, enquanto os Mebêngôkre preparavam o fogo, elaboravam os assados. Durante o tratamento médico de *kubẽ*, o paciente também é beneficiado com o atendimento do pajé, que lhe traz conforto, segurança, e principalmente a cura, o que reflete na efetividade do tratamento como um todo, e logo, na alta hospitalar e médica, com a melhora do paciente.

No que concerne ao movimento dos hóspedes da Casa, os pacientes não podem sair da instituição, se não for para consulta ou exames no hospital, acompanhados dos agentes de saúde (geralmente os agentes indígenas de saúde). Já os acompanhantes transitam livremente o tempo todo: saem as compras pela cidade, buscam alimentos nos restaurantes e supermercados, sobretudo refrigerantes, pães, bolacha de sal, e frango. Vez ou outra compravam o frango já assado mesmo, que era vendido em frente ao Supermercado Master. Além de comprarem coisas (*möja*): roupas, tênis, vestidos, aparelhos eletrônicos, em lojas, espalhadas pela cidade.

É comum ocorrer na CASAI, as visitas de parentes que moram na cidade, e conforme o período de permanência do paciente, daqueles que moram na aldeia também, que veem à cidade com o intuito de fazer compras e visitar o paciente, principalmente

quando conseguiam “caronas” em voo da SESAI. Estas visitas dos parentes da aldeia, quase sempre vinham acompanhadas de “cuidados”: castanha, frutas, peixe, farinha, açaí. Não necessariamente os alimentos, o cuidado com a família, ocorriam somente por meio das visitas, mas também por meio dos conhecidos, em vôos recém-chegados das aldeias. Este cuidado se dava também em sentido inverso, quando pacientes e acompanhantes encaminhavam frangos, arroz, feijão, fumo aos familiares (na aldeia), juntamente com conhecidos que recebiam alta e regressavam à aldeia<sup>107</sup>.

**Figura 8.** Os Mebêngôkre na CASAI – Casa de Saúde Indígena.



**Fonte:**Pyrepã (Kayapó).

<sup>107</sup> Muitas vezes, durante o rádio que Nhakanga (minha irmã) passava para A'Ukre, nossa mãe solicitava que eu comprasse frango, e pedisse alguém (que ela já estava sabendo que retornaria à aldeia) para levar.

### *No Hospital Santa Lúcia*

No dia dois de janeiro de 2020, o coordenador da DSEI – Polo Ourilândia do Norte me levou até o Hospital Santa Lúcia e me apresentou ao Panhti, um jovem Mebêngôkre, com seus vinte e poucos anos, e trabalha no hospital como auxiliar indígena. O que me permitiu entender o funcionamento, e logo “os pontos positivos” e limites do serviço oferecido pelo Hospital aos olhos de um Mebêngôkre.

Panhti é filho do BepnhotiAtydjare (Amauri) Kayapó, que trabalha na Associação Floresta Protegida - AFP. Ele é casado e tem um filho, mora com a sua esposa e filho<sup>108</sup> em uma casa alugada, porém permanece muito tempo na casa dos seus pais, que também moram em Ourilândia, visto que seu pai (BepnhotiAtydjare - Amauri) também trabalha na Associação Floresta Protegida. Durante as conversas com Panhti, ele se mostrava uma pessoa calma e tranquila, sempre com um sorriso sereno no rosto, pensando muito antes de falar, transmitindo bem suas ideias na língua de *kubẽ* (em português). Tem muito orgulho do seu trabalho<sup>109</sup> no Hospital Santa Lúcia, sobretudo porque, acredita que é uma maneira que encontrou (agenciamento) de ajudar o seu povo. Panhti acredita que faz toda diferença a tradução dos reais sentimentos dos pacientes Mebêngôkre que na maioria das vezes não falam português.

As pessoas acham que porque eu moro aqui na cidade e falo bem português eu deixei de ser Mebengôkre, mas isso não é assim. Eu trabalho para ajudar meu povo, e eu não deixo a cultura do meu povo, só porque eu moro aqui. (Panhti, janeiro de 2020).

Segundo Panhti, o trabalho no Hospital é tranquilo, ele não possui divergências com colegas e nem com pacientes, uma vez que trabalha na recepção, atende tanto *kubẽ* quanto Mebêngôkre. O cumprimento de horário de trabalho também não é um problema para Panhti. Ele entende que para trabalhar na cidade tem que pactuar com as regras do nosso mundo, apesar de afirmar que os *kubẽ* não gostam muito de Mebêngôkre, Panhti não tem aversão à cidade, e até já se acostumou com a vida em Ourilândia.

A maioria dos *kubẽ* acham que todos os Kayapó compactuam com a prática do garimpo em suas terras, que todos recebem muitas verbas das grandes mineradoras, e ainda reivindicam seus territórios, alegando ser “índios”. (Panhti, janeiro de 2020).

---

<sup>108</sup> Segundo Panhti, se ele estivesse morando na aldeia estaria morando com a sua sogra.

<sup>109</sup> As relações, assim como a vida das pessoas pelo mundo, se misturam muito, neste tópico situou as relações em torno da busca de médico de *kubẽ*, porém descrevo passagens de um Mebêngôkre (Panhti) que se encontra na cidade inicialmente para estudar e agora para trabalhar.

Panhti sempre se refere à aldeia, como o seu local de origem, onde sua história de vida se iniciou, inclusive me narrou sua participação em uma festa de casamento, quando criança (com oito anos), ao ser escolhido pela mãe de uma menina para ser o noivo de sua filha. Segundo Panhti quando a mãe da menina escolhe o menino, existe festa, quando são os noivos que se escolhem não tem festa, apenas “namoram” e vão morar juntos. Sendo que a festa de casamento dura dias, os homens escolhidos (os noivos) vão para o mato e ficam caçando, pescando, vivendo na floresta por sete a oito meses e depois voltam, sendo recebidos com uma festa que tem duração de cinco dias. Mas, se os noivos forem da mesma aldeia, se conhecerem geralmente dormem juntos desde então, porém não tem nenhuma relação um com o outro. No tempo que completam idade<sup>110</sup>, vão morar juntos. Porém, Panhti não se casou com a noiva escolhida, se casou com outra, pois a noiva, cuja mãe o escolheu como marido se casou antes com outra pessoa (seu primo), não o esperou. Ele disse que isso pode ocorrer, mesmo sendo escolhido pela mãe da noiva, não precisa se casar, caso não se sinta à vontade, só se casam quando dá certo de gostarem um do outro. Segundo Panhti não é algo forçado.

Quando estou na cidade eu respeito as regras, faço tudo que tem que fazer igual os *kubẽ*, mas quando vou para a aldeia eu esqueço tudo e vivo como nós vive. Quando era criança, tinha de seis para sete anos o meu tio era professor na aldeia, então eu comecei a estudar. (Panhti, janeiro de 2020).

O estudo para Panhti foi uma forma encontrada pelo mesmo de acessar o mundo dos *kubẽ*, o que lhe permitiu trabalhar no hospital, porém, quando Panhti falava da aldeia o seu olhar mudava, como se brilhasse mais. Para Panhti a vida na aldeia não se compara com a vida na cidade, pois “lá é muito melhor”. Em Ourilândia Panhti joga futebol toda semana com seus amigos *kubẽ* e Mebêngôkre que moram na cidade, e se considera “muito bom de bola”. Participa de eventos sociais na cidade, como festinha de aniversário de amigos e de crianças, haja vista que possui uma criança, um *mêprire*. Não gosta de festas de *kubẽ*, pois sempre têm álcool e muita gente.

Lá na aldeia eu posso ser livre, aqui eu estou apenas para trabalhar, quando eu quero festejar, sentir aquela felicidade, sentir a natureza, fazer coisas que faz sentido para mim e para muitos, eu vou para a aldeia. (Panhti, janeiro de 2020).

---

<sup>110</sup>Panhti disse que não sabe quando é essa idade, pois “é a hora que a menina está pronta”. “Os Mebêngôkre não têm classes de idade (age-sets, encontradas, por exemplo, entre os xavantes), cujo membros mantêm uma identidade corporada, e passam juntos por uma série de ritos de passagem. As categorias etárias dizem respeito à trajetória individual pelo ciclo de vida, definido em termos fisiológicos e culturais. A distinção entre os membros novos e os antigos de todas as categorias é expressa acrescentando as palavras *ny* (novo), *e ã tum* (velho)” (LEA, 2012, P. 159 - 160).

A vida na aldeia é melhor do que a vida na cidade, as pessoas mais velhas que vêm da aldeia para a cidade fazer qualquer coisa, ir ao médico, fazer compras, vender coisas ficam no máximo três semanas e já querem voltar, porque lá temos liberdade. Meu irmão não quis vir para a cidade ficou na aldeia. (Panhti, janeiro de 2020).

As comparações feitas por Panhti em relação a aldeia-cidade, assim como por muitos Mebêngôkre foram entendidas, a luz de Moraes Passos (2012) sobre as nomeações dos lugares pelos Mebêngôkre – os lugares, segundo o autor eram nomeados a medida que os Mebêngokre andavam e estabeleciam suas relações com o lugar, e com os seres ou quando simplesmente presenciava atividades de alguém que indicasse interação com o local<sup>111</sup>.

Em relação à busca por atendimento no Hospital de *kubẽ* pelos Mebêngôkre, Panhti me relatou que o motivo das internações, na maioria das vezes são por malária, diarreia, vômito e dengue. Principalmente por aqueles que moram em aldeias mais próximas à cidade, muitas vezes, as mesmas aldeias que permitem a prática de garimpo ilegal.

Assim tive o privilégio de ser acompanhada pelo Panhti em minha primeira visita ao Hospital, podendo conhecer um pouco mais do movimento construído no local, aos olhos Mebêngôkre, no que diz respeito a área destinada ao atendimento dos povos indígenas.

Enquanto caminhávamos no corredor que dava acesso aos quartos, Panhti me relatou que atualmente a coordenadora do hospital entende muito o lado indígena, justificando que foram feitas algumas adaptações no hospital para atendê-los. O prefeito da cidade, médico e também dono do hospital, segundo Panhti apoia muito a questão do atendimento diferenciado aos Mebêngôkre (Kayapó) no município. Quanto às acomodações, existem dois quartos (Enfermaria 6 e enfermaria 12) dentro do hospital, adaptados, com camas de solteiros emendas uma na outra para que o companheiro, a companheira, os filhos e ou demais membros da família possam dormir juntos com o paciente.

O hospital não restringe o número de acompanhantes e possui anexada ao mesmo um local denominado “espaço reservado para práticas indígenas”, onde os pajés podem fazer seus atendimentos. Em frente a este espaço existem dois canteiros destinados à plantação de ervas medicinais, que os Mebêngôkre podem usar em seus tratamentos de

---

<sup>111</sup> Ver capítulo um.

saúde. Panhti disse que este canteiro tem lhe proporcionado muito trabalho, pois os *kubē* roubam as plantas para usarem e os Mebêngôkre ficam bravos, dizendo que os *kubē* estão roubando, e quando os Mebêngôkre precisam não têm, e Panhti alega não conseguir controlar isso, visto que não tem nenhuma barreira que impeça alguém de pegar as ervas (o canteiro fica no espaço entre a parede e o meio fio, sem nenhuma proteção). O roubo, o desejo pela coisa do outro, é algo muito evitado entre os Mebêngôkre, motivos de conflitos e até mesmo faccionalismo entre os grupos. (Gordon, 2014). Porém a “captura”, predação as coisas dos estrangeiros (*kubē*), faz parte dos processos de construção da sociabilidade Mebengôkre, dos regimes de subjetivação, (construção das pessoas). O que está relacionado com a *alteridade* (nós e os outros), e resulta em sentimento de aversão ao roubo, fruto do desejo do que é do Outro (diferente do seu), o que é válido apenas entre os Mebêngôkre, pois o que é do Outro (*kubē*, não - Mebêngôkre), é sempre objeto de captura, predação, incorporação (antes por meio da guerra, hoje por meio de diversas negociações). Da forma que Panhti me apresentou o conflito, o uso das ervas tradicionais, pelos *kubē* é tida como roubo, assim como o roubo de seus territórios, de suas mulheres por *kubē*, no passado.

Os indígenas atendidos neste hospital podem andar livremente pelos corredores mantendo contato uns com os outros e geralmente ficam perambulando, conversando (sempre em Mebengôkre) com seus familiares, ou parentes. É comum as crianças de colo ficarem se arrastando pelo chão do corredor aos olhos de algum adulto (geralmente os pais e/ou avós) que conversam uns com os outros, principalmente pessoas da mesma aldeia, ou da mesma família. Muito raro ficarem todos quietos nos seus respectivos quartos. Uma reclamação que se fez presente, foi que “na cidade, Mebengôkre fica muito quieto, não pode andar, e isso deixa Mebêngôkreirerekre”. As andanças, os deslocamentos são responsáveis por deixar os Mebêngôkretojx (forte). Além da alimentação, diferente da nossa (*kubē*).

Aos pacientes e acompanhantes Mebêngôkre é permitido acesso direto ao hospital, que se dá pela porta dos fundos da instituição<sup>112</sup>. Porém, para internação o paciente precisa passar pela triagem, que ocorre a partir da identificação na recepção, e espera da chamada para consulta. Os trâmites para as consultas são organizados e

---

<sup>112</sup> A princípio pareceu ser uma forma encontrada pelo Hospital Santa Lúcia de não colocarem os Mebêngôkre em contato com os demais pacientes *kubē*, porém com o tempo percebi que os próprios Mebêngôkre preferiam entrar pela porta do fundo, pois o fato de se misturarem com os demais não era algo muito almejado pela maioria, pelo contrário, gostavam de ficar entre os seus.

autorizados via DSEI – Polo Ourilândia do Norte, o paciente já dá entrada no hospital com uma guia preenchida pelos agentes de saúde do DSEI – Polo Ourilândia do Norte, e acompanhado do agente indígena de saúde (este acompanhamento é um protocolo que deve ser seguido sempre).

Todo processo ligado ao atendimento de saúde dos Mebêngôkre moradores das aldeias é feito pela SESAI, por meio do DSEI, que toma conhecimento por intermédio dos agentes de saúde atuantes nas aldeias, e também pelo rádio por meio dos próprios Mebêngôkre. Ao tomarem conhecimento o DSEI providencia transporte para o paciente e acompanhantes, que já vão para o Hospital com as guias necessárias ao atendimento preenchidas. Quanto aos Mebêngôkre que moram na cidade o atendimento ocorre pelo SUS, como igualmente acontece para os “*kubẽ* (sem nenhuma especificidade), porém se o paciente vai até a CASAI, é feito “vistas grossas” por parte dos agentes de saúde que atendem como se eles morassem na aldeia. Eu pude acompanhar a gestante NhakbjereKayapó casado com *kubẽ* (Paulinho), que mora na cidade, e inclusive fala muito bem português, em uma consulta à CASAI. Neste dia combinei de fazer companhia a ela, então, nos encontramos em um ponto da cidade que ficava entre a minha casa e a dela, e fomos caminhando até a CASAI, onde recebeu todo o atendimento de pré-natal agendado para aquele mês, e ainda conseguiu transporte do DSEI para voltar para a sua casa.

O Hospital Santa Lúcia começou a atender os Mebêbgôkre (Kayapó) em 1997, e estava preparado para receber apenas três aldeias, sendo elas: A’Ukre, Kubêkrankrenh e a Kendjan, mas os hospitais de Tucumã (Hospital Nazaré e Hospital Santo Agostinho) responsáveis por atender as demais à época, não querem continuar atendendo atualmente. Segundo Panhti: “Estes hospitais são diferentes daqui, não são adaptados para atender conforme nossa cultura.”

Os dois quartos (enfermarias: 6 e 12), onde os Mebêngôkre ficam internados possuem fotos indígenas e um deles possuem uma pintura feita por mulheres Mebêngôkre (Kayapó). Segundo Panhti as fotos de pinturas Mebengôkre foram trazidas pelo coordenador da CASAI. As fotos do quarto (enfermaria 6) são da aldeia Pykarãrãkre – PKK, pertencente ao município de São Félix do Xingu<sup>113</sup>, e representam momentos e diversos agentes, sendo uma foto de jabutis mortos, uma foto de mulheres na roça, uma

---

<sup>113</sup> Devido a sua estrutura, o Hospital recebe indígenas de outros municípios também.

foto de mulheres pintadas, de crianças com seus *nêkrêjx*<sup>114</sup> e crianças na roça, enquanto as pinturas do quarto (enfermaria 12) se resumiam em fotos de doze grafismos (pinturas corporais), que não se repetem, realizados por mulheres Mebengôkre.

Os quartos estavam lotados, geralmente um paciente é internado, mas vários integrantes da família vêm com ele (companheiro, companheira, pai, mãe, irmãos, irmãs, avós, avôs, tios, tias, filhos e filhas). Alguns assistiam televisão, outros dormiam, uns permaneciam sentados ou passeando pelo hospital. Os pacientes e acompanhantes gostam muito de assistir televisão, sobretudo novelas e filmes, mesmo as mulheres que não entendem e/ou falam português. Na casa que eu dividia com Katongri e Nhakanga não tínhamos televisão, então muitas vezes nós íamos ao Hospital Santa Lúcia assistir determinada novela (escolhida por eles), quando não me pediam para assistir algum filme que eu tinha no meu *notebook*.

O hospital permite que todos (pacientes e acompanhantes) fiquem juntos no mesmo quarto, como já mencionado, portanto, foi realizada algumas adaptações para isso, como as camas emendadas, porém quando os Mebêngôkre recebem alta vão para a CASAI até retornarem às suas aldeias, seja para fazer o tratamento por alguns dias, ou para esperar o transporte. Contudo, na CASAI só tem alimentação para duas pessoas (um paciente e um acompanhante), por causa da redução de verbas à instituição. Panhti me relatou que a maioria dos Mebêngôkre prefere o atendimento do Hospital Santa Lúcia em Ourilândia do Norte, devido as adaptações realizadas. Embora Panhti enfatize que o Hospital Santa Lúcia tenha se adaptado para atender os Mebêngôkre, não podemos excluir a participação, os agenciamentos Mebêngôkre em torno destas adaptações. O simples fato de sempre chegarem acompanhados de muitos membros da família no hospital e na CASAI, e não abrir mão deste modo peculiar de lidar com o tratamento e possível cura da doença, ao longo de processos históricos de luta por melhores condições de saúde, já constitui uma forma de agenciamento para que nós, consigamos agir, pensar em uma forma para resolver a situação, que consiga dar conta destes cruzamentos de perspectivas, que ocorrem mediante a busca dos Mebêngôkre por atendimento médico. No âmbito da CASAI, muitas vezes presenciei solicitações ao coordenador da instituição para liberação de alimentação (almoço ou jantar) para um ou dois acompanhantes que ultrapassavam o limite autorizado pela instituição, entretanto, eram muitas vezes concedidos, e ou negociados, na ocasião em que o coordenador não conseguia liberar para dois

---

<sup>114</sup>Os Mebengôkre (que eu consegui perguntar sobre) usou o termo *nekrei*, para se referirem aos adornos das crianças da foto. Escrevendo da mesma forma.

acompanhantes, liberava para mais um, e eles acabavam por juntar os pratos e dividiam “a refeição” entre todos os acompanhantes.

Tentando trazer de forma mais aprofundada nestas linhas, a experiência Mebêngôkre no Hospital Santa Lúcia, escolhi, além das passagens de Panhti, enquanto um funcionário do hospital, as relações, que ocorriam em torno de duas pessoas: Kupatôe Ngônhô, por encontrar elementos sociocosmológicos que considero importantes para o caos, a desestabilização gerada pelo contato com o outro (*kubē*) e as linhas de fuga que atuam em torno destas perturbações, por meio da instauração dos processos de desterritorialização e territorialização inerentes ao devir Mebêngôkre (Kayapó). Como podem perceber as relações se entrelaçam, desta forma, situar as associações em torno dos lugares, foi uma forma que encontrei de organizar melhor a escrita, porém, as passagens irão de um lugar a outro na maior parte do tempo.

Kupatô, quando eu o conheci, em janeiro de 2020, ainda era um ancião (*me bengêt*) Mebengôkre (Kayapó), *bēnjadjwŷrŷ* (cacique) da Aldeia A’Ukre em tratamento na CASAI e no Hospital Santa Lúcia. Muito respeitado, apesar de não possuir condições de participar dos encontros na Casa dos homens e das decisões políticas. O primeiro contato que tive com “o velho” Mebêngôkre foi na CASAI, quando observei que ele já não conseguia caminhar sozinho, nem mesmo para desempenhar funções vitais, como conversar de forma clara, ir ao banheiro e se alimentar. Em torno dos seus 90 anos, se eu tivesse passado um tempo ouvindo suas histórias, e suas experiências pela cidade, talvez esta pesquisa teria sido outra. Longe de menosprezar as passagens descritas aqui, envolvendo outros agentes, mas por consideração a experiência e sabedoria de um ancião Mebêngôkre (Kayapó).

Segundo Moraes Passos (2018) Kupatô, fundador da Aldeia A’Ukre, em suas narrativas sempre atrelava a criação da aldeia à abertura da pista de pouso, o que “demonstra que parte essencial do que uma aldeia hoje é aquilo que lhe permite estabelecer relações mais diretas com os *kubē*” (MORAES PASSOS, 2018, p. 110). E era isso que Kupatô fazia quando eu o conheci, estabelecia relações com os *kubē*, buscando solução para o seu estado de saúde, envolto no modo Mebêngôkre de estar no mundo, sobretudo como deixar de fazer parte dele, pelo menos enquanto uma pessoa Mebêngôkre (Kayapó), em sua passagem para o mundo dos mortos numa perspectiva Mebêngôkre (Kayapó), visto que “como todos os Jê, os Mebêngôkre temem os mortos e se empenham em separá-los dos vivos” (LEA, 2012, p. 168). Evidentemente sem desrespeitar todo o

luto e tristeza dos parentes Mebêngôkre (Kayapó) mediante a incerteza da sua convalescença. Segundo Lea (2012):

Conflitos não se limitam às relações entre os velhos e os jovens. Caracterizam também as relações entre os vivos e os mortos. Os fornos tradicionais de pedra (ki), que se assemelham às sepulturas, localizadas no cemitério fora da aldeia. Isso sugere que, inconscientemente, porque nunca foi explicitado, os mortos são cozidos em suas covas, para separar sua individualidade (ou aquilo que representa uma ameaça a seus parentes enquanto são lembrado como tais), de suas recicláveis – nomes pessoais e prerrogativas herdáveis. (LEA, 2012, p. 168).

Apresento esta análise de Lea (2012) sobre os mortos, pois desde que Kupatô deu entrada no Hospital Santa Lúcia urinando sangue, a reação dos parentes Mebêngôkre (Kayapó) demonstravam *kaprire* (tristeza), e apreensão em torno da vida e da morte de uma pessoa tão importante para todos, mas sob seus próprios termos. Ou seja, se preocupavam e cuidavam respeitosamente dele enquanto um velho doente, contudo, sentiam e eram afetados pela doença e pelo *karõ* (espírito) que se relacionava a piora e possível morte de Kupatô. Sabemos que a morte significa para os Mebêngôkre transformação, de seres humanos Mebêngôkre em outra coisa (“espíritos incorpóreos”), representa perigo, pois uma vez mortos (espíritos), podemos sentir saudade, inveja das pessoas que possuem um corpo, por isso, podemos nos aproximar com intuito de “infiltrarmos no corpo vivo de alguém” (GORDON, 2002, p. 98). E as transformações, aos meus olhos, estavam prestes a acorrer em relação à morte, já acontecendo, mediante a doença e seus fluídos (substâncias) corporais que afetam a todos.

No Hospital Santa Lúcia, Kupatô permanecia no quarto (enfermaria 12), com outras pessoas desconhecidas, de outras aldeias. Seu acompanhante Kapoban (seu *tab-djw`y* - neto), pediu para que fizéssemos companhia à Kupatô, enquanto iria até a CASAI apanhar suas “coisas”. A cama do Kupatô estava toda suja de sangue, o cheiro não era muito agradável. Katongri e Nhakanga tampavam a boca e o nariz com as mãos, como se sentissem nojo, e medo. Cheguei até ele, o cumprimentei, passei a mão no seu braço e fiz um cafuné, o que foi recebido com um sorriso (não sabia o que fazer). Neste intervalo, Kupatô quis tomar banho, o pedimos que aguardasse Kapoban retornar (eu não conseguia ajudar Katongri, pois Kupatô era muito alto e forte).

Ficamos os três sentados, eu em uma ponta da cama de outro paciente que não se encontrava no quarto, Katongri e Nhakanga em duas cadeiras de plástico que havia ali<sup>115</sup>.

---

<sup>115</sup> O bom das adaptações é que em um hospital comum eu não poderia ficar tão à vontade como ficava no Hospital Santa Lúcia. O que me deixava mais livre para observar e conversar.

Nhakanga e Katongri permaneceram o resto do tempo fixados na televisão, que transmitia a novela, até mesmo Kupatô, assistia atenciosamente a trama. Na cama à nossa esquerda havia uma mulher e seu filho que também acompanhava a programação televisiva. Permanecíamos em silêncio quando Kapoban retornou colocando suas “coisas” em uma mesa, que se encontrava à frente da cama de Kupatô, pedindo Katongri que o ajudasse com o banho do enfermo. Os dois o levantaram da cama, e amparado, Kupatô conseguiu caminhar até o banheiro. Katongri deixou Kapoban dando banho nele sozinho no banheiro e saiu cuspindo pelo quarto com expressões de preocupação. A cama estava muito suja e cheia de sangue. Eu mesma tirei o lençol e fui atrás de outro limpo. Desta forma, fui até a recepção e perguntei onde conseguiria outro limpo, quando fui orientada a virar à direita até o balcão onde as enfermeiras ficavam. Pedi o lençol, levei e troquei a cama. Finalizado o banho ele voltou (em partes reconstituído) para a cama e recebeu a visita de duas pessoas, o BepnhotiAtydjare (Amauri) e sua esposa. Kupatô falou muito, por alguns minutos e todos que na sala choravam, eu não entendia bem, mas parecia que reclamava ao passo que queria transmitir alguma coisa. Quando saímos do quarto Katongri me traduziu o ocorrido no local: Kupatô exaltou o fato de ter cuidado dos seus netos, se referindo a BepnhotiAtydjare (Amauri), Kapoban, Mopa, enquanto eles eram crianças, e que agora eles não cuidavam dele. O desabafo em forma de repreensão oral, se referia aos cuidados com a família, especialmente com os velhos, tão valorizados pelos Mebêngôkre, devido ao *kukrâdjá*, ao conhecimento que possuem e podem transmitir. Se referindo, principalmente a BepnhotiAtydjare (Amauri) que atualmente mora na cidade, e não esteve muito tempo por perto.

Chegando em casa Katongri, rapidamente foi tomar banho e após o banho me explicou que fora acometido por uma diarreia e dor no estômago, porque teve contato com o sangue do Kupatô, salientando também que naquele dia havia tomado apenas um banho, e que a falta de banho deixa os Mebêngôkre *irereke* (fracos). Katongri me advertiu também sobre o fato de que todos na aldeia, há esta altura já tinham tomado conhecimento (por meio do rádio) do estado de saúde do Kupatô (doente, *punure*, *irereke*), portanto se encontravam *kaprire*, o que significa que todos os parentes próximos a ele deveriam ficar mais quietos, falando pouco e baixo<sup>116</sup>, inclusive eu.

---

<sup>116</sup>Katongri quis me advertir para o fato de andarmos menos, parar um pouco a pesquisa. Respeitei o momento, e mais que isso vivi este período mais quieta, deixando as perguntas de lado, me atentando às observações, e entendendo que o campo é muito mais que buscar, é se afetar.

Na nossa segunda visita à Kupatô no hospital, era horário de jantar, e a enfermeira chegou com uma sopa. Kupatô, estava sozinho, aguardando seu acompanhante chegar. Desta forma, sinalizou que queria a sopa. Eu já havia o cumprimento logo na minha chegada ao quarto. Kupatô encontrava-se todo sujo, muito sangue na cama e no lençol que o cobria, tentou levantar da cama para se sentar e comer, mas não conseguia devido ao acesso venoso que se encontrava em seu braço por meio da punção de uma agulha, possibilitando a passagem de soro e medicamento (que logo se misturava ao seu sangue). Katongritinha receio, medo de encostar em Kupatô, então o ajudei, oferecendo comida na boca dele, assim como água gelada, que Katongri apanhou no filtro localizado na recepção do Hospital<sup>117</sup>. Assim que terminou de comer, Kupatô solicitou novamente o banho, mas como não iríamos conseguir dar banho nele, pedimos que esperásse pelo seu acompanhante. Esta passagem evidencia o quanto o tratamento médico, e a doença em si, é difícil para o Mebêngôkre. Kupatô sabendo que o banho representa algo que faz parte do tratamento, pois o deixa mais forte (*tojx*) seguia envolto em sangue, todo sujo, com cheiro ruim. A dificuldade da velhice, da doença, seja na aldeia ou na cidade, inviabilizando uma pessoa de desempenhar funções simples, como tomar um banho, porém se tratando de uma experiência Mebêngôkre, sabemos que “o simples” banho faz parte do próprio tratamento, diretamente relacionado com a construção e transformação corporal – o banho, é uma espécie de ritual onde o corpo passa de um estado a outro (de *irerekeatojx*), inclusive, que muitos profissionais de saúde (enfermeiros e médicos) naquele contexto desconhecem. Diferentemente de nós o banho para os Mebêngôkre não atua sobre a doença porque elimina microorganismos nocivos, mas por possibilitar a transformação a nível corporal, afetando assim a pessoa Mebêngôkre, que é construída de corpo, de espírito a medida que participa da vida ceremonial comunitária.

E assim deixo estes momentos com Kupatô<sup>118</sup>, para traduzir um pouco o que Ngônhovivia com a sua mãe, DjineKayapó, também no hospital. Ngônhó é filha de Felipão<sup>119</sup>. Ngônhó gostava de passar o tempo na parte externa ao hospital, do lado do açaí, onde tinha uma pracinha com bancos e um chafariz. Ngônhó tem por volta de trinta anos, é casada há seis anos, tem cinco filhos, sendo duas meninas e três meninos, fala

---

<sup>117</sup> Tinha muito sangue na cama, assim como catarro no travesseiro, ao ajudar acabei encostando em tudo, mas lavei a mão e continuei ali tranquilamente o ajudando. Quando acontecia de Katongri encostar nas secreções de Kupatô, ele se desestabilizava. A sua cara de medo e desejo de voltar para casa para se banhar se tornava quase obsessivo.

<sup>118</sup> Voltarei novamente, no tópico trocas comerciais, a falar de Kupatô, em um ponto em que as trajetórias se encontrarão.

<sup>119</sup> Falei sobre Felipão no capítulo um.

relativamente bem português, e está acompanhando a mãe que permanece internada. Seus filhos permaneceram na aldeia com o marido e a sogra.

O seu pai, o Felipão Krôti, também está como acompanhante da mãe de Ngônhô, como dito no capítulo um, Felipão mora na cidade de São Félix do Xingu e trabalha na prefeitura, porém a família mora na aldeia Kakumre<sup>120</sup>. Ngônhô não gosta da vida na cidade, pois é uma vida difícil, “tem que pagar muita despesa”, portanto gosta de vir na cidade só para fazer compras. E não moraria na cidade porque a cidade é *punure*.

“Para morar na cidade precisa ter muito *piôkaprin*, mas morar na cidade é bom para estudar os filhos, mas precisa ter 6, 9, 15, 20, 1000 dinheiro, muito.” (*Ngônhô*, se referindo jocosa a quantidade de dinheiro que precisaria ter para morar na cidade). Segundo Ngônhô na aldeia seu marido pode pescar, caçar, coletar castanha, açaí, e na cidade eles precisam de *piôkaprin* para comprar qualquer coisa para comer. Como o pai da Ngônhô mora em São Félix do Xingu ela tem contato direto com a cidade, fica entre a aldeia e cidade, mas quando perguntada afirma morar na aldeia. Sendo que quando estão na cidade moram em casa alugada, morando a irmã, a mãe, o pai, e seus filhos e filhas. Inclusive a filha caçula, segundo Ngônhô, mora na cidade para estudar. Essa relação aldeia – cidade, se apresenta como uma rede de trocas, assim como a relação aldeias – outras aldeias, aldeia - floresta, portanto não está relacionada a lugares fixos de permanência/moradia, mas de passagem, de uma dinâmica outra de experienciar os lugares. A aldeia é sempre o lugar onde tudo que é importante para a vida social Mebêngôkre ocorre em associação com os demais lugares, ou seja, o contexto social Mebêngôkre permite o trânsito, as andanças. Como nos apresentou Soares da Silveira (2012) temos “uma territorialidade em rede”.

Vivem em função de “seus” territórios, pois pertencem a eles, enquanto terra (*pika*), o trânsito, as andanças, assim como o estabelecimento em suas aldeias é uma questão inerente a vida, a sobrevivência. O que não significa dizer que precisam definir um local para estar permanentemente. Nem mesmo nas aldeias<sup>121</sup> eles estão estáticos, fixos a um determinado local, visto que a mudança de uma aldeia para outra é constante entre eles, seja devido a conflitos internos, pelo casamento entre membros de aldeias diferentes, ou pela construção de aldeias novas, até mesmo como forma de controlar,

---

<sup>120</sup> Antes eles moravam na Aldeia Moikarakô. A aldeia Kakumre, segundo Katongri ainda é habitada apenas pela família de Felipão.

<sup>121</sup> As aldeias para os “antigos” Mebêngôkre funcionavam como pontos de passagem, visto que eles só andavam. (Moraes Passos, 2018, P. 19).

garantir seus territórios. Já que um território não habitado pode ser local fácil para invasão de *kubē*. O que nos leva mais uma vez a reafirmar a importância dos territórios para a reprodução da vida Mebengôkre e dos povos autóctones como um todo, mesmo com toda crítica a este conceito de território delimitado, sobretudo, por um parque, como o Parque Indígena do Xingu, sob os nossos termos, já que os Mebêngôkre, sempre estiveram em movimento. É importante pensarmos que a circulação dos Mebêngôkre ao longo do espaço e do tempo atravessou e foi atravessado pelas relações Mebêngôkre – *kubē*, possibilitando outras associações, como a luta dos povos autóctones pela demarcação e defesa de seus espaços sociocosmológicos.

Segundo Ngônho a mãe passou mal após comer peixe, “começou a sentir dor, então foi para outra aldeia Temdjati para consultar com pajé de lá, chamada Katapti”. Porém “a consulta com a pajé não curou a doença”, sendo que sua mãe ficou duas semanas, após a consulta, sentindo fortes dores no estômago. A aldeia onde “moram”, Aldeia Kakumre, não conta com atendimento de saúde (posto de atendimento), assim antes de chegarem à CASAI e ao Hospital Santa Lúcia, sua família se deslocou da aldeia onde vivem até a aldeia A’Ukre para que sua mãe pudesse consultar com o pajé de A’ukre (Krut), que também é *benjadjwýry* (cacique) nesta mesma aldeia. Após consulta o pajé a encaminhou para o médico de *kubē* da própria aldeia, que conta com os agentes de saúde e enfermeira. No caso a enfermeira do posto sugeriu que a sua mãe fosse para o hospital. Então passaram um rádio para a CASAI – Ourilândia do Norte e solicitaram o voo para buscá-los.

Mebengôkre tem medo de médico, porque o soro que aplica na nossa veia deixa Mebêngôkrepunure, porque vai contra o peixe que causou a doença. O soro para doença de branco, faz bem para branco, para nós não. Doença do índio é diferente<sup>122</sup>, só pajé cura. Não dá para saber se a doença é do branco ou não. Agora já viu que é doença de branco “gastrite”. Como ela tinha consultado com a Pajé antes, a doença dos Mebêngôkre acabou, agora só tem doença do branco. Por isso agora ela toma soro e fica bem. (Ngônho, janeiro de 2020).

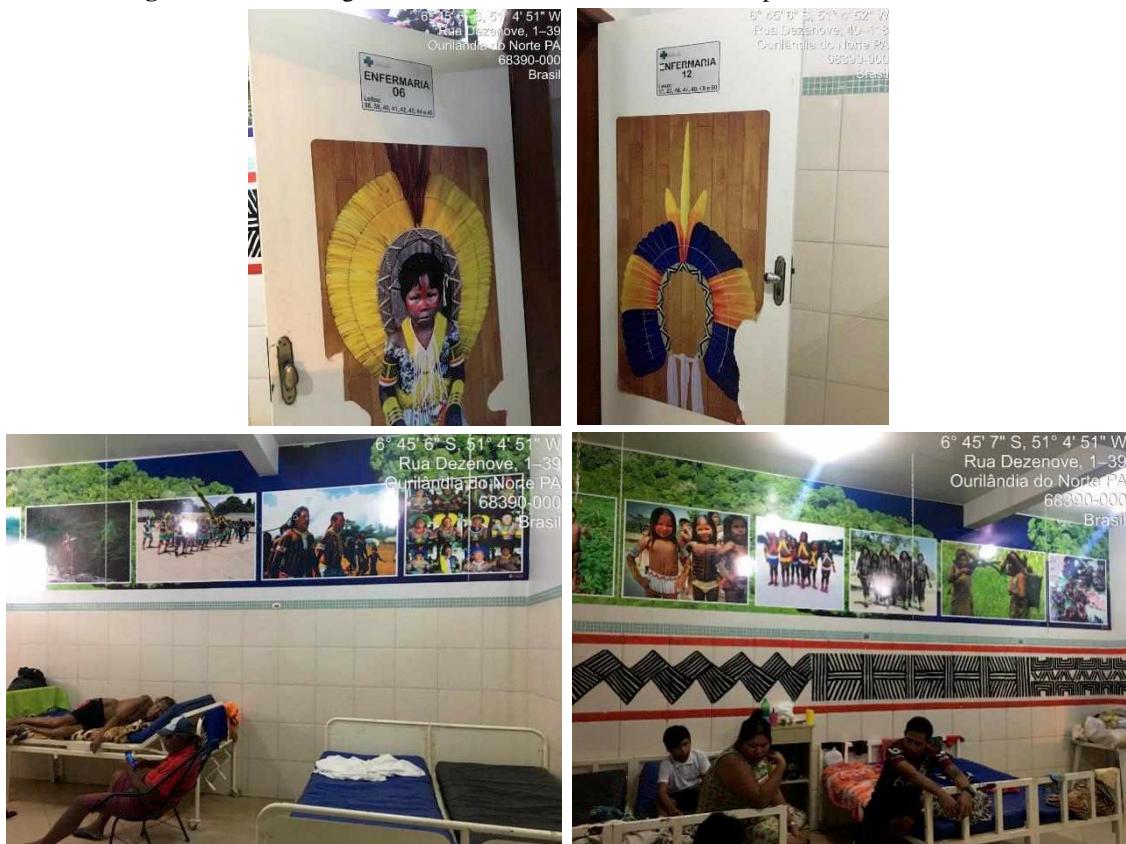
Outro aspecto importante da experiência de Ngônho em Ourilândia do Norte, diz respeito as relações que envolvem a sua família, que ficou na aldeia (filhos, marido, sogra). Logo que sua mãe recebeu alta do hospital e foi para a CASAI, em uma das nossas visitas a instituição, eu, Katongri e Nhakanga encontramos Ngônho no corredor com um amontoado de “coisas” (saco de castanha, panelas, laranja), então Katongri brincou com ela, dizendo que Ngônho parecia feliz, porque o marido havia chegado da aldeia e trouxera

---

<sup>122</sup> Sobre as doenças e suas causas ver capítulo dois.

alimentos. E de fato o marido da Ngônhô tinha chegado da aldeia A'Ukre, embora eles morem na Aldeia Moikarakô, segundo Ngônhô seu marido ainda aguardava o seu retorno na aldeia A'ukre. Desta forma, conforme estão habituados ele aguardará na aldeia A'Ukre, o retorno da esposa, e só retornará para casa quando sua sogra ficar bem e retornar com os acompanhantes. O retorno da paciente e acompanhantes poderá ocorrer diretamente para a aldeia Kakumre, ou voltando pelo mesmo caminho, passando pela aldeia A'Ukre. O que possivelmente irá ocorrer, visto que o Mebengôkre prefere passar novamente pelo mesmo pajé após o fim do tratamento com médico de *kubẽ*<sup>123</sup>.

**Figura 9.** Os Mebêngôkre em busca de atendimento no Hospital Santa Lúcia.



**Fonte:** Marcella Amorim.

<sup>123</sup> Até o dia que finalizei a pesquisa de campo, a mãe de Ngônhô, Djine Kayapó não tinha finalizado o tratamento, portanto, permanecendo na CASAI.

### 3.2 Estudos e Trabalho

Ao analisar a passagem “temporária” dos Mêbêngôkre na cidade somos atravessados pelo modo Mebêngôkre de vivenciar a cidade, de certa forma, de maneira mais “permanente”, por aqueles que residem com a família, ou parte dela por algum tempo (mais prolongado). Descrevi um pouco da experiência de Panhti, no tópico anterior (em busca de médico de *kubẽ*) no Hospital Santa Lúcia, visto que Panhti trabalha nesta instituição, para isso está na cidade enquanto “morador”. Agora neste tópico serão analisadas as experiências de Katongri, que me auxiliou nesta pesquisa, BepnhotiAtydjare (Amauri), e Bengoti, que estão na cidade para trabalhar, estudar, os filhos e lutar pelo seu povo.

#### *Nesta pesquisa*

Assim que defini a data do meu trabalho de campo, em conversa com o meu orientador, ainda em Uberlândia, Minas Gerais, recebi algumas orientações sobre possíveis situações envolvendo a experiência etnográfica com os Mebengôkrê (Kayapó) na cidade de Ourilândia do Norte e Tucumã, que eu em breve iria vivenciar, e também dois contatos de duas pessoas próximas ao meu orientador (sendo um deles, o Pati, seu parente, “seu filho”) Mebengôkrê (Kayapó), estabelecido<sup>124</sup> em seus longos trabalhos com o grupo na região sul do Pará.

À vista disso, sabemos que a incorporação do outro/não-Mebêngôkre/*kubẽ* sociedade Mebêngôkre (Kayapó) enquanto parente é recorrente nas etnografias. Esta relação com os pesquisadores *kubẽ*, conforme Cohn (2001) não se explica por meio do rompimento com a diferença, com o diferente, mas sim a partir do seu modo de compreender o mundo (cosmologia). Desta forma, o outro se torna um parente, não por se tornar um deles (igual), ou o mesmo, ao contrário, se torna parente por ser o Outro, podendo, por exemplo, se tornar um mediador entre eles e os outros (Cohn, 2001).

No primeiro contato estabelecido com o Pati, por telefone (ligações e mensagens via whatsapp) percebi que meu trabalho de campo havia começado. Já tinha tomado conhecimento por meio das bibliografias e orientações a respeito das relações com as mercadorias e com o dinheiro, sobretudo na obra de César Gordon (2006), *Economia*

---

<sup>124</sup> A respeito da incorporação do pesquisador como parente ver Gordon (2006), Cohn (2005) e Lea (2012).

*Selvagem*, que me fez analisar a questão abordada sobre o ponto de vista Mebêngôkre (Kayapó) quanto ao pagamento em dinheiro, e este formato apresentado por eles, de trabalho.

A noção Xikrin de ‘pagamento’ sobrepõe à conceituação corrente que o discurso sociológico faz do dinheiro: a ideia do dinheiro como um instrumento a promover a impessoalização das relações sociais; a ideia do dinheiro como meio de abstração, configurando a famosa “*commodity Exchange*” em oposição à troca-dommaussiana (ver Gregory, 1982). Ela sobrepõe-se também à conceituação corrente na antropologia pós-anos 1980, que procurou mostrar como o dinheiro pode estar imerso nas redes de relação pessoal, favorecendo a ligação entre diferentes domínios da vida social (Bloch & Parry, 1989). (GORDON, 2006, p. 287).

Para Gordon (2006) o dinheiro Xikrin pode registrar tanto uma relação de parentesco, quanto uma relação de não-parentesco, ao mesmo tempo. Sendo que no primeiro momento ele se apresenta como a dádiva (a fusão da troca e da dádiva), e a linguagem do parentesco abrange a compreensão de troca e “pagamento”. Enquanto no segundo momento, ele segue a dinâmica da predação, ou seja, a troca e o pagamento apresentam uma natureza assimétrica, “nunca exatamente equilibrada”, evidenciando sempre “a subtração em jogo; alguém sai perdendo” (a fusão da troca e da predação). (Gordon, 2006, p. 287).

A aldeia, idealmente, é um espaço onde todos são parentes. Por isso, as transações em dinheiro no interior da comunidade podem, precisamente, marcar o reconhecimento de relações de parentesco. Mas podem não marcar, pois nem todos são parentes o tempo todo. E, assim, o pagamento em dinheiro pode assumir outra marca, definindo o tipo de relação de ‘predação’ idealmente operada fora, no exterior aldeão, isto é, com o kubêe, como procurei evidenciar acima. (GORDON, 2006, p. 288).

Neste contexto, Pat i durante a nossa primeira conversa foi bem claro em relação a valores em dinheiro (*piôkaprin*) a serem pagos (retribuídos), caso alguém me acompanhasse pela cidade de Ourilândia do Norte, me inserido no grupo e também traduzindo relatos que fossem além do meu entendimento, visto que não domino a língua Mebêngôkre (Kayapó). Assim como a necessidade de informar aos caciques sobre a possibilidade e autorização deste “trabalho”, dado que a pessoa destinada a me ajudar seria escolhida por eles. A palavra trabalho foi recorrente nas conversas que tivemos posteriormente, com objetivo de negociarmos os valores, que deveriam ser pagos

mensalmente<sup>125</sup>. O valor foi estipulado em reuniões com os caciques. Não foi o próprio Pata me acompanhar, mas uma pessoa que os caciques de aldeia A'Ukre estabeleceram e se referiam como “o trabalhador”. Segundo Gordon (2006), “a noção de ‘pagamento’ na sociedade xikrin ainda toma como modelo de relação à forma ‘dádiva’ de troca: materializada na oferta de alimento e no cuidado entre parentes próximos, sobretudo” (Gordon, 2006, p. 290). Porém entendem o quanto a pesquisa é importante, valiosa, e beneficia o pesquisador.

Os Xikrin são conscientes de seu patrimônio cultural e, muitas vezes, superestimam o valor de sua imagem. Assim, algumas pessoas podiam me lançar piadas – do tipo jocoso, que se troca entre amigos formais (kràbjwo) – suspeitando que eu iria “enricar lá fora” (na cidade), vendendo livros sobre a sua cultura; outras vezes, sugerindo que eu deveria pagar por algumas informações (“contei isso, agora me dá R\$50,00: é o que vale minha informação”) ou por fotografias (“cadê as miçangas? Para tirar fotografia tem que trazer miçanga”). Esses comentários eram, em geral, feitos em público e em tom de chiste, enunciados, em certa medida, para serem levados na brincadeira. Mas em certa medida, pois como percebeu Vidal com sutileza (1977, p.100), esse ‘falar de brincadeira’, tão presente no cotidiano das relações sociais xikrin, permite também dizer algumas verdades. Assim, a repetição desses comentários jocosos tinha o objetivo tácito de ensinar ao antropólogo que ele não deveria se fazer de desentendido e introjetar a ideia de que a obrigação do ‘pagamento’ fazia parte da relação que ali se estabelecia (GORDON, 2006, p. 291/292).

Entendendo que os Menbêngôkre só estabelecem a noção de compartilhamento por meio da linguagem do parentesco ou do não-parentesco, que tem por consequência a identidade do grupo, a constituição da vida social, Gordon (2006) relata que o processo de pagamento a informantes e distribuição dos presentes que esteve inserido, sofreu alteração a partir do seu primeiro contato, o que o autor acredita ter sido resultado do “aparentamento” ao que foi submetido (Gordon, 2006). O autor descreve que no início da sua pesquisa as trocas eram realizadas com um grupo mais amplo, porém após ser aparentado estas trocas eram realizadas apenas entre os membros da sua família, e quando eram feitas fora deste círculo, o mesmo era repreendido.

Desta forma, enquanto uma *kubēnire*, pesquisadora, que iria se apropriar do valioso *kukrādjá* Mebengôkre, sem nenhum laço de parentesco, nada mais justo e Mebengôkre que a nossa relação, assim como evidenciada por Gordon (2006), se estabelecesse por meio do “pagamento” (*piôkaprin*). O que, inclusive foi previamente

<sup>125</sup> Valor considerado justo em relação ao relato de Gordon (2006) que descreveu a situação de um pesquisador, que estava em conformidade com a Funai e ao solicitar à comunidade xikrin seu ingresso no território Cateté, recebeu a resposta que só seria possível sua entrada após a efetuação de pagamento de 70 kg de miçanga. Valor muito superior ao negociado entre nós.

acordado, e o momento do encontro com o “trabalhador” muito esperado por mim. Já havia se passado quase oito dias, que eu me encontrava imersa no meu trabalho de campo, tentando, e de certa forma, conseguindo, me conectar aos Mebêngôkre, quando fui abordada, ao sair do Hospital Santa Lúcia<sup>126</sup>, por um Mebêngôkre, com uma camiseta vermelha, calça jeans e tênis, que se apresentou dizendo que era o Katongri, a pessoa que Pat i se referia, cujo cacique Kàkêt da aldeia A’Ukre havia enviado a cidade para me acompanhar durante a pesquisa, me ajudando com a tradução e me apresentando aos Mebêngôkre (Kayapó). Ele disse que se encontrava na cidade há três dias me procurando, mas só conseguiu saber de mim naquele dia, quando foi ao Hospital Santa Lúcia. Ninguém havia passado meu número de telefone a ele e nem o dele a mim. Apresentações realizadas, fomos conversar sobre o “trabalho”. Katongri se referia a sua contribuição na pesquisa como trabalho e encarava como tal, querendo saber sobre horários e como seria o cronograma das nossas atividades.

Como mencionado, eu havia conversado anteriormente com o Pat i sobre a pessoa que iria me ajudar com a tradução e combinamos previamente um valor de R\$600,00 mensais, livre de hospedagem e alimentação, pois segundo o mesmo, a pessoa tinha lugar para ficar na cidade. Ao encontrar o Kantogri a situação já era outra, ele não morava na cidade, tinha vindo da aldeia com a sua esposa, não possuia lugar para se hospedar, necessitava de alimentação para ambos e o valor a ser pago pela contribuição com a tradução e apresentação aos Mebengôkre seria R\$1.200,00. Neste momento o desespero de uma antropóloga, que fazia seu trabalho de campo pela primeira vez (sozinha) ficou estampado no rosto. Uma aluna de pós-graduação com bolsa de R\$1.500,00, que mesmo tendo economizado tudo que poderia para se manter na cidade, nas inúmeras contas que fizera, não batia, o *piôkaprin* não correspondia à situação. Se antes me manter na cidade já era algo difícil, pareceu impossível agora sendo responsável por mais duas pessoas. Eu ainda permanecia hospedada no Hotel das Nações a procura de um quarto para alugar, então já propus em morarmos juntos, o que, para a minha felicidade, foi recebido com tranquilidade, sem questionamento por ambos (Kantogri e Nhakanga). Em seguida novamente bateu o desespero de ambos<sup>127</sup>, sobre lugar para morarmos, já que não tínhamos fogão e geladeira, o mínimo para garantir nossa alimentação. Já era horário de

---

<sup>126</sup> Mesmo sem a ajuda de Katongri, o tradutor, “o trabalhador”, eu buscava estar entre os Mebêngôkre/Kayapó. No capítulo três relato a minha primeira visita à CASAI e ao Hospital Santa Lúcia, principalmente o momento que conheci Panhti, o auxiliar indígena que trabalha no Hospital Santa Lúcia.

<sup>127</sup> Por mais que Katongri estivesse preocupado sobre a viabilidade da pesquisa, se mantinha calmo, mesmo no desespero.

almoço, e eu, Kantogri e Nhakanga<sup>128</sup> fomos almoçar, enquanto pensávamos. Nhakanga me foi apresentada minutos antes do almoço por Kantogri. Kantogri escolheu o lugar para almoçarmos, que eles chamam de mercadão<sup>129</sup>, ou feira, assim como o restaurante, entre dois que se encontravam abertos no dia. Katongri já conhecia os pratos oferecidos e os valores (mais em conta). A dona do restaurante disse que os Mebêngôkre estão acostumados a comer em seu restaurante, e que sempre faz mais barato para eles. O prato custava R\$10,00<sup>130</sup>, com arroz, feijão, macarrão e carne de panela com batata. Fizemos o pedido enquanto conversávamos sobre o que iríamos fazer em relação à moradia, a dona do restaurante ouvia nossa conversa e ofereceu uma geladeira e um fogão emprestado. Mediante a gentileza, após o almoço decidimos procurar casa para alugar, andando a pé pela cidade. Andamos uma hora juntos procurando local que estivesse disponível para alugar. Katongri queria uma casa que ficasse perto da CASAI, pois segundo ele “nossa povo gosta de ficar junto”, é assim que fazemos”.

Enquanto procurávamos ele me indagava se poderia receber gente que viesse da aldeia para a cidade na casa, o que eu confirmava que sim. Algo que para a pesquisa seria muito bom, o que ainda me atormentava era o fato de não acharmos casa disponível. As casas que encontrávamos com placa de “aluga-se”, já tinham sido alugadas quando ligávamos para saber o preço. Enquanto andávamos conversávamos, Katongri perguntava muito sobre mim, se eu era casada, se eu tinha filhos. Ele mostrou na prática a capacidade agenciativaMebêngôkre, tanto me entrevistando quanto tendo iniciativa de ligar para verificar sobre as casas que apresentavam suas fachadas aviso de aluguel.

Kantogri me relatou que sempre ajudava em trabalhos como o meu, como tradutor em projetos de Universidades do Brasil e dos Estados Unidos. Falava isso com orgulho, sorriso no rosto e empolgação, da mesma forma que falava que iria me ensinar a falar Mêbêngôkre, principalmente à noite, quando terminássemos o trabalho. Já falávamos da nossa casa com alegria de amigos, que decidiram dividir moradia, e nem casa ainda havíamos encontrado. Nhakanga, não falava muito, pelo menos comigo, mas seu olhar e sorriso tímidos me parecia amigável. Segundo Kantogri, Nhakangafora acometida por uma diarreia, informação suficiente para eu entender que já havia me tornado íntima, pelo menos a partir da minha perspectiva.

---

<sup>128</sup> Ela estava dentro do hospital conversando com as outras mulheres, enquanto eu e Kantogri conversava sentados em um lugar que vende Açaí do lado do hospital, sobre o “trabalho”.

<sup>129</sup> Mercado Municipal Leopoldo Bispo.

<sup>130</sup> A partir daquele momento qualquer despesa dos dois estava por minha conta, e eu era cobrada por isso. Além do valor mensal R\$ 600,00, que deveria ser pago a Katongri, depois de muito negociarmos.

Em nossas “andanças” passamos pela CASAI e comunicamos ao porteiro, a técnica em enfermagem, dona Nazaré e à agente indígena de saúde, Gabi<sup>131</sup>, que estávamos procurando casa para alugar, visto que se soubessem poderiam nos avisar. Por fim, deixei os procurando casa e voltei para o hotel, precisava respirar, fazer algumas contas, tomar algumas decisões de forma rápida. Àquela altura acreditava que a decisão mais assertiva metodologicamente falando, foi tentar encontrar uma casa para morarmos juntos, e fazendo as contas financeiramente também<sup>132</sup>. Como havia combinado de encontrar Katogri e Nhakanga no hospital após uma hora, não demorei muito no hotel e já fui para o local combinado. Ao chegar ao hospital aguardei ainda uns 40 minutos até que os dois chegaram.

Katogri e Nhakanga voltaram com a notícia de uma casa para alugar, e possuíam o número de telefone da pessoa responsável pelo aluguel. O preço do aluguel era R\$700,00 e era uma casa de madeira que tínhamos visto mais cedo, porém quando ligamos ninguém atendeu. Como já era final do dia, achei melhor Katogri e Nhakanga voltarem para a casa que eles se hospedaram em Tucumã<sup>133</sup>, e eu ir ver esta casa que eles encontraram. Enviei mensagem para a dona do restaurante perguntando se ela emprestaria mesmo a geladeira e o fogão, a mesma pediu desculpas, mas disse que o marido iria usar. Tínhamos encontrado uma casa para morar, mas continuávamos sem geladeira e fogão para cozinhar.

Como precisava ir até a casa que Katongri e Nhakanga encontraram, pedi ajuda de Panhti, o auxiliar indígena que trabalha no Hospital Santa Lúcia, que naquele momento havia acabado de sair do trabalho. Panhti possui uma moto, habilitação, e é um excelente condutor. Então ele me levou até essa casa disponível para alugar. Assim que chegamos em frente à casa, liguei para o dono e ele me passou outro valor, R\$400,00, e disse que o filho iria até o local me mostrar a casa. Assim, comuniquei Panhti que ele poderia ir embora, pois tinha dado certo, usaria os R\$300,00 reais (diferença de preço que foi repassada à Katongri e Nhakanga) para conseguir uma geladeira e fogão. Antes de sair ele disse que “aqui eles fazem isso mesmo, aumentam o preço para “índio”, porque acham

---

<sup>131</sup> Eu já havia conhecido estas pessoas durante as minhas primeiras visitas à CASAI sozinha, sem Katogri.

<sup>132</sup> Assim como para os Mebêngôkre, o *piôkaprin*, ou melhor, a falta dele, era um problema, sobretudo em uma cidade onde eu não conhecia ninguém. Muito próximo do que passam os Mebêngôkre que se deslocam para a cidade, mas se tratando de Ourilândia, embora um mundo outro, eles tinham mais laços que eu.

<sup>133</sup> Era uma segunda-feira quando nos encontramos e fomos em busca de casa para alugar. Até na quarta-feira Katongri e Nhakanga podiam ficar hospedados na casa de um amigo deles *kubẽ* em Tucumã.

que todos têm dinheiro, pois mexem com garimpo, mas nós não fazemos isso nas nossas terras.”

A perspectiva do Panhti em relação ao aumento do valor do aluguel para Mebêngôkre (Kayapó) foi interessante. Eles encontram dificuldade na cidade porque são confundidos com “índios” que usam suas terras, arrendando para garimpeiros, possuindo desta forma, dinheiro e não porque são desprovidos dele para pagar o aluguel. A relação com o dinheiro está todo tempo presente. Se eles têm dinheiro, porque destinam suas terras ao garimpo sofrem preconceito por isso (destroem o meio ambiente, possuem conflitos com fazendeiros), lucram com suas terras, são desonestos, se só vivem do que produzem em suas terras, e por isso, são desprovidos de dinheiro, ou possuem menos não podem usufruir das coisas da cidade porque não podem pagar por isso. Porém entender o ponto de vista deles sobre as suas andanças, permanência na cidade, e respeitar as diferenças, poucos fazem.

Quando o dono da casa chegou eu disse que o Katongri e a esposa tiveram lá e eles deram outro preço, ele confirmou o que o Panhti havia falado, “não gostamos de alugar para índios, eles fazem muita bagunça, mexem com garimpo”. Olhei a casa e achei que daria certo, falei que ficaria com ela e que ligaria no outro dia para pegar a chave. Também comentei que iríamos precisar de móveis, então fui informada da existência de um apartamento localizado acima do supermercado Ideal, que se encontrava para alugar, porém já mobiliado. Então fui atrás deste apartamento sozinha, a pé pela cidade. Conseguí o número do dono do apartamento, que inclusive era dono do supermercado Ideal. Assim que voltei para o hotel (á noite mesmo) liguei para o proprietário, e combinamos o aluguel do apartamento por R\$ 400,00 com um fogão, uma geladeira, e uma cama, sendo que pela manhã eu passaria no seu escritório para fecharmos tudo.

Chegando em seu escritório, dentro do supermercado Ideal, o proprietário terminava uma reunião com a sua secretaria, com um olhar arrogante, me convidou para sentar. Logo sua secretaria saiu e iniciamos nossa negociação, contei a ele que eu era estudante de pós-graduação em antropologia e me encontrava na cidade para realizar um trabalho de campo, sobre as relações Mebêngôkre (Kayapó) na cidade e que iria morar com um casal Mebêngôkre que veio da aldeia para me ajudar com a tradução, visto que não falava a língua deles. O dono disse que tem fazenda e tem muito problema com “índio” e que não gosta de “índio”, que alugaria apenas para mim, o apartamento com uma geladeira e um fogão por R\$ 400,00 mensais, mas para “índio” ele me daria esse valor para eu procurar outro lugar, “porque índio mente, índio rouba”. Falou que existe

um conflito no município com a Vale, segundo ele, uma empresa séria, respeitada no Pará, ainda mencionou que em Minas Gerais a empresa não era tão idônea, porém na região Sul do Pará ela era correta. Segundo o locador do imóvel os Mebêngôkre mentem que o rio está poluído por dejetos minerais da empresa Vale, que existe má formação fetal, por conta disso, mas que não existe. “Eles mentem para ganhar dinheiro da Vale”. Ressaltou que possui um filho médico, que trabalha na SESAI, como vai sempre para as aldeias, conhece bem a realidade deles. Uma incoerência do sistema de saúde indígena, que não exige médicos capacitados o suficiente para entender as diferenças culturais durante um tratamento médico diferenciado, pois se o filho (médico) “vai para a aldeia e conhece bem a realidade deles”, deveria ter o mínimo de sensibilidade para entender que existem diferenças culturais que perpassam fatores políticos e econômicos, que devem ser consideradas para a assimilação de certos elementos: como a forma que lidam com o corpo e com as doenças, com a propriedade privada, com o individualismo, assim como os motivos que os levam a se apropriarem das nossas “coisas”, porém me calei.

Já havia percebido que a maioria das pessoas com quem falei na cidade demonstrava aversão aos Mebêngôkre (Kayapó), por mais que meu estômago se revirasse ouvindo tudo o que o dono do apartamento falava, achei melhor negociar, pois o aluguel do apartamento estava com um preço justo, ficava em frente ao Hospital Santa Lucia e tinha geladeira e fogão. Então disse que entendia o lado dele, que pessoas desonestas tinham em qualquer lugar, mas que eu me responsabilizaria por tudo. Que o casal Mebêngôkre (Kayapó) não iria trazer qualquer problema para ele. Ele concordou, porém pediu que não recebêssemos pessoas Mebêngôkre (Kayapó) no nosso apartamento, senão os inquilinos dele iriam reclamar, então concordei, mesmo sabendo que iria quebrar esta regra.

Estava diante do conflito vivido em Ourilândia entre Mebêngôkre (Kayapó) e *kubẽ*, precisando analisar como ele ocorre, ao passo que o mediava, tentando encontrar uma solução para a nossa permanência na cidade. Angustiada com estas tensões que perpassam o mundo Mebêngôkre (Kayapó) e o mundo *kubẽ*, que marginalizam os Mebêngôkre (Kayapó) por mais que os mesmos usem das suas agências enquanto Mebêngôkre (Kayapó) que se relacionam com os espaços da cidade, se deslocam para as mesmas para desempenharem papéis importantes para a manutenção dos coletivos Mebêngôkre (Kayapó), para reforçar que são Mebêngôkre (Kayapó) além das suas aldeias.

Assim que terminei a negociação, encontrei Katongri e Nhakanga, que já haviam retornado da casa onde hospedaram em Tucumã. Tive que reportar à Katongri e Nhakanga, receosa inclusive, que o dono do apartamento proibiu a entrada de outras pessoas, visto que naquele primeiro momento não poderíamos receber ninguém, ao passo que poderíamos depois mudar esta situação. Em nenhum momento Katongri demonstrou impotência mediante ao problema que tínhamos, pelo contrário, assim como eu conseguiu contornar a situação e buscar alternativas possíveis, porém muros se erguiam para ele. Acredito, observando como os Mebêngôkre (Kayapó) passam e/ou moram na cidade, que se eu não estivesse entre esta relação Mebêngôkre (Kayapó) – *kubē*, eles encontrariam um lugar para ficar e desenvolveriam o que planejaram. Afinal de contas, é o que já tem feito.

Agora que tínhamos uma casa para morarmos, estávamos mais tranquilos, combinamos de ficarmos um pouco no Hospital Santa Lúcia e depois cada um buscar suas coisas, eu no hotel e Katongri e Nhakanga na casa do amigo em Tucumã. Tínhamos muita coisa para organizar: botijão de gás, panelas, comprar comida. Porém tinha esperado muito por Katongri e tinha muita gente no Hospital que eu gostaria de ouvir, entender, conversar, que não consegui conversar antes, por não dominar a língua.

Entramos em um quarto, que foi remanejado para atendimento de Mebêngôkre (que não era adaptado)<sup>134</sup>. Este quarto ficava em frente aos quartos adaptados. Neste dia o hospital cheio de pacientes Mebêngôkre, não comportavam. Então conversamos um pouco com o Edjy<sup>135</sup>, irmão de Nhakanga, esposo da Kokokrany e pai da Kokoibêti. Edjy e Kokokrany possuem duas filhas, a Kokoibêti e a Nhàkabàti. Nhàkabàti mora em Ourilândia com os avós maternos para estudar<sup>136</sup>. É a terceira vez que eles estão no hospital, antes tinha vindo com a Nhàkabàti, que sofria com tosse. A família de Edjay mora na aldeia A’Ukre, porém os pais da Kokoibêti, (sua esposa) como dito anteriormente, moram em Ourilândia do Norte<sup>137</sup>. O casal vem sempre à cidade, ora de

---

<sup>134</sup> Antes da chegada de Katongri e Nhakanga mal me olhavam, e viravam os rostos de vergonha quando eu iniciava qualquer conversa, neste dia, chegando com Katongri e Nhakanga todos sorriam para mim, iniciavam conversas.

<sup>135</sup> Já tinha falado rapidamente com eles antes da chegada de Katongri. Kokoibêti, está com pneumonia, é uma criança de colo.

<sup>136</sup> O pai da Kokokrany é o Tiago Bengoti, foi um dos contatos que meu orientador me passou quando eu saí para o campo. Bengoti trabalha na Associação Floresta Protegida.

<sup>137</sup> A maioria dos Mebêngôkre (Kayapó) quando perguntados de onde eles são, falam o nome da sua respectiva aldeia, quando eu pergunto onde moram respondem também a mesma coisa. Quando moram na cidade, muitas vezes só me falam isso depois de algum tempo de conversa. Por mais que moram na cidade, afirmam morar também na aldeia. Acredito que eles nunca saem de fato da aldeia, mesmo estando na cidade.

barco, ora de avião. A SESAÍ sempre oferece o transporte por meio aéreo. Edjy disse que gosta mais ou menos da cidade, que o que mais gosta são as “coisas”: roupa, tênis. “Aqui eu posso comprar as coisas, tem médico”. (*Edjy*). Da forma que falou a cidade é boa porque supre certas necessidades, oferecem os bens (industrializados) importantes, que não existem na aldeia, mas fazem parte dos processos de subjetivação Mebêngôkre, conforme discutido no capítulo dois. Então eles vivem de um mundo a outro. “A cidade é *epunure*, tudo precisa de dinheiro”. “Se não tem dinheiro não vêm a cidade”. O dinheiro aparece a todo momento como um elemento problemático, contudo, necessário à aquisição de mercadorias, um dos principais motivos de estarem na cidade.

Todo dia 25 de cada mês<sup>138</sup> Edjy vem a cidade para sacar o dinheiro do bolsa família na Caixa Econômica Federal. Quando eles vêm para a cidade a sogra, uma pessoa mais velha cuida da casa. Como dito anteriormente, os pais da Kokokrany moram em Ourilândia, quando ele se referiu a sogra, falava da irmã da mãe da Kokokrany, que é também sua sogra. Para Edjy, o atendimento no hospital é bom, tudo é bom, não acha nada ruim. Porém não moraria na cidade, porque para morar na cidade precisa ter dinheiro, e ele não tem dinheiro. Analisando este contexto, o fato de justificarem que não moram na cidade por falta de dinheiro, não parece ser de fato o problema. Dado que eles possuem dinheiro, Edjy recebe bolsa família, vende castanhas, porém dentro da lógica Mebêngôkre que estão inseridos, o *piôkaprin* (dinheiro), em sua grande maioria, serve a um único propósito: capturar (adquirir) bens industrializados necessários a sobrevivência (como alimentos e remédios) sociabilidade e reprodução da vida ceremonial nas aldeias, sendo que estas mercadorias são trocadas, doadas de acordo com as relações de parentesco, ou simplesmente deixados de lado após pouco tempo de uso, como ocorrem com muitos aparelhos eletrônicos.

Como explanado no capítulo dois, as famílias, o parentesco definem as obrigações de cada um dentro da coletividade. Como me disse em algum momento Bengoti “se minha irmã precisa de um arroz, eu dou o arroz. Mebêngôkre não empresta, ou vende ao seu parente.” Os Mebêngôkre possuem aversão as atitudes individualistas, que impõem a condição de estar sempre pagando por algo, principalmente por alimentação. E estas atitudes moralmente condenadas por eles ocorrem de forma mais acentuada na cidade, onde quase nada é pensado de forma coletiva. O que podemos inferir é que na perspectiva Mebêngôkre, a cidade é transitória, ela passa. Assim como as relações, que se configuram

---

<sup>138</sup> A maioria dos Mebêngôkre (Kayapó) que recebem o bolsa família vem sacar o dinheiro nesta data. Outros, de aldeias mais distantes fazem o saque a cada 3 meses.

no ato do pagamento por algo (geralmente a *kubē*), sobretudo à medida que se aproximam da aldeia, e retomam as obrigações conforme seus vínculos familiares. Mesmo no contexto urbano, “onde tudo é *piôkaprin*”, as compras, de forma geral, sobretudo de bens industrializados são feitas e distribuídas de acordo com os vínculos e obrigações relacionadas ao parentesco.

Voltando à nossa casa, cada um com as suas coisas, nos instalamos e nos organizamos para limpar a casa, comprar comida e um botijão de gás. Então eu e Nhakanga fomos fazer as compras e Katongri foi atrás do botijão de gás. Nhankanga parecia feliz. Pediu para empurrar o carrinho dentro do supermercado e quando eu pedia um palpite ou outro sobre o que comprar, ela me sugeria por meio de mimicas. Observei que eles não usam muito o balançar da cabeça para sim e não (ainda bem que já conseguia entender o sim (*Ná*) e o não (*Kêt*) em Mebêngôkre (Kayapó). Kantogri já havia me passado uma lista do que comprar. Tínhamos combinado que eles ficariam à vontade para cozinhar o que quiserem, quando eu tivesse um tempinho também cozinaria. Porém eu cozinava a maior parte do tempo, porque eles diziam gostar da minha comida, então sempre pediam para eu cozinhar.

Da mesma forma que fizemos as compras eu e Nhakanga arrumamos a casa, lavamos geladeira, fogão, banheiro<sup>139</sup>. Eu saí mais algumas vezes à tarde para comprar panelas, e algumas coisas que faltavam para deixar a casa funcionando. Kantogri, se empenhou para conseguir um botijão de gás emprestado, para não precisar comprar, porém não conseguiu.

Em relação à casa, possuía dois quartos, sala, cozinha e área de serviço, na verdade era um apartamento que ficava “em cima” do Supermercado Ideal. Assim, eu fiquei com o quarto que continha uma cama e Katongri e Nhakanga com o quarto vazio, pois eles possuíam barraca e colchonete, eu não tinha nada. O quarto deles contava com uma janela e o meu não. Pensei que seria melhor eles ficarem em um quarto mais arejado, porém eles só deixavam a janela fechada, alegando que entravam muitos mosquitos. Não sei o que era pior: o calor, o abafamento, ou os mosquitos.

Ainda na luta por encontrar um botijão de gás, Katongri recebeu uma ligação, saiu e chegou em casa com duas pessoas, o Edjy, irmão de Nhakanga (e mais tarde meu irmão

---

<sup>139</sup> Eu tenho algumas compulsões com limpeza e organização de casa. Então deixei Nhakanga a vontade para fazer o que quiser e falei para Katongri, assim que ele retornou para casa que eu iria fazer uma faxina porque estava tudo muito sujo, mas que depois não iria ficar limpando mais. Só uma vez por semana. E assim o fiz. Nhakanga passava uma vassoura na casa todos os dias, do jeito dela.

também) e o irmão de Katongri, o Po -y. Po -y nos disse que tinha um botijão de gás na casa dele, que iria nos emprestar, pediu algumas bananas e bolachas que se encontravam em cima do balcão da cozinha do apartamento para levar para o seu filho, e saiu com Katongri para buscar o botijão de gás. Entendi o pedido das “coisas” como uma troca, entretanto, Katongri voltou sem o botijão, dizendo que “não deu certo”. Acabamos por comprar o botijão no outro dia.<sup>140</sup>

Entendia, em muitas situações relacionadas ao cuidado da casa, e com a nossa convivência, que independente da nossa relação de parentesco, eu era a *outra*, portanto buscavam “capturar”, o máximo que eu podia oferecer, ou seja, depois do primeiro dia morando juntos, deixavam a limpeza da casa, as louças sujas, o almoço, o jantar para que eu fizesse, além das compras de alimentos. Em algumas situações eu comprava comida e dividia igualmente para os três, porém quando eu ia comer, já haviam comido a minha parte. Ou, na CASAI quando surgia algum alimento da aldeia, como laranja e castanha comiam entre eles e não me ofereciam. Contudo, tudo que eu comprasse ou comesse precisava ser dividido entre eles e a minha família.

Finalizo aqui esta passagem reconhecendo o valor que a ajuda recebida com a tradução, e os laços criados, representaram para esta pesquisa, mostrando que para Katongri esta ajuda configurava uma relação de trabalho, mas para mim uma contribuição fundamental e impagável. Embora tenha exposto o tamanho da dificuldade em lidar com as questões financeiras, em alguns momentos com as nossas diferentes perspectivas de mundo, que se fizeram presentes todo o tempo.

Espero também ter evidenciado, mesmo que minimamente os dilemas em torno da permanência de Katongri e Nhaknaga em Ourilândia do Norte devido ao seu desejo de contribuir, trabalhar nesta pesquisa. Obviamente experienciamos dilemas semelhantes em torno da busca por uma casa para alugar, porém vivemos isto de maneira peculiar, eu enquanto uma pesquisadora e eles enquanto Mebêngôkre (Kayapó).

Assim como a importância para a pesquisa, da chegada do casal, pois consegui abordar mais pessoas, já que tinha alguém para me ajudar com a língua, traduzindo falas, e dias depois, tinha uma família. Pois Nhakanga me transmitiu um nome (BekhythoroKayapó<sup>141</sup>), me transformando de modo fictício em irmã dela, ou seja, fui

---

<sup>140</sup> Os gastos eram todos por minha conta.

<sup>141</sup> “O próprio sentido das cerimônias está contido na palavra para ‘festa’ e ‘dança’ – *metoro* -, que significa também ‘voo’ (toro ~ voar). Os rituais Mebêngôkre, portanto, são o momento de recriação dessa passagem mítica, por meio da transformação em ave.” (Gordon, 2006. P. 215). Segundo Turner, 1966, Lea, 1986, Vidal, 1977, Giannini, 1991, apud, Gordon, 2006, P. 313, “os nomes bonitos, grandes ou importantes (idji

aparentada, tinha uma família e responsabilidades para com ela. Se antes eu pedia para conversar com pessoas aleatórias, e elas se recusavam, depois do parentamento, passavam perto e me “cutucavam” para conversarmos nos corredores do Hospital Santa Lúcia, da CASAI, nas lojas, nos restaurantes, além de me gritarem quando me viam na rua. Porém, assim como Gordon (2006), se antes presenteava arbitrariamente as pessoas, fiquei restrita quanto aos presentes, que deveriam ser direcionadas apenas à minha família.

**Figura 10.**Nhakanga enquanto permanecia na cidade acompanhando seu marido que contribuía com a pesquisa.



**Fonte:**Katongri (Kayapó).

*Na Associação Floresta Protegida – AFP (em Tucumã), para estudar os filhos e lutar pelo seu povo*

Dentre tantas experiências, andanças, vivências, fluxos de Tiago Bengoti (Bengoti) e BepnhotiAtydjare (Amauri) pelo mundo, achei importante descrever algumas linhas sobre os mesmos, evidenciando um sentido Mebêngôkre de estar na cidade.

Ao chegar à casa de Bengoti, no horário combinado para conversarmos um pouco, ele não se encontrava. Tinha ido ao mercado. Fiquei aguardando, enquanto brincava com a Koikoibêti (minha sobrinha e neta dele), quando ele chegou do mercado dizendo que não conseguiu comprar o peixe que queria, sentamos em dois bancos localizados do lado de fora da casa e fomos conversar. No chão tinha algumas poças de água com lodo verde, muito escorregadio, não se preocupavam em pisar e escorregar. A cozinha assim como na casa de BepnhotiAtydjare (Amauri) era separada da casa (quarto e banheiros), situada aos fundos. Sentamos bem em frente à cozinha, onde Kokokrany (sua filha, casada com o meu irmão) fazia um arroz a pedido da sua mãe. (Anotações de campo, janeiro de 2020).

mejx, idji kati), são aqueles associados a determinadas cerimônias e compostos por prefixos ou “classificadores”. Entre os Xicrin: *Bep, Tàkak e Katàp* (masculinos); *Be-kwöj* (isto é, ‘Bep – feminino’), *Nhàk, Ire, Pãjnh, Kôkô e Ngre*, todos os femininos.” Os nomes cujos prefixos são “*Be-kwöj*”, assim como “*Bep*” são ligados aos peixes.

Tiago Bengoti possui 51 anos e mora em Ourilândia do Norte há mais de 5 anos. Fala muito bem português, já morou em Redenção por 2 anos e meio, durante o tempo que foi funcionário da saúde pela Funai. “Quando seu trabalho era ajudar na questão do tratamento de água para a comunidade”. Hoje trabalha na AFP – Associação Floresta Protegida. No dia Bengoti usava um colar em formato de coração feito de miçanga. Disse que a vida na cidade é muito difícil, “pois paga para usar água, paga para usar energia”. Mas que está na cidade para ajudar o seu povo. Para Bengoti trabalhar na Associação é algo que beneficia seu povo. As pessoas pedem para ele fazer isso.

Segundo Bengoti, quando pessoas da família dele vêm da aldeia para a cidade, se hospedam na casa dele, e que isso aumenta as contas de casa, mas que nunca fala nada, porque “se é família ele precisa ajudar” (Bengoti). Embora, ressalte que alguns Mebêngôkre que moram na cidade, não reproduzem estes valores. Alegando que não podem receber membros da sua família, porque a casa está cheia, mas muitas vezes é porque não querem receber mesmo. O que não é certo para Mebêngôkre. “Na aldeia a gente caça e pesca e come à vontade sem pagar nada” . (Bengoti).

Na casa de Bengoti moram ele, a esposa, 3 filhos (sendo um de 16 anos, um de 13 anos e um de 10 anos), a filha Kokokrany, casada, e suas duas netas (uma de 7 anos e outra de 5 meses). O filho de 16 anos é casado com Mebêngôkre, a nora, e a neta também moram na casa. O marido de Kokokrany também passa muitos dias na casa dele.

O desejo primário de Bengoti não é morar na cidade, entretanto, é um mediador muito importante entre os Mebêngôkre e *kubē*, por isso, tanto os *kubēda* AFP, quanto os Mebêngôkre querem a sua atuação, desta forma pedem, e insistem com ele, para que ele fique na cidade para trabalhar na Associação. Desta forma, só se desloca para a aldeia quando está de férias da Associação. O descolamento para a aldeia é muito difícil. Muito caro “*panhrai*”. Portanto, as idas para a aldeia sempre são negociadas com a Associação Floresta Protegida, de forma que o recurso do deslocamento, enquanto funcionário vem da própria Associação, para que ele não tenha que retirar do seu salário. Alguns deslocamentos são negociados com a Funai (em menor intensidade) e também com a SESAI (quando um voo, por exemplo, possui capacidade para mais uma ou duas pessoas).

Em outros termos, a vida de Bengoti, enquanto uma liderança Mebêngôkre (Kayapó), assim como de inúmeros líderes autóctones, é permeada de entraves diários, relacionados ao desejo de estar e continuar mais perto dos seus, do modo de vida do seu povo, por meio dos seus rituais, relações de parentesco, do modo como percebem e

experienciam a natureza, assim como para atuar junto a outros coletivos, seja em Ourilândia do Norte, em outros municípios, estados, países, ou até mesmo na aldeia, junto aos invasores de suas terras, que não respeitam o ser Mebêngôkre em suas dimensões culturais, sociais e simbólicas.

Quanto as dificuldades de um líder na cidade, Bengoti possui uma visão muito negativa sobre os hábitos alimentares característicos da cidade, pois acha a comida da rua (da cidade) muito *punure*. Muito sal, muito óleo, refrigerante, portanto, ele não gosta, e aconselha os filhos sobre o mal que estes produtos podem causar.

No passado não tinha doença. A gente andava muito, não ficava parado dentro de casa, quieto. Não comia comida de *kubẽ*, morria de velho. Indígena planta sem veneno. Eu sinto muita saudade da aldeia, lá não tem barulho como aqui, tenho muitos amigos. (Bengoti).

O fato de ter que pagar aluguel na cidade, é algo que dificulta muito a vida da família, pois o salário fica comprometido, pois além da alimentação, ainda tem os gastos com energia e água. Como a família é grande e a casa está sempre cheia, estes gastos são altos. Por isso, tenta junto a prefeitura conseguir uma casa própria. É importante ressaltarmos que o salário para o Mebêngôkre, faz sentido para os mesmos quando utilizado para a compra (captura) de bens industrializados, ou seja, para assimilação das mercadorias dos *kubẽ*, que são inseridas na vida social Mebêngôkre, tanto na aldeia quanto cidade (trocas, relações de parentesco, rituais).

Na cidade não sobra dinheiro, gasta tudo, na minha casa só eu trabalho. Lá na aldeia ninguém cobra de ninguém. Se você tem uma irmã e ela precisa de alguma coisa, você ajuda sua irmã, você dá o que ela precisa. Não existe pagamento de volta. Ela ter que te pagar. (Bengoti).

Por mais que Bengoti tivesse amigos na cidade, permanecia a maior parte do tempo em casa com a família. De vez em quando passeia na cidade, visita um amigo *kubẽ*. Mas o que ele gosta mesmo é de dançar na aldeia com o povo dele. No dia da nossa conversa, Tiago reclamou que a luz foi cortada e que o aluguel se encontrava atrasado, e por isso iria se mudar para a Casa de Apoio<sup>142</sup> com a família. A proprietária da casa, solicitou que eles entregassem o imóvel, devido ao atraso do aluguel. Mas até o dia que

---

<sup>142</sup> A casa de apoio está com a estrutura muito defasada, acredito que tenha risco até mesmo do telhado desabar. Mas eles montam barracas do lado de fora para dormir e cozinham também do lado de fora. Não tem banheiro, apenas local para tomar banho, muito lixo jogado pelo quintal.

fui embora não tinham se mudado. Para se deslocar ao trabalho, Bengoti utiliza uma moto, possui carteira de motorista A e B (ou seja, está apto para dirigir tanto carro quanto moto).

Já BepnhotiAtydjare (Amauri) tem 52 anos, também trabalha na AFP como coordenador de projetos. “Trabalho organizando projetos junto com os técnicos. Atua no planejamento de todos os projetos<sup>143</sup>”. BepnhotiAtydjare (Amauri) fala muito bem português, desde muito novo foi para a cidade, aprender português, estudar para representar seu povo. É uma liderança forte e atuante, inclusive já foi cacique na aldeia A’Ukre, porém, deixou a posição, pois se ausentava muito em vista das lutas, que exigiam viagens constantes, já que sempre representou seu povo em âmbito nacional e internacional. BepnhotiAtydjare (Amauri) enfatizou muito a sua influência em Brasília, visto que, está sempre buscando recursos e reivindicando direitos na Capital Federal.

A trajetória de BepnhotiAtydjare (Amauri) em relação a busca por estudos na cidade foi a mesma de Bengoti. Os dois, mais uma terceira pessoa, saíram na mesma época da aldeia A’Ukre rumo a Belém, onde moraram e estudaram, às custas da venda de artesanatos, mediada pela Funai, que encarregava de vender os artefatos e repassar o dinheiro a eles. Reflexo desta trajetória é que atualmente os dois moram lado a lado em Ourilândia do Norte, e trabalham na Associação Floresta Protegida. Além do parentesco, pois Bengoti é casado com a irmã de Bepnhoti Atydjare (Amauri).

Embora trabalhem em Tucumã, todos moram em Ourilândia do Norte. Mesmo o município de Tucumã não possuindo nenhuma terra indígena em seus limites, tanto a Funai e a Associação Floresta Protegida estão localizadas em Tucumã. A maioria dos Mebêngôkre (Kayapó) que se deslocam das suas aldeias rumo às cidades, tem como primeiro itinerário a cidade de Ourilândia, portanto, dispendendo de mais *piôkaprin* para se deslocarem até Tucumã, caso precisem de serviços dessas instituições. Bepnhoti Atydjare me explicou que durante o processo de instalação da sede da Funai, a cidade de Tucumã era a única que possuía agências bancárias, correios, o que influenciou a instalação da mesma neste município. Enquanto a Associação Floresta Protegida recebeu apoio político, visto que a prefeitura doou o terreno. Atualmente, estão cogitando a possibilidade de transferência da AFP para o município de Ourilândia do Norte, inclusive contando com apoio político. Pois o município tem interesse que eles tenham maiores

---

<sup>143</sup> A Associação Floresta Protegida atua junto às aldeias (associadas) em prol da sustentabilidade, defesa da floresta. O foco é o uso sustentável da floresta. Todas as aldeias que concordam com a ideia, podem se associar buscando recursos como o da coleta da castanha, pesca esportiva, PBA (Programa Básico Ambiental (VALE), por meio de diversas fontes fomentadoras, como universidades nacionais e internacionais. As aldeias Mebêngôkre que estão envolvidas com o garimpo ilegal não estão associadas.

relações em Ourilândia do Norte. Os Mebêngôkre acreditam que se estas instituições estivessem localizadas na cidade de Ourilândia facilitaria para eles, já que gastam muito com frete, gasolina nestes deslocamentos aldeia-cidade, e ainda precisam gastar mais com táxi se deslocando de Ourilândia para Tucumã, já que quase sempre se hospedam ou moram em Ourilândia. Para se deslocar ao trabalho BepnhotiAtydjare (Amauri), utiliza seu carro.

A permanência na cidade tem alterado algumas configurações familiares que BepnhotiAtydjare (Amauri) acha importante manter, sobretudo, no que diz respeito à credibilidade enquanto uma liderança Mebêngôkre (Kayapó). Um de seus filhos, que inclusive trabalha na Secretaria de Educação de Ourilândia do Norte está casado com uma *kubẽ*, possuindo um filho com a mesma. Segundo BepnhotiAtydjare (Amauri) a partir do momento que seu filho decidiu se casar com uma *kubẽ*, ele passou a ser responsável pela vida dele, não podendo contar mais com o apoio da família. Não trata o filho, o neto e nem a nora de forma diferenciada em relação ao afeto, pois são membros da família. Porém é uma situação que causa *pia'äm* (vergonha) para o pai Mebengôkre, “atrapalha a liderança”. Conforme abordado no capítulo um, a vergonha e o respeito *pia'äm*são elementos importantes para o mundo social Mebêngôkre (Kayapó), assim como o conceito de belo ou bom (*mejx*)<sup>144</sup>. Ao falar sobre este assunto, BepnhotiAtydjare (Amauri) demonstrava no seu olhar a vergonha, a tristeza e decepção.

Independentemente de como a família trata a pessoa que se casou com *kubẽ*, por mais que aceite, e entenda que a pessoa não deixou de ser Mebêngôkre, o olhar das pessoas muda. O olhar é diferente, as pessoas falam mal. A pessoa perde a confiança de todo mundo, do povo Kayapó. Isso enfraquece a liderança. (BepnhotiAtydjare - Amauri).

BepnhotiAtydjare (Amauri) não se sente bem com a escolha do filho. Pois para o povo Kayapó se casar com um *kubẽ* é desrespeitoso<sup>145</sup>. “É triste, é um choque”. (Bepnhoti Atydjare -Amauri). Além dessa percepção que pressupõe certa “asocialidade”, tem as questões que envolvem a construção da nova pessoa (criança), fruto do relacionamento, que segundo BepnhotiAtydjare (Amauri) fica sem uma referência a seguir. O que já ocorre com o neto, pois para *okukrâdjá* Mebêngôkre, a criança já deveria estar usando o *ikrekako*”<sup>146</sup>, fragmento de madeira utilizado como ornamento auricular, ter o corpo

---

<sup>144</sup> Ver Gordon (2014).

<sup>145</sup> Conforme Lasmar (2005, p. 67), estamos diante de um “juízo de valor mediante as transformações que se descontinam a seus olhos”.

<sup>146</sup> Segundo Kantogri, eles chamam esse brinco de brinco original.

pintado, coisa que ocorre muito raramente, devido a influência da cultura da mãe *kubẽ*. Assim como a participar dos rituais. Quando são filhos de pais Mebêngôkre, mesmo morando na cidade a criança retorna à aldeia na época das cerimônias, pois a participação das crianças nestes rituais é fundamental para a construção da pessoa Mebêngôkre (Kayapó), e logo a permanência do povo, da cultura Mebêngôkre, mesmo que em movimento. Desta forma “a criança não será nem um, nem outro.” Porém, BepnhotiAtydjare acredita que o incômodo, a vergonha em relação ao filho casado com *kubẽ*, tende a passar, visto que com o tempo, a cultura Mebêngôkre tende a mudar (se transformar), e aceitar tal configuração. Assim, os pais podem conversar e entrar em um consenso sobre a construção da criança enquanto ser no mundo, que poderá encontrar o equilíbrio, buscando na aldeia os valores essenciais à um ser Mebêngôkre, ao passo que usufrui (apreende, captura) os modos de vida pertinentes aos *kubẽ*, no entanto, sem perder os princípios morais, sociais e simbólico do seu povo. O que ressalta o ponto que venho enfatizando: a abertura para a *alteridade*, pois viver a e na cidade (um mundo Outro) não implica em “indiferenciação”, tão rejeitada pelos Mebêngôkre, mas o não compartilhamento dos processos de “diferenciação” enquanto pessoas Mebêngôkre, sim.

Desta forma, a experiência de Bengoti e BepnhotiAtydjare (Amauri) na cidade, motivada pelo desejo de ajudar o seu povo e contribuir para que seus filhos estudem nos permitiu pensar sobre as questões em torno do ser Mebêngôkre no mundo, em relação com os elementos acima apresentados em nossa breve conversa e durante minhas observações em campo: “Meus filhos precisam estudar e aprender a cultura do *kubẽ*. Precisam saber mais que eu, para ajudar o nosso povo. Eles serão as próximas lideranças” (BepnhotiAtydjare -Amauri.)

Como já apontado, o foco principal desta pesquisa são as relações Mebêngôkre na cidade de Ourilândia do Norte, sendo que pela proximidade se estende à Tucumã, e devido ao fluxo destas relações, também à outras cidades próximas. Além de Bengoti, BepnhotiAtydjare (Amauri) e Panhti, existem muitos outros Mebêngôkre vivendo na cidade por motivos de trabalho, entretanto o foco desta pesquisa são as relações dos Mebêngôkre que estão de passagem por Ourilândia do Norte. Achei interessante abordar a experiência mais permanente na cidade, pois são vivências que se cruzam. Conforme abordado no tópico “em busca de médico de *kubẽ*”, Panhti trabalha no Hospital Santa Lúcia. Já Bengoti e BepnhotiAtydjare (Amauri) na Associação Floresta Protegida. Muitos dos meus interlocutores mostraram alguma relação com os Mebêngôkre que estão de forma mais permanente na cidade. O fato, de muitos parentes, família pedirem para

ficarem na casa dos Mebêngôkre, que moram na cidade, já configura um conflito de ordem simbólica, social e cultural, no que se refere ao encontro de dois universos. Na cidade paga-se por tudo. Porém ajudar a família é um valor Mebêngôkre, que deve ser perpetuado. Assim como a evitação de casamento com *kubẽ*.

As relações que acontecem em torno de Bengoti e Amauri são muito relevantes, sobretudo para o entendimento dos diversos fluxos e agenciamentos Mebêngôkre, além do trabalho de mediação (Latour, 1994, p. 77) pois ambos são intermediários importantes para o povo Mebêngôkre (Kayapó), e vem desempenhando papéis de líderes, desde a intensificação do contato com o *kubẽ*, no caso Kayapó, em um contexto histórico específico de problematização da mudança climática e emergência, ao longo da década de 1980, de frentes de “desenvolvimento sustentável” e conservação ambiental – mais especificamente, com os ambientalistas. Essa parceria entre os Mebêngôkre e os ambientalistas – que, em nível local, materializa-se na instituição da Associação Floresta Protegida – ampliou ainda mais o potencial de captura de bens e de dinheiro do *kubẽ*, gerando fonte de renda para as aldeias – por meio de projetos de desenvolvimento sustentável – que, em grande medida, são revertidos na produção simbólica de uma “boa vida” nas aldeias. Tanto Amauri, quanto Bengoti, ambos da aldeia A’Ukre, são lideranças externas que atuam como importantes “mediadores” (no sentido de Latour, 1994) dessa relação histórica. Mas, por outro lado, como nos aponta a narrativa de Bengoti e Amauri, (do ponto de vista pessoal e familiar, ocupar essa posição não é nada fácil e exige sacrifícios, como, por exemplo, a distância da aldeia e a vida na cidade; a incapacidade de manter uma alimentação indígena, os riscos constantes da relação com os *kubẽ*)<sup>147</sup>.

Assim, a experiência de Tiago Bengoti e BepnhotiAtydjare (Amauri), “morando” em Ourilândia do Norte, trabalhando na Associação Floresta Protegida, com o desejo de estudar os filhos e ajudar seu povo (lutar pelo seu povo), configura uma forma mais permanente e necessária de estar na cidade, importante para esta pesquisa, visto que revela os fluxos das relações aldeia-cidade, aldeia-outras cidades, aldeia-instituições, que se conectam com as experiências do Mebêngôkre que estão de passagem, fluxos, em sua grande maioria, atravessados por dificuldades, conquistas, renúncias e lutas. Assim como a experiência de Panhti no Hospital Santa Lúcia descrita no tópico “em busca de

---

<sup>147</sup> Não me foi mencionado por nenhum deles, porém o tio do Tiago Bengoti, que era cacique da aldeia A’ukre, foi assassinado no final da década de 1980 devido a conflitos com madeireiros. O que nos remete o quanto a trajetória dos líderes é entrelaçada por renúncias e percalços, que não os impedem de resistirem.

médico de *kubẽ*”, que permanecia todo tempo em contato com os Mebêngôkre que buscavam atendimento médico<sup>148</sup> e seus dilemas.

### 3.3 Fazer compras

#### *A Casa de Apoio Kayapó*

Além da CASAI, os Mebêngôkre possuem também, para auxiliá-los durante a permanência na cidade, a Casa de Apoio Kayapó, não somente em busca de médico de “*kubẽ*”, mas durante qualquer eventualidade<sup>149</sup>. No momento o local onde esta Casa funcionava está vazio, pois o prédio encontra-se em situação precária. O antigo espaço da instituição foi doado pela prefeitura aos Kayapó, porém no momento, está sendo construída uma nova Casa de apoio (Casa de Apoio ao Kayapó em trânsito em Ourilândia do Norte), mais próxima da CASAI (verificar Figura 15), sob a responsabilidade da Vale, como medida compensatória/mitigatória de impacto socioambiental pelo desenvolvimento de atividades relacionadas a mineração na região, impactando o modo de vida em Terras Indígenas Kayapó no município de Ourilândia do Norte.

Dos lugares visitados a casa de apoio me causou muito estranhamento. Local muito velho, cheio de lixo e muito sujo. Cheio de mato. Está em fase de desativação, mas muitos Mebêngôkre ainda permanecem lá enquanto estão na cidade. Lixo é um problema, descartam as coisas em qualquer lugar, fazendo do local um amontoado de lixo. (Anotações de campo, janeiro de 2020).

A casa de apoio está com a estrutura muito abalada, acredito que tenha risco até mesmo do telhado desabar. Mas eles montam barracas para dormir e cozinham do lado de fora da casa. Não possui banheiro (privada), apenas local para tomar banho. muito lixo jogado pelo quintal. Esta Casa de Apoio, considerada antiga, “a velha”, foi cedida pelo município.

Por volta das 16h tivemos notícia de que minha mãe, a “cacica” Ngrejkamoro havia chegado com a sua equipe e algumas pessoas da aldeia A’Ukre e que se instalaram na Casa de Apoio. Eles vieram para uma reunião na AFP – Associação Floresta Protegida, para abordar sobre os recursos necessários à

<sup>148</sup> A mesma situação era evidenciada com os dois Mebêngôkre que trabalhavam na SESAI, na instituição CASAI, como agente indígena de saúde.

<sup>149</sup> Situarei a Casa de Apoio Kayapó durante as relações que envolvem fazer as compras, pois o grupo que acompanhei estavam na cidade por este motivo.

coleta de castanha (dinheiro, materiais, alimentação durante este período). Então fui aconselhada por Katongri e Nhakanga a comprar um fumo para a minha mãe antes de ir conhecê-la, pois ela ficaria feliz com o cuidado da filha. Então passamos no supermercado e fomos caminhando para a casa de apoio. Ao entrar me surpreendi com a transformação tão rápida do espaço. Assim que entramos no portão que dá acesso à Casa de apoio podíamos ver Mebêngôkre (homens, mulheres, crianças, jovens velhos) do lado esquerdo, na nossa frente, do lado direito até a parte do quintal que dava para uma árvore e uma construção de cimento em formato circular. Do lado dessa construção tínhamos os fogões no chão para os assados e preparação da comida. Junto com eles trouxeram galões vazios para armazenar gasolina, botijões de gás. O lixo ainda permanecia, mas o mato na parte de dentro do local já tinha sido aparado (à mão) por eles, consegui ainda acompanhar o final da retirada do mato. Em vez de mato, barracas e cabanas de lona. Minha mãe disparou seu choro ao ver Nhakanga (foram uns 2 minutos) de choro. As duas choravam, Nhakanga de forma mais tímida e Ngrejkamoro de forma mais escandalosa. Após o ritual de reencontro entre mãe e filha, fui apresentada a minha mãe e ao meu pai, que me acolheram com carinho. Ela gostou do presente (fumo Maranata. Conversamos sobre a minha família em Uberlândia, sobre o dia em que eu voltaria para ir à aldeia. Ficamos algumas horas entre eles e retornamos a nossa casa para que eu pudesse preparar um jantar para eles, a pedido da minha mãe. (Anotações de campo, janeiro, 2020).

Os Mebêngôkre possuem uma facilidade para se organizarem em torno do local onde escolhem para adormecerem, descansarem. Usam suas barracas, lonas e métodos para limpar o chão. A “cacica”, Ngrejkamoro, ainda arrancava alguns matos com a mão próximo a sua barraca quando chegamos. Todos se empenhavam para organizar as suas barracas. O maior grupo instalado na Casa de Apoio era proveniente da Aldeia A’Ukre, porém tinham pessoas de outras aldeias também, pois esta data é uma data em que muitos Mebêngôkre veem à cidade (estávamos no dia 27 de janeiro de 2020).

Quando voltamos mais tarde com o jantar (arroz, carne com mandioca, feijão e macarrão), foi um momento de grande alegria, alguns comiam com a mão, outros com colher, uns colocavam no prato outros em vasilhas maiores. Estava muito escuro, apenas a luz da rua e as lanternas dos celulares iluminavam o local, sentávamos em cima dos botijões de gás, dos vasilhames para armazenar gasolina (vazios). Moikô, meu pai disse que a comida estava boa (*mejkurej*) e que era para eu trazer todo dia, motivo de risos entre entre eles.

No segundo dia acompanhando o pessoal da Aldeia A’Ukre na Casa de Apoio, mesmo no escuro, era possível perceber um modo peculiar de se instalar na cidade, barracas dispostas, lado a lado, de forma circular, a aglomeração das pessoas em grupos, uns assistindo vídeos e ouvindo músicas nos seus celulares, outros conversando, quando não faziam as duas coisas, ao mesmo tempo que cuidavam das crianças e preparavam as suas jantares (cada grupo fazia a sua).

Cada um escolhia seu botijão, galão e sentava. Neste dia existia apenas um fogareiro no chão com uma grelha para o assado para todos usarem. A minha família assava carne de vaca e outro grupo carne de frango. Alguém fazia um ensopado, parecia frango. Aos poucos a comida ficava pronta, então um grupo comia e depois outros. A “cacica” retirou o assado do fogo e colocou em uma vasilha de plástico assinalando que nós poderíamos comer. Então eu Nhakanga e Katongri comemos enquanto a “cacica” foi tomar banho, em seguida o nosso pai também foi tomar banho. Depois que eles comem carne de vaca e de frango eles não tomam banho, pois se fazem isso ficam “*punure*” “*Krâbibâj*”. A carne embora muito dura e quente, tínhamos que comer com a mão. Minha irmã me desafiava, queria que eu comesse como eles. A carne era muito saborosa, temperada de sal, apenas tive problema com a temperatura. Muito quente e eles queriam que eu comesse com eles naquela hora. Não quiseram deixar esfriar. Os pedaços de carnes eram grandes, então mordíamos todos o mesmo pedaço e o voltávamos para a bacia. Comemos e deixamos o restante para nossos pais, que logo chegaram e comeram a parte deles. Após terminar a refeição, eu limpei a minha mão e minha boca com um lenço umedecido que tinha dentro da mochila, mas Katongri arrumou uma garrafa de água e um sabão e me orientou a lavar a mão, me dizendo que o contato com a carne na hora da refeição pode deixar as pessoas “*Krâbibâj*” (doidas, confusas) caso elas não lavem as suas mãos com água e sabão. Segundo Katongri, caso eu seja contaminada durante a refeição precisarei de um pajé, só ele sabe curar. (Anotações de campo, janeiro de 2020).

É interessante observar que – mesmo na cidade – as restrições e orientações alimentares (em termos de exposição as energias ou substâncias que podem causar doenças Mebêngôkre) são seguidas à risca, inclusive para os *kubê* “adotados”, aparentados, como eu.

O banheiro da casa de apoio estava estragado, então eles faziam suas necessidades no mato, que se instaurou no quintal da Casa de Apoio, que, segundo Katongri, é algo que os Mebêngôkre já estão acostumados. Neste dia, um grupo logo após a jantar se organizou para ir comprar água gelada, pois gostam muito. Não consegui permanecer por muito tempo na Casa de Apoio à noite porque logo que se alimentavam eles se preparavam para dormir.

Em um desses dias na Casa de Apoio, fui apresentada ao Tâkire, presidente da associação Pykôre (a associação Pykôre), a associação da Aldeia A’Ukre, de forma a se desmembrar da Associação Floresta Protegida - AFP que é uma associação de várias aldeias. Tâkire já morou na cidade, mas desde 2007 está morando na aldeia. Quando morava na cidade Tâkire cuidava da sua família com o auxílio do Programa Bolsa Família. Apesar das apresentações só fomos conversar no outro dia à noite quando fui jantar com a minha família.

Por mais que Tâkire seja presidente da associação não está morando na cidade no momento, pois os recursos que serão destinados apenas a Aldeia A’ukre como os do curso

de campo e da colheita da castanha ainda não foram transferidos para Associação Pykore, impossibilitando-a de recursos para a sua manutenção, e logo reduzindo suas atividades.

Tákire entende a importância dos agenciamentos Mebêngôkre, em contexto local e global, considerando os movimentos agenciativos que podem ir além da cidade de Ourilândia do Norte. Pois, como me foi relatado por Tákire, “os Mebêngôkre travam lutas pelo meio ambiente” (em contexto global) e “para que os seus filhos possam estudar” (em contexto local), “entender sobre as leis, a língua, as coisas de *kubẽ*” (em contexto global e também local, indo de um a outro). Dentro desta interpretação e relato de Tákire, em Ourilândia do Norte, os Mebêngôkre desejam e vão lutar para que quando a nova Casa de Apoio Kayapó (em construção, pela Vale), for concluída, a Casa de Apoio Kayapó antiga (local onde estávamos durante nossa conversa) se torne um lugar de moradia estudantil de pessoas Mebêngôkre (Kayapó), capaz de receber e abrigar crianças e adolescentes Mebêngôkre, e também os seus familiares, que precisam acompanhá-los.

Nossas *menires* e nossos *memys* não podem ficar sozinhos na cidade, mas precisam estudar. Precisa aprender trabalho do *kubẽ* para ajudar o seu povo fazer documento. O mundo vai acabar, se vai derrubar árvore grande, vai aquecer. Governo não olha as leis. (Tákire, janeiro de 2020).

Apesar do pouco “conforto” do local, a conversa com Tákire foi muito longa e prazerosa, pude indagar sobre as pessoas que haviam chegado da aldeia, onde ele me respondeu que a maioria se deslocou para a cidade em busca do auxílio da castanha, como gêneros alimentícios, e gasolina. Assim como, para receber “bolsa família”, obter o salário por “ser funcionário da educação, da saúde” e fazer compras. Já que Tákire falava no descaso do governo o questionei sobre a Funai, e ele disse que “a Funai não possui verba, as vezes ajuda com alguma coisa, como documentos, porém recursos “*kêt*” (não)”.

Tákire considera o deslocamento aldeia-cidade muito difícil e caro, pois, pagam R\$600,00 de frete do caminhão até a P9<sup>150</sup>, depois necessitam de mais 170 litros de gasolina para o barco seguir até a cachoeira. Quando chegam à cachoeira precisam de mais 25 litros de gasolina para chegarem até a aldeia A’Ukre, pagam o frete, o caminhão busca todo mundo na Casa de Apoio e leva até a P9 e também faz o percurso levando os galões vazios até o posto para pegar gasolina, busca algumas cargas nos supermercados, nas oficinas mecânicas, como motor de barco, por exemplo. O percurso reverso P9 –

---

<sup>150</sup> A P9 é um local onde os barcos encostam, ponto de chegada e de partida para as aldeias, fica às margens do Rio Fresco. Para irem para a aldeia A’ukre os Mebêngôkre/Kayapó navegam pelo Rio fresco até o Riozinho que dá na cachoeira.

Ourilândia do Norte também é feito via frete (caminhão), visto que sempre trazem recipientes vazios para voltarem cheios. O táxi é opção para quem vem sem muita bagagem. A maioria dos taxistas dizem que toda vez que vão fazer corrida para a P9 acabam levando excesso de mercadoria. Desta vez o pessoal da aldeia A'Ukre trouxe um motor do barco para consertar. A oficina fica em Tucumã, onde deixaram o motor assim que chegaram.

Ao me perguntar onde eu morava, falei que era de Uberlândia, mas morava em Ribeirão Preto com o “meu marido”, quando fui para Ourilândia do Norte, porém trabalhava e estudava em Uberlândia (e acredite, era muito mais fácil explicar a minha condição de moradia Uberlândia – Ribeirão para eles do que para as pessoas do meu convívio). Ao tomar conhecimento sobre a minha relação com Ribeirão Preto, Tákire me disse que já esteve na cidade fazendo palestra sobre a cultura Mebêngôkre, quando foi em São Carlos. Tákire alega não gostar de vir para a cidade. Trouxe o filho para estudar para defender o seu território. “Não sei porque não gosto, só não gosto, tem muito bandido, droga, bebida.” (Anotações de campo, janeiro de 2020).

Segundo Tákire seu filho tem diploma, pois viu o filme do Rambo e quis ser ‘guarda’’. Associou o papel do personagem no filme ao de guarda, devido ao uso da arma. A conversa com Tákire eram cheias de curvas, ele ia e voltava nos assuntos, falando coisas relacionadas ao filho e em seguida sobre assuntos da cidade. Mas na verdade tudo se relacionava. O filho de quem pontuava, era um “filho de criação” ou “consideração”, filho da sua irmã. Segundo a minha interpretação, este filho desenvolvia atividades na cidade que necessitavam de dinheiro (*piôkaprin*) - para capturar conhecimento, profissão de *kubẽ*, motivo de lamentação para Tákire. “Na cidade as coisas são muito caras (*Panhrati*)”. No final da nossa conversa descobri que o filho de quem Tákire falava era Karanhi, agente indígena de saúde na Casai.

Podemos ver na fala de Tákire, a resistência, os deslocamentos, e a luta por um lugar no mundo, um lugar Mebêngôkre. O que percorre, inevitavelmente, a busca por bens necessários à vida na aldeia ou na cidade, à sobrevivência, ao entendimento do mundo do *kubẽ* para que possam lutar com sabedoria, conhecimento, por seus lugares, por seus territórios. Assim, a apreensão da língua, dos processos burocráticos, das normas, das leis, de *kubẽ*, é o que sustenta esta luta, esta resistência, que vai além da cidade de Ourilândia. Porém, não é livre de desconforto, de dificuldade, de caos, de instabilidade.

Conversamos o tempo todo sentados, lado a lado, em dois botijões de gás. Já era tarde, quase vinte e duashoras, as pessoas já se recolhiam para suas barracas. Nesse dia falei pouco com a “cacica” e o marido dela (minha mãe e meu pai). Combinamos que eu iria acompanhá-los na reunião na AFP no outro dia às oito horas.

### *A Associação Floresta Protegida – AFP (em Tucumã)*

Acordamos e ligamos para a “cacica” Ngrejkamoro para saber que horas iríamos para AFP. Os Mebêngôkre não conseguem controlar muito o tempo na cidade. Falam um horário e comparece em outro. O tempo deles é diferente. Tanto que quando perguntados sobre idade não sabem responder ao certo. Se confundem com os meses e com os dias da semana, principalmente para mensurar um intervalo, transcorrido após realizar alguma atividade. Eles já haviam saindo da Casa de apoio, passava das 8h já. Nhakanga e Katongri me deixaram e foram procurar um táxi, eu ainda me arrumava. Então a “cacica” passou em frente ao nosso apartamento e eles foram neste táxi e me ligaram para eu ir em outro táxi. (Anotações de campo, janeiro de 2020).

Sabemos que “o tempo humano, assim como o ser, não é uma medida universal, mas se multiplica nas variações de ritmos e afetos que se revelam a partir dos fenômenos que conhecemos intimamente” (Soares da Silveira, 2012, p. 31). Embora “a cidade” exija uma presença cronometrada, os Mebêngôkre, correspondem mostrando a atemporalidade, seja em seus atrasos de minutos, horas, dias, meses, ou nos comparecimentos em horários, pré-estabelecidos pelo *kubẽ*, porém com aquela advertência: “Mebêngôkre não tem horário, *kubẽ* que tem horário para almoçar, jantar. Mebêngôkre come a hora que tem fome”. Apenas conhecemos de fato o tempo de algo, quando experienciamos, vivemos este tempo, como a experiência de sentir que é “tempo” de se alimentar, pois a fome nos diz que é. Assim como o tempo de plantar, de colher, e de esperar a chuva, o sol chegar, ou ir embora. Em nossas andanças pela cidade, debaixo de sol forte, Katongri sempre falava a mesma coisa: “Mebêngôkre não vai pra roça enquanto o sol tá forte, ele espera ir embora”. O que encarei como advertência.

As atividades produtivas dos índios e ribeirinhos – no geral – não seguem o tempo cronológico do relógio, mas sim o ritmo variável de um conjunto de atividades (taskscapes) de coabitação desempenhadas em múltiplos espaços de vida: as roças, as trilhas, as florestas, os sítios, os quintais das moradias urbanas, os igarapés e rios da região, as comunidades. Por outro lado, cada um desses lugares é povoado por um conjunto diversificado de entidades: plantas, rochas, peixes, animais e pessoas. (SOARES DA SILVEIRA, 2012, p. 300).

Segundo o autor estes elementos referem-se “a outros mundos e a outras temporalidades”. Desta forma, no meu tempo, cheguei sozinha à Associação Floresta Protegida – AFP. O local onde a instituição funciona é uma estrutura de dois andares, sendo que na parte de baixo fica a recepção e os artesanatos Mebêngôkre que são vendidos durante o horário de expediente da Associação, ou seja, das oito horas às dezessete horas. Estes artesanatos são provenientes das aldeias associadas, fruto do trabalho artesanal de homens e mulheres Mebêngôkre. Na parte debaixo existem também algumas salas que funcionam como depósitos de materiais. Subindo as escadas, temos à nossa frente uma

sala ampla, com uma mesa de reunião grande, e três salas, sendo uma da coordenação, administração, e de projetos.

Todos já se encontravam na AFP quando cheguei, a equipe da “cacica”, a equipe do cacique Krut e equipe do cacique Kaket, todos da aldeia A’Ukre. Como os caciques Krut e Kaket não estavam presentes a equipe dele falaria e definiria por ele as questões. Os representantes do cacique Kaket eram Baxe e Ánhwyrydja, os representantes da equipe Krut era o Airytiyte e a equipe da “cacica” presentes eram Ijek, pyp e Moikô. Como a “cacica” não fala português o Pyp falava com a funcionária da AFP, a senhora Rosa, e traduzia para a ela. A palavra final sempre era a da “cacica”, após conversarem entre si. (Anotações de campo, janeiro de 2020).

A funcionária Rosa, responsável por se reunir com eles neste dia, é secretária e cuida da parte de repasse de recursos. Segundo Rosa ela é *kubẽ*, e funcionária dos Mebêngôkre, pois a AFP é uma associação deles. Neste contexto, Rosa permanecia com um *laptop* aberto com uma planilha, que descrevia os recursos recebidos, os gastos e o saldo referente ao apoio da Castanha destinado à Aldeia A’Ukre<sup>151</sup>. Sendo que estes valores são divididos por caciques, que os repassam, de acordo com o grupo de pessoas, famílias, que estão sob sua responsabilidade, de forma que todos recebam (coletivamente) os recursos. Cada um recebe um valor (partes iguais) para gastar. A forma como irão gastar é decidida por eles. Neste dia os três caciques solicitaram à AFP a compra de alimentos e materiais. Os alimentos e materiais constavam em uma lista<sup>152</sup>, que segundo eles, eram necessários às pessoas da aldeia. Eu tive acesso a lista apresentada pela “cacica” Ngrejkamoro, que continha os seguintes itens: facão, lima, ferramentas em geral, agulha, barbante, lona, barraca para duas pessoas, arroz, feijão, macarrão, café, açúcar, óleo, sal, fécula de mandioca, lanterna, leite em pó, sabão em barra, fumo maranata, pilha grande, isqueiro, cebola, alho, biscoito água e sal, suco saborelle, saco de fibras, combustível, tambor, farinha de trigo, carne, garrafa térmica, absorvente íntimo. A lista dos outros caciques era igual. Os valores que eles tinham disponíveis no dia eram R\$9.000,00, sendo R\$3.000,00 para cada cacique utilizar para suprir necessidades de seu grupo. Desses R\$3.000,00, os caciques dividiram o valor, de maneira que conseguiram fazer as compras coletivas, consertar o motor do barco e prover a alimentação da equipe durante a permanência na cidade.

---

<sup>151</sup> Os Mebêngôkre da aldeia A’Ukre trabalham na colheita e quebra da castanha todos os anos, o dinheiro que eles ganham com a venda das castanhas é recebido de forma individual. Cada um vende a castanha que conseguiu colher e quebrar. Apenas o auxílio para esta produção é repassado de forma coletiva, no caso aos caciques da aldeia. Este auxílio vem por meio da AFP, que recebem de financiadores via projeto.

<sup>152</sup> Já fica uma lista pré-definida na AFP, então eles apenas atualizam com a Rosa, retirando ou incluindo algum item.

Bengoti, assessor indígena da AFP, entrou na sala no momento em que eles discutiam sobre a autorização de produtos da lista. Bengoti afirmou que “se todo mundo for pegar castanha quem vai caçar e pescar?” Justificando a importância do auxílio da castanha para a produção da mesma. Rosa então questionou o item constante na lista, fumo de rolo, pois alguns financiadores glosam a nota caso tenham alguns produtos, como o fumo. De forma contundente, Pyp justificou: “O fumo é para o mosquito, na floresta tem muito mosquito”. Da mesma forma, Bengoti também interviu bravo: “O financiador está preso lá no escritório dele, nós estamos no mato, precisamos de fumo para espantar os mosquitos”.

Durante a reunião ficou decidido entre os Mebêngôkre e AFP, que a AFP iria pagar o frete de volta para a aldeia, a gasolina, forneceria os sacos para a colheita da castanha, facão e lona. E os R\$ 3.000 iriam ser utilizados na compra dos alimentos da lista (compra coletiva) e no almoço da equipe no restaurante Mistura Fina. Naquele momento mesmo, eles precisaram decidir também sobre o dia de irem embora para que a Rosa agendasse o frete. Decidiram que iriam embora na sexta-feira (ainda era terça-feira).

Após a reunião, decisões da “cacica” e dos grupos que representando os outros dois caciques ausentes, Rosa ligou nos lugares escolhidos por eles para a realização das compras (Supermercado Globo em Tucumã), assim como na oficina autorizando a liberação do serviço, que seria pago pela Associação Floresta Protegida, ou seja, a relação com o *piôkaprin* ocorre indiretamente, de modo que eles têm acesso mesmo aos bens que o recurso (*piôkaprin*) da colheita da castanha provém. Portanto, eles chegam no supermercado com a lista e solicitam a compra e a AFP efetua o pagamento por meio de transferência bancária. Neste dia decidiram pela compra no supermercado Globo em Tucumã.

#### *No restaurante*

Já era quase meio dia quando a reunião foi encerrada, então fomos almoçar antes de irmos ao supermercado, às compras coletivas. Fomos a pé até o restaurante Mistura fina, local onde eles escolheram para almoçar. Umas vinte pessoas seguiram à pé até o restaurante. O restaurante está localizado em Tucumã em um local aberto sem paredes com um fogão a lenha no centro, onde são disponibilizadas as comidas. O valor da refeição é R\$15,00 para comer à vontade. Porém, ninguém se preocupou com o pagamento, visto que a Rosa, da AFP já havia ligado e autorizado as refeições para todos. Em relação aos

pratos, os Mebêngôkre comiam tudo que era oferecido, não percebi rejeições significativas do que fora apresentado como cardápio pelo restaurante.

Eu sentei na mesa com Nhakanga e com “nossos” pais e Katongri em uma mesa ao lado, pois não cabia todos na mesma mesa. Fiquei sem meu tradutor, enquanto meus pais estavam dispostos a conversar. Eu entendia alguns termos, outros não. Mas a maioria das pessoas que conversava comigo queria saber de onde eu era, como eu me chamava, que dia eu iria embora e quando eu voltava. No caso, meus pais queriam saber que dia eu voltaria para ir conhecer a aldeia. Observei que durante o almoço eles mexiam nos celulares enquanto comiam, e muitos perguntavam pela senha do *wifi* do restaurante.

Teve um momento que a professora Maria, que ministra aula na aldeia A’Ukre chegou no restaurante com a sua família para almoçar, e todos a cumprimentaram com alegria e euforia. Não é somente os Mebêngôkre que se deslocam da aldeia para a cidade, mas os *kubẽ* também, neste caso a professora Maria, para trabalhar.

Neste dia descobri que a “cacica” trabalha como merendeira na escola, junto com a esposa do Txkawan<sup>153</sup>. Existem duas merendeiras na escola da aldeia, conforme o horário de aula, uma turma pela manhã e outra pela tarde. As duas merendeiras recebem salário que são gastos de forma individualizada, geralmente com a própria família.

**Figura 11.** Os Mebêngôkre de Aldeia A’Ukre no restaurante.



**Fonte:**Katongri (Kayapó).

<sup>153</sup> Irei falar sobre a passagem de Txkawan por Ourilândia mais adiante.

### *No supermercado*

O sol estava muito quente, então Boxe que possui carteira, e dirige há oito anos<sup>154</sup>, foi até a AFP e pegou o carro que pertence ao cacique Kaket, da Aldeia A'Ukre, para nos levar ao supermercado. Enquanto alguns faziam compras, outros iam resolver outros assuntos, como ir ao banco. Eu quis acompanhar os representantes dos caciques e da “cacica” ao supermercado. Nhakanga e Katongri também foram comigo. A “cacica” e seu marido Moikô foram para outro lugar, disseram apenas que iriam resolver algumas coisas.

Quando chegamos ao supermercado cada representante do cacique repassou a lista impressa pela AFP para a atendente no caixa, em seguida a atendente comunicou aos outros funcionários do que se tratava (compra coletiva), que logo se encarregaram de buscar as mercadorias, enquanto a atendente lançava os produtos no computador. Todos os produtos eram empacotados em fardos (volumes grandes).

A compra é feita no próprio caixa, nada de empurrar carrinho e passar prateleira por prateleira em busca dos produtos. Exceto algumas coisas que eles olham aleatoriamente e que compram de forma individualizada. Assim que terminam a compra destinada a um cacique, inicia a de outro, sob a conferência do representante, que fica atento ao preço, ao valor total disponibilizado para a compra e ao saldo. Os funcionários do supermercado vão organizando as compras solicitadas, dentro de sacos (fazem isso dentro do estoque e trazem para a entrada do supermercado) e os representantes de cada cacique escrevem a caneta no saco o nome de cada cacique, para não misturar. Após a conferência e anotação dos nomes, os Mebêngôkre pedem que o supermercado guarde as compras e entregue na Associação Floresta Protegida. Na verdade, existem duas opções, o supermercado pode entregar na AFP ou o caminhão que faz o frete até a P 9 buscar no supermercado.

Enquanto Pyp finalizava as compras, Katongri e Nhakanga andavam pelo supermercado, olhando as mercadorias. Neste intervalo, gostaram de uma garrafa de plástico que pode ser usada para armazenar água e pediram para eu comprar, eu disse que não tinha dinheiro, então eles perguntaram a Pyp se poderiam colocar na compra e colocaram, acrescentando mais duas, uma para Pyp e outra para o Ijek. As garrafas não

---

<sup>154</sup> Em uma das nossas visitas à nossa família, na Casa de Apoio, Boxe ofereceu carona para nós (eu, Katongri e Nhakanga) até a nossa casa, pois já era noite. Quando ele foi manobrar o carro, fez uma coisa errada, e alegou que estava sem tomar banho, por isso estava *rerekre*, dirigindo mal. Uma justificativa “naturalmente” Mebêngôkre.

foram nos fardos, cada um pegou a sua. O que evidenciei como uma compra individual, misturada a compra coletiva. Um certo privilégio por parte daqueles que estavam ali no momento da compra, dado que nem todos seriam contemplados com a garrafa<sup>155</sup>.

Pouco antes de finalizarem as compras, a “cacica” chegou com o seu marido e adentrou para o supermercado, olhou coisas aleatórias, porém não comprou nada. Após finalizado as compras, Boxe foi nos deixar - eu, Nhakanga e Katongri - em casa e o restante na Casa de Apoio. Boxe dirige muito rápido. No carro, em um primeiro momento, ele levou além de mim, mais três pessoas, sendo um senhor mais velho Mebêngôkre, que foi sentado no banco da frente. Quando estávamos saindo do supermercado, Boxe havia fechado o trajeto para aqueles que saiam do estacionamento, enquanto entrávamos no carro uma pessoa em uma camionete buzinava muito, sem parar, parecia estar com ódio, porque queriam sair, mesmo vendo que todos entravam no carro e já iria sair a pessoa não parava de buzinar e xingar. Boxe não se abateu, calmo e tranquilo, esperou todos entrarem e saiu. Todos conversavam em Mebêngôkre no carro. Fui deixada na porta de casa, enquanto eles seguiram para a Casa de apoio.

#### *Na Loja JD Estampas*

A loja JD estampas é um local de passagem dos Mebêngôkre que estão pela cidade, seja nos dias de maior ou menor fluxo<sup>156</sup>. Na loja eles compram praticamente tudo: roupas, aparelhos eletroeletrônicos, miçangas, chinelos, perfumes, fazem as camisas dos times com as estampas que escolhem, entre outros serviços. Alguns Mebêngôkre contam com o dono da loja para realizar compras de supermercado, assim como de gasolina e também consertos de motor de barco, etc. Desta forma, para aquelas pessoas que o cacique autoriza, o dono da loja (seu Joaquim) faz as compras em supermercados, posto de gasolina, etc., mesmo sem eles terem dinheiro, pois quando eles recebem (seus benefícios, aposentadorias, valor pago pela venda de artesanatos), cada um, paga a sua compra de forma individual para o dono da loja. Então, o dono da loja pega uma porcentagem de 10% (correspondente aos juros) quando recebe, “mas pelo menos eles

---

<sup>155</sup> Ver Gordon (2006), o autor faz uma análise sobre a circulação de mercadorias na aldeia e os privilégios dos líderes, no que tange ao acesso e diferenciação das pessoas na visão Mebêngôkre.

<sup>156</sup> Nos dias de menor fluxo, como início de mês era comum encontrar Mebêngôkre, que estavam como acompanhantes na CASAI e no Hospital Santa Lúcia, e nos dias de maior (quando muitos Mebêngôkre vêm das suas aldeias) encontramos pessoas que vão às compras.

levam as mercadorias na hora que eles precisam, já que o deslocamento da cidade para a aldeia é difícil” segundo Joaquim, dono da loja.

O dono da loja também vende para alguns Mebêngôkre, se apropriando dos seus cartões dos benefícios e das suas respectivas senhas, como forma de garantir o pagamento. Assim, seu Joaquim no dia destinado ao pagamento do benefício, passa o valor no cartão correspondente à compra ou saca no caixa eletrônico. Conforme seu Joaquim, esta prática com o JD Estampa teve início nos anos 2012 e 2013. Alguns já foram proibidos pelo cacique de efetuarem compras, porque não pagam e outros já foram incluídos na lista dos que podem comprar. O dono da loja não falou sobre juros em cima das compras realizadas com o cartão dos benefícios usados como garantia.

O dono da loja relatou que os Mebêngôkre exigem qualidade nos produtos comprados, que não pode comprar qualquer coisa, café precisa ser o Maratá, sabão em pó precisa ser o Ypê e bolacha água e sal a Cream Cracker, e reclamam quando um produto é ruim e pedem para que seja substituído. São os Mebêngôkre que estabelecem o que querem comprar, quando e como. Assim como determinam o que querem comprar, os Mebêngôkre escolhem os restaurantes que desejam almoçar, sabem dos menores preços e os locais onde a comida é boa. “é bom, não é *punure*”

Desta forma os benefícios (aposentadoria, “bolsa família”) são usados para compras diversas. O Paulinho, assistente social que trabalha com os Mebêngôkre há algum tempo, me relatou que muitos filhos usam a aposentadoria dos pais para comprarem roupas, celulares e coisas supérfluas comprometendo os cartões dos mesmos. O que implica em falta de alimentos para os pais, que passam necessidade na aldeia. “Os donos dos cartões quase nunca possuem controle sobre o valor recebido e como é gasto. Segundo Paulinho não faz parte do mundo deles ter estes controles sobre o dinheiro”. Fato que o assistente social alega não entender, mesmo sabendo que “eles não pensam no futuro, pois gastam todo o dinheiro deles na mesma hora”. Ou seja, o *kubẽ* Paulinho não entende que o *piôkaprin* para os Mebêngôkre serve a uma única finalidade: dar acesso aos bens, as mercadorias dos *kubẽ*, que são incorporadas a vida social, ritual e simbólica.

Pude observar durante os dias que acompanhei as pessoas da Aldeia A’Ukre pela cidade, que os Mebêngôkre usam as coisas da cidade para continuarem suas vidas nas aldeias, para suas andanças no mato e no mundo, a exemplo as compras do supermercado, o carro do cacique, envolvendo toda uma logística para que o grupo conseguisse fazer tudo que necessitava para voltar o mais rápido a aldeia. Até porque estar, ficar na cidade, requer *piôkaprin* além da necessidade - na maior parte do tempo, para captura de

mercadorias, ou em outros termos, objetos responsáveis pela mediação das relações. Já que na cidade se paga por tudo.

Os encadeamentos que pude acompanhar na Loja LD Estampas, em torno das pessoas que transitavam da Aldeia A’Ukre para Ourilândia do Norte, foram intensos, porém breves. Visto que, estas pessoas ficaram menos dias na cidade do que haviam previsto, devido a notícia desestabilizadora do estado de saúde de Kupatô (já mencionado neste capítulo), que havia voltado para a aldeia, pois estava muito *punure* (ruim), todos esperavam o pior (a morte dele). Desta forma, no final da mesma tarde em que foram para a AFP, às compras coletivas, as pessoas pertencentes a Aldeia A’Ukre já começaram a se organizarem para voltarem à aldeia<sup>157</sup>, partindo no dia seguinte, pela madrugada, em um caminhão (fretado) carregado de mercadorias e pessoas. Entre elas Katongri e Nhakanga, que também retornaram me “abandonando”<sup>158</sup> oito dias antes do que havíamos combinado. Finalizava também a permanência dos mesmos na cidade para contribuírem com a pesquisa, ou como preferia dizer Katongri, trabalhar na pesquisa.

### *Moda Kayapó*

Em um domingo, logo no início do meu trabalho de campo, durante um almoço com alguns membros da minha família, ocorrido na Casa de Saúde Indígena, eu fui induzida por eles a comprar um vestido Kayapó<sup>159</sup>, assim como colocar pulseira, e colar Mebêngôkre. Situação envolta em risos, manifestações de afeto e desejo de mostrar ao mundo a nova pessoa Mebêngôkre em construção. Eles falavam que quando eu colocasse o vestido Mebêngôkre, pulseira e colar eles iriam tirar foto<sup>160</sup>. O que de fato ocorreu, pois uma moça que vende vestido Kayapó<sup>161</sup> apareceu naquele momento, então peguei alguns modelos, e ao contrário das mulheres Kayapó, que não experimentavam para comprar, eu fui experimentar. Comprei um e já comecei a usar, deixando todos contentes e agitados em torno da transformação. Muitos me diziam que eu estava “*mejkumrej*” (bela, bonita).

---

<sup>157</sup> Este grupo da Aldeia A’Ukre ficou na cidade por três dias.

<sup>158</sup> O sentimento era de abandono, devido aos vínculos criados e não por causa da nossa relação de “trabalho” estabelecida devido a pesquisa. Em um lugar, onde tudo era desconhecido, estar com eles foi uma experiência aconchegante, apesar dos momentos de estranhamento, a partir do aparentamento eles se importavam com o meu bem-estar naquela cidade “estranha”.

<sup>159</sup> O vestido Kayapó possui dois bolsos cortados de forma arredondadas e possui uma cava simples, quase sempre contornada por um tecido de outra cor.

<sup>160</sup> Estava diante da minha construção enquanto uma pessoa Mebêngôkre, mesmo que saibamos que eu não era uma Mebêngôkre, estava assumindo socialmente papéis como se fosse.

<sup>161</sup> Uma senhora costureira, que vende vestidos Kayapó nas Casas de Saúde Indígena dos municípios próximos. Todos os domingos ela passa por ali para oferecer os vestidos aos Mebêngôkre.

As mulheres Mebêngôkre usam sempre o mesmo modelo de vestido, já os homens, geralmente usam camiseta, bermuda, calça, chinelo havaiana ou tênis. Katongri apenas aponta sempre a mesma loja que gosta de comprar suas roupas, a “JD estampas”, que também vende aparelhos eletrônicos, e miçangas. Encontrei várias vezes Mebêngôkre em suas compras nesta loja.

Eu devia um dinheiro a Katongri, pois ele comprou um peixe que levamos para a CASAI, para comermos com a nossa família, pois no dia eu só tinha cartão de crédito e a banca do peixe não aceitava cartão. Lembramos disso, enquanto estávamos na agência da Caixa Econômica Federal, a pedido de Kokokrany, para verificar sobre o pagamento do “bolsa família” dela. Aproveitei que o pagamento da minha bolsa do mestrado havia caído na conta, então saquei e o paguei. Assim que eu o paguei ele já foi gastar o dinheiro, comprando vestido para Nhakanga. Fui acompanhá-los na compra do vestido. Chegando à banca que vende vestidos, localizadas dentro do Mercado Municipal, Katongri falou para a moça que Nhakanga queria comprar um vestido, disse a numeração, G/GG e Nhakanga começou a ver uma pilha de vestidos desta numeração, disponibilizada pela moça. A banca chama OuryKaiapó Costuras – roupas indígenas. Do lado da banca existe uma espécie de ateliê, com máquinas de costura. Tudo porque as mulheres Kayapó podem escolher seus vestidos e pedirem para fazer a barra e ajustes na mesma hora. A demanda é grande e a urgência também, visto que o tempo que ficam na cidade geralmente é curto. Segunda a moça da banca, a mãe da sua patroa iniciou o negócio, fazendo e vendendo vestidos para as mulheres Kayapó (eu uso o termo “para mulheres kayapó” porque são elas que usam os vestidos, mas na maioria das vezes são os homens que compram o vestido para as suas mulheres). (Anotações de campo, janeiro de 2020).

As confecções Kayapó estão espalhadas nas cidades de Ourilândia do Norte, Tucumã, Redenção<sup>162</sup>, Xinguara, e atendem especificamente os Mebêngôkre, com apenas um produto, o vestido Kayapó. Segundo Katongri, assim que as mulheres Kayapó começaram a vestir roupas de *kubẽ*, iniciaram uma produção própria de vestidos, desta forma, vinham à cidade, compravam o tecido e faziam à mão seus próprios vestidos, era um vestido simples, sem bolso. Então uma senhora *kubẽ*, nas palavras de Katongri, *ubengji*, “mulher velha e gorda”<sup>163</sup>, começou a fazer vestido Kayapó, da forma como é hoje, com bolsos<sup>164</sup>.

---

<sup>162</sup> Quando fui com Txkawan à Redenção (o que será abordado no próximo tópico), ele pediu para passarmos em uma loja que vendia vestido Kayapó, pois iria comprar um vestido para sua esposa e para sua neta que se encontrava na CASAI de Redenção.

<sup>163</sup> Esta senhora já faleceu, então a filha dela que tem 50 anos, conduz o negócio atualmente. Hoje o negócio se expandiu para as cidades de Cumaru e Redenção, sendo que em outros municípios muitas mulheres fazem a revenda do produto.

<sup>164</sup> Katongri ao justificar porque pararam de fazer os vestidos Kayapó, afirma que os “*Kubẽ*” possuem máquinas para costurar e eles não, “Mebêngôkre precisa de muito dinheiro para comprar máquina de costura”, além de afirmar que seria muito difícil o transporte destas máquinas para a aldeia, e também dispensar tempo para tal atividade, enquanto podem estar inseridos em outras funções sociais em torno da vida ritual para construção dos corpos e de pessoas.

Atualmente a maioria das mulheres Kayapó usam este mesmo modelo de vestido, que chamam de vestido Kayapó. No meu entendimento, a senhora *kubẽ*, copiou o modelo que as mulheres Kayapó já faziam (capturado dos *kubẽ*), incrementando com alguns detalhes, que agradaram, e foram reconhecidos por eles como uma produção Mebêngôkre. Tanto que não é comum vermos mulheres *kubẽ* usando estes vestidos, até mesmo as mulheres *kubẽ* que se casam com homens Mebêngôkre não usam, pelo menos com frequência.

Desta forma, o vestido Kayapó é a evidência mais concreta que, a cultura não se perde, pois como afirma Cohn (2001, p. 37), “as sociedades indígenas atuam sempre na reconstituição de uma identidade diferenciada”. O vestido, indumentária *kubẽ*, foi absorvido pelo *kukrâdjá* Mebêngôkre, a partir do momento que as mulheres Mebêngôkre capturaram este hábito *kubẽ*, começam a produzir seus próprios vestidos, tornando-os, especialmente vestidos kayapó, diferenciando-os dos modelos de vestidos das mulheres *kubẽ*, embora uma mulher *kubẽ* tenha se apropriado disso para reproduzir o modelo do vestido dentro do formato mercadoria. O que para os Mebêngôkre não representa problema, pelo contrário, uma forma de se livrar de atividades que não se enquadram nas práticas voltadas à construção das pessoas e reprodução da vida social, como a confecção de roupas.

Percebemos então, que os Mebêngôkre incorporaram a indumentária *kubẽ* (vestido), a sua cultura, tornando-a comum ao seu povo, ou seja, um *kukrâdjá* Mebêngôkre (vestido Kayapó). O que segundo Gordon (2006), nos remete mais uma vez as análises sobre o sistema, *nêkrêjx* e *kukrâdjá* de modo geral, que nos possibilitam evidenciar que a forma de relação dos Mebêngôkre com a alteridade, assim como o modo de organização “sociologica dos signos desta alteridade”, funcionam igualmente durante as relações com os *kubẽ* e seus objetos. Neste caso, com os *kubẽ* e o vestido. (Gordon, 2006, p. 386).

Presenciamos ocorrer, hoje, com as mercadorias e o dinheiro dos Xikrin um movimento que sempre ocorreu com as coisas que os mebêngôkre descobrem e capturam de outros tipos de seres e que está ligado ao modo como eles concebem e vivenciam a relação com a alteridade. A relação com o Outro é mediada por ‘objetos’: nomes, cantos, cerimônias, adornos, mercadorias etc. Repetindo mais uma vez a fórmula do informante de Vidal: trata-se de fazer das coisas do *kubẽ* as *nossas próprias coisas*. (GORDON, 2006, p. 386).

Por mais que seja uma mercadoria do mundo do *kubẽ*, o vestido Kayapó pertence às mulheres Mebêngôkre, e ninguém se atreve a dizer que não, pois configura um padrão de vestimenta das mesmas, um *kukrâdjá* (comum a todos), diferente dos *nêkrêjx* (que garante a distinção pessoal).

Como já havia mencionado, acredito que para os Mebêngôkre (kayapós) é mais prático – e talvez mais em conta – pagar para um *kubẽ* fazer os vestidos como as mulheres gostam, do que dispensar tempo para confeccionar essas vestimentas na aldeia. Tempo esse destinado para importantes atividades de coleta e também agrícolas, como o trabalho na roça. Atividades essas que estão mais de acordo com a noção de boa vida dos Mebêngôkre e geram renda suficiente para a compra dos vestidos e outras mercadorias na cidade. Esse fluxo intenso de mercadorias e artefatos – das aldeias para as cidades (farinha, castanha, açaí, artesanato, etc.), e das cidades para as aldeias (mercadorias) – na perspectiva dos autores trabalhados nesta pesquisa, e consequentemente, conforme a nossa interpretação, funcionam como uma rede de trocas assimétricas que possuem no dinheiro o seu elemento transformacional, por isso tão valorizado na relação com os *kubẽ*, seja nas aldeias, ou nas cidades. A questão é que o dinheiro – para os kayapós e outros povos indígenas – é uma espécie de “operador mágico” que permite mediar e produzir relações e, desta forma, pessoas e coletivos de pessoas. O que interessa no dinheiro não é a sua natureza “patrimonial” (algo que pode ser acumulado, emprestado, poupado, investido etc.), mas sua função operatória: ele permite transformar relações em dinheiro e dinheiro em relações.

Entendendo o cruzamento entre diferentes perspectivas, a transversalidade do ser, é possível pensarmos em uma identidade, que recorrem ao *piôkaprin*, para obter o vestido Kayapó, mantendo as peculiaridades, que diz respeito ao mundo Mebêngôkre. Incorporam certos elementos do nosso mundo, sem, contudo, perder padrões caracterizantes da vida social Mebêngôkre.

Recorrendo a análise de Gordon (2006) a respeito da dinâmica em torno dos nomes e *nêkrêjx*, e do *kukrâdjâde* modo geral, podemos confirmar o caráter meramente Mebêngôkre materializada na moda Kayapó. O autor nos mostra que a circulação de mercadorias dentro da aldeia não ocorre de forma uniformizada, sendo que os chefes tendem a possuir mais bens industrializados, o que corresponde a dinâmica social e Mebêngôkre (dinâmica social da diferenciação), à medida que a circulação restrita de certos objetos dos *kubẽ*, “está relacionada à tentativa de manter seu *sobrevalor* ou sua ‘verdadeira beleza’, ou seja, a face *subjetivada* desses objetos – seu aspecto extraordinário”. (Gordon, 2006, p. 386).

Assim como nomes e *nêkrêjx*, as mercadorias têm servido para internalizar uma diferença de beleza entre as pessoas. A comparação se dá em duas pontas, pois as mercadorias estão funcionando como *nêkrêjx* também porque os *nêkrêjx* apresentam dois aspectos: há *nêkrêjx* ordinários, “que todo mundo possui” – ou, para utilizar a formulação do informante de Lea (ver p.134) – os

*nêkrêjx*, ‘comuns’ ou *kakrit*. O mesmo problema se põe nos dois casos: evitar que esses objetos se tornem “de todo mundo”, coisas comuns (*kakrit*). Porém, em certo sentido, é preciso que algumas coisas tornem-se comuns, constituindo justamente o *mebêngôkre kukràdjá*. (GORDON, 2006. p. 386).

Na minha percepção, dentre estas coisas que se tornam comuns<sup>165</sup>, temos o vestido Kayapó, enquanto “Mebêngôkre *kukràdjá*”. Aos meus olhos, o vestido Kayapó não era o mais ideal, aos modos Mebêngôkre, ele é justo, não permite muita flexibilidade. As mulheres Mebêngôkre estão sempre em movimento. Enfim, acho o vestido muito desconfortável, principalmente para as mulheres lactantes, que precisam amamentar seus filhos repetidas vezes. Porém, quando perguntava sobre o vestido e a dificuldade de amamentar, elas não pensavam da mesma forma. Não era problema para as mulheres lactantes, levantar o vestido até o pescoço e amamentar, ficando apenas de calcinha onde estivessem. Uma experiência singularmente Mebêngôkre.

Figura 12. Moda Kayapó.



Fonte: Marcellly Amorim.

<sup>165</sup> Ainda no caso das menires, um exemplo importante é o artesanato de miçanga – hoje reconhecido no Brasil inteiro, por outros povos indígenas, como “artesanato kayapó” (inclusive é vendido em lojas de São Paulo sob essa categoria) – que foi apropriado pelas mulheres e hoje constitui um artigo fundamental da indumentária ritual dos Mebêngôkre, além de serem um importante artigo de venda e geração de renda para as mulheres. Existe uma cooperativa – associada à AFP – que organiza (padroniza, coleta e transporta) esse artesanato para vender em cidades como o Rio de Janeiro e São Paulo. A aldeia A’Ukre, por exemplo, está envolvida nessa rede de comercialização de artesanato, que também envolve a venda de artigos produzidos exclusivamente pelos homens. Existem vários tipos diferentes de miçangas, alguns produzidos no Brasil, outros em países europeus. As miçangas preferidas pelos Mebêngôkre são fabricadas na Noruega e adquiridas em comércios das cidades da região.

### 3.4. Outros desejos Mebêngôkre

#### *Perícia para Aposentadoria do Txkawan (Agência do INSS, em Redenção)*

O irmão do Katongri (filho do irmão do seu pai) queria conversar comigo, queria me falar muitas coisas (na verdade, ele queria que eu o entrevistasse). Ele se chama Txkawan. Então sentamos em uma mesa de madeira localizada em frente à cozinha (cantina), onde têm acesso as refeições. Txkawan está na cidade para tratar o seu joelho. Há 15 anos quando foi com um amigo para o mato, caçar porcão do mato, seu amigo foi atirar no porcão, errou e atirou com espingarda no joelho dele. A bala até hoje está dentro do seu joelho, os médicos não conseguiram retirar. Segundo Txkawan, vai se aposentar este ano, pois já está tudo certo para a aposentadoria. Txkawan falava bem português, mas quis falar em Mebêngôkre, me provocava dizendo que eu precisava aprender a língua e muitas vezes, durante nossa conversa me ensinava pacientemente pronunciar as palavras com um sorriso enorme de satisfação. Perguntei como foi o processo de aposentadoria, me relatou que o médico já deu o laudo e a documentação foi para Redenção. Está aguardando, mas acha que está tudo certo. (Anotações de campo, janeiro de 2020)

Txkawan não gosta da cidade, só vem quando está doente ou para fazer compras, sempre acompanhado da esposa. Na ocasião em que vem, geralmente fica uns cinco dias na CASAI ou na Casa Kayapó. Reclamou da comida da CASAI, afirmando que o coordenador é muito *punure*, já quanto a comida do hospital considera boa. Enquanto conversávamos me mostrava a sujeira das mesas e do chão<sup>166</sup>. Ainda sobre a limpeza relatou que mesmo quando eles querem limpar não possui material disponível. E muitas vezes precisavam comprar produtos para esta limpeza, assim como para a compra dos medicamentos (cada um, paga pelos seus medicamentos)<sup>167</sup>. Não recebia ajuda de ninguém.

Txkawan gosta muito da sua cultura Mebêngôkre, para ele o uso do celular, representa algo que facilita a comunicação em situações necessárias. Não gosta de usar

---

<sup>166</sup> Eu já tinha notado a questão da limpeza, durante o meu almoço com a minha família, o local que estávamos tinha um cheiro forte, como havia chovido, conseguia sentir cheiro de umidade e sujeira (pelo menos ao meu nariz). A CASAI na maior parte do tempo é muito suja, comida e lixo pelo chão, que se mistura com água da chuva e as vezes xixi de criança, que devido ao seu modo de vida peculiar e por ser criança, faz em qualquer lugar. Mas nada que se compare aos banheiros existentes dentro dos quartos de cada aldeia. O cheiro de xixi é insuportável, eu entrei uma única vez dentro de um, e dei vômito o tempo que precisei estar lá (e fui bem rápida). No hospital as faxineiras eram mais atuantes, na CASAI não via tanto. Mas muitos Mebêngôkre faziam a limpeza, que se resumiam em varrer e rapar água. Na aldeia vivem na terra, no mato e nos rios, muito diferente da forma como ficam hospedados na CASAI. Penso que em um lugar onde tudo é concreto, não se tem jardim, árvores, área verde, não poderia ser diferente. Na Casa de Apoio, por exemplo, apesar de estar com as estruturas muito ruins, sucateadas, com o mato alto e até mesmo muito lixo espalhado pelo quintal, não existe cheiro ruim, e sujeira, onde as pessoas ficam.

<sup>167</sup> Em conversa com as enfermeiras da CASAI, me foi relatado que alguns medicamentos realmente eles precisam comprar, mas a maioria são fornecidos pela CASAI.

camisa e “contradicoriantemente” nem a maioria das coisas da cidade. Se preocupa muito, porque tem pesquisador que fala que os Mebêngôkre estão perdendo sua cultura, afirmado que não estão<sup>168</sup>. Txkawan concorda que muitas coisas mudaram, mas que ainda batem maribondo<sup>169</sup>, fazem suas festas<sup>170</sup>. Durante a conversa ele me mostrou foto de um *Nekrei*<sup>171</sup>, uma pena de arara, enfatizando que aquilo era a cultura Mebêngôkre. Antes de finalizar nossa conversa neste dia pedi a Txkawan para acompanhá-lo em Redenção, durante a perícia para aposentadoria, ele disse que tudo bem, desde que eu pedisse ao coordenador da CASAI. Então procurei o coordenador e solicitei para acompanhá-lo, o que foi concedido. Uma semana após a nossa conversa eu fui até Redenção com Txkawan. Enquanto Txkawan aguardava a viagem à Redenção, a CASAI o levou, juntamente com a sua esposa, para a aldeia Turedjan, mais próxima de Ourilândia. Já que Txkawan possui uma irmã residindo nesta aldeia. Desta forma, Txkawan ficou nesta aldeia aguardando a viagem. Esta situação resultou em menos gastos à instituição, uma vez que a aldeia A’Ukre encontra-se bem afastada da cidade.

No dia da perícia, às onze e vinte, o carro da Sesai me apanhou em casa, dentro do carro, se encontravam, além do motorista, James, a assistente social, Aline, e o Txkawan. Txkawan usava uma mochila bonita, nova, que ele fazia questão de mostrar. (anotações de campo, janeiro de 2020).

Ourilândia do Norte e Redenção estão separadas por 280 km, assim a viagem entre as duas cidades, geralmente dura, aproximadamente, três horas e meia. No dia, caia uma leve chuva, portanto, o motorista, dirigia com uma velocidade menor. O limite mínimo para os motoristas da SESAI é de 160 km/h<sup>172</sup> (devido aos casos de urgência que carecem

---

<sup>168</sup> Como Bekwynhtoro Kayapó eu senti o peso de uma transformação, de viver outra cultura, aprender outra língua, o que me fez refletir sobre o quanto difícil foi para os povos originários, ao longo da história, a maioria das vezes de forma compulsória, eram estimulados a falar o português ao passo que eram proibidos de falar a língua nativa. Assim como mudar os hábitos, como colocar roupa. Enfim. Eu estava fazendo tudo de forma espontânea, e consegui perceber a resistência do meu mundo, em viver outro mundo.

<sup>169</sup> Se referia a uma festa onde os homens batem em caixa de marimbondo e saem correndo. Um ritual que está relacionado com o caráter *akrê* (bravo) dos homens.

<sup>170</sup> A Mrotiredja me disse que tinha um pendrive com vídeos de várias festas e me deu para eu levar para casa para copiar e levar de volta para ela no outro dia. Eles gostam de assistirem as suas festas. Estes conteúdos são repassados de aldeia a aldeia. Desta forma, o celular é muito importante para a disseminação destas festas.

<sup>171</sup> Nas minhas conversas com os Mebêngôkre eles utilizavam o termo *Nekrei*, Gordon (2006) usa *Nêkrêjx* enquanto Lea (2012) emprega o termo *Nekretx*. Eu utilizei as três grafias em consonância com as análises utilizadas dos respectivos autores, mantendo o termo *Nêkrêjx* durante as minhas análises. Gordon, (2006, p. 296) afirma que embora em seu trabalho de campo os Mebêngôkre não façam o uso do termo *nêkrêjx* para se referirem aos produtos industrializados, para Gianini (1991, p. 97) “*nekrei* significa (também) presentes, riquezas adquiridas do *kuben*” (Gordon, 2006. P. 296).

<sup>172</sup> Confirmei esta informação com a assistente social e ela disse que era isso mesmo, pois eram veículos da saúde, uma espécie de ambulância em alguns casos.

de maior agilidade). Txkawan reclamava que “não gosta de andar de carro, muito *punure*, acontece muito acidente. É ruim”.

James quis ligar o som do carro, porém só tinha música de *kubẽ*, perguntando a Txkawan se ele tinha música Mebêngôkre no seu celular. Txkawan afirmou que tinha, e logo providenciou. As músicas eram de um Dj da Aldeia Turedjan. Remixadas, ao modo *kubẽ*, porém na língua Mebêngôkre. Muitos Mebêngôkre sabem e tocam instrumentos musicais de *kubẽ*, alguns até se tornam cantores profissionais se apresentando em locais públicos.

O uso de aparelhos eletrônicos para a divulgação de músicas de *kubẽ* ou de Mebêngôkre, e vídeos é muito comum entre eles, seja nos grupos do whatsapp, no facebook, ou no youtube. Assim como divulgação de eventos importantes que os mesmos participam, e informações contra ou a favor dos direitos dos povos indígenas. Não é comum usarem a rede social, instagram.

Voltando a playlist de Txkawan, encontramos misturas de gêneros (sertanejo, pop, tradicional e música de crente). O tradicional para os Mebêngôkre são as produções Mebêngôkre. Eles se referem a música das igrejas (missão das igrejas evangélicas) que estão presentes na aldeia como música de crente. Txkawan disse que não era crente, mas muitos se diziam crentes, muitas vezes sem saber explicar direito o que era ser um crente. Katongri me explicou que acreditava em Deus, porque ele existia, e isso o tornava um crente. Segundo Katongri a sua transformação em uma pessoa “crente” ocorreu quando “uma árvore quase morria lá na aldeia, quando do nada ela voltou a viver, segundo ele foi a atuação de Deus”. Entretanto, os que se consideram “crentes” relatam gostar e participar dos rituais e festas da aldeia.

Durante o percurso o motorista James relatou uma história envolvendo sua família e os Kayapó, mais precisamente a morte de seu bisavô, assassinado por Kayapó. Segundo James, quando ele decidiu trabalhar como motorista da CASAI foi indagado por sua mãe, se realmente, ele iria trabalhar com esse povo ruim, se referindo aos Mebêngôkre. “você vai mexer com esse povo ruim”. James disse que não tem problema quanto a isso. Que os Kayapó “não sabiam o que faziam<sup>173</sup>. ” O bisavô de James trabalhava para uma empresa responsável pela construção de uma estrada/rodovia, no estado do Pará, que passava em

---

<sup>173</sup> Acredito que os Kaypós sabiam muito bem o que faziam: resistiam, defendiam seu território. Assim como os “colonizadores”, desbravadores que construíam estradas nesta região também sabiam perfeitamente o que estavam fazendo – em terras Outras, desrespeitando os Outros.

terras Kayapó. O motorista não soube especificar a região, nem mesmo a origem e desfecho exato do fato, só que o avô havia morrido.

A viagem rendeu muitas histórias, dentre elas, a construção de uma nova aldeia, para que as pessoas possam deixar a aldeia A'Ukre. Txkawan me mostrou fotos do local onde estão construindo a nova aldeia. Eles irão se mudar para poucos metros de onde está localizada a aldeia A'Ukre. Segundo Txkawan, Paulinho Payakan “fica falando que construiu a aldeia A'Ukre”, portanto precisava receber valores referentes aos projetos que a aldeia está envolvida, como retribuição pelo que fez pelo seu povo. Realmente ele foi uma liderança muito importante para aldeia A'Ukre, mas saiu da aldeia há algum tempo para participar dos processos de luta e resistência em âmbito nacional e internacional, representando não só os Mebêngôkre, mas os povos autóctones como um todo. Porém os Mebêngôkre da aldeia A'Ukre querem se desvincilar da imagem de Paulinho como o fundador de A'Ukre, desta forma, vão abandonar a aldeia e construir uma nova, com o nome de Djrodjo<sup>174</sup>.

Txkawan insistia que eu deveria ir para a aldeia, pois “lá” era bom, que eu iria ver muita coisa, aprender a língua, me contou a história de um pesquisador que foi para a aldeia e que era *punure*, pois ficava quatro dias sem tomar banho. O banho como já foi mencionado é fundamental para a saúde da pessoa, envolve a purificação da pele, que ultrapassa a superfície externa do corpo, refletindo em melhoria do estado mental, fisiológico, e cognitivo da pessoa. Portanto, quando ficam sem banho, se sentem fracos, confusos, doentes. Ao passo, que quando tomam banho se tornam mais fortes, centrados, saudáveis.

Chegando em Redenção passamos primeiro no DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena, para deixar uns documentos provenientes da CASAI Ourilândia do Norte. Todos nós descemos do carro, entramos e aguardamos na recepção, enquanto James e a assistente social Aline, entraram na sala restrita à funcionários para entregar os

---

<sup>174</sup> As cisões das aldeias, gerando novas aldeias, são fenômenos muito comuns entre os Mebêngôkre. Gordon apud Gordon, 2012, P. 101, “relata que no início do século passado, por exemplo, os Kayapó Mekrânotire separaram-se dos Kayapó Gorotire e, a partir daí, os dois grupos passaram por uma sequência de cismas internos (Verswjiver 1992). Por volta dos anos 1910, iniciaram-se também os conflitos entre os Xikrin e os Kayapó Gorotire, conflitos que se estenderam por décadas, causando inúmeras mortes de ambos os lados. Em seguida, ocorreu um processo semelhante, porém no seio da própria comunidade Xikrin, resultando na separação do grupo do Bacajá (que foi habitar as margens do rio Bacajá, próximo ao que é hoje o município de Altamira) do grupo do Cateté (Vidal 1977; Fisher 2000). Neste último grupo, fortes rivalidades entre pai e filho pelo comando da aldeia resultaram em uma cisão em 1962. Mais recentemente, a rivalidade entre dois irmãos, filhos do velho chefe, e posteriormente entre os filhos dos filhos (que também disputavam prestígio e a liderança da comunidade) resultou em nova cisão da aldeia do Cateté em 1993 (Gordon 2006:163)”.

documentos. Neste período Txkawan cumprimentou dois Mebêngôkre que se encontravam na recepção. Quando se trata de pessoas conhecidas, eles são bem unidos, por mais que não morem nas mesmas aldeias. Tem conhecimento do que se passa na vida uns dos outros. Até mesmo porque, geralmente as filhas, ou os filhos se casam com homens e mulheres de outras aldeias, promovendo o “aparentamento”, a proximidade, e logo a troca de informações por meio do rádio, do celular, e de conversas em encontros eventuais. O movimento é constante. Existem pessoas que se mudam para outra aldeia com a família, ou para mais de uma aldeia (famílias que se mudam de uma aldeia para outra, passando por 2 a 3 aldeias ao longo da vida). Assim como existem famílias que moram desde que nasceram na mesma aldeia. É comum abandonarem as aldeias e construírem outras. A família do Kantogri, por exemplo, morava na aldeia Gorotire, onde o mesmo nasceu, mas segundo ele existia muita fofoca e garimpo no local, então sua família decidiu se mudar para a aldeia A’Ukre.

No DSEI conheci Pkatire, um Mebêngôkre que viajou com o Diego Soares, meu orientador para os Estados Unidos. A conversa foi breve. Tempo suficiente para que ele mandasse lembranças ao seu amigo, contasse sobre a viagem que fizeram, dar boas risadas, e também para eu perceber o quanto ele ficou contente em encontrar alguém que conhecia uma pessoa, que esteve com ele, em um determinado momento e lugar. Assim como para a complementação do que eu já havia mencionado, da importância da nomeação dos lugares pelos Mebêngôkre<sup>175</sup>, à medida que se relacionam, e andam por estas terras, ou seja, que experienciam a alteridade, humana e não humana (animais, florestas, espíritos). Fato que se apresentava também na maioria das conversas que eles desenvolviam comigo, iniciadas com *Ga inhópunká?* (“de onde você é?”, *Myjneanhidjikute?* (“qual o seu nome?”), pois são elementos importantes deste povo, a *pika* (a terra), o local de onde viemos, por onde passamos, das relações estabelecidas, assim como o nosso nome.

Moraes Passos (2018), interpreta os movimentos Mebêngôkre, em torno dos “caminhos Mebêngôkre, em suas andanças, ao passo que nomeiam, e sentam sobre a terra”, como uma construção ao longo do tempo, que perpassa a sedentarização, a mudança na forma como se relacionam com os lugares, sobretudo, com as aldeias. Portanto, intimamente relacionada ao Outro, ao *kubé*, visto que as nomeações dos lugares, tão importantes para os Mebêngôkre, mais refletem o caráter permanente (ou mais

---

<sup>175</sup> Ver Moraes Passos (2018). *Caminhos mebêngôkre: andando nomeando, sentando sobre a terra*. Dissertação de mestrado.

permanente) dos lugares, do que propriamente uma representação espacial de territorialidade, enquanto limites geográficos, tanto em relação aos *kubē*, quanto aos *kubēkakrit*.

A relativa sedentarização fez também com que grupos de pessoas específicas ficassesem mais associadas a lugares específicos. Outrora, diferentes grupos ocupavam as mesmas aldeias, ao mesmo tempo (no caso das aldeias maiores) ou não. Os nomes dos grupos não marcavam nenhuma relação territorial, assim como o nome dos lugares onde eram erguidas aldeias não tinham relação com as turmas que as ergueram. Quando, com a diminuição do movimento, um grupo passou a ser associado a um lugar específico e esse lugar, ou o seu nome, passou a se associar em certa medida à relação estabelecida com os *kubē*, as aldeias se tornaram “coisas” que impunham uma necessidade de serem diferenciadas nominalmente. Antes “locais para o movimento” (mêmõrõdjá), a aldeia passou a se associar com o movimento de um grupo mais especificamente, e as relações que esse grupo estabelecia. Desse modo, ocorreu uma “estabilização identitária”, uma função da centralidade das relações com os *kubē*, isto é, com o Outro. A auto-objetivação identitária é função da perspectiva do Outro. Essa auto-objetivação passou a ser atrelada não apenas ao grupo em si, mas também ao lugar, uma vez que essas relações específicas passaram a ocorrer em lugares fixos. (MORAES PASSOS, 2018, p. 120).

Conforme esta leitura, entendemos que as nomeações ocorrem de acordo com as relações que ali são estabelecidas. Até mesmo porque, como já ressaltado, o conceito de territorialidade incorporado às lutas dos povos autóctones, diz respeito a uma construção da nossa sociedade. Entretanto, fundamentais para a sobrevivência, diga-se resistência destes povos. A exemplo destas nomeações, “no Riozinho, abaixo de Môjkàràkô, foi criada uma aldeia em um lugar chamado *Ôrêdjá*. O nome é literalmente “onde se depilaram”, pois alguém ali certa vez viu uma mulher se depilando.” (Moraes Passos (2018. p. 121).

Retornando ao ponto foco deste tópico, à perícia para aposentadoria, às treze horas e vinte minutos chegamos à agência do INSS – Instituto Nacional de Seguridade Social em Redenção: um prédio antigo, amplo, porém descuidado, um tanto sucateado pela ação do tempo.

A perícia estava marcada para às dezessete horas, porém, chegamos mais cedo para que o atendimento acontecesse mais rápido, visto que eram muitos agendamentos no mesmo dia. Entramos, passando pela porta com detector de metais, quando no salão um funcionário já falava a um grupo de pessoas. Então explicamos para o segurança que tínhamos uma perícia agendada e ele nos orientou a se juntar ao grupo e ouvir o que o funcionário dizia. O coordenador da agência cancelava todos os agendamentos, pois a agência não possuía médico para atender naquele dia, mas pedia que no outro dia de manhã todos retornassem ao local, garantindo que o atendimento iria ocorrer.

Desta forma, se instalava um problema, pois não dava para retornarmos à Ourilândia do Norte naquele dia a tempo de voltar a Redenção no outro dia pela manhã. Então a assistente social ligou para o Coordenador da CASAI, que sugeriu a todos, que dormíssemos em Redenção. Dado que o atendimento seria no outro dia pela manhã. A família da assistente social morava em Redenção, de modo que, para ela não foi problema a decisão. Já o motorista não pôde ficar para dormir em Redenção, portanto decidiu que iria embora, depois que se certificou que no dia seguinte, nós (a assistente social, o Txkawan, e eu) teríamos um motorista e um carro para nos levar de volta a Ourilândia do Norte. Percebi o desamparo de Txkawan em seus olhos. Em um primeiro momento disse que poderíamos (ele me incluía) dormir na casa do sogro dele, depois de alguns contatos disse que não dava, porque o sogro dele não se encontrava na cidade. Na CASAI não tinha como ele dormir, porque não tinha levado nada (colchão, coberta, mosquiteiro). Decidimos procurar um hotel barato, pois assim como Txkawan, eu também não tinha *piôkaprin* para gastos tão inesperados. Porém, mesmo mediante à situação, de incerteza quanto ao local para passarmos à noite, antes de procurarmos hotel, Txkawan pediu para passarmos em uma loja que vendia vestido, porque iria comprar um vestido para sua esposa e para sua neta que se encontrava na CASAI de Redenção, para aproveitar a oportunidade, já que ela morava em outra aldeia<sup>176</sup>. Sua neta acabara de dar à luz, portanto permanecia na CASAI de Redenção. Então, Txkawan levou um vestido como modelo para a costureira, isso o ajudou na escolha de um vestido com as mesmas medidas, sendo que a costureira somente teve que fazer a barra. Ele mesmo verificou que o vestido escolhido era um pouco maior em relação ao vestido utilizado como modelo.

Após a compra do vestido, fomos para um hotel, onde a diária era apenas R\$ 20,00. O estado do hotel era precário. As piores condições: abafado, sem janelas, pouco arejado, sujeira e poeira. Desta forma, fiquei em um quarto com banheiro por R\$ 40,00 e Txkawan em um quarto sem banheiro (usava o banheiro coletivo fora do quarto) por R\$ 20,00<sup>177</sup>, conforme escolha dele. Eu paguei as duas hospedagens, já que ele contribuia com a pesquisa, quis retribuir. Assim como também providenciei o nosso jantar.

---

<sup>176</sup> Por mais que na cultura Mebêngôkre, quando as pessoas se casam, o homem vai morar com a família da mulher, ocorrem casos também em que a mulher vai morar com a família do homem em outra aldeia, deixando suas mães, muitas vezes, tristes (Lea, 2012, P. 158).

<sup>177</sup> Acho importantes estas descrições, à medida que evidenciam a necessidade constante de *piokoprin*, o tornando elemento importante para os Mebêngôkre, que não entendem, pelo menos da mesma forma que nós, tamanha necessidade, e prestígio em relação a ele.

Txkawan não gostou do hotel, e se preocupava com a esposa que o aguardara na CASAI de Ourilândia do Norte, dizendo que ela estaria preocupada com ele. Consegiu ligar para ela do meu celular, pois o dele apresentava pouca bateria e não havia levado o carregador.

Saímos para jantar às dezoito horas. Txkawan me alertou sobre os perigos da cidade de Redenção (cidade grande) *punure*, perigoso. Me contou sobre um *kubē* que havia matado um “fndio” e um “índio” que tinha matado *kubē* por ali. Fomos jantar em um posto ao lado do hotel. Este hotel ficava próximo ao Hospital Regional - HRPA. Acredito que o hotel recebe muita gente que vem acompanhar familiares internados no hospital, que é referência devido sua estrutura. Durante o jantar, Txkawan me relatava que se sentia mal em estar ali, sem roupa, sem dinheiro, longe da esposa, da família. Explicando que antes, já teve que ir para a aldeia Turedjan esperar o dia da perícia, visto que a aldeia Turedjan ficava mais próxima de Ourilândia do que a Aldeia A’Ukre. O que diminuía os gastos da CASAI com o voo. Ele foi e voltou da aldeia Turedjan para Ourilândia no carro da CASAI. Porém na aldeia Turedjan estava “tudo muito *punure*, pois todo mundo pagava todo mundo. Tudo paga lá. Eles fazem garimpo. E toda aldeia que faz garimpo fica igual cidade, tudo pago.”. Segundo Txkawan ele teve que pagar pela comida, gastou muito dinheiro enquanto esteve por lá. (Anotações de campo, janeiro de 2020).

A aldeia Turedjan é umas das aldeias que fazem garimpo, uma observação importante por parte da maioria dos Mebêngôkre é que nestas aldeias a vida é muito parecida com a vida na cidade, o que eles associam com “pagar por tudo”. Segundo Txkawan além do fato de pagar pela comida sua irmã está com uma ferida horrível na perna. Alguns remetem ao fato de que as aldeias onde existem garimpo não cuidam mais da natureza, da floresta, destruindo tudo. Segundo o coordenador e motorista da CASAI o índice de malária e doenças são maiores nas aldeias que fazem garimpo. Viveiros de Castro ao prefaciar a ilustre obra de Kopenawa e Albert (2015) nos apresenta a seguinte observação sobre o garimpo:

O sistema do garimpo é semelhante ao do narcotráfico, e, em última análise, à tática geopolítica do colonialismo em geral: o serviço sujo é feito por homens miseráveis, violentos e desesperados, mas que financia e controla o dispositivo, ficando naturalmente com o lucro, está a salvo e confortável bem longe do front, protegido por imunidades as mais diversas (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 23).

O autor nos atenta para as fragilidades que acometem os povos originários, mediante a prática do garimpo em terras indígenas, o que não difere do contexto apresentado por Txkawan. Outro ponto relevante é que percebemos as duas situações: permanência em Redenção, e no deslocamento de Txkawan até a aldeia Turedjan, enquanto aguardava a perícia, envolveram menor gastos institucionais, por parte da SESAI, porém implicou em maiores gastos para Txkawan. Uma vez que na aldeia

Turedjan as pessoas cobravam alimentação de seus parentes, devido à mudança de comportamento, ocorridas mediante a presença do garimpo, acredito que talvez pela circulação mais constante e intensa de *piôkaprin*, e em Redenção não havia hospedagem paga pela instituição. Txkawan poderia até ter ido para a CASAI, mas nem isso foi cogitado, organizado previamente, por parte da instituição.

Conforme já explicitado, os Mebêngôkre possuem plena consciência que o acesso ao *piôkaprin* depende da relação com os *kubẽ* e, desta forma, envolve risco e insegurança. E principalmente, possui um potencial “transformativo” imenso, pois é ele que dá acesso as coisas e, por meio das coisas, fortalece as relações com as pessoas. Tanto o dinheiro (*piôkaprin*), como as mercadorias, circulam nas redes de parentesco internas as aldeias e interaldeias, sinalizando também as relações de parentesco no interior da comunidade, assim como as relações de predação (Gordon, 2006, p. 288).

Neste caso, há uma busca (captura, predação), tanto dos serviços médicos quanto da aposentadoria, para aquisição de bens industrializados destinados tanto à alimentação quanto à vida ritual (a sobrevivência, à vida *mejkumej*, relacionada à produção de corpos e pessoas *mejx* Mebêngôkre). Posto que, os bens industrializados, já fazem parte da vida na aldeia, mesmo nas mais distantes (em menor, ou maior grau), resultado de uma relação de predação bem-sucedida, empreendida pelos Mebêngôkre. Experiência irreversível (natural, humana<sup>178</sup>), que perpassa, sobretudo, o cruzamento de universos distintos, que vieram carregados de epidemias, conflitos, e interesses, que se conectam, aos modos peculiares de experienciar o mundo.

Embora Txkawan, reclamasse<sup>179</sup> da forma como se estabelecia na cidade ou se deslocava durante o processo envolvendo a sua busca pela aposentadoria, ele conseguia encontrar formas de resolver os dilemas que apareciam, seja obtendo dinheiro (*piôkaprin*)<sup>180</sup> e pagando por sua comida, seja buscando se hospedar em um hotel mais barato. Ou seja, usam dos seus agenciamentos enquanto Mebêngôkre (ligando para o seu sogro, tentando encontrar lugar para dormir), dentro da sua rede de parentesco. Em

---

<sup>178</sup> Somos seres em movimento. Passamos por experiências, que nos transformam, e seguimos em um constante devir. Penso que a experiência de contato poderia ter sido outra, não fosse as questões etnocêntricas, que privilegiaram a dominação, quando não, a aniquilação. Porém as capturas, incorporações, re-construções são inevitáveis mediante as associações, cruzamentos.

<sup>179</sup> Penso que “reclamar” foi a forma encontrada por ele para nos mostrar os dilemas, os riscos e insegurança que a busca (a captura) do *piôkaprin* para obtenção de mercadorias proporciona.

<sup>180</sup> A esposa de Txkawan é funcionária da educação, trabalha na escola da Aldeia A’Ukre, a renda é destinada à família. Txkawan também faz artesanato e vende, obtendo *piôkaprin* para aquisição de mercadorias.

algumas situações utilizava das suas redes de amigos, tanto *kubẽ* quanto Mebengokre “Nhbikawa”.

Voltamos para o hotel e fomos descansar. Já era vinte e uma horas e alguns minutos, quando Txkawan bateu na minha porta para que eu fosse ajudá-lo arrumar um carregador para o seu celular. Eu perguntei se ele já tinha visto com algum hóspede, ele disse que não porque não conhecia ninguém. Os Mebêngôkre não gostam de falar com pessoas desconhecidas, ou pelo menos evita isso. O que constatei quando passavámos por pessoas Mebêngôkre desconhecidas na rua e eles não cumprimentavam. Então eu fui até a recepção e arrumei o carregador com o moço responsável pela recepção do hotel, só que o celular tinha que ficar lá, então Txkawan ficou na recepção esperando carregar, enquanto assistia televisão. No quarto dele não tinha televisão. Eles gostam de assistir televisão. Eu fui dormir. Combinamos de acordar as cinco horas, visto que o motorista da CASAI iria nos buscar às seis horas. Antes iria buscar a Aline, assistente social na casa dela. Acordamos às cinco horas, tomei banho e bati na porta do Txkawan. Ele pediu para tomar banho no meu banheiro. Enquanto isso fui para a recepção esperá-lo. Não conseguimos tomar café, pois o café seria servido a partir das seis horas e vinte minutos e saímos às seis horas do hotel. Chegamos ao INSS e a fila já estava grande. Havia dez pessoas na nossa frente. O INSS iria abrir às sete horas. Enquanto estávamos na fila Txkawan chamou para tomar café em uma barraca que existia em frente ao INSS (barraca de lona), uma mesa grande com bancos de madeira, um fogão com cinco tipos de pratos (nada convencional para café da manhã de *kubẽ* mineiro). Txkawan pediu uma panelada (prato feito de bucho de vaca). Txkawan queria que eu comesse, eu disse que o meu estômago não parecia muito bom. Retomamos para a fila e quando deu 8 horas entramos para a agência do INSS. Pegamos uma senha e aguardamos o atendimento. Enquanto aguardávamos perguntei Txkawan como ele sobrevivia em termos de dinheiro desde que ficou impossibilitado devido ao tiro no joelho. Ele disse que tinha “bolsa família” e depois a sua esposa passou a ser merendeira na escola da aldeia. Txkawan agoniado porque seu celular já havia acabado a bateria e ele queria mexer no celular enquanto esperava. Às nove horas e cinquenta minutos Txkawan foi rapidamente atendido. O resultado só sairia mais tarde. O médico não fez muitas perguntas. Apenas verificou os exames e laudos do médico. (Anotações de campo, janeiro de 2020).

Assim que foi atendido fomos para a CASAI verificar sobre o motorista que iria nos levar de volta a Ourilândia do Norte. Apenas eu e Txkawan, visto que era sexta-feira e a assistente social que mora em Ourilândia, mas é de Redenção já ficaria na sua cidade para passar o final de semana (como de costume). A CASAI de Redenção fica estabelecida em um prédio de dois andares, bem amplo, diferente da CASAI de Ourilândia do Norte, que a estrutura é toda horizontal. Txkawan precisava decidir se queria almoçar na CASAI para que a enfermeira providenciasse a entrada dele na instituição. Ele demonstrou preocupação comigo. Eu disse que não precisava se preocupar que eu iria atrás de um restaurante. A enfermeira deu entrada, para que fosse providenciado o seu almoço e entregou um ticket para Txkawan, para que o mesmo o apresentasse quando fosse buscar pelo seu almoço. Ficamos por lá até o motorista vir nos buscar. Iriamos com um motorista até Água Azul do Norte, onde faríamos baldeação para

outro carro da Funai que nos levaria até Ourilândia do Norte. Enquanto o almoço não era servido, Txkawan conversava com a sua neta. A primeira coisa que fez ao encontrá-la foi lhe entregar o vestido que havia comprado. Depois foi conversar com os seus amigos, mostrando a radiografia do seu joelho, apontando para o local onde a bala se instalou, enquanto explicava o ocorrido (a caçada ao porcão do mato que resultou em um tiro errado que o amigo deu e o acertou). Txkawan reclamou aos amigos sobre o hotel, alegando que gosta de quarto com banheiro, com ar condicionado, ventilados, e que também tenha água gelada, pois “gosta muito dela assim”.

A forma como ocupam o espaço da CASAI - Redenção não se diferencia da forma como ocupam o espaço na CASAI Ourilândia do Norte. Ficam sentados nas mesas e no chão. Dormem em colchões e barracas no chão. Porém existem alguns quartos com camas. Comem a comida da CASAI ao passo que também fazem a sua própria comida. Jogam lixo pelo chão ao passo que varrem jogando o lixo para algum canto. Existem placas pela CASAI alertando sobre o cuidado com o lixo na língua Mebêngôkre “*Kwirir Kwanhpykaram é rēnhkēt*” (proibido jogar lixo no chão).

Pouco antes de servirem o almoço na CASAI eu fui em busca de um local para eu almoçar, quando eu voltei o motorista já havia chegado e embarcamos para Água Azul. Chovia muito. Chegamos em Água Azul embaixo de chuva, fizemos a baldeação. O mesmo motorista do dia anterior, o James, nos buscou neste local.

No outro dia, fui em busca do resultado da perícia, infelizmente foi indeferida. O médico alegou que ele está apto para desenvolver as mesmas funções que desenvolviam antes. No mesmo dia Txkawan retornou com a sua esposa para a aldeia A’Ukre.

#### *Processo de habilitação Cacique Beprere e Patkare (em Xinguara)*

Após a partida do grupo da Aldeia A’ukre, Paulinho, assistente social, que auxilia alguns Mebêngôkre em suas ocorrências diversas pela cidade, por meio de orientações, informações, e acompanhamento para obtenção de serviços em geral, em inúmeros lugares, me convidou para acompanhá-lo em Xinguara, onde iria auxiliar o cacique Beprere, e Patkare da Aldeia Kendjan, no processo de habilitação. Os dois iriam participar dos exames médico e psicológico, a primeira etapa necessária à obtenção da carteira nacional de habilitação tipo B (para dirigir carro).

Beprere é cacique da aldeia Kendjan e Patkare pertence a mesma aldeia. A aldeia Kendjan fica próxima ao Rio Iriri. A principal fonte de subsistência da aldeia se resume

na produção de farinha, mandioca e castanha. Conta com o projeto de pesca esportiva em parceria com uma Universidade dos Estados Unidos. O deslocamento até a cidade de Ourilândia do Norte ocorre por meio aéreo e terrestre com um trecho de barco. Sendo que o trajeto aéreo tem duração de uma hora e meia, e de carro é necessário percorrer 500 km (2 dias de carro) em estradas ruins, mais 2 dias de barco. Beprere e Patkare usavam uma roupa parecida, tênis, calça jeans, camiseta e uma blusa de moletom (de frio) aberta. Apesar da região ser quente, o ar condicionado do carro, caminhonete que nos levou até Xinguara era bem gelado.

A camionete em que estávamos usando para nos deslocarmos de Ourilândia do Norte até Xinguara, onde o exame médico e psicológico ocorreria pertence a Aldeia Kendjan, inclusive está no nome da aldeia, e foi obtida com o recurso proveniente da pesca esportiva.

Beprere possui os cabelos longos conforme *kukràdjá* Mebêngôkre, já Patkare possui um corte de *kubẽ*, bem ousado, todo arrepiado. Ao que tange a comunicação verbal, o Beprere, embora possua bom desenvolvimento para leitura em português, não domina muito a língua oral, já Patkare domina bem a língua de *kubẽ* tanto escrita quanto oralmente.

O dia estava chuvoso, então pegamos chuva o caminho todo até Xinguara. Chegamos à clínica que ainda se encontrava fechada, mas minutos depois a funcionária chegou para abri-la. Ao abrir a clínica existiam oito pessoas aguardando a frente de Beprere e Patkare. A atendente explicou em voz alta para todos que o médico só chegaria às onze horas e trinta minutos para iniciar os atendimentos. Essa informação foi dada às oito horas e trinta minutos.

Antes do atendimento médico, Beprere e Patkare precisou preencher alguns documentos, como a ficha que a atendente iria entregar por ordem de chegada. Paulinho pediu para que eu ajudasse Patkare, enquanto ele ajudaria Beprere a preencher os documentos, visto que o local contava com dois funcionários atendendo, por isso poderiam chamar no mesmo momento os dois.

Patkare entende muito bem português, mas Paulinho queria evitar erros nos formulários. Desta forma, chamaram Patkare e em seguida Beprere. Eles tinham dois envelopes com os documentos destinados à habilitação, e quando entregaram os documentos para as atendentes, viram que haviam trocado os envelopes, Beprere estava

com o envelope do Patkare e vice-versa, o que foi rapidamente resolvido, com a troca. Foram entregues três vias dos formulários contendo perguntas para marcar sim e não<sup>181</sup>.

Quando eu preenchia o formulário Patkare ficou muito atento, a ponto de perceber que eu pulei o item telefone. Preenchemos, eles assinaram, entregamos para a atendente e aguardamos o atendimento do médico. Enquanto aguardávamos Patkare treinava no celular uma redação, pois foi informado que a psicóloga poderia pedir para que eles crevessem uma redação. Então, escrevia no bloco de notas do celular e pedia para eu ler e corrigir. O texto escrito por Patkare dizia o seguinte: “Agora morando na cidade, quero tirar a minha carteira, aprender a dirigir e não precisar mais de outras pessoas para me levar aos lugares, e também poder ir para a aldeia quando quiser”. Porém, Patkare não morava na cidade, efetivamente, eles permaneciam na cidade devido ao processo de habilitação.

Enquanto esperávamos, Paulinho falava sobre a morte de duas pessoas em Ourilândia do Norte de Leishmaniose e de uma pessoa na aldeia Turedjan que apresentavam sintomas muito parecidos. Entretanto, Beprere relatou que a pessoa da aldeia Turedjan, apresentava mesmo era doença de Mebêngôkre, a doença do peixe elétrico.

A pessoa sente os mesmos sintomas, dor na barriga, não consegue mexer o pescoço, dor nas costas, e só o pajé sabe curar com remédio caseiro. A pessoa fica doente quando está pescando e o peixe passa próximo ou quando toma a água contaminada pelo peixe. Doença de peixe elétrico. (Beprere).

Enquanto estão na cidade para fazer o processo da habilitação os dois ficam na casa do Paulinho com a família, esposa e filhos. Paulinho dispõe de uma casa, de sua propriedade, situada ao lado da sua, para acomodá-los. Segundo Paulinho sempre que vem pessoas da aldeia, elas ficam nesta casa, ou em barracas na sua garagem, ele não cobra aluguel, diz cobrar deles apenas pelos serviços prestados, mas de forma justa. Portanto todos o procuram sempre. Todas as vezes que eu mencionava Paulinho em alguma conversa, era comum ouvir que “Paulinho era *mejkumrej*” (uma pessoa boa).

Já era meio dia e vinte oito, quando Patkare foi chamado para o exame médico, que incluía o exame de visão, em seguida, meio dia e quarenta e oito, Beprere. Patkare foi bem no exame, entendeu tudo que precisava fazer e fez tudo certinho, já Beprere confundiu as cores e falava sempre a mesma cor mesmo quando o médico mudava as cores e não sabia falar as letras que apareciam, então falava uma única letra (que era a

---

<sup>181</sup> Formulário padrão do DETRAN – Departamento Nacional de Trânsito.

que ele sabia, a letra ‘E’). Mas ambos foram aprovados, assinaram o exame e a atendente pediu que fôssemos almoçar para voltarmos para realização do exame psicológico. A esta altura a clínica toda já sabia que tinham dois Mebêngôkreali fazendo exames. Alguns olhavam, outros perguntavam a eles de onde eles eram, se eles eram “índios” mesmo. Eles respondiam que sim, que eram “índios” da aldeia Kendjan, do rio Iriri. Fomos almoçar, procurando por lugares mais baratos.

Encontramos um almoço “prato feito”, em um quiosque localizado em uma praça por R\$10,00. Durante o almoço Beprere e Patkare riam e brincavam, repetindo o momento em que Beprere errou as cores, Beprere ria calmamente. Beprere é uma pessoa calma e tranquila, de poucas palavras. Patkare é mais agitado e conversa mais.

Almoçamos e voltamos para a clínica. Enquanto aguardava Beprere escrevia nas mãos algumas palavras em português, dizia que era para a redação. A psicóloga chamou Paulinho para conversar e eu fui atrás. Explicamos que Paulinho é assistente social e trabalha com, e para eles e que eu era antropóloga e estudava as relações Mebêngôkre na cidade. Então a psicóloga responsável pela clínica, nos alertou que a lei é clara, “para tirar a carteira de habilitação, 1º é preciso ter mais de 18 anos e 2º ser alfabetizado”, mas que ela não estava ali para excluir ninguém, pelo contrário que gostaria de incluir. Porém precisava saber qual o nível de entendimento deles sobre a língua portuguesa para que ela fizesse um exame compatível e os avaliasse de acordo. A psicóloga explicou que, particularmente, entende que trabalha em um estado (o estado do Pará), onde a maioria da população é indígena e que eles estão paulatinamente ocupando os espaços da cidade, e, portanto, acredita que eles entendem bem a vida social urbana e logo as diferenças que perpassam o individual e o coletivo. Então quis saber se durante a prova escrita que seria a próxima etapa eles iriam conseguir ler a prova e resolver as questões. Paulinho explicou que sim, pois Beprere não entende bem português (tem maior dificuldade), mas terá um tempo para fazer isso durante a prova e Patkare não tem muita dificuldade para ler, entender e escrever. Porém, ambos iriam estudar muito e que ele iria ajudá-los com os estudos, durante o período das aulas teóricas. Desta forma, a psicóloga nos pediu para que esperássemos, caso não os chamassem junto com todos. Explicamos que Patkare podia fazer a prova junto com todos, sem tradutor, enquanto para Beprere seria aconselhável um tradutor.

No período que estávamos esperando, a psicóloga entrou em contato com uma advogada que mandou um áudio nada favorável com a finalidade de instruir a psicóloga. Tivemos acesso ao áudio, por meio da psicóloga. A advogada recorreu ao “ultrapassado”

código civil brasileiro que trata os indígenas como “incapazes, inimputáveis”, ou seja, impossibilitados de responderem pelos seus atos, portanto inapto de participar de um exame para obtenção da carteira de habilitação, para dirigir um carro, como se tivessem que ser tutelados e não fossem capazes de decidirem sobre a própria vida, o que sabemos não ser verdade, a exemplo a camionete que eles adquiriram com a produção na aldeia. Justificativa etnocêntrica, disfarçada por um discurso que se baseia em clausulas (legislação), que não consideram as diferenças, e muito menos a possibilidade de inclusão dos diferentes povos, línguas no projeto de nação brasileira. Pois, segundo a psicóloga o processo seria inviável a eles, “não porque eles são índios, mas porque eles não sabem ler e escrever. Não sabem ler e escrever em português”.

Na verdade, a psicóloga quis mostrar o áudio para deixar claro que a lei não permitiria que eles fizessem o processo, porém ela não estava ali para excluir, e, portanto, iria aplicar o teste para Beprere conforme a dificuldade dele, viabilizando que Paulinho fizesse a tradução. E foi o que ocorreu.

Então Patkare foi chamado para fazer o exame junto com todos que aguardavam (teste coletivo) e Beprere foi fazer em uma Sala individual, com a ajuda do tradutor, Paulinho. Paulinho ficava na sala só enquanto repassava a orientação e se retirava para que ele fizesse o que foi solicitado. Finalizado os testes Beprere e Patkare aguardaram na recepção o resultado. Quando a atendente os chamou para assinar e mostrou o resultado aprovado, ambos ficaram muito felizes. Beprere e Patkare explanaram seu desejo em ter acesso ao resultado do exame e a psicóloga então os chamou até a sala e explanou:

Para pessoas com ensino fundamental Beprere está acima da média. O teste de atenção está em cima da média. O simbólico de ambos prevalece em relação à realidade. Patkare está acima da média para o teste de atenção, demonstrou um stress durante o exame, que é resultado de algum tempo, não é stress do momento. A psicóloga questionou o quadro de *stress* detectado, pois segundo sua análise este *stress* vem acompanhado de quadro depressivo, característica da sociedade ocidental. Algo que deve ser averiguado, visto que as pessoas Mebêngôkre vivem em outras condições. (Resultado dos exames psicológicos, segundo a psicóloga responsável pela clínica).

Segundo a psicóloga, a situação foi de inclusão, porém as falas são carregadas de discursos que dizem respeito ao nosso mundo, e neste contexto, esteve carregado de superioridade (*kubē*). A psicóloga respaldada por um processo, mediado por uma legislação nacional, por mais que tentasse a inclusão durante o exame, ou, pelo menos, a não exclusão, não se absteve dos modelos ocidentais de pensar e conduzir o processo. Além de destacar a condição Mebêngôkre: outra língua, outro conhecimento de mundo,

como algo desfavorável ao exame. Elementos que não os tornam menos inteligentes e menos capazes, sobretudo, de aprender a dirigir um carro, apreender as normas de trânsito, etc. Assim como a capacidade de transmitir todo este conhecimento aos seus descendentes. Segundo Kopenawa:

Os brancos se dizem inteligentes, não somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos, como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente. Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. (Kopenawa & Albert, 2015, p. 75)

A escrita em português, assim como a capacidade de leitura questionada pela psicóloga<sup>182</sup>, e de acordo com a nossa legislação de trânsito, código civil, são valorizados, considerados como essenciais ao processo. Inclusive, elementos eliminatórios (excludentes), caso algum “brasileiro” não os apresente. Mas que brasileiros? Que nação é esta que não inclui todos os seus povos nos processos que envolvem direitos dos seus cidadãos? Que não consideram as transversalidades entre os mundos, os diferentes povos?

Tomando as inúmeras narrativas mitológicas destes povos, percebemos o quanto possuem passagens extremamente complexas, assim como os seus sistemas de parentesco, suas formas de organização social e política, a sua filosofia e o seu xamanismo, desafiando, portanto, outro grande divisor da modernidade, aquele entre as ditas sociedades ‘simples’ (tradicionais, rurais, etc.) e as sociedades ‘complexas’ (modernas, industriais, urbanas).

O pensamento dos brancos é outro. Sua memória é engenhosa, mas está enredada em palavras esfumaçadas e obscuras. O caminho de sua mente costuma ser tortuoso e espinhoso. Eles não conhecem de fato as coisas da floresta. Só contemplam sem descanso as peles de papel em que desenharam suas próprias palavras. Se não seguirem seu traçado, seu pensamento perde o rumo. Enche-se de esquecimento e eles ficam muito ignorantes. Seus dizeres são diferentes dos nossos. Nossos antepassados não possuíam peles de imagens e nelas não inscreveram leis. Suas únicas palavras eram as que pronunciavam suas bocas e eles não as desenhavam, de modo que elas jamais se distanciavam deles. Por isso os brancos as desconhecem desde sempre. (Kopenawa & Albert, 2015, p. 75)

---

<sup>182</sup> Uma foto, um desenho ou até mesmo uma visita à alguma aldeia, possibilitaria este entendimento de formas Outras de estar no mundo. Porém não desconsidero a tentativa de inclusão da psicóloga, que inclusive, permitiu que Beprere e Patkare concluísse o processo com sucesso, porém sobre nossos próprios termos. Não julgo a psicóloga e nem a advogada, mas os processos colonizadores que estamos inseridos, e temos dificuldade de rompermos. O fato de não entender ou escrever em português não diz nada sobre a capacidade dos Mebêngôkre aprenderem as normas de trânsito e dirigirem seus automóveis. E por que não um processo que respeite as línguas dos vários povos “brasileiros”?

Outro ponto que merece destaque quanto ao resultado do exame psicológico, refere-se à definição do estado emocional de Patkare, envolto em *stress*, defendida pela psicóloga como algo que necessita de investigação, já que ele vive de acordo com um modo de vida, que não justifica tais emoções. O que desconsidera justamente o que abordo neste trabalho, as associações, os cruzamentos, das diferentes perspectivas, que se desdobram em incorporações e re-construções que resultam em processos de agenciamentos, que expressam identidades (em movimento) peculiares, o que não significa dizer que são puros, pelo contrário. Não podemos dizer que pessoas Mebêngôkre em contato com a cidade, com as inscrições do mundo capitalista, como bem nos mostra os Mebêngôkre, “onde tudo é *piôkparin*”, não podem e não devem sentir o que nós sentimos ao compartilhar de um mundo onde tudo é mercadoria, inclusive as relações<sup>183</sup>. Pelo contrário, estes cruzamentos resultam em processos nada fáceis para os Mebêngôkre, que perpassam toda a sua luta para obtenção de *piôkapin*, para aquisição de mercadorias necessárias à sua sobrevivência física, cultural e simbólica.

Portanto, são situações que geram instabilidade, caos, por que não, *stress*? Penso que precisamos considerar os cruzamentos, já que Patkare e Beprere estão vivenciando mundos distintos. Entender que Patkare apresenta um quadro de *stress*, que deveria ser investigado, foi uma observação importante da psicóloga, porém considerar esta reação inadequada para Patkare, enquanto um Mebêngôkre, pois se trata de uma característica (doença) da nossa sociedade, é a mesma coisa de considerarmos que eles (os Mebêngôkre) não podem apresentar quadro clínico de hipertensão, pois não ingerem sal, ou quadro de diabetes porque não fazem uso de açúcar. Isto é, não compreender os movimentos, as reapropriações e ou convivência com os hábitos, ou melhor, com os maus hábitos dos *kubẽ*.

Considero importante ressaltar que segundo a perspectiva Mebêngôkre, mesmo não falando e escrevendo em português os desejos e agenciamentos de Beprere e Patkare em torno do processo de habilitação correspondem as noções Mebêngôkre sobre humanidade, a construção das pessoas e reprodução da vida social. Noções que respaldaram a minha análise desta situação vivenciada com eles durante esta passagem, para poder pensar um “mundo social real”, onde só há espaço para a transversalidade, a heterogeneidade, a diferença, o devir, compreendendo que os conflitos emocionais, psicológicos, mesmo quando não representados pelo *stress* (relacionado exclusivamente

---

<sup>183</sup> Diferente do pensamento Mebêngôkre segundo Gordon (2006), que temos mercadorias mediando as relações (por meio das trocas, pautadas no parentesco), e não relações se tornando mercadorias.

ao modo de vida capitalista), resultam em desgastes emocionais, inerentes as relações distintas entre os mundos, e não em reação predominante de uma sociedade em detrimento da outra. Principalmente, as que implicam na necessidade de aprender a língua do *kubẽ*, os processos que garantem por exemplo o direito de dirigir um carro para poder ter um deslocamento aldeia-cidade mais rápido, mais confortável para o seu povo. Assim como a manutenção dos processos de captura das riquezas dos *kubẽ*, por meio das incorporações do nosso mundo, como o *piôkaprin*, que permite o acesso a tudo que é do *kubẽ*, como a carteira de habilitação (conhecimentos específicos, ferramentas e acessórios diversos), ou seja, a representação da alteridade, portanto, objeto de predação e captura Mebêngôkre. Considerando que o retorno naquele mundo onde tudo era floresta e “aldeia” é no mínimo fantasioso.

Por mais que a psicóloga tenha se aprofundado na análise psicológica, resultante do exame, explicando que o *stress* evidenciado durante o teste, não era algo daquele momento, e sim construído ao longo do tempo, não pareceu dar conta das associações aldeia - cidade, que também não foram e ainda não são construídas de imediato, mas sim um processo que vem ocorrendo ao longo do tempo. Neste caso, Patkare com seus 32 anos, praticamente esteve em contato desde sempre com a cidade. Absorvendo o caos, e os conflitos inerentes ao encontro de mundos. Além das experiências subjetivas, agenciativas, que resultam em permanências, perdas, incorporações simbólicas, sociais, culturais, intrínsecas do devir- Mebêngôkre. Sempre em construção, ou re-construção, em torno de uma identidade em movimento.

Finalizado o processo na clínica, voltamos para Ourilândia, e faltando cerca de 50 km para chegar em Ourilândia, Paulinho passou o carro para Beprere, que dirigiu com muita atenção e cuidado. A troca foi efetuada durante uma parada que Patkare solicitou para ir ao banheiro, no caso no mato mesmo. Quando chegamos em Ourilândia eles me convidaram para ir até a casa de Paulinho conhecer o local onde estavam hospedados, sendo que depois me deixavam em casa. Aceitei o convite, e fui, assim, conheci a família deles, esposa e filhos e revi a esposa<sup>184</sup> do Paulinho que havia conhecido no hospital na ocasião que visitava a mãe internada. Logo, Beprere me deixou em casa com a família. Estes dois momentos finais são importantes para a minha apreensão do que eu considerei como “elementos Mebêngôkre que permanecem”, durante a experiência na cidade, pois, durante este processo, a linguagem predominante foi a Mebêngôkre, assim como os

---

<sup>184</sup> Paulinho é *kubẽ*, casado com uma Mebêngôkre.

hábitos, de usarem qualquer lugar ao ar livre como banheiro, a maneira como se acomodavam na cidade, junto com a família (esposa, filhos e filhas, sogra, sogro).

**Figura 13.** Beprere e Patkare na clínica de exame psicológico credenciada ao DETRAN.



**Fonte:** Marcellly Amorim

*Serviço de internet, por uma des(conexão) – em Tucumã*

Como havia criado vínculos, com o cacique Beprere e Patkare, da aldeia Kendjan, não de parentesco, pois os meus laços estavam muito bem definidos na aldeia A’Ukre, principalmente após a vinda dos meus pais fictícios à cidade, mas devido eu ter os acompanhado durante exame médico e psicológico relacionados à primeira habilitação. E de certa forma, ter os auxiliado, juntamente com o Paulinho, durante este processo. Então me chamaram para acompanhá-los em Tucumã, pois Beprere precisava resolver um problema com “uma empresa” que vendeu para a aldeia um serviço de internet no mês de novembro de 2019, se comprometendo a disponibilizar o serviço em duas horas, e até aquele momento não possuíam internet na aldeia. O Alexandre, dono desta empresa foi até a aldeia, montou os equipamentos (modem e antena) informando que quando chegasse à cidade o serviço seria disponibilizado e não foi. Eles não assinaram contrato, mas detinham uma nota fiscal referente ao serviço e materiais pagos.

Por meio de ligações telefônicas Beprere e os seus, tentaram falar com a pessoa responsável na empresa pela venda do serviço, porém esta pessoa os “enrolava” e nunca resolia o problema. A aldeia Kendjan pagou R\$14.000 adiantado para esta empresa, AM Satélite, correspondente a instalação do modem, antenas e um ano de serviço de internet. Além dos R\$14.000, eles gastaram mais R\$7.000 em viagens para contratarem o serviço

e levarem o dono da empresa até a aldeia, para a instalação dos equipamentos e em voos para resolver sobre o problema do “não funcionamento do serviço”. Este dinheiro foi resultado da venda da produção de castanha. Desta forma, neste dia, resolveram ir até a delegacia fazer um boletim de ocorrência após contactarem seu povo na aldeia para que “os guerreiros” viessem para fazerem manifestação em frente a empresa, solicitando o dinheiro deles de volta. Pois, não queriam mais o serviço. Já estavam decididos “coletivamente” que só resolveria o problema pegando o dinheiro pago de volta.

Assim, me pegaram em casa e fomos para a delegacia de polícia civil. Os policiais os receberam muito bem, falaram algumas expressões Kayapó, mostrando familiaridade com a língua e com eles, ouviram as reclamações, sempre intermediadas por Paulinho, que traduzia, porém o escrivão ainda não tinha chegado. Patkare explicou que a comunidade/aldeia está muito revoltada querendo quebrar a loja toda. Os policiais alertaram que “quebrar” não seria a melhor solução.

No momento, dois policiais se disponibilizaram a irem na empresa acompanhando o cacique para falar com o dono, de forma a pressioná-lo para uma negociação, mas de forma amigável, sem abuso da autoridade, ou algo do tipo. Além de pedirem discrição da nossa parte.

Entraram na loja dois policiais, o cacique Beprere, Patkare e Paulinho, passaram pela recepção onde existiam três recepcionistas da empresa e foram para a sala do dono da loja, Alexandre, localizada no final do corredor, após a recepção. Eu fiquei aguardando na recepção.

Segundo relato de Beprere, durante a conversa acompanhada pelos policiais o dono da empresa se comprometeu a devolver o dinheiro, porém salientou que iria retirar o valor referente a instalação dos materiais, que correspondiam a R\$6.000. Estes materiais realmente foram instalados na aldeia, todavia nunca funcionaram. Segundo o dono da empresa, para a devolução do dinheiro, seria necessário que a aldeia, fizesse o cancelamento com a empresa responsável pelo provedor do serviço. Desta forma quem teria que fazer isso seria a Associação Floresta Protegida, pois o contrato foi feito no nome da Associação. Assim saímos da loja e voltamos para a delegacia para fazer o Boletim de Ocorrência. Na ocasião o escrivão já havia chegado. Beprere foi o responsável pelo B.O, precisava de um nome para constar no B.O, de apenas uma pessoa da aldeia. No B.O o cacique foi bem claro quanto ao desejo pelo cancelamento total do serviço. O escrivão foi bem-educado e empático quanto a causa deles. Assim, fizeram o B.O e fomos almoçar para voltarmos à tarde, para irmos à Funai e a Associação Floresta Protegida.

À tarde fomos à Associação Floresta Protegida, quando a secretaria Rosa ligou na empresa do provedor para resolver sobre o cancelamento, e realmente a empresa do Alexandre, que vendeu o serviço, e representa a companhia “provedora de internet” na região não parecia coerente com a política instituída para o serviço representado. A atendente disse a Rosa que não existe essa forma de contratação, que o serviço é disponibilizado depois, pois na mesma hora que os equipamentos são instalados na aldeia o serviço já começa a funcionar, e ficou de verificar se era possível ainda oferecer o serviço com outra representante na região ou se a única solução seria cancelar. Só que o cacique, e obviamente toda a aldeia queria o cancelamento naquele momento e a devolução do dinheiro, o que gerava uma situação de animosidade (bravura, *akrē*). Segundo Beprere “não é para aceitar mais nada. Nós confia ele, mas ele não faz, não dá para confiar mais”.

Saindo da Associação fomos à Funai protocolar o B.O<sup>185</sup>, pegar o carimbo e assinatura da instituição, para que a mesma tomasse conhecimento das ações que eles promoviam em torno da solução do problema. Eles já tinham ido anteriormente à Funai, porém ela nada fez, ou poderia fazer.

Após o registro do B.O na delegacia de polícia civil de Tucumã, os trâmites realizados na Associação Floresta Protegida e na FUNAI, o próximo passo para seria fazer a manifestação em frente a empresa para que o problema fosse resolvido, já que o cacique Beprere havia solicitado que um grupo de pessoas viessem da aldeia Kendjan para esta finalidade. Uma maneira Mebêngôkre de resolver os problemas. Conforme Beprere “nós vai resolver do nosso jeito, os guerreiros já tá vindo pra cá”. O deslocamento do grupo, da aldeia para a cidade durou cinco dias. Ao chegarem em Ourilândia do Norte ficaram hospedados na casa do assistente social Paulinho, onde espalharam barracas na garagem da casa. As refeições eram preparadas no quintal, no espaço entre a casa de Paulinho e a casa onde Beprere e Patkare se se encontravam hospedados com a família (uma casa também pertencente a Paulinho, porém cedida a eles para hospedagem temporária).

No dia seguinte à chegada do grupo em Ourilândia, eles já se organizaram para irem até a empresa em Tucumã resolver o problema da internet. Todos na aldeia desejavam o serviço, concordaram com o pagamento da forma como ocorreu, porém, como o serviço não foi realizado, ficaram muito nervosos e ávidos por uma resposta,

---

<sup>185</sup> Durante todo o percurso que fizemos para resolver este problema foi o cacique Beprere quem dirigia a camionete.

resolução do problema. Como já não mais acreditavam que a empresa iria oferecer o serviço, devido ao tempo transcorrido, a única forma possível de solução encontrada por eles, seria cancelar o serviço e pegar o dinheiro de volta. A Associação Floresta Protegida alertou os mesmos quanto ao risco deste cancelamento, visto que a empresa AM Satélite poderia cancelar o serviço e não devolver o dinheiro. O que poderia gerar mais transtorno, envolvendo justiça, e logo, mais gastos. Desta forma, a Associação sugeriu que talvez seria interessante e mais seguro, negociarem a reinstalação do serviço. Entretanto a opinião era unânime: “não vamos aceitar mais nada”.

Assim, seguiram mais de 40 pessoas para a empresa AM satélite. Paulinho não quis se envolver com a manifestação, pois tinha receio de retaliação por parte do dono da empresa, já que é conhecido na cidade. Então Beprere dirigia a camionete, levando aos poucos as pessoas, que iam tanto na cabine quanto na carroceria. Como Paulinho ficou à margem da manifestação Beprere recorreu a mim para que auxiliasse durante o processo (uma mediadora). Mesmo sem falar muito bem Mebêngôkre, eu poderia ajudá-los com a tradução e os trâmites da negociação.

A imagem que tive desta situação foi de um campo de luta, com verdadeiros guerreiros, que caminhavam rumo ao inimigo. Todos e todas estavam com os rostos e os corpos (braços e pernas) pintados. As mulheres e crianças também acompanhavam os homens, os guerreiros. A mulher do cacique Beprere carregava na cintura sua filha (uma bebê), entretanto, não ficou fora da luta, em vários momentos dirigia-se ao dono da empresa em tom alto e brava, reivindicando que ele devolvesse o dinheiro. O cacique usava cocar, levava uma lança. Entre os homens, a maioria portava arcos, flechas e lanças. Alguns e algumas usavam chinelos, enquanto outros e outras estavam descalços e descalças.

Como o cacique não fala português, esteve auxiliado de um tradutor Mebêngôkre e por mim. Sendo que ele participou de toda a negociação. Ao chegarem na empresa, os funcionários que se encontravam na recepção foram informados que os Mebêngôkre gostariam de falar com o dono da empresa, Alexandre, e então foram imediatamente chamá-lo. Quando Alexandre chegou na recepção, Beprere explicou que eles queriam o dinheiro de volta, o informando que não iriam sair dali, enquanto o problema não fosse resolvido. Alexandre os chamou para a sala dele, explicando que não caberia todos, então que fossem os representantes. O cacique estava sempre à frente, com mais 6 pessoas, entre elas o seu tradutor. Sua esposa, ora ou outra entrava na sala brava, falando ao dono da empresa.

Alexandre afirmou com toda certeza, que iria conseguir instalar o serviço naquela semana, mas a equipe dele teria que retornar à aldeia, pois faltava um aparelho para ser instalado, que impossibilitava a conexão com o satélite<sup>186</sup>. Desta forma, o cacique se reuniu com alguns e decidiram por tentar mais uma vez. A mulher de Beprere, mediante a decisão, apertou a mão de Alexandre e o parabenizou pela resolução do problema, tomando da mão do mesmo um aparelho<sup>187</sup> que estava em uma caixa, e disse que só entregaria quando o serviço de internet estivesse funcionando na aldeia.

Mediante esta situação entendemos que a presença Mebêngôkre na cidade é o encadeamento de coisas novas, que surgem em meio ao tumulto, vindo de fora (do mundo da cidade) e de dentro (da forma como resolvem) e vão ganhando leveza e paz, à medida que os ânimos vão se instabilizando, que a identidade é afirmada, e respeitada. O cacique queria o problema resolvido para o seu povo, não aceitou ser trapaceado por *kubẽ*, e ao seu modo, e também ao modo dos *kubẽ*, negociou, lutou, resistiu, mostrou a sua potência, enquanto guerreiro Mebêngôkre.

Problema resolvido, foram todos almoçar no restaurante Mistura Fina, evidenciando novamente o conflito. Como mencionei acima, durante a passagem da minha família por Tucumã, para almoçar no restaurante Mistura Fina, usando recursos da Associação Floresta Protegida, os Mebêngôkre precisam solicitar à Rosa (funcionária da AFP), para que ela ligue no restaurante avisando os responsáveis para autorizar o serviço, assim como solicitar a emissão de nota fiscal à AFP e o recebimento da mesma. Neste dia, nada foi avisado à AFP, sobre almoço, e “umas quarenta pessoas” simplesmente chegaram ao restaurante e queriam almoçar, sem efetuar o pagamento, pois a AFP faria posteriormente. Além dos protocolos, existia um outro problema, o restaurante não contava com o número de pessoas, então não tinha comida suficiente para todos. Deste

---

<sup>186</sup> Enquanto Alexandre verificava em seu estoque, a existência deste aparelho necessário para resolução do problema, eu entrei em contato com o servidor, responsável pelo serviço, já que a AM satélite era terceirizada. Precisava de uma garantia que o serviço não seria cancelado, caso a AM satélite não repassasse o dinheiro, referente a um ano de prestação de serviço pago antecipadamente, caso eles continuassem com o contrato ativo com esta empresa. A empresa responsável pelo serviço, garantiu que caso o contrato fosse mantido, eles garantiram a prestação do serviço por um ano, mesmo se a AM satélite não repassasse. O que seria resolvido mediante descredenciamento da empresa, e repasse deste contrato a nova empresa credenciada na região. Solicitei então que eles enviassem um e-mail para a Associação Floresta Protegida confirmando o que havia informado. Assim, aconselhei o cacique a tentar mais uma vez, pois também tinha receio que AM satélite não devolveria o dinheiro.

<sup>187</sup> Alexandre pegou o aparelho para mostrar ao cacique e aos demais, o que estava faltando na instalação na aldeia para que tudo funcionasse. Porém já tínhamos conhecimento que não era somente este aparelho que faltava. A AM satélite tinha pago o serviço de provedor duas semanas antes da manifestação. Ou seja, ele pegou o dinheiro adiantado, porém não ativou o serviço. Ficou com o dinheiro todo para a empresa e deixou a aldeia sem internet.

modo, o dono do restaurante tentou resolver, primeiramente ligando na AFP, e depois pedindo a equipe da cozinha que desse um jeito no cardápio para atender a todos e a todas. Na Associação Floresta Protegida ninguém atendia, e há esta altura a metade das pessoas já haviam se servido com os pratos que ainda existiam, sem saber se precisavam pagar ou não. Eu também ligava para Rosa do meu celular, a pedido do cacique, porém ninguém atendia. Quase meia hora depois, o dono conseguiu falar na AFP e liberou o almoço.

Os agenciamentos Mebêngôkre são visíveis, neste fluxo aldeia-cidade, assim como o caos, sobretudo relacionados ao *piôkaprin*, vejo que o cacique solicitou que o seu povo viesse da aldeia para resolverem o problema, fazendo manifestação (é o modo deles de resolverem), porém não pensam como irão se alimentar, onde irão dormir, simplesmente vão. E na cidade tudo gira em torno da troca, tendo como intermediário o dinheiro (*piôkaprin*).

De acordo com Gordon, os povos autóctones possuem uma concepção ambígua sobre as capacidades e potencialidades dos não indígenas, paradoxalmente antagônicas, capazes de mobilizar forças positivas e negativas; “são condutores de energias caóticas...naturais e subumanas, potentes e sobre-humanas, perigosas e antissociais”. (HOWARD apud GORDON, 2006, p. 300). Em consideração feita por Viveiros de Castro e reproduzida por Gordon, a questão pode ser sintetizada da seguinte maneira:

[...] o desafio ou enigma que se põe aos índios consiste em saber se é realmente possível utilizar a potência dos não indígenas, isto é, seu modo de objetivação – sua cultura – sem se deixar envenenar por sua absurda violência, sua grotesca fetichização da mercadoria, sua insuportável arrogância, isto é, por seu modo de subjetivação – sua sociedade” (VIVEIROS DE CASTRO apud GORDON, 2006, p. 300).

Gordon (2006) relata que em ocasião de visita à cidade de Belém (junto com os chefes Xikrin) se defrontaram com uma mulher pedinte e um dos chefes lhe perguntou o porquê de não dar dinheiro à sua tia, como forma de demarcar o seu ponto de vista sobre os *kubẽ*. Em relato notório publicado em 1578 sobre viagem ao Brasil, Jean de Lèry (1961, p. 135) expressa um ponto de vista particular de um Tupinambá sobre o fato dos Europeus virem buscar madeira (pau brasil) de tão longe, dado que provavelmente dispunham de árvores em seu território. Ao elucidar a dinâmica comercial e familiar que circunda as operações de venda, mais precisamente sob a perspectiva do acúmulo de riquezas e dos lucros em demasia, deixando para os seus filhos legados de riqueza que excedem o necessário à sua sobrevivência, o índio Tupi afirmaria em relativo tom de desprezo a suposta loucura do não indígena, pois embora eles amem e se preocupem com

os seus, eles também acreditam que a terra proverá os nutrientes necessários à sobrevivência de seus filhos, tal como havia feito com eles.

Ao se deslocarem para a cidade sem pensar se terão comida, hospedagem, etc., assim como a forma como não se abstém de suas obrigações com a família, mesmo mediante a falta ou necessidade de *piôkaprin*, ressaltam os desvios e reapropriações em relação ao modelo de subjetividade, ou ao modo como o ser “deve” existir no mundo dentro do universo capitalista, ou da cidade. Isto é, a forma como os Mebêngôkre (Kayapó) estão no mundo, como pretendem, e estão experienciando a cidade, obviamente, sem sintonias com os nossos processos de subjetivação. Movimento capaz de retratar, pelo menos aos meus olhos, a concepção que o mundo (a terra), juntamente com a potência Mebêngôkre (seja na floresta durante a caça, ou na cidade durante as negociações com os *kubẽ*) ofereça a eles condições de sobrevivência, resistência enquanto “permanecem” Mebêngôkre, por meio da manutenção de seus elementos sociocosmológicos: da reciprocidade, da vida ritual (das trocas simbólicas, prerrogativas), das obrigações baseadas no parentesco, da forma como entende a alteridade (o que percorre toda a relação de predação com os bens industrializados dos *kubẽ*). Podemos dizer que a vida social Mebêngôkre em qualquer lugar (na aldeia ou na cidade) “só é possível em relação com o outro<sup>188</sup>”. Sendo que “os valores do parentesco sustentam a convivência” entre os os seus, pois dentro do grupo familiar compartilha-se “alimentos, bens e propósitos” (LASMAR, 2005, p. 62 -65). Além da vida ceremonial, fundamental para a constituição das pessoas.

No meu entendimento, esta perspectiva, Mebêngôkre, (ainda) evita o “envenenamento”, causado por nossa sociedade, onde tudo é mercadoria, ou como dizem os Mebêngôkre, tudo é *piôkaprin*, tão necessário para que tenhamos acesso aos bens industrializados (possamos comprar), onde a “reciprocidade” é mínima ou inexistente. Penso que, se não fosse essa relação com os agentes humanos e não humanos (as pessoas, os animais, os rios, as florestas - a terra), de “respeito” (diga-se afirmação das diversas alteridades), vinculadas a vida ritual e simbólica Mebêngôkre (à vida *mejkurej*), não teria ouvido tantos desabafos, reclamações sobre os garimpos ilegais, invasões de terra. Assim como, sobre *kubẽ*, *punure*, que não ajuda ninguém (não valorizam as relações de parentesco como eles). O ponto de vista Mebêngôkre em relação às mercadorias, nos mostra que o desejo, a busca e captura dos bens pertencentes aos *kubẽ*, por meio das

---

<sup>188</sup> Assim como nos apresentou Lasmar (2005), a partir de sua análise de grupos diversos em Iauratê.

relações cada vez mais intensas com a cidade, os leva a sucumbir às “inscrições capitalistas” de obtenção de *piôkaprin* com a finalidade de “capturarem” o que necessitam (as mercadorias), utilizando-as na mediação das relações sociais conforme seus próprios termos - rituais, parentesco, simbólicos. Por consequência, os Mebêngôkre, mesmo obtendo recursos (*piôkaprin*), e consumindo quantidades significativas de bens industrializados<sup>189</sup>, não o fazem pautados em elementos que caracterizam a nossa forma de subjetivação.

A chamada riqueza destarte, não se configura pela acumulação de dinheiro, muito pelo contrário. Eu não diria que se configura pela dívida, mas certamente pela capacidade de adquirir objetos estrangeiros e leva-los para dentro da aldeia, para dentro de casa e para si mesmo. Pela capacidade, enfim, de fazer os objetos presentes na aldeia e incorporá-los em diferentes níveis. Em suma, pela capacidade de expressar, por meio deles, determinadas relações sociais. (GORDON, 2006, p. 279-280).

**Figura 14.** Os Mebêngôkre da Aldeia Kendjan em busca de solução para o serviço de internet que não funciona.



**Fonte:** Marcellly Amorim.

<sup>189</sup> O consumo e circulação cada vez mais intensa de mercadorias entre os Mebêngôkre que estão na cidade ou na aldeia, é algo que merece uma análise do ponto de vista ambiental (acúmulo de matérias, resíduos na natureza), entendendo que o conceito de poluição não é incompatível com o sentido moral da comunidade. Dentro da perspectiva Mebêngôkre este problema não pode ser analisado sob a visão de uma sociedade do consumo, pois, conforme abordado nesta pesquisa, os bens industrializados ao serem incorporados na dinâmica social, ritual e simbólica Mebêngôkre adquirem outras representações.

### 3.5 Os Mêbêngôkre e suas linhas

Como já apontando, a experiência Mebêngôkre na cidade de Ourilândia do Norte durante a pesquisa de campo foi entendida como mediação das inscrições manifestas dentro da máquina capitalista (cidade), onde as relações humanas são atravessadas e atravessam fluxos constantes de mercadorias, trocas, dinheiro, mas também por linhas, “linhas de fuga ativas e positivas do desejo, porque estas linhas conduzem ao desejo, às máquinas do desejo e à organização de um campo social de desejo” (DELEUZE, 2013, p. 30), que estão associadas ao regime de subjetivação e construção da identidade Mebêngôkre (Kayapó).

Em uma das minhas idas à Casa de Saúde Indígena, uma senhora se aproximou para conversar me perguntando qual era a minha terra? (*Ga inhōpuká?*)<sup>190</sup>, já que há esta altura todos me conheciam e me chamavam por Bekwynhtoro Kayapó<sup>191</sup>, embora também nunca tenha deixado de ser a *kubēnire*, *nire* junção de *Kubē* (estrangeira) + *menire* (menina). Tratava-se de Mrotiredja Kayapó, uma senhora bem idosa<sup>192</sup>, porém ativa, que permanecia na cidade já há 4 dias, e dizia estar em tratamento devido a um câncer. Mais tarde perguntei à técnica em enfermagem da CASAI, se Mrotiredja realmente apresentava quadro clínico de câncer, e a enfermeira me relatou que conforme diagnóstico do médico, ela apresentava problemas respiratórios recorrentes. Mrotiredja relatou sentir muita dor no braço, tomando remédio muitas vezes por causa disso, mas acredita que sua doença não tinha cura, pelo menos dentro do tratamento de *kubē*. “O remédio não passa a doença. Pajé também curou a doença, melhorou um pouco.”<sup>193</sup> Algo que observei é que quando falavam dos remédios de *kubē*, alegavam que “nunca melhora Mebêngôkre”, já em relação ao tratamento do pajé demonstravam que se sentiam melhor após tratamento, “melhorou um pouco”, mesmo se tratando de doença de *kubē*, a eficácia ainda dizia respeito ao tratamento Mebêngôkre. Existia uma confusão enorme entre doença de Mebêngôkre e doença de *kubē*, principalmente na identificação de ambas, muito

---

<sup>190</sup> Devido ao fluxo de pessoas na CASAI, eu não conseguia conversar com todos, desta forma era comum, depois que já estava “aparentada” as pessoas me abordarem para conversarem, o que não ocorria antes do “aparentamento”.

<sup>191</sup> Este foi o nome que Nhakanga, esposa de Katogri (o tradutor), me transmitiu, me tornando a irmã dela, o que me ligou a uma rede familiar extensa e logo aos afetos. Nhakanga falava sempre que nossa família era grande, muito grande.

<sup>192</sup> Não sabia falar a idade, assim como a maioria dos mebêngôkre.

<sup>193</sup> Importante ressaltar que as falas passam pela tradução de Katongri, eu entendia bem pouco o que falavam.

importante para a indicação do tratamento adequado e logo a cura da doença. “Quem cura doença de Mebêngôkre é pajé”, enquanto “quem cura doença de *kubẽ* é médico de *kubẽ*”.

Mrotiredja não gosta de se deslocar para a cidade. Só veio para a cidade depois que conheceu os “brancos”, porque ficou doente. Só ficou na CASAI porque as pessoas a tratam bem, assim como os médicos, senão nem teria vindo. Não gosta da comida, pois oferecem pouca carne, e o gosto não é bom, tanto no hospital quanto na CASAI. Assim que o almoço foi servido na CASAI ela fez questão de me mostrar seu prato, contendo arroz, feijão e uma carne picada ao molho, dizendo que era ruim, que não gostava, evidenciando o tamanho e a forma como o pedaço de carne foi cozido. Mrotiredja não tem nenhum membro da família e nem amigos (*nhobikwa*) que more na cidade, acha o deslocamento aldeia – cidade muito difícil, na aldeia onde mora não tem pista de pouso, portanto teve que vir de helicóptero. Se fosse vir de barco precisaria de um dia. Porém, a dificuldade maior encontrada por Mrotiredja em relação ao movimento aldeia – cidade é permanecer na CASAI junto com muita gente desconhecida, de várias aldeias. “Toda hora chega alguém de uma aldeia diferente, CASAI tem muita gente, outra hora não tem ninguém”. Referia -se ao fluxo contínuo de pessoas desconhecidas que chegam e saem da CASAI a todo momento. Segundo Mrotiredja, se não ficasse doente não sairia da aldeia<sup>194</sup>, pelo menos das mediações da aldeia. Percebe-se que por mais que estejam instalados na CASAI de uma forma diferente do modo que estariam se estivessem na aldeia, os Mebêngôkre tem seus próprios tratamentos para as doenças, suas formas de deslocarem, comidas diferentes e não ficam misturados com outros corpos, outras pessoas desconhecidas, mesmo sendo parentes (Mebêngôkre), e não gostam do fato de se deslocarem para um lugar onde a diferença não é respeitada, pois, ainda com todas as peculiaridades formais exigidas para a saúde indígena são submetidos às inscrições coletivas ocidentalizadas, como as refeições em horários estipulados, preparadas sobre os nossos termos culinários, assim como os remédios dos médicos de *kubẽ*. Mrotiredja relatava sua experiência na CASAI, ao mesmo tempo em que corria os olhos no netinho, uma criança de dois anos, que caminhava de um canto a outro da Casa de Saúde Indígena, de tal modo que pude presenciar, já no final da nossa conversa, o momento que o menino cai e se machuca e Mrotiredja corre para apanhá-lo, esbravejando para a filha, que a mesma não cuidava direito do neto.

---

<sup>194</sup> Após algum tempo a entrevistada fui eu, como já tínhamos sido apresentadas, ela sabia meu nome, então quis saber de onde eu era, gostou de saber que eu estava morando com Nhakanga e Kantogri. Mrotiredja pediu uma maleta para ela colocar miçangas quando eu fosse para a aldeia dela, eu disse que levaria.

À vista disso, conforme Lasmar (2005), “a cidade é o signo da diferença no interior do grupo local metaforizando a alteridade e seus perigos.” (LASMAR, 2005, p. 63). De certa forma, percebe- se na passagem acima a existência daquilo que Wagner (2017) nos apresentou como “tarefas convencionalmente prescritas da vida cotidiana” “orientadas por um vasto conjunto de controles diferenciadores em contínua mudança e constante crescimento, que devem ser mantidos e “condicionados” pela “sociedade” convencional” (Wagner, 2017, p. 132), ou seja, o que se “deve” fazer enquanto um Mebêngôkre (Kayapó). Além do nítido incômodo de Mrotiredja naquele ambiente, visto que “aqui”, na cidade as pessoas pensam e vivem um mundo outro onde os “papeis produtivos e de parentesco, de técnicas mágicas e práticas, de possíveis modos de conduta para o comportamento pessoal” (Wagner, 2017, p. 132), de representação simbólica e material que faça sentido para um Mebêngôkre praticamente inexiste. Como o fato de ter que dividir um espaço com pessoas que não fazem parte do seu ambiente familiar, ou faça parte da rede de relacionamento da sua aldeia de origem, o modo como o alimento é preparado etc.

Conforme vimos ao longo desta dissertação, para os Mebêngôkre as relações entre as pessoas são pautadas pela afinidade<sup>195</sup>, que é construída desde o nascimento, passando por rituais que envolvem toda uma rede de parentesco e de “riquezas” que são transmitidas por meio dos laços familiares, conforme explicitado no capítulo dois. Não sendo, portanto, uma possibilidade “Mebêngôkre”, o convívio em outras condições, como quando estão na CASAI, e se encontram pela primeira vez. Segundo McCallum (2013):

Ao longo das últimas décadas, os etnógrafos desenvolveram e chegaram a confrontar diferentes abordagens para a análise de corpos sociais e fisiológicos que diferem, marcadamente, em relação ao status heurístico da intimidade, retratada ou como parte constitutiva de sua configuração ou, alternativamente, como seu efeito. Estas abordagens conflitantes se apoiam em uma concepção comum de intimidade como resultado de interações prolongadas entre sujeitos humanos e conscientes, de tal forma que é associada com a mutualidade, a convivência e a socialidade vivida em comunidades estruturadas por laços de parentesco e afinidade. Para um tipo de análise, a intimidade é a engrenagem da construção da ordem social, enquanto para o outro, trata-se de um epifenômeno de processos estruturantes mais amplos que se alimentam de fontes externas àqueles domínios sociais em que sujeitos humanos interagem. (McCallum, 2013, p. 2013).

A autora em seus estudos com os povos (HuniKuin ou Kaxinawá) da Amazônia ocidental tratam as crianças ao nascer como convidados (hóspedes), ou pessoas

---

<sup>195</sup> Eu passei a ser digna de confiança, quando ganhei um nome e com ele uma família, ou seja, foi construído, mesmo que de forma plástica, um parentesco, uma afinidade, para que eu pudesse fazer parte daquele universo.

desconhecidas, deixando que o tempo e a intimidade as transformem em parentes, pois eles acreditam que os humanos não nascem prontos, pelo contrário:

São feitos, devagar e cumulativamente, pela modelagem progressiva e deliberada da forma e do conteúdo do corpo: ossos, dentes, carne e pele da criança. Isto acontece por sua imersão em campos sensoriais de som, visão, cheiro e toque cheios de significado. O conhecimento e a memória são integrados materialmente ao corpo por uma série de técnicas mundanas ou especiais, como parte de experiências ordinárias ou extraordinárias no mundo ao redor, de modo a formar Pessoas/Homens (Huni) Reais (Kuin) que são capazes de agir no mundo e interagir com outros de forma adequada, produtiva (real, verdadeira) (McCallum 1996b, 2001). (McCallum, 2013, p. 132-133).

Desta forma, segundo McCallum (2013) quando se referem a alguém como um “verdadeiro homem ou uma verdadeira mulher”, significa que os processos que envolveram a construção enquanto pessoa, compreendeu “trocas próximas com verdadeiros parentes consanguíneos e por afinidade. Ou seja, “são pessoas que tanto são feitas por quem é próximo a elas quanto são capazes de fazer outros verdadeiros parentes. (McCallum, 2013, p. 133).

Ainda neste mesmo contexto, porém, a partir das etnografias Mebêngôkre, podemos entender a experiência de Mrotiredja, de “permanecer misturada” a outros parentes na CASAI, o que ocorre também no Hospital Santa Lúcia, tomando como referência a “sociedade de Casas, apresentada por Lea (2012) no capítulo dois, que no meu entendimento, é uma forma de afirmar o modo de vida peculiar Mebêngôkre, ou seja à “sociedade de Casas”, que pressupõe a totalidade, que ultrapassa o aspecto físico, que implica em normas de convivência, nas regras de distribuição dos alimentos, nas formas de alimentação, nos rituais, nos momentos ímpares onde é permitido “se misturar” aos outros, que os Mebêngôkre não encontram na cidade.

Assim como também (ou principalmente) a partir dos processos, que segundo Gordon (2014) têm por objetivo a garantia de uma estrutura relacional diferenciante específica dos Mebêngôkre, em nível coletivo ou sociológico, que estão relacionados com os processos rituais, entendendo estes rituais não apenas enquanto “conjunto de performances, festas e ritos que compõem a vida ceremonial, mas também o sistema de repartição e transmissão de conjuntos de nomes, prerrogativas, direitos, regalias e objetos de valor (*nêkrêjx* ou *kukrâdjà*”), descritos como “riquezas” por Lea (2012), conforme também mencionado no capítulo dois desta dissertação.

De fato, todos os grupos mebêngôkre possuem tradicionalmente conjuntos de bens simbólicos e ceremoniais que funcionam como signos distintivos de

indivíduos ou grupos familiares. Nomes e *nêkrêjx* são propriedade ou direitos de determinadas pessoas e famílias e são transmitidos intergeracionalmente, na forma de herança, de indivíduo a indivíduo, por meio de uma regra fixa de relação entre determinados parentes "cruzados". Esse mecanismo de transmissão é muito bem documentado na etnografia, bastando aqui rememorá-lo rapidamente. Um menino recebe nomes e *nêkrêjx* de um ou mais parentes masculinos da categoria *ngê* — que inclui as posições genealógicas MB, MF, FF etc. Uma menina recebe nomes e *nêkrêjx* de uma ou mais parentes do sexo feminino, da categoria *kwatyj* — que inclui FZ, MM, FM etc. Em relação a esses parentes, ego de ambos os sexos (isto é, o indivíduo que recebe a herança) está na categoria *tâbdjwö*. (GORDON, 2014, p. 106).

Acredito que Mrotiredja queria me mostrar que a cidade, a CASAI não comportava estes processos, pelo menos não consegui visualizar, ceremoniais, rituais ocorrendo na instituição ou na cidade. O que implicava em um lugar “*punure*”, entretanto, paradoxalmente, inevitável à sobrevivência. Portanto, a linha que pretendo traçar é que os movimentos aldeia – cidade convocam agenciamentos, que tendem a afetar o outro, e isto ocorre sobretudo no campo da identidade, que está relacionada com a capacidade de sermos idênticos ou de permanecer. Pois “nos agenciamentos encontramos focos de unificação, de totalização, processos de subjetivação, sempre relativos [...] Não buscaríamos origens mesmo perdidas ou rasuradas, mas pegaríamos as coisas onde elas crescem, pelo meio.” (DELEUZE, 2013, P.113). Sabemos que na Teoria Actor Rede a identidade dos agentes não nos é dada a priori por meio de um sistema formal exato, mas é construída e (re) construída “na” e “para” a relação de associação entre elementos, portanto está em movimento, é dinâmica, e, principalmente, está sujeita aos desejos que levam a agenciamentos.

Segundo Guattari e Rolnik (1996) “a tentativa de controle social, da produção da subjetividade em escala planetária, se choca com fatores de resistência consideráveis, processos de diferenciação permanente que eu chamaria de “revolução molecular” (GUATTARI E ROLNIK, 1996, p. 45). Os autores atentam para o fato dos novos movimentos sociais não representarem apenas formas de resistência contra a generalização dos processos de subjetividade, “mas também a tentativa de produzir modos de subjetividade originais e singulares, processo de singularização subjetiva”. (GUATTARI E ROLNIK, 1996, p. 45). Sendo que o termo “singularização” é utilizado por Guattari (1996) para identificar os processos que tendem a romper com o plano da produção do desejo, ou seja:

“[...] Trata-se dos movimentos de protesto do inconsciente contra a subjetividade capitalística, através da afirmação de outras maneiras de ser, outras sensibilidades, outra percepção, etc. Guattari chama a atenção para a

importância política de tais processos, entre os quais se situariam os movimentos sociais, as minorias – enfim, os desvios de toda espécie. outros termos designam os mesmos processos: autonomização, minorização, revolução molecular, etc. (GUATTARI E ROLNIK, 1996, p. 45).

Conforme os autores, “a função de autonomização num grupo corresponde à capacidade de operar seu próprio trabalho de semiotização, de cartografia, de se inserir em níveis de relações de força local, de fazer e desfazer alianças, etc” (GUATTARI E ROLNIK, 1996, p, 46). Pois:

A ideia de revolução molecular diz respeito sincronicamente a todos os níveis: intrapessoais (o que está em jogo nos sonhos, na criação, etc.); pessoais (por exemplo, as relações de autodominação, aquilo que os psicanalistas chamam de Superego), e interpessoais ( a invenção de novas formas de sociabilidade na vida doméstica, amorosa, profissional, na relação com a vizinhança, com a escola, etc.). As rádios livres, a contestação do sistema de representação política, o questionamento da vida cotidiana, as reações de recusa ao trabalho em sua forma atual são vírus contaminando o corpo social em sua relação com consumo, com a produção, com o lazer, com os meios de comunicação, com a cultura, e por aí afora. São revoluções moleculares criando mutações na subjetividade consciente e inconsciente dos indivíduos e grupos sociais. ROLNIK, 1996, p, 46).

Mesmo compreendendo que estes processos de “autonomização”, segundo os autores, contemplam grupos pertencentes a um mesmo mundo, isto é, a sociedade capitalista), e que nesta pesquisa estamos trabalhando com universos distintos, não podemos ignorar que “o objetivo da produção de subjetividade capitalística é reduzir tudo à uma tábua rasa”, e isto inclui todos os coletivos, todos “os mundos” existentes além desta realidade capitalista.

Assim, conforme os processos de subjetivação e construção das pessoas Mebêngôkre (Kayapó), entendemos a experiência de Mrotiredja, assim como dos demais Mebêngôkre (Kayapó) pela cidade, enquanto processos de “reapropriação de subjetividades”, pois comendo no prato de *kubẽ* ou no chão, carne moída ou assada, misturados com desconhecidos ou com a família, neste caso, cuidando do neto, mesmo “internada” na CASAI para tratamento, tomando remédio de *kubẽ* ou de pajé, estamos diante” de pessoas Mebêngôkre, que fazem isso sobre seus próprios termos, reclamando, contestando, e se recusando a se alimentarem. Fazendo suas próprias comidas, se instalando na CASAI de acordo com os vínculos familiares, ou estranhos, reproduzindo suas próprias dietas alimentares, ou incorporando a alimentação de *kubẽ* às suas dietas, como os refrigerantes e bolachas de sal tão requisitadas.

Haja vista que “a revolução molecular consiste em produzir as condições não só de uma vida coletiva, mas também da encarnação da vida para si próprio, tanto no campo material, quanto no campo subjetivo” (GUATTARI E ROLNIK, 1996, p, 46). No contexto da cidade, durante a etnografia foi possível perceber que os Mebêngôkre (Kayapó), enquanto minorias conseguem dar conta destes processos enquanto tais, de forma a não se submeter inteiramente às nossas inscrições, e principalmente aos nossos processos de subjetivação. Eu mesma, enquanto pesquisadora *kubẽ*, tive muitas vezes minhas conversas restritas às pessoas conhecidas, que pertenciam ao convívio do meu grupo familiar, pois não era apropriado falar com Mebêngôkre (Kayapó) desconhecidos. “Mebêngôkre não conversa com estranhos”.

Além do fato, de se deslocarem e se relacionarem, com a cidade, sob seus próprios termos<sup>196</sup>, o que é refletido nas contestações , e principalmente no retorno à vida entre os seus, com todas as suas nuances (social, cultural, simbólica), representadas nas cerimônias, no dia-a-dia com a família, com a coletividade, etc., pois na cidade, na aldeia, na floresta, descendo e subindo rios, eles sabem quem são, como foram construídos e como devem se relacionar de forma *mejkumrej* (boa) ou *mejdjwyj*<sup>197</sup> (boa demais/bom demais).

O deslocamento (aldeia-cidade) promove a conexão que não existia antes, contudo, modifica os agentes envolvidos, que incomodados, afetados, agem em prol de uma possível estabilização. O que pode ser evidenciado, por exemplo, em alguns relatos de muitos Mebêngôkre que só procuravam o médico após passar pelo pajé, e mesmo na CASAI em tratamento com o médico de *kubẽ* não deixavam de receber o tratamento do pajé, inclusive era comum nos corredores da instituição os chás indicados pelo pajé, feitos em fogareiros, assim como os assados, realizados nos *kuwy*, um fogareiro, só que com grelhas no lugar dos furos para as chamas. Obviamente que estando na cidade todo esse conjunto de convenções que perpassa todas as formas de “socialização” Mebêngôkre sofre alterações orgânicas, visto que não podemos esperar que eles se comportem como se estivessem na aldeia, pois não estão. Todavia, nos sinais expressados aqui na fala de Mrotiredja, a negação do tratamento do médico de *kubẽ*, a denúncia de uma alimentação ruim, por ser diferente da sua, é uma maneira de nos evidenciar as linhas, as fugas, onde a diferença deve permanecer. Assim como o retorno à aldeia, aos rituais necessários a

---

<sup>196</sup> No caso de estar na cidade em busca de atendimento médico, primeiro passam pela consulta do pajé, e quando o mesmo autoriza procura o médico de “*kubẽ*”.

<sup>197</sup> Os mais novos usam muito este termo para dizer que uma coisa é muito boa.

diferenciação<sup>198</sup>, a identidade Mebêngôkre (Kayapó). Entendendo que este retorno ocorre configurando mais uma linha de fuga neste devir – Mebêngôkre, já que historicamente, não temos em Ourilândia a presença dos rituais diferenciadores, e não pelo fato da aldeia caracterizar uma oposição à cidade. Haja vista, que os Mebêngôkre são o que são, independentemente do local que se encontram.

Desta forma, os movimentos Mebêngôkre na cidade, conforme apresentados ao longo desta dissertação foram abordados por meio dos cortes “de”/ “nos” fluxos para desdobramento de algumas situações que no meu entendimento mereceram maior atenção, até mesmo por ter acompanhado mais de perto algumas pessoas Mebêngôkre em suas vivências. Isto porque eu não consegui vislumbrar uma abordagem que alcançasse as relações Mebêngôkre em Ourilândia na sua totalidade<sup>199</sup>, devido à dinâmica que estes processos ocorrem, conforme já mencionado. O que pareceu ir ao encontro da análise segundo a perspectiva de rede, visto que as relações se apresentaram como associações, que me levavam de um ponto a outro, se cruzando e desenhandando os itinerários, capturas, lutas e devires. Pois, não encontrei Mebêngôkre em Ourilândia que não tivesse seus caminhos atravessados por outros, ou que atravessassem os outros (caminhos, pessoas, desejos e afetos). Assim, apresento um mapa com o itinerário Mebêngôkre na cidade, destacando os lugares, enquanto cruzamentos, delineados com e pelos Mebêngôkre durante este trabalho.

Em consonância com as passagens descritas, as andanças Mebêngôkre e as suas redes (mesmo as não desdobradas neste momento)<sup>200</sup> foram mapeados 30 (trinta) pontos, porém, não se trata de um mapa enquanto limite para as relações, e sim para visualização

---

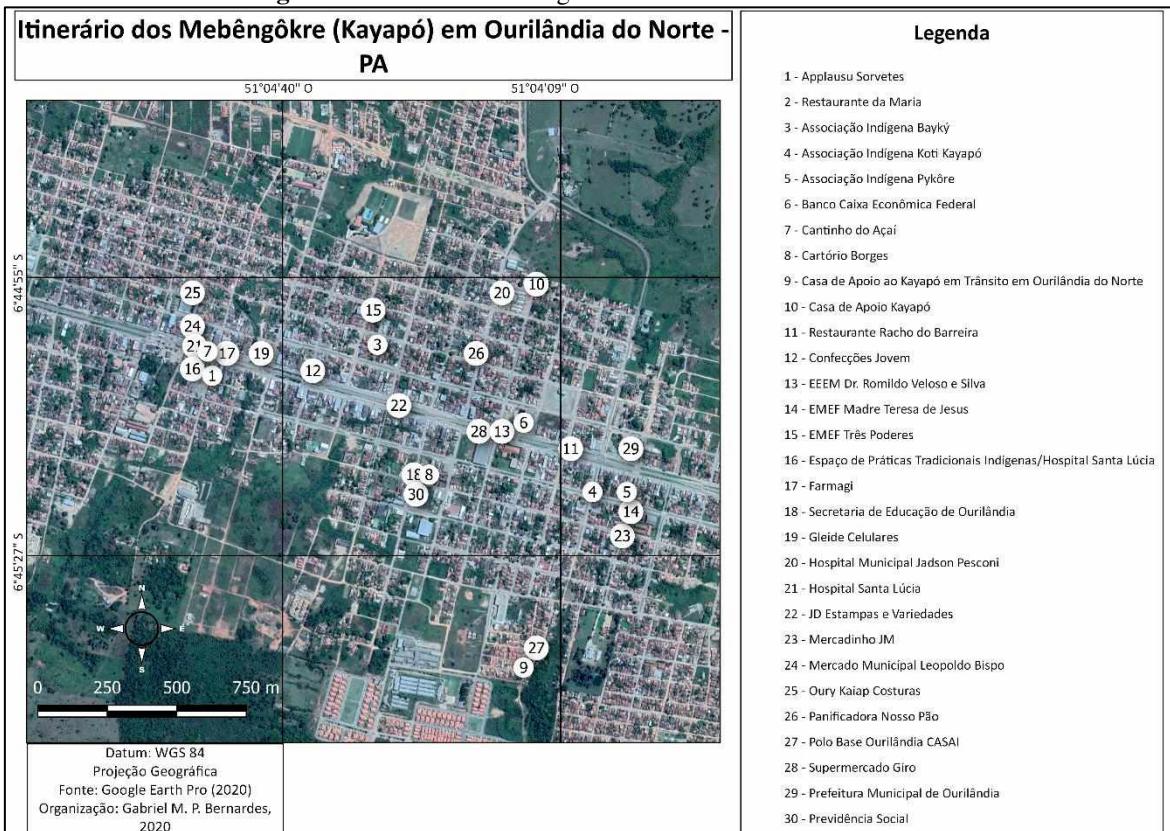
<sup>198</sup> “O objetivo imediato das mais importantes cerimônias mebêngôkre é atribuir às crianças, publica e coletivamente, os bens ceremoniais herdados de seus parentes. Durante as performances, as crianças homenageadas exibem sua regalia na praça da aldeia e dançam junto com os nominadores que lhes transmitiram os bens. Com isso, torna-se público o fato de que, doravante, essas crianças também são legítimas donas desses bens, adquirindo, portanto, o direito de transmiti-los, elas mesmas, quando forem adultas, aos seus próprios sobrinhos e netos. Os rituais são, por conseguinte, o contexto propício para que a coletividade saiba “quem é quem” em termos de bens e itens de alto valor cultural. As festas são o momento em que as prerrogativas ceremoniais das crianças devem aparecer diante de todos, devem ser mostradas (*o ami rint*, em que *ami* é partícula reflexiva, e *rint* é um verbo com sentido de aparecer ou revelar). Findo o ritual, as crianças são tidas por pessoas sociais mais plenas, ou “belas”, conforme a categorização indígena expressa na palavra *mejx*. Exatamente por isso, as crianças honradas durante os rituais denominam-se *mereremejx*, expressão que denota um sentido próximo de “aqueles a quem se dá/outorga a beleza”, “aqueles que se tornam belos”. Entre os Xikrin, as próprias performances rituais podem ser denominadas *mereremejx*.” (GORDON, 2014, p. 106).

<sup>199</sup> Esta mesma dificuldade foi apresentada por Cristiane Lasmar (2005) em sua pesquisa de campo descrita no livro *De volta ao lago de leite*.

<sup>200</sup> Acho importante o mapeamento, pois evidencia as relações Mebêngôkre existentes na cidade, que podem ser objeto de estudo para muitos colegas que se interessem pela análise etnográfica Mebêngôkre na cidade e precisem partir de algum ponto.

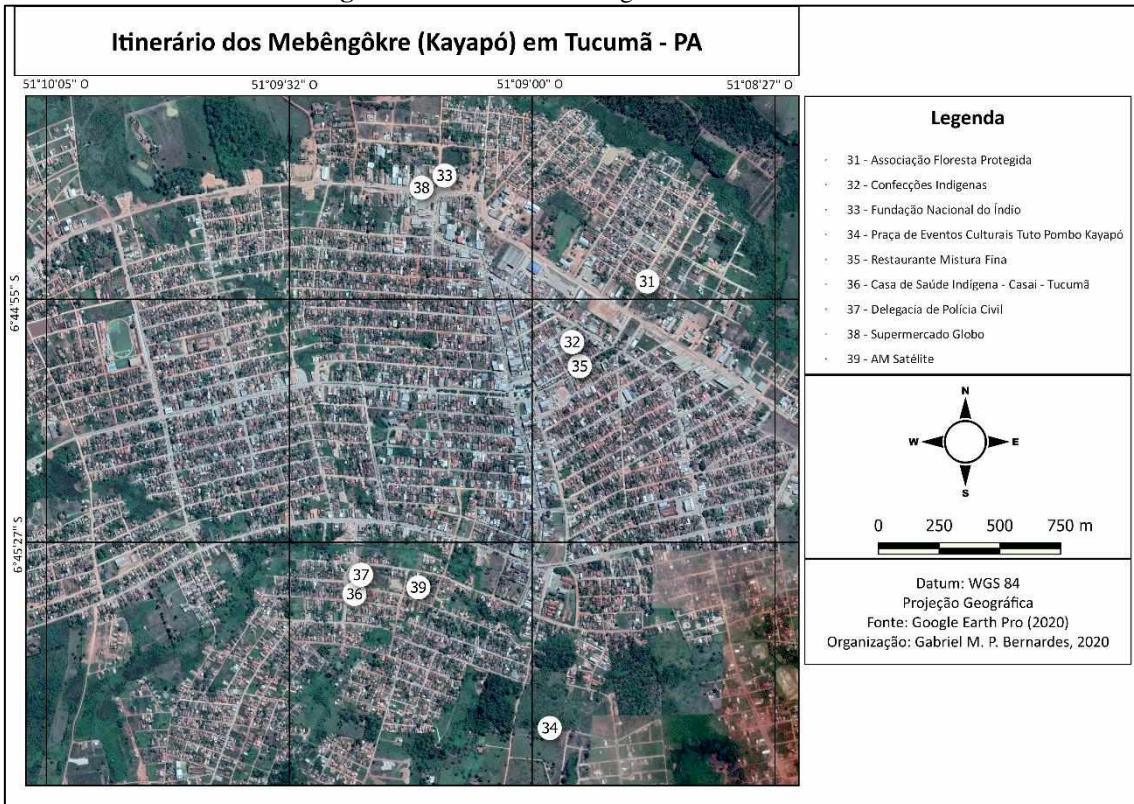
de um ponto (um corte) onde se queira partir para análise de algo, sobretudo aos amigos antropólogos que se interessem pelo tema, levando em consideração que em cada lugar identificado no mapa existem agenciamentos Mebêngôkre, que nos levam a pensar os processos de subjetivação, diferença e identidade, entre outros, em suas multiplicidades, como foi feito nos itens acima. Optei pelo termo itinerário porque foi assim que os Mebêngôkre me apresentaram os lugares percorridos por eles, como um trajeto a ser seguido durante a permanência dos mesmos na cidade, uma vez que, um dia participavam de reuniões na Prefeitura, no outro na Associação Floresta Protegida, ao passo que iam ao banco, ou visitavam um familiar na CASAI ou no hospital, antes de voltar para a aldeia no dia planejado. As únicas pessoas que ficavam restritas a um único lugar eram os pacientes (doentes), que não podiam sair do hospital e nem da CASAI, o que não os impediam de se conectar com o restante da cidade por meio dos seus familiares, acompanhantes que permaneciam sempre presentes, e em alguns casos, quando recebiam alta, pediam para fazer compras antes de pegar o voo de volta. A seguir, a figura 15 demonstra o mapa com o itinerário Mebêngôkre na cidade de Ourilândia do Norte, e Figura 8, mapa com o itinerário Mebêngôkre na cidade de Tucumã.

**Figura 15.** Itinerário Mebêngôkre em Ourilândia do Norte.



**Fonte:**Google Earth Pro (2020). Org: Gabriel M. P. Bernardes (2020).

**Figura 16.** Itinerário Mebêngôkre em Tucumã.



**Fonte:**Google Earth Pro (2020). Org: Gabriel M. P. Bernardes (2020).

Não me preendi às relações que ocorreram em todos estes lugares, por diversos motivos, dentre tantos, a falta de tempo, porém conferi maior atenção aos lugares que as relações ocorriam com maior frequência, intensidade, me abrindo para que outras oportunidades, e em outros lugares que ocorressem.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscamos compreender e apresentar os processos de subjetivação indígena a partir da incorporação de elementos do mundo do *kubẽ*, no contexto da cidade de Ourilândia do Norte, no Pará. Durante a experiência etnográfica, por meio do acompanhamento de pessoas da etnia Mebêngôkre (Kayapó) em suas atividades pela cidade, encontramos elementos que nos apontaram para questões envolvendo a captura, incorporação das coisas do mundo do *kubẽ* a partir da própria perspectiva Mebêngôkre. O que foi constatado nas relações no âmbito do comércio, da CASAI, do Hospital Santa Lúcia, das instituições, das Associações, de desejos como em possuir uma carteira de habilitação, de obter aposentadoria, ou o serviço de internet pelo qual haviam pagado. Assim como observações e relatos em torno das compras coletivas, dos vestidos Kayapó, das negociações entre os donos de estabelecimentos e os Mebêngôkre quanto as formas de pagamento para obtenção de mercadorias, etc.

Foi possível perceber também a cidade enquanto lugar de valores outros, sobretudo, de acumulação de coisas e dinheiro. Visto que a vida na aldeia foi colocada em confronto com a vida na cidade. Apesar da minha proposta, visando o rompimento com dualidades, oposições, os Mebêngôkre me apresentavam a cidade desta forma. Porém, entendiam a importância de estar ali por algum motivo, e sabiam justificar isso, sob seus próprios termos. Por mais que não acumulassem “coisas” e dinheiro, faziam uso dos mesmos. Na aldeia consomem todos os bens industrializados conforme a dinâmica social da troca pautadas nas relações de parentesco, à medida que continuam coletando, caçando e pescando. Não juntam dinheiro, apenas utilizam dele para ter acesso as “coisas” que os *kubẽ* produzem, especialmente, aquelas que necessitam de máquinas, conhecimento dado, adquirido, em tempos míticos, que dá conta de explicar a origem de tudo. Como discutido no capítulo dois, os bens industrializados, de certa forma, possuem implicações importantes para os processos de diferenciação tão valorizados pelos Mebêngôkre, especialmente durante os rituais organizados para tal na aldeia. O que no meu entendimento, configuram as linhas de fuga, mediante o caos instaurando durante a passagem e permanência dos Mebêngôkre pela cidade, especialmente, quando rejeitam os modos de vida “urbano”, ao passo que os incorporam.

Para aqueles que estão de forma mais permanente na cidade, a vida segue no contexto urbano, porém as festas, que fazem sentido só ocorrem na aldeia. Enquanto

estão na cidade tudo que ganham gastam, ou seja, as mercadorias adquiridas com o *piôkaprin* capturado enquanto estão na cidade, são dispendidos para o sustento familiar. Enquanto moradores da cidade ou da aldeia, não conseguem fugir de todas as inscrições relacionadas a vida social *kubẽ*, sobretudo a forma de obtenção de *piôkaprin*, porém, as transações em torno do *piôkaprin* e das mercadorias, em sua grande maioria ainda são definidas e pautadas nas relações de parentesco Mebêngôkre (parente ajuda parente), todavia, não definem a vida ceremonial.

Possuem preocupação em afirmar sua cultura, porém apresentam naturalmente a noção dos devires, da captura, incorporação, re-construção. Portanto, não refletem sobre usarem celular, tênis, dirigirem carros, motos, enquanto uma atitude consumista. Ao passo que estabelecem preocupações em torno da perda de *kukràdjá* quando a identidade (mesmo em movimento) é colocada em questão, devido ao caráter diferenciador. Podemos citar como exemplo, as falas que moralmente, julgam<sup>201</sup> os homens e mulheres Mebêngôkre que cortam e que tingem os seus cabelos, como igualmente os *kubẽ* fazem, pessoas (homens e mulheres) que se casam com *kubẽ*, etc. Visto que, conforme Cohn (2005) a diferença tão enfatizada pelos Mebêngôkre, decorre da relação deles, entre si e com o mundo, e define as pessoas como “o Mesmo” e como “Outro”, por meio de impressões corporais (cortes e tinturas nos cabelos), ou pelas coisas que produzem (inclusive pessoas belas). O casamento com o *kubẽ* implica em situações que envolvem a construção das pessoas, no caso, de um filho que poderá surgir desta união, que deverá passar por transformações corporais, preocupação mencionada por Amauri, no capítulo três.

As relações Mebêngôkre (Kayapó) na cidade de Ourilândia do Norte nos mostram que o Mebêngôkre é permanência, mas é também transformação. Potência e resistência. Ouvem música de *kubẽ*, cortam cabelo igual ao de *kubẽ*. Entretanto, as mulheres só usam vestidos Kayapó (a maioria). Se orgulham ao dizer, “nossas mulheres Kayapó”. Ainda neste movimento permanência-transformação temos os homens que em sua maioria falam o português, usam roupas de *kubẽ*, e as Mulheres que em sua maioria não falam o português. Além de usarem apenas a língua Mebêngôkre, para dialogarem entre si (resistência a incorporação da língua portuguesa).

Desta forma, experenciamos a identidade Mebêngôkre no contexto urbano, a partir da vivência dos elementos associados à subjetividade Mebêngôkre (Nunes 2010).

---

<sup>201</sup> “Juízo de valor mediante as transformações. (LASMAR, 2005, P. 67).

Aquilo que os transformam no que são, que constituem o que eles consideram Mebêngôkre. Entendendo esta experiência como um devir Mebêngôkre que em contato com a vida urbana tende a assimilar certos modos de estar no mundo inerentes à nossa sociedade, todavia sem perder o que tem de mais essencial, sua capacidade de mudar para continuarem os mesmos e também outros (diferentes). Como ressaltado pelos autores escolhidos para análise bibliográfica, que evidenciam a mudança, a transformação como parte da subjetividade Mebêngôkre.

Como já mencionada, a minha experiência não se assemelha a experiência de Lasmar (2005) e de Andrello (2006), sabemos que antes de existirem Tucumã e Ourilândia do Norte existiam terras indígenas nesta região, mas estas terras não se constituíram cidades, bairros dentro da cidade, nem ocorreu a migração de pessoas Mebêngôkre a ponto de configurar bairros indígenas. Encontramos alguns Mebêngôkre morando na cidade, mas nada que seja significativo do ponto de vista de um bairro indígena ou uma cidade. Estão mais em movimento, do que propriamente enquanto moradores. Porém, as ruas são tomadas por pessoas Mebêngôkre, sejam em suas lojas, seus restaurantes. Sendo que existem lojas específicas para os Mebêngôkre, “moda Kayapó”, que os esperam em certas datas do mês, como dia 25 de todo mês (data de recebimento de benefícios sociais, aposentadorias, pagamentos)<sup>202</sup>.

Soares da Silveira (2013) em seu artigo, *A identidade na diferença, agenciamentos e translações indígenas no espaço urbano de São Gabriel da Cachoeira (AM)*, interpreta o movimento de agregação social que deu origem a uma feira indígena na cidade de São Gabriel da Cachoeira:

Como a experimentação de uma forma diferente de vivenciar a identidade indígena no contexto urbano, onde o contato com a alteridade não é percebido como algo negativo para a manutenção da cultura ou sociedade indígena, mas como meio pelo qual ela se reproduz de forma diferente na história. (Soares da Silveira, 2013, p. 4)

Do mesmo modo, procurei nos diversos movimentos que percorrem a vida Mebêngôkre na cidade: busca de atendimento no hospital Santa Lúcia, na Casa de Saúde Indígena, os processos de agenciamentos que ocorrem na Associação Floresta Protegida, quando realizam exame médico e psicológico na clínica em Xinguara, quando vão a

---

<sup>202</sup> A produção de mercadorias para o público Mebêngôkre é algo especialmente ocidental, capitalista. Pois, enxergamos dinheiro e lucro em tudo. Porém, a forma como os Mebêngôkre tem acesso consomem as mesmas diz respeito a forma como se relacionam com a alteridade, que perpassa os seus processos de subjetivação.

agência do INSS em Redenção fazer perícia médica para se aposentarem, quando vão à delegacia de polícia fazer um boletim de ocorrência, a loja reclamar de um serviço não realizado, ao supermercado fazer compras para levar para a aldeia, assim como a vida daqueles que moram na cidade, perceber os aspectos de continuidade como as conversas que ocorrem em Mebêngôkre, a pintura dos corpos, a necessidade de fazer parte dos rituais, de receber um atendimento do pajé, e tantas outras que foram ressaltadas ao longo do texto. Ou seja, empenhei-me em evidenciar o que eu observava e o que me era relatado - os elementos que remetem a uma subjetividade Mebêngôkre (kayapó), relacionados ao modo como estão entre os seus (família e parentes), ajudar o seu povo, falar a língua Mebêngôkre, participar das festas e rituais e voltar sempre a aldeia, sobretudo em épocas de festa e caça (quando “moravam” na cidade). Elementos que refletem os processos de subjetivação dos Mebêngôkre, enquanto sujeitos no mundo.

Segundo a perspectiva dos Mebêngôkre a terra é um espaço de passagem, território a ser percorrido, onde os lugares são construídos à medida que as pessoas se relacionam com os diferentes agentes humanos e não humanos, que estão associados aos processos de constituição ou construção das pessoas Mebêngôkre. Portanto, um lugar bom (*mejkumrej*) ou ruim (*punure*) é definido por meio das relações que são constituídas com e nestes lugares.

Desta forma, a cidade é ruim porque as relações se distanciam dos movimentos necessários à constituição das pessoas Mebêngôkre, e isso não ocorre só em relação aos *kubẽ*, mas a todos, visto que não conseguem acompanhar os fluxos em sua totalidade, como, por exemplo, a compreensão dos movimentos que levaram as pessoas Mebêngôkre desconhecidas que estão na CASAI “misturadas” umas às outras chegarem a ser quem são. Já que em relação aos *kubẽ*, o afastamento necessário já ocorre, pois Mebêngôkre já sabe quem eles são (*kubẽ/estrangeiro*).

Porém, mesmo sabendo quem os *kubẽ* são estrangeiros, não-Mebêngôkre, as associações em torno dos casamentos entre *kubẽ*-Mebêngôkre geram dilemas, ora ignorados, ora ressaltados, até que o tempo associado às incorporações e reconstruções resolvam, do mesmo modo que resolveram os conflitos bélicos entre grupos Mebêngôkre diferentes.

Assim como qualquer lugar no mundo, Ourilândia do Norte, é construída dia a dia, à medida que os Mebêngôkre “expressam sua visão de mundo, sua potência como seres humanos, sua pluralidade, sua vontade de ser e viver”. (Krenak, 2015). O que não exclui também as vulnerabilidades Mebêngôkre diante do contexto social e econômico

de grande desigualdade, pois destituídos de condições para obterem os bens necessários a reprodução da vida social, dependem de pessoas nem sempre bem intencionadas, como os donos dos estabelecimentos que abrem crediário, porém cobram juros, confiscam os cartões de benefícios e de aposentadorias, alegando ser a única forma deles obterem o que precisam a tempo de retornarem para as suas respectivas aldeias.

São agenciamentos que denotam a situação de negligência das autoridades públicas locais em relação aos Mebêngôkre (Kayapó), além da falta de políticas públicas em âmbito federal, capazes de garantir condições mínimas de sobrevivência a estes coletivos. Fato que se comprova mediante os recursos obtidos via Associação Floresta Protegida, capaz de assegurar, por exemplo, uma compra coletiva digna, sem que eles precisem pagar juros, ou terem seus cartões confiscados. Além de desenvolverem projetos sustentáveis, em consonância com os seus modos de experienciar o mundo.

## REFERÊNCIAS

ANDRELLO, Geraldo. **Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê**. São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2006.

ARVELOS, Érika. AMORIM, Marcella. **Intermezzo: o xamã e o médico, uma análise sobre doença e cura**. Revista Nandutu, p. 42 - 63. Dourados/MS. 2018.

BAINES, Stephen. Grant. **As chamadas “aldeias urbanas” ou índios na cidade**. Brasil Indígena, Fundação Nacional do Índio, v. 7, p. 15-17, 01 dez. 2001.

\_\_\_\_\_. A fronteira Guiana-Brasil e etnicidade entre povos indígenas. Revista Brasileira do Caribe. 2006, vol. VII. Disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=159113678010>. ISSN 1518- 6784. Acesso em 11 de ago. de 2020.

BRASIL. Constituição, 1988. Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em: [https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988\\_08.09.2016/art\\_231\\_.asp#:~:text=231.,respeitar%20todos%20os%20seus%20bens](https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_08.09.2016/art_231_.asp#:~:text=231.,respeitar%20todos%20os%20seus%20bens). Acesso em 11 de ago. de 2020.

CAMUS, Albert. **O Estrangeiro**. Tradução de ValerieRumjanek. 26. ed. Rio de Janeiro: Record, 2005b.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Povos Indígenas e mudança sócio-cultural na Amazônia**. Brasília: Série Antropologia, 1972.

\_\_\_\_\_. **Urbanização e Tribalismo. A integração dos índios Terena numa sociedade de classes**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

\_\_\_\_\_. **O Índio e o mundo dos brancos**. São Paulo: Editora Unicamp, 4ª edição, 1996.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. **O traço e o círculo. O conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos**. 2002. 668p. Tese de Doutorado — Universidade Federal do Rio de Janeiro, PPGAS-Museu Nacional.

COHN, Clarice. Relações de diferença no Brasil Central - **Os Mebengokré e seus outros**. 2005. 185p. Tese de doutorado – Universidade de São Paulo.

\_\_\_\_\_. **Culturas em transformação, os índios e a civilização**. São Paulo Perspec. vol.15 no. 2 São Paulo Apr./June, 2001.

Comissão Pró-Índio de São Paulo. **Índios em São Paulo**. Disponível em <http://cpisp.org.br/indios-em-sao-paulo/>. Acesso em 20 de jun. de 2019.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

\_\_\_\_\_. **Conversações**. São Paulo:34, 2013.

\_\_\_\_\_. **Diferença e Repetição**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2018.

DELEUZE, Guilles. GUATTARI, Félix. **L'Anti-Œdipe: capitalisme et schizophrénie** 1. Paris: Minuit, 1972 [ed. bras.: **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia** 1, trad. Georges Lamazière. Rio de Janeiro: Imago, 1976; ed. port.: trad. Joana M. Varela e Manuel M. Carrilho, Lisboa: Assírio & Alvim, s/d; nova ed. bras.: trad. Luiz B. L. Orlandi, São Paulo: Editora 34, 2010.

\_\_\_\_\_. **Mille Plateaux**. Paris: Minuit, 1980.

\_\_\_\_\_. **Mil Platôs**. Vol.1. São Paulo: Editora 34, 1995.

\_\_\_\_\_. **O anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia** 1, trad. Georges Lamazière. Rio de Janeiro: Imago, 1976; ed. port.: trad. Joana M. Varela e Manuel M. Carrilho, Lisboa: Assírio & Alvim, s/d; nova ed. bras.: trad. Luiz B. L. Orlandi, São Paulo: Editora 34, 2010.

\_\_\_\_\_. **O Anti – Édipo. Capitalismo e esquizofrenia**. Tradução de Luiz B. L. Orlandini. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

\_\_\_\_\_. **Mil platôs-vol. 5**. São Paulo: Editora 34, 2012.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. **Povos e Terras Indígenas**. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/>. Acessado dia 28 de ago. de 2019.

\_\_\_\_\_. **Índios no Brasil/Terras Indígenas**. Disponível em <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>. Acesso em 28 de ago. de 2019.

FOUCAULT, Michael. Foucault, M. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense, 1987.

\_\_\_\_\_. **LesMots et leschoses: une archéologiedesscienceshumaines**, Paris, Gallimard, 1966. As Palavras e as Coisas. Trad. br. de Salma TannusMuchail, São Paulo: Martins Fontes, 1995.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. São Paulo: Graal, 2006. 432 p.

\_\_\_\_\_. **O sujeito e o poder**. In: DREYFUS, H. L; RABINOW, P. *Michael Foucault: uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 231-249.

GALVÃO, Eduardo. **Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil**. 1979. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GUATTARI, Félix. **Caosmose: um novo paradigma estético**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

\_\_\_\_\_. **Revolução molecular: pulsões políticas do desejo**. 3ª ed. São Paulo: Editora brasiliense, 1985.

GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica: Cartografias do Desejo**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. **Micropolítica: Cartografias do Desejo.** Petrópolis: RJ, 1996. 4º ed. Editora Vozes.

GUEDES, Lucilei Martins. **Deslocamento compulsório de agricultores familiares por empresas mineradoras: o caso do Projeto Onça Puma no Município de Ourilândia do Norte.** 2012. 108p. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas, Núcleo de Ciências Agrárias e Desenvolvimento Rural, Universidade Federal do Pará.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Editora LTC, 2008.

GORDON, César. **Economia Selvagem.** São Paulo: Editora Unesp, 2006.

\_\_\_\_\_. Bem viver e propriedade: o problema da diferenciação entre os Xikrin-Mebêngôkre (Kayapó). Mana vol.20 no.1 Rio de Janeiro Apr. 2014.

HELSINGER, N. M. **Polêmica**, v. 13, n.4, outubro/dezembro de 2014. LABORE Laboratório de Estudos Contemporâneos. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Disponível em <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/polemica/article/view/132-05/10193>. Acesso em 17 maio 2020.

Internacional WorkGroup for Indigenous. **The Indigenous World 2015.** Disponível em: [https://www.iwgia.org/images/publications/0716\\_THE\\_INDIGENOUS\\_ORLD\\_2015\\_eb.pdf](https://www.iwgia.org/images/publications/0716_THE_INDIGENOUS_ORLD_2015_eb.pdf). Acesso em 23 set. de 2019.

Instituto Socioambiental. **Povos Indígenas no Brasil – Mebêngôkre (Kayapó).** Disponível em [https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Meb%C3%AAng%C3%B4kre\\_\(Kayap%C3%B3\)](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Meb%C3%AAng%C3%B4kre_(Kayap%C3%B3)). Acesso em 23 de julh. de 2019.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística/Cidades. **Ourilândia do Norte/Panorama.** Disponível em <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/ourilandia-do-norte/panorama>. Acesso em 24 de set. de 2019.

\_\_\_\_\_. **Censo 2010.** Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/>. Acesso em 18 de set. de 2019

\_\_\_\_\_. **Indígenas.** Disponível em <https://indigenas.ibge.gov.br/>. Acesso em 18 de set. de 2019

\_\_\_\_\_. **Gráficos e tabelas.** Disponível em <https://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2.html>. Acesso em 18 de set. de 2019

\_\_\_\_\_. **Folders indígenas.** Disponível em: [https://indigenas.ibge.gov.br/images/pdf/indigenas/folder\\_indigenas\\_web.pdf](https://indigenas.ibge.gov.br/images/pdf/indigenas/folder_indigenas_web.pdf). Acessado dia 18 de set. de 2019.

\_\_\_\_\_. **Estudos especiais – Brasil indígena.** Disponível em <https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/download>. Acesso em 18 de set. de 2019.

KRENAK, Ailton. **Organização Sergio Cohn.** 1ª ed. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

\_\_\_\_\_. **Ideias para adiar o fim do mundo.** 1ª ed. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

KOPENAWA, Davi. ALBERT, Bruce. **A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami.** 1<sup>a</sup> ed. Companhia das letras, São Paulo, 2015.

LAGDON, Esther. 1996. —**Xamanismo e representação entre os Kaxinawá.**”In: Xamanismo no Brasil: novas perspectivas. Florianópolis, Ed. da UFSC, p. 197-232.

LASMAR, Cristiane. **De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro.** São Paulo: Editora UNESP:ISA; Rio de Janeiro NUTI, 2005.

LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos.** São Paulo: Editora 34, 1994.

\_\_\_\_\_. **Reagregando o Social. Uma Introdução da Teoria Ator-Rede.** Salvador: EDUFBA, 2012.

LEA, Vanessa. **Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.

LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil.** Rio de Janeiro: Editora Biblioteca do exército, 1961.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Guerra e comércio entre os índios da América do sul. “Contribuição ao estudo social dos índios Bororó”** - Revista do Arquivo Municipal. São Paulo, 1936.

\_\_\_\_\_. **Antropologia Estrutural.** São Paulo: Cosac Naify, 2008.

\_\_\_\_\_. **Tristes Trópicos.** São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

MATURANA, Humberto. **Emoções e linguagem na educação e na política.** Belo Horizonte, UFMG, 1998.

MANZINI, Eduardo José. **A entrevista na pesquisa social.** Didática, São Paulo, v. 26/27, p. 149-158, 1990/1991.

MUNDURUKU, Daniel. **O Banquete do Deuses: conversa sobre a origem da cultura brasileira.** 2<sup>a</sup> ed. São Paulo: Global, 2009.

MELLATI, Cézar. População indígena. Série Antropologia 345. 2004.

MORAES PASSOS, Lucas. **Caminhos mëbëngôkre: andando nomeando, sentando sobre a terra.** 2018. 179 p. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.

MCCALLUM, Cecilia. **Intimidade com estranhos: uma perspectiva kaxinawá sobre confiança e a construção de pessoas na Amazônia.** Mana 19(1): 123-155, 2013.

Ministério da Saúde. **Secretaria Especial de Saúde Indígena Casa de Saúde do Índio do Distrito Federal.** Protocolo de Acesso à CASA DE SAÚDE DO ÍNDIO DO DISTRITO FEDERAL. Disponível em <http://portalarquivos.saude.gov.br/images/pdf/>

2017/fevereiro/08/Protocolo-de-acesso-CASAI-DF.pdf. Acesso em 11 agost. de 2020.

NUNES, Eduardo Soares. **Aldeias urbanas ou cidades indígenas? Reflexões sobre índios e cidades.** Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 9-30, jan./jun. 2010.

PEIXOTO JUNIOR, Carlos Augusto. **Sujeição e singularidade nos processos de subjetivação.** Ágora (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 23-38, Jan. 2004.

PONTE, Laura Arlene Saré Ximenes. **A população indígena da cidade de Belém, Pará: alguns modos de sociabilidade.** Bol. Mus. Pará. Emílio Goeldi. Cienc. Hum., Belém, v. 4. N. 2.p. 261-275, maio-ago.2009.

ROLNIK, Suely. **Uma insólita viagem à subjetividade: fronteiras com a ética e a cultura.** In: LINS, Daniel, S. (org.). *Cultura e subjetividade: saberes nômades*. Campinas: Papirus, 1997. Disponível em: <https://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/viagemsubjetica.pdf>. Acesso em 17 maio 2020.

RIBEIRO. Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil.** São Paulo: Companhia das letras, 2006.

KRIPPNER, Stanley. 2007. **Os primeiros curadores da humanidade: abordagens psicológicas e psiquiátricas sobre os xamãs e o xamanismo.** Archives of Clinical Psychiatry, São Paulo. Rev. Psiq. Clín. 34, supl 1; p. 17-24.

SOARES DA SILVEIRA, Diego. **Redes sociotécnicas na Amazônia: tradução de saberes no campo da biodiversidade.** 1<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2012.

\_\_\_\_\_. **A identidade na diferença, agenciamentos e translações indígenas no espaço urbano de São Gabriel da Cachoeira (AM).** ANTARES, vol. 5, nº 9, jan./jun. 2013.

SOARES, Fabio. **A produção de subjetividades no contexto do capitalismo contemporâneo: Guattari e Negri.** Fractal, Rev. Psicol., v. 28 – n. 1, p. 118-126, 2016. Disponível em <https://www.scielo.br/pdf/fractal/v28n1/1984-0292-fractal-28-1-0118.pdf>. Acesso em 20 maio 2020.

TURNER, Terence. **História dos índios no Brasil.** Organização Manuela Carneiro da Cunha. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

\_\_\_\_\_. **Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O nativo relativo.** Mana. 2002.

\_\_\_\_\_. **A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: CosacNaify, 2014.

\_\_\_\_\_. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural.** São Paulo: Ubu editora, 2018.

WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura.** São Paulo: Ubu editora, 2017.