

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

THAÍS DE SOUZA PEREIRA

**CRESCER *MENIRE*: EDUCAÇÃO, APRENDIZADO E AGÊNCIA ENTRE AS
MULHERES MEBENGOKRE (KAYAPÓ)**



**UBERLÂNDIA
2019**

THAÍS DE SOUZA PEREIRA

CRESCER *MENIRE*: EDUCAÇÃO, APRENDIZADO E AGÊNCIA ENTRE AS
MULHERES MEBENGOKRE (KAYAPÓ)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Ciências Sociais, sob orientação do Prof. Dr. Diego Soares da Silveira.

UBERLÂNDIA
2019

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

P436c
2019 Pereira, Thaís de Souza, 1991-
 Crescer Menire [recurso eletrônico] : educação, aprendizado e
 agência entre as mulheres Mebengokre (Kayapó) / Thaís de Souza
 Pereira. - 2019.

 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.2023.7023>
 Inclui bibliografia.

 1. Sociologia. 2. Antropologia. I. Silveira, Diego Soares da, 1978-
 (Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-
 Graduação em Ciências Sociais. III. Título.

CDU: 316

Glória Aparecida
Bibliotecária Documentalista - CRB-6/2047



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

ATA DE DEFESA

Programa de Pós-Graduação em:	Ciências Sociais				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado n° 26 do PPGCS				
Data:	25 de Março de 2019	Hora de início:	14:00hs	Hora de encerramento:	18:00hs
Matrícula do Discente:	11612CSC010				
Nome do Discente:	Thaís de Souza Pereira				
Título do Trabalho:	Abatanhten Menire: crescer mulher Menbengokrê (Kayapó).				
Área de concentração:	Antropologia				
Linha de pesquisa:	Cultura, Identidades, Educação e Sociabilidade				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Redes Sociotécnicas na Amazônia: um estudo de antropologia simétrica				

Reuniu-se no Anfiteatro/sala 235 do Bloco 1H, 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: Marcel Mano (INCIS-ufu), Clarice Cohn (Examinadora), Presencial (UFSCAR) e Diego Soares da Silveira (INCIS-UFU) Orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a). Diego Soares da Silveira, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), 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(às) 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 (INCIS-UFU) Orientador da Candidata

Marcel Mano (INCIS-UFU)

Clarice Cohn (Examinadora) (Ufscar) Presencial

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, Professor(a) do Magistério Superior**, em 28/03/2019, às 15:34, 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 **Marcel Mano, Professor(a) do Magistério Superior**, em 28/03/2019, às 15:38, 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 **Clarice Cohn, Usuário Externo**, em 03/07/2019, às 22:15, 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, informando o código verificador **1115912** e o código CRC **EF2E3AF0**.

Referência: Processo nº 23117.024436/2019-09

SEI nº 1115912

AGRADECIMENTOS

Agradeço sinceramente a todos que fizeram parte da trajetória deste trabalho.

Gratidão principalmente à comunidade da aldeia A'Ukre, em especial as/os que me adotaram como família, pela acolhida, compreensão, vivências e todo aprendizado.

Agradeço também às/aos *kuben* com quem tive a oportunidade de compartilhar tantos momentos na aldeia e de aprender muito.

Estendo o agradecimento à Prof.^a Dr.^a Clarice Cohn e ao Prof. Dr. Marcel Mano que compõem a banca deste trabalho, e a todos os professores e colegas do INCIS (Instituto de Ciências Sociais da UFU) que fizeram contribuições na minha trajetória até aqui, e em especial ao meu orientador Prof. Dr. Diego Soares da Silveira.

Por último e não menos importante, agradeço a todos e todas familiares e amigos que têm me acompanhado e sido presentes na minha vida, em especial o meu filho Arthur.

RESUMO

Esta dissertação apresenta minhas percepções sobre a formação da mulher Mebengokre a partir das vivências na aldeia A'Ukre nos últimos anos. São abordadas aqui suas principais relações e a forma como se dão essas relações no cotidiano e ao longo da vida; suas formas de ensino e aprendizagem; a inserção de elementos *kuben* (estrangeiros) em seu cotidiano, como o exemplo da festa de aniversário da aldeia e campeonatos de futebol; e as percepções de gênero e agência feminina Mebengokre. As experiências dos Mebengokre com seus parentes do mesmo gênero e grupos de idade, com quem crescem e passam a explorar o ambiente com grande liberdade, são de especial importância para o aprendizado entre eles. Com seu grupo de parentes maternas de idade próxima, as *menire* passam por todas as fases da vida, compartilhando a maior parte dos momentos cotidianos. Em contraste com a visão de que as mulheres Mebengokre estão relegadas à esfera doméstica, sendo caracterizadas como submissas, enquanto os homens monopolizam a esfera pública, é notável a agência feminina Mebengokre que se expressa tanto em suas atividades tradicionais como a pintura, as colheitas e cuidados na roça, participação nas festas, na sua importância na estrutura familiar, política e econômica.

PALAVRAS-CHAVE: *Mebengokre*. Kayapo. Mulher. Indígena. Aprendizado. Educação. *Menire*. Cultura. Agência.

ABSTRACT

This dissertation expresses my perceptions about the formation of *Mebengokre* women from my experiences in the *A'Ukre* village in recent years. Their primary relationships and the way these relationships are dealt with in daily life and throughout life are discussed here; their methods of teaching and learning; the introduction of *kuben* (foreign) elements into their daily lives, examples being the village's birthday party and football championships; and the perceptions of gender and female agency *Mebengokre*. The *Mebengokre*'s experiences with their relatives of the same gender and age groups, with whom they grow and begin to explore the environment with great freedom are of particular importance of learning among them. With her group of maternal relatives of close age, the *menire* go through all phases of life, sharing most of the everyday moments. In contrast to the view that *Mebengokre* women are relegated to the domestic sphere, being characterized as submissive while men monopolize the public sphere, the *Mebengokre* female agency is notable, which is expressed both in their traditional activities such as painting, harvesting and care in the fields, participation in festivals as well as their importance in the family structure, politically and economically.

KEYWORDS: Mebengokre. Kayapo. Women. Indigenous. Learning. Education. *Menire*. Culture. Agency.

SUMÁRIO

PRÓLOGO.....	9
INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO I. AS PRINCIPAIS RELAÇÕES DE UMA <i>MENIRE</i>	25
CAPÍTULO II. O APRENDIZADO MEBENGOKRE	40
CAPÍTULO III. FESTA DE ANIVERSÁRIO, CAMPEONATOS DE FUTEBOL E A INTRODUÇÃO DE ELEMENTOS <i>KUBEN</i> PELOS MEBENGOKRE	56
CAPÍTULO IV: <i>BÊ MENIRE</i>: AGÊNCIA FEMININA MEBENGOKRE	71
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	85
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	88

PRÓLOGO

Entendendo as pessoas de uma perspectiva relacional, como “centros de atividade progenitora variadamente posicionados dentro de um campo abrangente de relações, sendo cada desses centros como uma perspectiva a partir da qual uma pessoa percebe o mundo”, como descreve Ingold (2000, p. 144), é interessante fazer algumas considerações sobre o percurso que me levou a escrever sobre esse tema.

Em julho de 2014, tive a oportunidade de participar do curso de ensino e extensão intitulado “Conservação, Vida Social e Desenvolvimento entre o Povo Indígena Kayapó do Sudeste da Amazônia”¹. Nessa ocasião, estudante da graduação em Ciências Sociais da UFU, tinha começado a estudar a educação escolar de bebês, num momento em que havia acabado de colocar meu filho para frequentar uma EMEI (Escola Municipal de Educação Infantil) – em 2013, com a idade de 1 ano e 2 meses; a inserção dele na escola ocorreu nesse momento devido à necessidade de voltar a trabalhar e continuar os estudos –, a partir do meu interesse nesse processo de escolarização de crianças já na primeira infância cada vez mais difundido nas últimas décadas e seus desdobramentos culturais.

A experiência na aldeia A’Ukre ocorreu pouco após o período de etnografia dessa pesquisa de conclusão do curso da graduação, e antes do processo de escrita do trabalho. A vivência livre, grande autonomia e o processo de aprendizado prático das crianças que ocorre principalmente entre seus pares, em contraste com a educação e vivência nas cidades me despertou muito interesse.

A vida em A’Ukre me pareceu mais leve, descontraída e feliz, e o aprendizado livre e prático, junto de suas e seus familiares.

Conhecer e vivenciar um pouco de como as mães, famílias e a sociedade Mebengokre em geral lida com o aprendizado e o processo da vida, suas relações, ideias, atividades e ritos, me afetaram muito. Me afetaram enquanto mãe, enquanto pessoa nascida e *cultivada* em cidades, enquanto estudante de antropologia e da área da educação.

¹ Curso nas áreas de ecologia, meio ambiente e povos indígenas, realizado a partir de uma colaboração entre o Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia, o Departamento de Antropologia da Universidade de Purdue, a Associação Floresta Protegida e a comunidade Mebengokre da aldeia A’Ukre; iniciativa então coordenada por uma equipe de antropólogos, ecólogos e lideranças indígenas da aldeia A’Ukre, que ministraram aulas práticas, na aldeia e na base de pesquisa ambiental Pinkaiti, ao longo de duas semanas.

Esse “encontro” com a aldeia A’Ukre me apontou um novo horizonte de problematização do fenômeno do aprendizado na primeira infância, de forma que quando voltei desenvolvi um projeto com essa temática com o qual entrei no mestrado em Ciências Sociais da UFU de 2016.

Em dezembro desse mesmo ano tive a oportunidade de voltar à aldeia como colaboradora no projeto “Antropologia Colaborativa e Capacitação Comunitária: a tradução de tecnologias audiovisuais no processo de afirmação étnica do povo indígena Mëbêngôkrê-Kayapó da aldeia A’Ukre”².

Dessa vez, pude estar na aldeia por 20 dias que foram de muita intensidade, quando conheci mais pessoas e fiz amizades. Foi muito significativo para mim quando, nos primeiros dias, recebi um nome, Irekeiti, de uma *mebengueite* idosa, muito amável, era um nome que ela usava quando era jovem, segundo tradução de um *memy* que estava lá. E uma ocasião posteriormente, vendo artesanatos de miçangas de algumas jovens *mekrapdire* embaixo das árvores no fundo da casa delas, entre tentativas de comunicação e risadas, fui adotada como irmã e ganhei uma família.

Minha irmã é uma jovem *mekrapdire* que tinha uma filha de mais ou menos dois anos na época, e está sempre acompanhada de principalmente duas de suas *iruá* (irmãs da mãe), também jovens, que têm dois filhos cada, em seu cotidiano. A partir do momento em que falou que agora eu era sua *kanikwei*, falou que suas *iruá* que estavam presentes eram também minhas *iruá*; depois sua mãe e pai me disseram que a partir de então eu também era filha deles, e meu filho (de quem eu tinha falado, mas que não tinha ido comigo) era neto deles; minha mãe me falou o nome e parentesco de muitas pessoas de A’Ukre, outras aldeias ou que estavam morando na cidade e agora eram também minha família.

² Projeto de extensão e pesquisa financiado pelo Edital PROEXT/2015 envolvendo a colaboração entre a UFU, a Universidade de Purdue, a Associação Floresta Protegida, a ONG “Vídeo nas Aldeias” e a comunidade da aldeia A’Ukre, sob a coordenação do Prof^o Dr^o Diego Soares da Silveira e da Prof^a Dr^a Laura Zanotti. A Associação Floresta Protegida (AFP) é uma organização indígena sem fins lucrativos que representa atualmente 17 comunidades (cerca de 3000 indígenas) do Povo Mëbêngôkre / Kayapó localizadas no sul do estado do Pará. Foi criada em 2002, com os objetivos de fortalecer as comunidades Mëbêngôkre / Kayapó para a proteção de seus territórios e recursos naturais, apoiar o desenvolvimento de alternativas sustentáveis de geração de renda e valorizar o patrimônio cultural desta etnia (fonte: <http://florestaprotegida.org.br/> em 02/03/2019).

A partir de então, principalmente minha irmã, as *iruí* mais jovens, as crianças (minha filha e irmãos), e minhas irmãs e *kwatui* (filhas de um *nget*, irmão da mãe) *mekurerere*, me chamavam para ir à roça ou ao rio com elas, me visitavam e eu também as visitava muito.

Me ensinavam como faziam as coisas, entre risadas das minhas tentativas e incentivos, como subir em uma árvore de jenipapo, cantar músicas Mebengokre ou continuar um padrão em um bracelete de miçangas. Conversavam muito, traduzindo algumas palavras para português para o meu entendimento, sempre muito divertidas e brincalhonas. Antes dos *metoro* me chamavam para fazer minha pintura, geralmente feita por uma *iruí* ou minha irmã. Me puxavam para dançar com elas. Colocavam as crianças, principalmente minha filha, em meu colo para que eu cuidasse, falavam para ela que eu era “mamãe”. Perguntavam sobre minha família na cidade, minha vida; e me falavam de seus costumes e concepções e me instruíam sobre como agir com as pessoas da aldeia de acordo com suas regras sociais de parentesco.

Mais para o final da viagem, um dos *mebengueite* colaboradores nas traduções no projeto, com quem conversei muito e desenvolvi amizade ao longo dos dias, me chamou em sua casa um dia à noite, e em frente à casa com sua família, me falou que gostava muito de mim, como sua filha, e sua esposa também, que agora eles também eram minha família e que meu filho (de quem tínhamos conversado anteriormente) ia receber o nome dele. Fui presenteada com um colar, brincos e bracelete para mim e para o meu filho. Fiquei muito afetada com o acolhimento especialmente dos familiares que me adotaram. Fiquei surpresa sobre a adoção em uma segunda família, que pelo que sabia não era um costume lá.

Quando fomos embora nessa ocasião, todos perguntavam quando iria voltar, e eu falava do planejamento do retorno para o trabalho etnográfico da dissertação, levando na próxima vez meu filho comigo. Organizei meu retorno em 2017, tendo que respeitar o período de afastamento que consegui no emprego, somente pude ir no final de novembro, quando também o rio começou a encher e era possível chegar de barco.

Não foi fácil a organização de ir sozinha com meu filho (estava completando na ocasião 5 anos), pensar na alimentação e em outras necessidades para permanecer por dois meses com ele na aldeia conforme o planejamento. Viajamos por mais ou menos 23 horas de ônibus até Tucumã e, depois de comprar o restante das coisas na cidade, por mais 3 dias de barco com dois amigos *mebengueite* até a aldeia.

A viagem foi longa, com uma paisagem incrível, repleta da aparição de animais como ariranhas, jacarés e diferentes pássaros que os amigos Mebengokre mostravam e ensinavam curiosidades. Em vários momentos eles desceram do barco e o puxavam, às vezes com auxílio

de cordas, entre as pedras, contra a correnteza. A força, descontração e familiaridade deles com a floresta e o trajeto sempre impressionantes. Passar por essa viagem com meu filho foi uma experiência de grande intensidade. Os Mebengokre que viajaram com a gente desenvolveram com ele principalmente durante a viagem uma relação de cuidado e carinho.

As pessoas na aldeia em geral o receberam muito amigavelmente; as crianças eram muito curiosas com ele, que era chamado de “tatu” (em referência ao seu nome, Arthur), *kubenkrare* (criança *kuben*) e, depois, pelos nomes que recebeu, principalmente “Tampim”. Minha filha Mebengokre e uma pequena *kwatui* que brincava sempre junto, gostavam muito de brincar de pique-pega com ele; um grupo de *meboktire* sempre aparecia o chamando para brincar de caçar pequenos animais com estilingue ou desenhar. No rio aprendeu com alguns a pescar com anzol. Tinha um pouco de dificuldade de se comunicar com as crianças que quase não falam português e não entendiam muito do que ele dizia. Os adultos gostavam de escutar o que ele tinha a dizer. Uma *mebengueite* me falou, com ele em seu colo, que A’Ukre já conhece a gente e vai sentir saudade depois quando fôssemos embora e que ele deve crescer e voltar e ajudar A’Ukre. Houve também momentos de dificuldade em lidar com ele, que demonstrava irritação em relação à mudança na alimentação e na rotina, principalmente passada a primeira semana, quando já sentia mais falta de casa.

A ocasião em que estivemos lá coincidiu com a festa em que *ikrá* (minha filha Mebengokre) era a “dona da festa”, a criança honrada. Estava na verdade havendo duas festas, a festa dela, *kware kango*, e de uma outra criança, *memy biok*. Todos os dias ao amanhecer e por volta de 16h tinha *metoro*. Eu como mãe da dona da festa, não dançava e ajudava e contribuía no que podia no preparo das refeições diárias que a família da criança homenageada oferecia no *ngà*. Meu filho, como seu irmão, sempre dançava e era belamente pintado pelas *kwatui* para os *metoro*, ele achava lindo, principalmente quando foi pintado do padrão onça. Com alguma dificuldade em manter o ritmo dos passos nos *metoro*, ia de mãos dadas com uma *kwatui* e foi até carregado nos braços em uma ocasião durante todo um *metoro*.

Estar com meu filho na aldeia foi uma experiência muito intensa. Ele pegou especial proximidade também com um *ngetoa* (avô), que sempre estava presente, conversava muito com ele, nos levou carne e peixe em algumas ocasiões; o presenteou com um pequeno remo; a quem recorremos como em uma ocasião que apareceu uma cobra na casa.

Arthur demonstrou muito interesse por vários elementos da cultura Mebengokre, e se juntava aos homens no *ngà* em algumas ocasiões, como quando os homens chegaram com a caça para o encerramento da festa e foram prepará-la, e ele ficou muito interessado e eu não

consegui contê-lo de ir observar. A *iruí* falava que estava tudo bem ele ficar lá. Depois ele me contou que viu até o vídeo que alguém mostrou da caça do veado.

Para o encerramento prepararam a máscara do Bô. No dia eu fui junto com as outras *iruí* da dona da festa acordar as *kwatui* às 6h, para o *metoro*. As *kwatui*, todas pintadas com jenipapo e com o rosto todo e os pés vermelhos de urucum, dançaram com o Bô, que saiu do *ngà*, - que estava tampado com folhagens durante todo o seu preparo (proibido para as mulheres e crianças verem). Foi um *metoro* especialmente bonito e intenso.

Na terceira semana em que estávamos na aldeia, meu filho estava com feridas de picadas de insetos, apesar do uso constante do repelente, que começaram a aumentar e ficar abertas à medida que ele coçava. Mesmo tentando não deixar exposto, apesar do calor, foi piorando rapidamente, dando também nos braços e costas. Apesar de estar passando pomadas que a técnica da farmácia deu e dele ter tomado água com a raiz amassada que o pajé deu para a *kwatui* preparar, não estava parecendo melhorar. Eu já estava muito preocupada, ele não queria molhar as feridas e chorava muito. Essa última semana foi de muita tensão, em que não conseguimos interagir e participar como gostaríamos das atividades e do cotidiano da aldeia. Alguns me falaram que as feridas eram manifestação da saudade de casa.

Por sorte, surgiu um vôo com duas pessoas do DSEI, que tinham ido fazer teste na água, e estava vazio voltando para Redenção e pudemos voltar junto. Chegando na cidade, a infecção de pele do Arthur pôde ser tratada devidamente. Interrompemos então a viagem à aldeia na metade do tempo planejado. Infelizmente não pudemos aproveitar mais e nos despedir como gostaríamos, mas a experiência que tivemos já foi incrível.

Minha inserção, enquanto mãe e principalmente com a experiência de estar lá com meu filho, acompanhando minha irmã e as parentes maternas, foi moldando meu horizonte de problematizações teóricas e influenciou no deslocamento do tema inicial da minha dissertação, que focaria mais na educação inicial das crianças Mebengokre e se ampliou para a experiência de aprendizado contínuo que passam os Mebengokre, focando especialmente na experiência e agência feminina.

Imensa gratidão por todo o processo dessa pesquisa, pelo privilégio de estabelecer relações com essas pessoas e de compartilhar com meu filho essa vivência. Foi e continua sendo muito aprendizado. Espero conseguir compartilhar aqui um pouco da nossa experiência, impressões e admiração pelo *kukradjà* Mebengokre.

INTRODUÇÃO

A floresta amazônica é um território em constante conflito, sofrendo especialmente com a mineração ilegal. Os povos indígenas historicamente resistem e lutam pelos seus direitos e demonstram com seus modos de viver, como os dos Mebengokre-Kayapo da aldeia A'Ukre, que somos parte da natureza e existem formas sustentáveis, mais felizes e saudáveis de existir.

Esse trabalho tem como objetivo fazer considerações sobre a educação Mebengokre-Kayapo, o aprendizado ao longo da vida especialmente das *menire* (mulheres Mebengokre) e sobre sua agência, a partir das experiências de visitas a aldeia A'Ukre em julho de 2014, dezembro de 2016 e dezembro de 2017.

Algumas considerações históricas

A aldeia A'Ukre, na Terra Indígena Kayapó, no sul do Pará, fica localizada a leste do Rio Xingu, à margem do Riozinho e foi estabelecida em 1979 dissidente de Kubenkrākêjn, após mais de uma década de hostilidades e cisões temporárias (LEA, 2012, p. 65). Hoje faz parte da Associação Floresta Protegida³ e estabelece relações principalmente nas cidades de Ourilândia do Norte e Tucumã, onde muitos de seus habitantes residem principalmente para cursar o ensino médio e o EJA, e estabelecem trânsito para resolver questões burocráticas, utilizar atendimento médico e fazer compras principalmente de mantimentos.

Os Mebengokre-kayapó, referem-se a si como Mebengokre. A tradução, ou glosa, mais frequente dessa autodenominação na literatura é “aqueles que vêm do buraco d'água”, se referindo a uma “origem aquática desta que se pensa hoje como uma coletividade humana distinta no mundo e peculiar” (COHN, 2006, p.27). Porém, como ressalta Cohn (2006), esta constatação oferece mais dúvidas do que respostas.

Certamente não se apoia em uma “mitologia explícita”, como diria Lévi-Strauss – nesta, há um buraco atravessado pelos primeiros humanos a habitar a terra, que, no entanto, separou o céu da terra, e não as profundezas das águas. Não se apoia tampouco, em exegeses

³ A Associação Floresta Protegida (AFP) é uma organização indígena sem fins lucrativos que representa atualmente 17 comunidades (cerca de 3000 indígenas) do Povo Mëbêngôkre / Kayapó localizadas no sul do estado do Pará. Foi criada em 2002, com os objetivos de fortalecer as comunidades Mëbêngôkre / Kayapó para a proteção de seus territórios e recursos naturais, apoiar o desenvolvimento de alternativas sustentáveis de geração de renda e valorizar o patrimônio cultural desta etnia (fonte: <http://florestaprotegida.org.br/> em 02/03/2019).

nativas – os Xikrin não veem problemas neste nome, e não se sentem compelidos nem a explicá-lo nem a interpretá-lo.

A autora cita algumas sugestões que têm sido dadas e fornecem pistas importantes, com uma diversidade de significados e referências.

Por exemplo, Turner (1992: 311, 314; 1966: 3) remete a expressão, lendo nela o significado literal de “gente do espaço dentre da(s) ou entre a (s) água(s)”, às origens históricas entre os rios Araguaia e Tocantins. Lukesch (1976: 25) apresenta duas interpretações, ambas bonitas sugestões. Por uma, lê a palavra-expressão isolando um final –ókre (bravo, valente), afirmando assim que “essa denominação poderia ser explicada como derivando de me-be(n)-ókre = gente forte, valente, ‘os fortes’”; por outra, considerando a hipótese de que a expressão denote a origem pelo buraco d’água, sugere que esta remeta às mulheres pescadas por seus maridos, depois de se terem lançado às águas em represália pelo assassinato de seu amante – assim, seria a origem de uma segunda humanidade, quase um anti-dilúvio mebengokré, pelo qual, em vez das águas tomarem as terras, as mulheres nela mergulham, para serem parcialmente recuperadas pelos homens e repovoarem o mundo. Giannini (1991) aborda a questão por outro lado, explicitando o valor da água na passagem, na mediação entre domínios, na formação da Pessoa, o que sugeriria um simbolismo forte para se pensar a formação de uma coletividade humana. Sem contar a poderosa pista dada em *O cru e o cozido*, em que Lévi-Strauss demonstra o potencial simbólico da distinção entre água celeste e água terrestre, água benfazeja e água maléfica, e toda uma mitologia etiológica para os Jê.

O termo kayapó (kaiapó ou caiapó) teria sido designado no século XIX por grupos vizinhos tupi e seu significado seria derivado de *k’aya* (“macaco”) e *po* (“parecido”) ou *ka’i* (“macaco”) e *japó* (“feito/como”).

Os Mebengokre fazem parte do grupo conhecido na literatura como Jê setentrionais (incluindo também os Timbira orientais, os Krahô, Krenje, Parakatêjê (ou Gavião), Pukobje e Krikati do Maranhão). Sua língua pertence à família linguística Jê, do tronco Macro-Jê (LEA, 2012, p. 60).

Suas aldeias estão localizadas no sul do Pará e no norte do Mato Grosso. Como ressalta Demarchi (2014, p. 53), “estão divididos em diversas aldeias que se por um lado constituem universos políticos relativamente autônomos (Turner, 1992; Gordon, 2006), por outro estão conectadas por extensas redes de relações”. O autor, que fez sua pesquisa na aldeia Môjkarakô, dissidente da A’Ukre, salienta como é difícil precisar a quantidade de aldeias que existem na atualidade em razão da contínua dinâmica faccionária dos Mebengokre, que ocasiona também

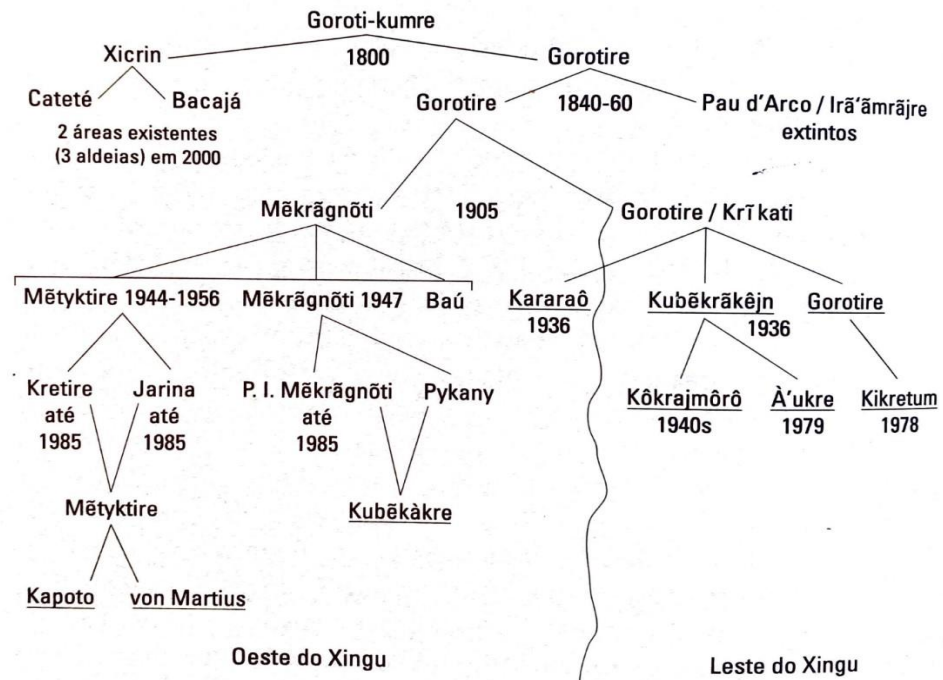
cisões entre as aldeias.

Tal intrincado amálgama parece, segundo a tradição oral, ter origens míticas, segundo conta a narrativa da queda da árvore do milho e a conseqüente dispersão dos povos de língua jê ou de grupos Mebengokre, segundo versões que variam ou se misturam ao sabor do narrador. Neste sentido, a cissiparidade Mebengokre pode ser vista como “anterior ao próprio aparecimento deste povo, ele mesmo originário da cisão de um grupo ancestral” (Oliveira, 1995: 08) (DEMARCHI, 2014, p. 55).

Diferente dos grupos Timbira, entre os Mebengokre “a partir do contato com os brancos nas proximidades do Araguaia, no final do século XIX, inicia-se um processo de cisão e de expansão territorial (Turner, 1992), de modo que temos um número cada vez maior de etnônimos” (MELATTI, 2011, p. 20) e o número de aldeias continua crescendo.

Lea (2012, p. 62) esquematiza o processo de cisão das aldeias Mebengokre desde a aldeia Goroti Kumrem localizada na mesopotâmia Tocantins-Araguaia em meados de 1800 no quadro abaixo:

Figura 1: Quadro demonstrativo das cisões das aldeias Kayapó



Fonte: Lea, 2012, p. 62.

Os primeiros contatos com os brancos (*kuben*) teriam se dado no início do século XIX, sendo diferentes as estratégias das aldeias diante dos estrangeiros com armas de fogo. A aldeia

Gorotire, da qual descenderia a aldeia A'ukre, iniciou sua marcha em direção ao Xingu, evitando o contato com as frentes extrativistas (DEMARCHI, 2014, p. 56).

A primeira metade do século XX teria sido marcada por conflitos intergrupais, cisões, migrações e novas fusões. Nesse período os diversos subgrupos atacavam os *kuben* para obtenção de armas e outras mercadorias. O período compreendido entre 1950 e 1980 foi marcado pela “pacificação”, que teria ocorrido de forma difusa. Houve várias consequências:

drástica redução populacional devido à contaminação por diversas moléstias exógenas; acomodação em território fixo, mesmo que intercalada por períodos de *trekking* na floresta; suspensão das atividades guerreiras entre os subgrupos, mesmo que as relações entre eles continuem eivadas de tensão e rivalidade; engajamento progressivo nas atividades econômicas gestadas pela agência indígena (na época o SPI e, posteriormente a Funai) como a coleta de castanha, seringa e peles de animais, em situações de exploração descabida, baixa remuneração e péssimas condições de trabalho; por fim, mas não em importância, engajamento progressivo nas instituições sociais da sociedade envolvente, sobretudo, naquelas que chegavam de modo incipiente nas aldeias, como a igreja, a escola e o sistema de saúde (DEMARCHI, 2014, p. 57).

Sobre pacificação e as implicações, Cohn (2006), sobre os Xikrin, ressalta o aspecto da produtividade da guerra ilustrado em relatos de expedições guerreiras. O que permite a construção de Mebengokré em pessoas é produzido e enriquecido a partir de um sistema que se constitui a partir de relações pautadas por troca, guerra, xamanismo e caça, ou pela invenção e inovação, de forma que possibilita não só a existência, mas a potência criativa de nomes e adornos, cultivares e carne, cantos e rituais.

A autora discute como essas relações se dão, em especial as relações guerreiras e de troca. A ausência da guerra é tematizada, na medida em que a “pacificação”, estabelecimento de relações pacíficas com o Estado que se estendem a todos, leva à abolição da guerra em seu sistema de relações e apreensão. Ela ressalta o argumento de que o problema não está na ausência da guerra (que pode ser substituída pelas demais modalidades de apreensão em certo nível), mas na interrupção da alternância entre guerra e aliança, inimizade e amizade, na garantia da produtividade dessas relações de diferença e da manutenção da diferença. Nesse sentido, a conclusão é de que o desafio atual está em evitar a indiferenciação e a diluição da diferença, e, portanto, a impossibilidade de criar novos Mebengokre, ou, como apontam as narrativas, a possibilidade de criar apenas versões enfraquecidas de Mebengokre (COHN, 2006).

Entre 1980 e 1990 é acirrado de forma permanente o contato com os *kuben* para quase todos os grupos Mebengokre. Nesse período ocorre também a luta pela demarcação da Terra Indígena Kayapó (TI-Kayapó), conquistada após forte pressão e negociações. Os Mebengokre

se destacam na cena política nacional, pelas diversas visitas à Brasília durante os debates sobre a Constituição de 1988 e pela organização do Encontro de Altamira em 1989, contra a instalação de usinas hidrelétricas nos rios que cortam seu território (DEMARCHI, 2014, p. 57). Nesse período os Mebengokre assumem o controle do garimpo de ouro e extração de madeira em seu território, tratando diretamente com madeireiros e garimpeiros. “Essas experiências custam caro à imagem dos Mebengokre que passam a ser noticiados em diversos veículos de imprensa como “índios capitalistas selvagens” (Inglez de Souza, 2000: 68), passando de “heróis ecológicos a verdadeiros vilões da Amazônia” (Gordon, 2006: 41) (DEMARCHI, 2014, p. 57). O período de 1990 até a atualidade seria marcado por experiências de criação de organizações não-governamentais (ONGs) sob a direção dos próprios Mebengokre e, através também de diversas parcerias com ONGs nacionais e internacionais, principalmente com projetos de manejo sustentável dos recursos do território. Esse contexto seria caracterizado também pela intensa divulgação cultural, através da participação em eventos, produção de exposições, livros, filmes e sites na internet; além da aliança inédita entre todas as aldeias Mebengokre com o objetivo de combater a construção de usinas hidrelétricas nos rios que cortam seu território e presença marcante de manifestações em momentos de eleições e outras decisões políticas; e crescente ocupação do espaço urbano das cidades do entorno e estabelecimento de relações (TURNER *apud* DEMARCHI, 2014, p. 57).

Considerações sobre a organização social Mebengokre

As chamadas categorias de idade e a divisão por gênero são abordadas na bibliografia a respeito da organização social Mebengokre, sendo algo que pode ser observado em todos os aspectos do cotidiano. Farei aqui uma breve introdução sobre esse assunto, a partir especialmente das obras de Vidal (1977) e Lea (2012).

As relações Mebengokre são bastante marcadas pela oposição entre os gêneros masculino e feminino, que permeia cada aspecto do cotidiano Mebengokre, da organização do espaço ao sistema de riqueza (LEA, 2012, p. 139). “É apenas com a ascensão do individualismo (e, mesmo assim, muito recentemente) que a sociedade começa a encarar a ideia de superar a dependência complementar entre homens e mulheres” (LEA, 2012, p. 139). Ela destaca o argumento de Lévi-Strauss (*apud* LEA, 2012, p. 143) de que a divisão sexual de trabalho é sempre arbitrária para produzir dependência mútua: as incapacidades são criadas artificialmente e não podem ser explicadas em termos fisiológicos.

A denominação de bebês de ambos os sexos é *mekare(re)*, sendo seus pais *mekrakara*. Categoria que pode ser subdividida, assim como as outras, em novo (*ny*) – recém-ingressado na categoria - e velho (*tum*). Ao começar a andar, a criança é considerada como tendo seu “envoltório endurecido” (*kà tyjtx*), o que sinaliza seu ingresso na categoria *meprire* para ambos os sexos. Nessa categoria, ainda são bastante dependentes da mãe e dela não ousam se afastar muito (LEA, 2012, p. 162).

O momento que passam a se interessar por brincar com outras crianças e ganham maior autonomia coincide com a entrada na terceira categoria de idade, quando começa a diferenciação sexual. Para os meninos, o processo de amadurecimento, socialmente reconhecido, ocorre à longo prazo, sendo as diferentes fases de transição fortemente marcadas. Já as fases das meninas são menos marcadas, na medida em que, ao contrário dos meninos, poucas coisas mudam no curso de sua vida. Como ressalta Vidal (1977), elas continuam a viver na casa materna, a qual não estão destinadas a deixar.

A terceira categoria de idade para os meninos é a dos *meboktire*, ou *mebengadjyre*, na qual permanecem até a idade aproximada de dez anos. Fase que antigamente marcava a atenuação gradativa da residência na casa materna e a preparação para ingressar na casa dos homens (*ngà*). Segundo relato feito por um homem de uns trinta anos, em 1982, Lea destaca as atividades dessa categoria anteriormente à sua pesquisa:

Eles se incumbiam de acordar os aldeões de madrugada, com o canto “já é dia” (*aryne akati wà wà*), um costume que já foi abandonado. Durante o dia, saíam da aldeia, indo no *atykmy* (a zona de capoeira que separa a aldeia da floresta, ou cerrado), onde montavam um acampamento. Caçavam aves e pequenos animais que assavam e comiam junto com seus companheiros. Ao anoitecer voltavam para casa para buscar mais comida, que levavam de volta ao acampamento. Mais tarde, cada rapaz ia dormir na casa de sua mãe (LEA, 2012, p. 162).

Segundo a autora, na ocasião de sua pesquisa, no entanto, eles passavam a maior parte do tempo brincando na aldeia e no rio e indo e vindo da casa da mãe para alimentarem-se ou brincar (Ibidem, P. 162).

A próxima categoria etária masculina corresponde ao momento em que, por volta dos dez anos de idade, os meninos têm seus cabelos cortados (que alcançariam, segundo a autora, os ombros até então), e ingressam oficialmente na casa dos homens, onde, no passado, dormiriam até o nascimento de seus filhos quando se transfeririam para a casa das esposas, sendo denominados *meokre*. A autora relata como, na ocasião de sua pesquisa, antes desse momento, eles continuavam dormindo na casa de sua mãe, onde ganhavam uma rede estendida

perto da cama da família, passando apenas curtos períodos na casa dos homens (*ngà*), no posto, ou alternativas temporárias como a casa de uma irmã.

As categorias femininas correspondentes as dos *meboktire* e dos *meokre* são as denominadas *mekurereti* e *meprintire*. Nessas fases as meninas começam a formar um grupo de idade que se reúne, na praça, junto ao rio e na roça para conversar e brincar (VIDAL, 1977, p. 158).

Ao ingressar na categoria dos *menoronyre*, os rapazes já completaram seu crescimento físico, de forma que podem se casar. No passado, recebiam um batoque labial de madeira, costume abandonado. No auge das cerimônias, os *menoronyre* seriam distintos dos *meokre* por cantar e dançar incansavelmente durante toda a noite, já sendo *tyjtx* (duros). Antigamente, ao se tornarem *menoronyre*, os meninos *mebengokre* passavam a dormir no *ngá*, até se casarem. Eram guerreiros e deveriam consolidar uma reputação prestigiosa antes de casar-se ou terem filhos. Hoje, em A'Ukre, eles permanecem na casa materna, adquirindo geralmente uma barraca para si, até se casarem e mudarem para a casa da esposa.

Assim, após a categoria das *meprintire*, as meninas passam à das *mekurerere*, categoria relativa às moças púberes que já podem ter filhos. As moças tendem a se tornar *mekurerere* antes dos rapazes se tornarem *menoronyre*, e se casar antes. Essas categorias seriam a corporificação do ideal *mebengokre* de beleza, e sua vaidade seria seu traço principal. Segundo Lea (2012, p. 165), saem para dançar quase todas as noites com os *menoronyre* em ocasião de alguma cerimônia em curso ou apenas como pretexto para flertar; corresponde ao momento de maior sensualidade e feminilidade das *menire*, interessante observar que não há limitação moral em relação à sexualidade para os *Mebengokre*.

Vidal (1977, p. 162) ressalta que, após o casamento, a jovem esposa continua a ser uma *mekurerere* e a depender da roça e do fogo de sua mãe até o nascimento do primeiro filho. Muitas vezes, continuando a se divertir como uma menina com as outras *meprinti*. Após o nascimento do primeiro filho, o marido, com outros *mekrare*, abre-lhe uma roça e ela passa a poder cultivar e preparar comida para sua família. Segundo a autora, as *kurerere*, porém, são consideradas no plano sexual da mesma forma que as mulheres da categoria *mekrare*, assim como os *menoronu* em relação aos homens *mekrare*.

Em sua casa, segundo Lea (2012, p. 109), fabrica-se uma cama para as moças púberes, que tende a ser mais alta do que a cama de seus pais, onde começam a receber seus visitantes noturnos, de forma rápida e furtiva ou de forma regular, até consolidar o casamento, idealmente com o nascimento de um bebê.

Vidal (1977, p. 163) ressalta que existia ainda uma classe de mulheres que preferiam permanecer livres durante mais tempo do que de costume, ou que não haviam conseguido se casar até então, as *me-kupro* ou *me-kray-tuk-tum*. Segundo ela, aparentemente não eram objeto de qualquer discriminação e acabavam por casar, sendo várias as mulheres *xikrin* que pareciam ter-se encontrado nesta situação em algum momento de suas vidas e nada parecia distingui-las das outras. De acordo com a explicação que um Mebengokre me deu, uma mulher que tem filhos e não tem marido, seja por não ter se casado ou por ter se separado, é uma *mekupro*; e uma *nire* (mulher) que já passou da idade em que costumam ser consideradas *mekurerere* mas ainda não tem filhos e continua se agrupando com as *mekurerere*, é uma *me-kray-tuk-tum*. Porém não vi essas designações sendo utilizadas no cotidiano, apenas quando eu perguntei a partir da referência bibliográfica, ele me explicou os significados.

Segundo Lea (2012, p. 165), tanto as mulheres grávidas quanto seus maridos seriam designados como *metuajarô*. Nesse período devem respeitar uma série de precauções e restrições alimentares para assegurar o bem-estar do feto. São chamados de *mekrakarà* os pais de bebês em fase de amamentação.

Segundo a autora, quando têm os primeiros filhos, as mulheres são chamadas de *mekrapynh* e os homens de *mekranyre*. Quando já têm três ou quatro filhos ambos os sexos são chamados de *mekrakramti* (aqueles com muitos filhos). Os *mekrakramti* são considerados membros importantes da comunidade, sendo a transição para essa categoria mais impactante entre os homens na medida em que os *mekranyre* (como os *meokre* e os *menoronyre*) ainda são relativamente tímidos nas discussões na casa dos homens, comportamento que vai se modificando ao se aproximarem da categoria *mekrakramti*.

Ao se tornarem avós, homens e as mulheres passam à categoria *mebengueite*. Lea (2012, p.166) ressalta que os membros dessa categoria são os mais respeitados da comunidade, sendo considerados como aqueles que possuem mais conhecimentos sobre todos os aspectos da vida. Ela destaca ainda que os homens *mebengueite* desempenham papel ativo na casa dos homens, liderando discussões e fazendo discursos públicos para toda a aldeia. São os que tentam resolver as disputas e “que mandam” na comunidade, como ressalta Lea conforme um dos líderes intermediários a informou. Segundo uma *mekrapdire* me explicou, mesmo antes do nascimento do primeiro neto, quando um filho chega à categoria de *menoronyre* ou uma filha à categoria de *mekurerere*, seus pais passam a ser *mebengueite*.

A noção das classificações que os Mebengokre fazem a partir das categorias de idade e gênero é essencial para o entendimento do processo de formação das *menire* (mulheres

Mebengokre), suas relações sociais e formas de aprendizado, que serão abordados nos primeiros capítulos desse trabalho.

As percepções sobre a formação das *menire* são feitas aqui a partir de uma perspectiva relacional, em que a figura do imaginário arborescente do modelo genealógico, amplamente utilizado como metodologia na modernidade, é substituída pela figura do rizoma, a partir da perspectiva de Gilles Deleuze e Felix Guattari: considerado como um aglomerado denso e emaranhado de fios ou filamentos entrelaçados em qualquer ponto em que possa ser conectado a qualquer outro. Essa imagem permitiria uma maneira de pensar sobre pessoas, relacionamentos e terras que se afastam da linearidade estática e descontextualizadora do modelo genealógico, permitindo que se conceba um mundo em movimento, onde o crescimento, em cada parte ou região se envolve com as relações com todos os outros. "O rizoma", que seria uma "antigenealogia", como colocam Deleuze e Guattari, se trata de uma "progeração" (*progeneration*), uma variedade relacional que se retorce e desenrola continuamente (INGOLD, 2000, p. 140, tradução livre).

Nesse sentido, segundo Ingold (2000) a partir da perspectiva relacional da realidade, existir já significa estar posicionado em um determinado ambiente e comprometido com as relações que isso acarreta. Como locus de crescimento e desenvolvimento pessoal, a terra, constituída em lugar, corresponde ao centro de uma esfera de criação.

A partir dessa perspectiva, é interessante pensar as relações Mebengokre não de uma perspectiva genealógica, privilegiando uma transmissão de conhecimentos através de gerações, de forma vertical, mas de uma perspectiva relacional, considerando o aprendizado e a construção das pessoas através das experiências e do crescimento compartilhado que têm especialmente horizontalmente, em seus grupos de idade desde o nascimento, por toda vida, além das relações com os mais velhos e os mais jovens, com os animais, a terra e os lugares que habitam, sempre indissociáveis.

Na medida em que a partir do momento em que adquirem maior autonomia, então chamadas *mekurereti* e *meprintire*, as meninas passam a se afastar das mães e familiares mais velhas e explorar com grande liberdade a aldeia acompanhadas de seu grupo geralmente de idade aproximada de meninas. Vão se banhar e brincar no rio, sobem em barcos que estejam parados, vão às trilhas mais próximas da aldeia, sobem em árvores, etc., voltam para perto dos familiares mais velhos frequentemente nos momentos de refeições ou para acompanhá-las às roças.

As categorias de idade são mais relacionadas às atitudes e ao grupo que integram do

que à idade em si, que as pessoas da aldeia geralmente nem sabem ao certo (falando por exemplo, quando eu perguntei, depois de pensar um pouco, que o filho tem “uns 7 ou 8 anos”). Um marco importante na vida de uma *menire* é a passagem para a categoria das *mekrapdire*, geralmente ao nascer o primeiro filho, momento em que passam a ser responsabilizadas por tarefas.

Nesse sentido, é notável como o compartilhamento de experiências entre os membros da mesma categoria de idade é fundamental no entendimento do aprendizado Mebengokre. Para abordar o aprendizado entre eles, é importante a abordagem do termo *kukràdjà*, que é utilizado, segundo Gordon (2006, p. 91), para definir aquilo que chamaríamos de cultura: tradição, práticas, conhecimentos, modo de vida. Esse termo abstrato fundamental em sua língua, singular ou plural, pode ser traduzido de diversas formas em dependência do contexto. Uma possibilidade seria “uma parte de um todo”, ou “as partes constitutivas da totalidade”, seja essa um corpo orgânico (composto pela cabeça, tronco e os membros) ou um corpus de conhecimento ou tradições” (LEA *apud* DEMARCHI, 2014, p. 39).

Assim, como ressaltado por Gordon (*apud* DEMARCHI, 2014, p.39), “*kukràdjà* não se refere apenas a conhecimentos igualmente repartidos entre todos”, podendo se tratar tanto do que é compartilhando em nível mais abrangente quanto o que é restrito. Por exemplo, *mekunin kukràdjà* significa *kukràdjà* de todos; *menorony kukràdjà* refere-se apenas ao relativo à determinada categoria de idade, dos jovens iniciados não casados, nesse caso; *meni kukràdjà* e *memy kukràdjà*, relativo aos gêneros; e até mesmo no nível mais excludente e pessoal, *ikukràdjà* (‘o meu *kukràdjà*’) e *me ò kukràdjà* (‘o *kukràdjà* de alguém’).

Nesse sentido, é possível identificar elementos culturais relativos especificamente a determinadas grupos. São vários os elementos ligados ao *kukràdjà* das *menire*, como por exemplo todo o processo da pintura corporal, da confecção de adereços de miçangas e colheita e cuidado das roças. Elementos relacionados à produção cultural *kuben* por exemplo, como estilos musicais escutados pelos Mebengokre, são relacionados principalmente aos jovens de ambos os gêneros. Sobre esses assuntos aprofundarei um pouco mais no segundo e no terceiro capítulos.

Assim, é possível observar a oposição entre os gêneros masculino e feminino sempre presente no cotidiano Mebengokre. Porém o que caracteriza o *kukràdjà* das *menire* é extremamente importante e valorizado e os elementos diferenciados por gênero não devem ser pensados de forma hierárquica, de forma que as mulheres seriam caracterizadas como meramente subordinadas ou submissas. A temática do gênero e agência feminina Mebengokre

em várias perspectivas nas últimas décadas entre os Mebengokre, são abordadas no quarto e último capítulo.

Além da importância das *menire* em suas atividades tradicionais e na formação das pessoas Mebengokre, sendo extremamente importantes na resistência cultural, elas estão nas últimas décadas ocupando espaços de liderança, antes destinados apenas aos homens; têm representado seus interesses sendo muito presentes em manifestações políticas; são responsáveis por grande parte dos recursos na aldeia a partir da organização de venda de castanha-do-pará que colhem e do artesanato de miçangas que produzem; além de benefícios recebidos do Estado, como o bolsa-família.

Dessa forma, o primeiro capítulo aborda as principais relações na vida das mulheres Mebengokre e a forma como se dão essas relações no cotidiano e ao longo da vida; o segundo capítulo tem foco especialmente em suas formas de ensino e aprendizado e sua formação; no terceiro capítulo, a inserção de elementos *kuben* (estrangeiros) em seu cotidiano e como são incorporados junto a suas tradições, pensando principalmente na festa de aniversário de 35 anos da aldeia e nos campeonatos de futebol; e no quarto e último capítulo, o foco são as percepções de gênero e agência feminina Mebengokre.

CAPÍTULO I. AS PRINCIPAIS RELAÇÕES DE UMA *MENIRE*

A menina Mebengokre geralmente cresce acompanhada por suas *kanikwej* de idade próxima (irmãs e primas paralelas maternas, e as que consideram como irmãs - apesar de poderem ter outras nomenclaturas de parentesco). Com elas brinca desde pequena, acompanham juntas as mães ao rio para banhar e lavar louças e roupas, e às roças para colheitas. À medida que crescem um pouco, chamadas *meprintire*, começam a formar um grupo que se reúne, na praça, junto ao rio e na roça para conversar e brincar. Elas se aventuram pelas trilhas, subindo nas árvores e atirando pedras para pegar frutos como manga e jaca. No rio nadam contra a corrente e pulam de barrancos. Jogam bola, quando tem, principalmente vôlei e futebol. Fazem pinturas corporais em bonecas, desenhos em papel, também principalmente nos padrões de pinturas corporais que estão sempre praticando.

Elas costumam desenvolver uma amizade que configura das mais fortes relações, que perduram por toda a vida. Em geral, vivem na mesma casa ou em casas vizinhas: as mulheres com parentesco matrilinear devem idealmente, segundo Lea (2012, p. 113) morar juntas dentro de uma maloca (*kikre ry*; casa comprida), como faziam no passado. Ela ressalta ser impossível averiguar se de fato tais mulheres conviviam debaixo do mesmo teto, ou se essa afirmação sempre teve o significado atual, de habitações vizinhas de mulheres de uma mesma linha de descendência uterina que são consideradas como constituindo uma mesma Casa, que são situadas na mesma localidade (*kikre djam djà*; casa em pé/lugar).

As Casas seriam, nesse contexto, segundo a autora (LEA, 2012, p. 113), unidades sociais abstratas que ela define como pessoas jurídicas ou unidades corporadas de descendência matrilinear (ou uterinas), diferentes de meras habitações (ela enfatiza a diferença escrevendo com letra maiúscula).

A polissemia da palavra “casa” em *mêbêngôkre* é ilustrada pelos exemplos seguintes: 1) Ao perguntar a respeito de alguém que esteja dentro de uma habitação, o interlocutor responde que tal pessoa está *kikre kam*, que poderia ser glosado como “dentro da casa”, num sentido espacial. 2) Ao indagar porque dois homens, que residem em casas separadas, usam o mesmo cocar, o interlocutor costuma dizer *kikre kam arinhô*, o que significa “pertence às pessoas daquela casa”, no sentido da matricasa dos homens em questão. 3) Ao mencionar os homens que desempenham o papel de especialista cerimonial em duas ou mais aldeias, o interlocutor costuma dizer que se trata de sua riqueza e prerrogativa (*nekretx*), naquela Casa (*kikre kam*) (LEA, 2012, p. 115).

Vidal (1977, p. 163) também ressalta como, diferente dos homens, cada *menire* (mulher(es) Mebengokre) está relacionada, antes de mais nada, à sua própria casa, onde nasceu

e onde vai morrer; e que está sempre cercada por suas irmãs e parentes matrilineares em seus afazeres cotidianos, sendo suas relações espontâneas e descontraídas.

Segundo Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979, p. 20) em relação à noção de pessoa, a corporalidade ocupa, na maioria das sociedades indígenas brasileiras, posição organizadora central. Nesse sentido, a corporalidade não seria vista como experiência infra-sociológica, sendo o corpo considerado mais que simples suporte de identidades e papéis sociais, como “instrumento, atividade, que articula significações sociais e cosmológicas; o corpo é uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento” (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO; 1979, p. 20).

Dessa forma, na maior parte das sociedades indígenas do Brasil, as mitologias, a vida cerimonial e a organização social giram em torno de temas como a fabricação, decoração, transformação e destruição dos corpos.

Uma fisiológica dos fluidos corporais – sangue, sêmen – e dos processos de comunicação do corpo com o mundo (alimentação, sexualidade, fala e demais sentidos) parece subjazer às variações consideráveis que existem entre as sociedades sul-americanas sob outros aspectos (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO; 1979, p. 20).

Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro ressaltam que entre os Jê do Brasil Central, grupo do qual os Mebengokre fazem parte, o dualismo básico existente entre a esfera doméstica (parte periférica da aldeia, relacionada ao feminino) e a esfera público-cerimonial (parte central da aldeia, relacionada ao masculino) consiste essencialmente numa oposição complementar entre o domínio estruturado em termos de uma lógica da substância física e o domínio estruturado em termos de relações que negam os laços de substância, ou seja, o domínio estruturado em termos de produção de indivíduos, de alimentos, associação por laços de substância e o domínio estruturado em termos de relações de nominação ou categorias de idade, por exemplo.

Segundo os autores, o corpo humano, entre os Jê, parece dividido em aspectos internos relativos ao sangue e ao sêmen, à reprodução física; e aspectos externos relativos ao nome, aos papéis públicos, ao cerimonial – ao mundo social, ou seja, expressos na pintura, ornamentação corporal e nas canções.

Dessa forma, Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979) chamam atenção para o fato de que as sociedades indígenas da América do Sul, “estruturam-se em termos de categorias lógicas que definem relações e posições sociais a partir de um idioma de substância” (SEEGER;

DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO; 1979, p. 24). Sendo essa compreensão essencial para o entendimento da noção de pessoa entre elas. Nesse sentido, a pessoa é para elas mais importante que o grupo, como entidade simbólica. “Se o idioma social Nuer era ‘bovino’, estes aqui são ‘corporais’” (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO; 1979, p. 24).

Assim, como destaca Demarchi (2014, p. 150) a partir de Gordon (2006), entre os Mebengokre, todo processo temporal do ciclo de vida se produz como um processo de endurecimento do corpo e ao mesmo tempo, de sua maturação, e a produção do corpo e mesmo da pele não se separa da produção da pessoa, de suas capacidades e suas agências.

Segundo Cohn (2000, p. 133), para os Mebengokrê-Kayapó, a pintura corporal se configura como o modo belo e correto, *mex e kumrex*, de se apresentar e consiste num atributo da pessoa humana, que revela “a cada um as múltiplas facetas de sua pessoa em contraposição a todos os outros indivíduos, no tempo e no espaço, um recurso para a construção da identidade e da alteridade” (VIDAL 1992 *apud* COHN, 2000, p. 133).

Como fator humanizador, a pintura é aplicada no recém-nascido para simbolizar sua integração à sociedade, e, no mito, transforma a estrela descida do céu, que dá aos Kayapó a agricultura, em mulher. Nesse contexto, a pele sem pintura, *kà iaka*, denota momentos de marginalidade, como Cohn ressalta a partir das análises de Vidal. Segundo Vidal (*apud* COHN, 2000, p. 134), estar pintado é um modo de apresentação socialmente informado que conjuga ética e estética. Dessa forma, a pintura corporal ou sua ausência nos indivíduos marca distinções sociais importantes no cotidiano.

A pintura é feita com jenipapo misturado com cinza de carvão e é aplicada com um pincel, uma lasca de nervura de palmeira, cuja grossura é adaptada ao motivo escolhido (VIDAL, 1977, p. 103). As meninas já começam em suas bonecas e desenhos o treino dos padrões das pinturas, sem poder, no entanto, utilizar ainda o jenipapo, que pelo que percebi começa a ser utilizado a partir da categoria das *mekurerere*.

Nesse sentido, Vidal (1977, p.158) salienta como as atividades das meninas Mebengokre concentram-se em torno da vida doméstica e as relações que mantêm já se assemelham bastante às das mulheres mais velhas, os novos ajustamentos que devem fazer ao longo da vida são mínimos e as transições são muito atenuadas, diferindo nesse sentido dos homens.

Elas brincam também (menos que entre as meninas) com os grupos de meninos, geralmente os formados por seus *kamy* (irmãos e primos maternos). A relação com os irmãos também é muito próxima, tendo o momento intenso da primeira infância, quando não têm tanta

autonomia para se aventurarem sozinhos pela aldeia e permanecem mais juntos nas brincadeiras perto das mães.

Ao dar os primeiros passos, a criança começa a brincar com as outras crianças de sua casa ou segmento residencial, ou seja, suas irmãs e seus irmãos reais e classificatórios. Nunca se aventura sozinha ao outro lado da praça ou à grande distância da casa (VIDAL, 1977, p. 102).

Após determinada autonomia, as meninas continuam a dividir sempre as refeições e os momentos de descanso em casa com os irmãos até que eles se casem e mudem para a casa da esposa. Antigamente, ao se tornar *menoronyre*, os meninos Mebengokre passavam a dormir no *ngá*, até se casarem. Hoje, em A'Ukre, eles permanecem na casa materna, adquirindo geralmente uma barraca para si.

Os irmãos de sexo oposto são o ideal de gênero dos filhos para os *mebengokre*, na medida em que idealmente passarão nomes e prerrogativas rituais para os *tabdjuo* (filhos dos irmãos de sexo oposto). Como ressalta Cohn:

o ideal (ou seja, aquilo que nem sempre pode ou é realizado na prática mas é uma referência para todos) é que os irmãos “troquem nomes”, ou seja, que o irmão dê seu nome para o filho da irmã e vice-versa, cruzando-se os laços de nominação patri e matrilineares. Ter filhos de sexo alternado é, portanto, também um arranjo ideal, para perpetuar e reproduzir os laços de sociabilidade e transmitir de maneira equitativa os bens culturais (COHN, 2000, p. 62).

É comum que irmãos de sexo oposto se presenteiem mutuamente e construam uma relação de afinidade. A relação dos irmãos da mãe com seus *tabdjuo*:

evolui e ela deve, num determinado momento, mudar de natureza: de uma identificação no plano físico e ligada ao parentesco ela deve transformar-se num vínculo sócio-ritual, vínculo essencialmente místico pois, de um lado, ela une dois indivíduos que possuem em comum nomes e privilégios, em oposição aos outros que não os possuem, e de outro, a relação é desprovida de qualquer conteúdo de autoridade (VIDAL, 1977, p. 107).

Os nomes “bonitos” (*idji mej*) são tema importante na compreensão da pessoa Mebengokre e teriam sua origem em outros seres. Os Mebengokre diferenciam duas classes de pessoas: as que têm *idji mej* (nomes bonitos/bons/completos), também chamadas *mê mej* (pessoas belas ou completas) e as que possuem *idji kakrit* (nomes comuns), chamadas de *mê kakrit* (pessoas comuns ou imperfeitas). Os nomes bonitos são transmitidos de um *ngét* (irmão da mãe ou avô) para os seus *tabdjuo* do sexo masculino e de uma *kwatui* (irmã do pai ou avó) para suas *tabdjuo* do sexo feminino; e devem ser confirmados cerimonialmente, ou serão

considerados *idji mej kaigó* (nome bonito falso) (VIDAL, 1977; COHN, 2000; GORDON, 2006; LEA, 2012; DEMARCHI, 2014).

Os nomes bonitos que são majoritariamente utilizados por mulheres são *Koko, Ngrei, Nhak, Ire, Bekwei* e *Pānh*; e os masculinos, *Katob, Tàkàk* e *Bep*. Esses prefixos são seguidos de sufixos que servem para nomação individual. Como ressaltado por Giannini (1991, p. 54) em relação aos Xikrin, os nomes se configuram não apenas como uma herança dos ancestrais transmitida através das gerações, mas também um vínculo com a Natureza, na medida em que em sua concepção, os nomes emanam das coisas e seres em si, e os pajés se comunicam com os animais, as árvores e os espíritos para se apoderarem de seus nomes. Assim,

Bep e Bekwei são *idji-mei* de certos peixes... Ire seria o nome próprio reservado ao peixe cari (*Boikoti*). Koko e Katob seriam os nomes em voga entre os macacos. Ngrei estaria associado à anta. Tàkàk teria sido registrado pela primeira vez entre os porcos. O nome, porém, não está vinculado a uma espécie animal particular. (VIDAL *apud* GIANNINI, 1991, p. 54).

Ao nome estariam vinculados tabus alimentares, de forma que mulheres *Bekwei*, por exemplo, não poderiam se alimentar de determinados tipos de peixe que poderiam, apesar de em outros indivíduos causarem apenas coceiras no corpo, causar-lhes a morte.

Existem cerimônias específicas de nomação, como as cerimônias do *Bemp* para os nomes *Bep*, e cerimônias em que vários nomes podem ser confirmados, como *Menire Biok* e *Memy Biok* (DEMARCHI, 2014, p. 47). A realização dos rituais requer que os pais, que desempenham o papel de patrocinadores, mobilizem parentes reais e classificatórios ou putativos (*ka'ák*) para a produção das condições materiais e da comida ritual, sem a qual não é possível a realização da festa (GORDON, 2006, p. 89).

Os *idji mei*, assim como os *nektrex mei*, são, segundo Verswijver (*apud* DEMARCHI, 2014, p. 48) “possuídos” pelos segmentos residenciais (*rwyk dja*) que compõem a aldeia. *Nektrex*, é, segundo a definição que Vanessa R. Lea (2012) recebeu do chefe da aldeia Kretire, *Ngýjre-me*, “tudo aquilo que as pessoas amontoam”, ou seja, seus pertences. O termo *nektrex*, segundo ele, é relativo à coisas “comuns” (*kakrit*) como cabaças, bordunas, arcos e flechas, coisas que todos têm em todas as habitações. E um conjunto de objetos exclusivos, adornos e prerrogativas cerimoniais que são consideradas “bonitas” (*mej*).

Lea (2012, p. 115) entende tais segmentos residenciais como Casas, como comentado antes, unidades sociais abstratas que ela define como pessoas jurídicas ou unidades corporadas de descendência matrilinear (ou uterinas), diferentes de meras habitações.

Os nomes e os *nektrex* sinalizam o prestígio e uma numerosa parentela, sendo alguém

sem enfeites considerada pobre. Internamente às casas, seus membros se diferenciam pela quantidade e qualidade dos *nekretx* que possuem. Algumas prerrogativas são compartilhadas entre vários detentores simultaneamente, sendo as mais prestigiosas, as exclusivas.

Da perspectiva de Turner (*apud* DEMARCHI, 2014, p. 48), porém, os *nekretx* são propriedades dos próprios indivíduos que os transmitem e recebem, e não das Casas ou qualquer sociedade comunal. Para o autor, a organização de metades (e associações ou grupos de idade) teria a função de regularizar e padronizar coletivamente a relação hierárquica de dominância que haveria entre sogros e genros definida no contexto da residência uxorilocal. Nesse contexto, a organização cerimonial seria um mecanismo totalizante que neutralizaria a assimetria incorporada nas oposições de metades decorrente da divisão social do trabalho entre os sexos (na qual as mulheres seriam responsáveis pela produção no nível intrafamiliar e pela socialização primária – nível doméstico e menos inclusivo – e os homens pela produção no nível interfamiliar e pelos últimos estágios de socialização – público-cerimonial) reintegrando todas as oposições em uma unidade transcendental (GORDON, 2006, p. 86).

Nesse sentido, com sua abordagem, Vanessa Lea dissolve a oposição entre os domínios político-jural e doméstico, tal como proposta por Turner, na medida em que as Casas constituiriam mais do que a esfera doméstica, sendo sua essência (propriedade simbólica e definidora) manifestada na esfera cerimonial, e seu conjunto (a totalidade de Casas) compreenderia a sociedade Mebengokre (GORDON, 2006, p. 92).

Considerar as Casas como pessoas jurídicas, como coloca Lea (*apud* GORDON, 2006, p. 92) implicaria, como ressalta Gordon (2006, p. 92), no reconhecimento de que são elas (e, assim, as mulheres, na medida em que são consideradas o domínio feminino) que controlam todos os bens simbólicos escassos entre os Kayapó de forma que as mulheres passam a ser vistas como as agenciadoras do controle dos recursos simbólicos e não mais como o recurso controlado. Sendo o corolário dessa hipótese o fato de os homens serem colocados em circulação por intermédio das alianças de casamento, servindo à perpetuação das Casas.

Mesmo após se mudarem, percebi ser comum que os homens voltem frequentemente, mesmo diariamente, à casa da família da mãe, muitas vezes levando também os filhos e deixando prontamente no colo da irmã ou da mãe, que recebem com brincadeiras e carinhos o/a *tabdjuo*.

A relação de uma/um Mebengokre com sua mãe é extremamente forte, e também é com o grupo com quem a mãe costuma estar acompanhada em seu cotidiano. Geralmente esse grupo é formado pelas irmãs da mãe e outras parentes maternas que são da mesma categoria de

idade, também chamadas todas de “mamãe”. Segundo observei, e foi comentado também por uma *mebenguite*, hoje as crianças chamam de “mãe” e “pai” (ou “mamãe” e “papai”), como em português, às pessoas próximas: *iruá*, *kwatui/tuiuá*, *nget*, *bam*. Sendo estas, geralmente, das poucas palavras que as crianças falam e sabem em português, incorporadas em meio aos diálogos em Mebengokre, de forma que é comum ouvir frases como “*nhara* mamãe?” (cadê a mamãe/tia/avó) ou “*papai kikrekam*” (papai está em casa).

Apesar de chamar muitas mulheres de mãe, a relação com a genitora costuma ser a mais forte. A relação com as outras mães, frequentemente, também é forte (geralmente chamam de ‘mamãe’ e depois o nome da pessoa quando não se referem à sua genitora). Geralmente é assim, porém vai depender e pode variar de acordo com a relação de cuidado estabelecida. Chamam também com a mesma nomenclatura, “irmãos”, a todas as crianças da família, conforme os consideram em suas relações, apesar de poder haver relações de *irua/kra* e *nget* ou *kwatui/tabdjuo* entre alguns deles na estrutura de parentesco da linguagem Mebengokre.

O grupo de mulheres costuma estar sempre junto (como na infância) nas atividades enquanto os filhos também estão (e formam a mesma relação entre si), e distribuem entre si as tarefas que as compete de forma que geralmente uma delas se encarrega do cuidado de todas as crianças, e vão se revezando. É comum que se separem de forma que algumas dessas *mekrapdire* vão à roça colher milho ou açaí enquanto uma fica em casa com as crianças, prepara a comida ou desça ao rio com elas para banhar e lavar algumas roupas.

Certa vez, por exemplo, enquanto um grupo de três *mekrapdire* se revezavam de forma que uma ficava com as crianças pequenas (que ficavam no colo dela ou brincando em meio aos galhos e folhagens próximos) enquanto as outras duas e eu e Aline⁴ tirávamos e espremíamos as mandiocas que estavam nos galões de molho em uma água com cheiro forte para o processo de fazer a farinha. Em meio a esse processo, acho interessante ressaltar, como elas conversavam sobre os acontecimentos políticos recentes relacionados a posicionamentos de caciques de outras aldeias em relação ao garimpo e também falavam de coisas corriqueiras e engraçadas, brincando ocasionalmente com a mão lambrecada com a mandioca fermentada de encostar na gente. As relações entre elas, conforme comentado anteriormente, eram sempre espontâneas e descontraídas.

A forte relação com a mãe dá origem posteriormente à relação dela com seus filhos,

⁴ Amiga que na época era estudante do mestrado em Ciências Sociais na UFU, com quem pude compartilhar muitas vivências na aldeia A’Ukre em 2014 e 2016.

netos dela. A relação *kwatui/tabdjuo* constitui outra das geralmente mais fortes relações de uma pessoa Mebengokre, sendo que a *kwatui* mais próxima de uma criança costuma ser a sua avó materna, apesar de que qualquer *kwatui* poderá manifestar um interesse constante por seu *tabdjuo* (VIDAL, 1977, p. 105). Quando os filhos se tornam *mekurerere* ou *menoronyre*, seus pais passam a ser *mebengueite* e já esperam o neto.

Quando perguntei a uma *mekrapdire* sobre como seria para ela quando seu filho mais velho se tornasse *menoronyre*, ela respondeu que “irá trabalhar muito e esperar neto. Que *mebengueite* trabalha muito”. E de fato é notável como as *mebengueite* se encarregam de tarefas pesadas, como a coleta de castanhas-do-pará e lenha - que costumam realizar com seu grupo de amigas/parentes de toda a vida, que agora se encontram na categoria das *mebengueite* -, enquanto as filhas ficam incumbidas de atividades como a limpeza da casa, lavar louças e roupas, preparar comida e cuidar dos filhos pequenos.

É muito comum ver, quando não estão trabalhando nas roças, as *kwatui* cuidando de seus *tabdjuo*. Levando à farmácia, ao rio, fazendo dormir enquanto cantam músicas Mebengokre antigas sentadas à porta de casa ao anoitecer. A *kwatui* pode passar horas pintando belamente a/o *tabdjuo* e se ocupando de seu cuidado enquanto a mãe joga vôlei, dança, pesca peixinhos pequenos no final da tarde com as amigas *mekurerere* ou tem um momento sentada a sós no pátio com seu *mied* (marido) à noite. São na maioria das vezes no colo delas que eles participam dos *metoro* (dança, festa); situações privilegiadas para seu aprendizado, como ressalta Cohn (2000). Observei que sempre que viaja para a cidade, uma *tabdjuo* vai junto com sua *kwatui*, não permanecendo na aldeia com a mãe. Segundo essa *mebengueite*, sua filha, jovem *mekrapdire*, ainda está aprendendo a cuidar da filha, a fazer comida, a cuidar da casa.

Nesse sentido, como descreve Vidal (1977, p. 163), as mulheres estão sempre cercadas por suas parentes matrilineares e a maior parte de suas atividades ligada às casas matrilineares, em oposição à vida masculina que se liga à casa dos homens (*ngà*). Entretanto, suas relações sociais cotidianas não se limitam estritamente ao seu segmento residencial. Vidal (1977, p. 163) relata como, entre os *Xikrin*, de manhã e à tarde todas as mulheres da aldeia vão até o rio e, já que suas roças são contíguas, vão juntas até lá; assim, mulheres de segmentos diferentes reúnem-se e saem da aldeia em conjunto. A mobilidade social e espacial das mulheres na esfera doméstica sendo, nesse sentido, bem maior do que a dos homens. Elas não demonstram *pyaam* (vergonha, distância social) entre si.

Assim, uma mulher mantém relações de intimidade não só com as outras mulheres de seu segmento, mas também com sua sogra, sua cunhada, e ainda com a esposa do irmão do

marido. Visitam-se constantemente. Por outro lado, não são, como os homens, obrigadas a “depende” de outros conjuntos de relações sociais: as relações entre uma *kwatui* e a sua *tabdjuo* (relação de nominação) e entre *krobdjuo* (amigas formais) não se diferenciam das relações rotineiras de parentesco. Apenas um certo afastamento espacial ou o respeito à idade separa as mulheres, sendo a divisão em categorias de idade recortada pelas relações de parentesco (mãe e filhas, mulheres de um segmento residencial etc.) (VIDAL, 1977, p. 163, 164).

Dessa forma, apesar de formarem seu próprio grupo com as parentes/amigas de idades próximas com quem estão sempre passeando pela aldeia juntas ou fazendo brincadeiras, é comum ver as *mekurerere*, categoria descrita como relativa às moças púberes que já podem ter filhos, juntas também com as irmãs *meprintire* brincando no rio ou com as *mekrapdire*, que muitas vezes as pintam, jogam bola juntas ou se sentam juntas em frente as casas conversando e mexendo no cabelo umas das outras, às vezes penteando, procurando piolhos (gesto comum de se ver entre mulheres próximas, sendo visivelmente uma forma de carinho).

A transição entre as categorias de *meprintire* e *mekurerere*, segundo Lea, continua a ser marcada entre os *Mekrāngoti* onde estudou, por um rito de passagem chamado *mekrajtyk* (pessoas com coxas pretas), que pode ser realizado ao final de qualquer cerimônia de nominação, consistindo num rito curto em que as braçadeiras de crochê e as joelheiras (utilizados pelas crianças e jovens adolescentes de ambos os sexos, tornando os bíceps e panturrilhas mais proeminentes) são removidas e elas são pintadas com um padrão específico. Em A’ukre, segundo uma conversa com um *mebengueite*, a transição acontece de acordo com as próprias atitudes e forma de se portar da menina e do grupo no qual se insere no cotidiano. Meninas em torno de dez anos geralmente já se enquadram nessa categoria. Com seu grupo de amigas continuam indo se banhar e se divertir no rio e atividades semelhantes.

As *mekurerere* se encontram em uma fase em que as mães já não “cuidam” - não se preocupando, por exemplo, se não voltarem para casa quando anoitece ou para alguma refeição - mas continuam a se alimentar com a família sem serem responsabilizadas ainda por tarefas domésticas. As moças tendem a se tornar *mekurerere* antes dos rapazes se tornarem *menoronyre*, e se casar antes. Como já comentado, após o casamento, a jovem esposa continua a ser uma *mekurerere* até o nascimento do primeiro filho, muitas vezes continuando a se divertir com as *meprintire*.

É notável como as *meprintire* e as *mekurerere* são bastante carinhosas entre si, sempre se abraçando, diferenciando nesse aspecto das mulheres das categorias posteriores que me pareceram um pouco mais distantes no sentido de carícias (apesar de ainda demonstrarem

afetividade, principalmente alisando o cabelo das parentes, procurando piolhos, como mencionado). Também diferente das últimas, que muitas vezes parecem ter vergonha ou não quererem ser fotografadas exceto em ocasiões de *metoro*, e que sempre tiram fotos com a feição séria, as *meprintire* e as *mekurerere*, mais desinibidas, gostam muito de tirar fotos e serem fotografadas, além das feições sérias que também fazem, também fazem poses de beijos e sinais de “V” e “hangloose” (com os três dedos do meio da mão fechados) com as mãos e sorriem (especialmente quando estão agrupadas entre suas amigas).

Uma distinção especial dessa categoria que pude observar e que era sempre aludida nas conversas sobre essa fase da vida, são os passeios noturnos e a procura por marido, assim como os *menoronyre* (categoria masculina correspondente) procuram por esposa. Encontrava frequentemente grupos delas passeando de braços dados pelo pátio da aldeia, entre corridas e risos principalmente ao toparem, no escuro, com grupos de *meokre* e *menoronyre*. Segundo Vidal (1977, p. 162), no plano sexual, elas são consideradas como as mulheres *mekrapdire*. Uma *mebengueite* comentou que antigamente, as *mekurerere* estavam sempre com a mãe e “não brincavam lá fora”, e quando alguém se interessava por elas para casamento, mandava um *meokre* conversar com a mãe.

Entre as *mekurerere*, o assunto sobre namorados era bastante recorrente. Estavam sempre brincando de indicar em tom de zoação o namorado das outras, às vezes eram realmente prometidos e outras vezes era mera brincadeira. E a resposta geralmente de quem era apontado era negativa e de vergonha. Já entre as *mekrapdire* e as categorias de idade após o primeiro filho, não presenciei conversas relativas a seus relacionamentos conjugais, assunto que parece causar certa timidez, embora elas perguntassem sempre sobre mim.

Lea (2012) ressalta como é um dos conceitos chaves para compreender as relações interpessoais dos Mebengokre (e dos demais Jê) aquele de *piaam* (geralmente glosado como “vergonha”).

Tem conotações de respeito e de constrangimento, o que implica em evitação. Não se trata de evitar o espaço físico ocupado pela pessoa em questão, mas significa que Ego não deva encarar o olhar de Alter, nem falar com ele diretamente.

[...] Um genro não conversa com seu sogro antes de consolidar seu casamento pelo nascimento de dois ou três filhos, apesar de conviverem juntos na mesma casa. De modo mais amplo, constrangimento ou timidez envolve quase todos os contatos entre pessoas de sexo oposto. As mulheres circulam pela aldeia tomando cuidado de não se aproximar da casa dos homens, e os homens devem evitar passar demasiado tempo na casa da esposa e da mãe (LEA, 2012, p.193).

Essa relação dessa forma era sempre ressaltada para mim em relação ao marido da minha irmã, e em geral não percebi conversas entre as mulheres adultas da família com os maridos das filhas ou das irmãs da mãe.

Apesar dos flertes e interações ocorrerem sem necessariamente se assumir um relacionamento sério depois, aparentemente há uma busca geral, tida como natural, por se casar e posteriormente ter filhos. Segundo Lea (2012, p. 109), entre os *Xikrin*, fabrica-se uma cama em sua casa para as moças púberes, que tende a ser mais alta do que a cama de seus pais, onde começam a receber seus visitantes noturnos, de forma rápida e furtiva ou de forma regular, até consolidar o casamento, idealmente com o nascimento de um bebê. Em A'Ukre, geralmente, elas passam a ter uma barraca própria dentro da casa, e com o casamento, um quarto.

O casamento Mebengokre pode ser combinado pela mãe de uma *meprintire* com a mãe de um *meboktire*, e a mãe da menina passa a levar comida para ele com certa frequência. Lea ressaltava como é enfatizada não apenas a questão do homem residir com a esposa, ou no lugar da esposa, mas com a mãe da esposa, sendo a sogra muito mais importante do que o sogro em termos de coresidência. Assim, conforme alguém a explicou, é compreensível que a mãe escolha o marido da filha porque ela é obrigada a conviver com ele embaixo do mesmo teto (LEA, 2012, p. 112).

Nesses casos, se tiver uma cerimônia *bemp*, ele usa um bracelete preto. Mas poucas as vezes que ocorre assim, sendo o mais comum hoje que cresçam e comecem a namorar espontaneamente. A família ao ver a relação aprova ou não o casamento, que consiste simplesmente no *menoronyre* passar a morar na casa da *mekurerere* e sua família e contribuir com seu trabalho para essa casa.

Os eventos que envolvem outras aldeias Mebengokre convidadas são ocasiões privilegiadas de interação social. Antes da aldeia visitante chegar, todos se pintam e se organizam para recepcioná-la. Quando chegam, geralmente pelo rio, enquanto descarregam suas coisas no local onde irão acampar (em *Aukre* costuma ser na escola), todos, ou a maioria das pessoas, se dirige para a praça ou para o *nga*, formando uma longa fila de forma que a aldeia visitante, após chegar dançando e cantando, todos também pintados, passa também em fila e todos se cumprimentam com aperto de mão, falam *mejkumrej*.

Lea (2012, p. 165) ressaltava como as *mekurerere Xikrin* também saem para dançar quase todas as noites com os *menoronyre* em ocasião de alguma cerimônia em curso ou apenas como pretexto para flertar. Segundo Vidal (1977, p. 162), as *kurerere* são consideradas no plano

sexual da mesma forma que as mulheres da categoria *mekrare*, assim como os *menoronu* em relação aos homens *mekrare*.

Quando se casam, o jovem casal já começa a “procurar” filho. Em uma conversa uma *mekurerere* comentou que “já casou e tá querendo um filho, que vai ficar feliz de pintá-lo e enfeitá-lo, vê-lo crescer e brincar”. Uma *metuajarô* (grávida) contou que ficou feliz quando se descobriu grávida e que “a vida de *mekurerere* é só brincar e agora já mudou, trabalha (lava louças, pega água). Enquanto conversava comigo, ela penteava a filha da irmã em seu colo”. Sobre esse assunto ainda, um casal de *mebenguite* falou como logo que casaram já “começaram a procurar” filho e ficaram felizes quando tiveram.

A respeito do significado de ter filhos para os Mebengokre, Cohn ressalta que:

O nascimento da criança consoma um casamento (assim como a falta de crianças e principalmente a morte de filho(s) pequeno(s) são motivos para a separação) e dá aos pais a condição de adultos, tornando-os *mekrare*, coletivo/filhos, os que têm filhos. É também pelo número de filhos que um homem ganha maior participação na oratória, ao alcançar uma quantidade que é sempre especificada como um mínimo de quatro filhos. Quanto às mulheres, passam a fazer parte das reuniões para a pintura corporal coletiva apenas depois do nascimento de seu primeiro filho, sendo até então pintada em casa, pela sua mãe; as atividades coletivas as dividem, também, de acordo com o número de filhos, em três grupos: as que têm poucos filhos, as que têm muitos e as velhas. A velhice também é explicada pelos Xikrin tendo por referência os filhos: velho (*mebengêt*) é aquele que não tem mais filhos (COHN, 2000, p. 61).

Ao falar sobre esse momento de transição na vida de uma pessoa, a principal mudança, segundo as conversas que tive, seria trabalhar após o nascimento dos filhos, como dito por uma *mekrapdire*: “*mekurerere* não trabalha, só fica brincando, e quando tem filho começa a trabalhar”.

A partir do nascimento dos filhos, as *menire* passam então a ser responsáveis por atividades em casa - em maior ou menor quantidade a depender da estrutura de sua família e da quantidade de mulheres para a divisão do trabalho - e a realizá-las com as amigas que se encontram na mesma categoria, *mekrapdire*, que costumam ser as mesmas de sempre, na medida em que as mulheres geralmente se casam e têm filhos cedo, se desenvolvendo nas categorias de idade quase ao mesmo tempo quando de uma mesma geração. Sobre isso, um *mebenguite* comentou como a vida de Mebengokre é difícil, “que mãe e pai não podem dormir de dia senão os filhos morrem; ou esposa/esposo morre, porque tá fazendo como viúvo(a). Tem que sair e trabalhar”. Embora eu tenha visto algumas pessoas cochilarem à tarde (em uma ocasião de *metoro*), realmente era notável como durante o dia sempre via as pessoas fazendo alguma atividade: quando não colhendo, lavando, limpando, preparando comida (mulheres),

caçando, pescando, aparando o mato, abrindo roças (homens), estavam fazendo artesanatos de miçanga ou pinturas (mulheres), ou artesanato de palha, madeira ou penas (homens).

A visão da necessidade do trabalho durante o dia e a divisão do trabalho por gênero contribui para que no cotidiano a companhia continue sendo as das mesmas pessoas amigas/parentes que cresceram juntas, sendo a noite o momento de relacionamento com os cônjuges. O início da noite, após o jantar, é o momento em que as *mekurerere* e *menoronyre* costumam dar seus passeios, e as demais pessoas colocam cadeiras na frente das casas e se agrupam para conversar enquanto as crianças brincam mais um pouco e logo adormecem no colo de alguém (geralmente de uma *kwatui*), sendo comum ver casais mais jovens se sentarem sozinhos para namorarem.

Nesse contexto, é interessante abordar como existem muitas mulheres que já têm filhos e não têm maridos, e pelo que pude perceber, a maioria são jovens, da categoria *mekrapdire*. Uma mulher que tem filhos e não tem marido, seja por não ter se casado ou por ter se separado, é uma *mekupro* (porém não vi essa designação diferenciando-as das demais sendo utilizada no cotidiano, sendo todas as mulheres com filhos geralmente chamadas e agrupadas como *mekrapdire*). A paternidade ativa está relacionada com o casamento com a mãe, na medida da percepção do pai ser o cônjuge da mãe. Apesar disso, frequentemente é de conhecimento de muitos quem seja o pai biológico, podendo constar inclusive em cadastros feitos pela rede pública de saúde que acompanha os nascimentos.

Em alguns sentidos, parece ser mais complicado ter um filho num contexto em que a mãe não está casada, pela contribuição do pai na criação. Antigamente era comum a prática de enterrar a criança, em algumas situações, logo após o nascimento. Conversando sobre isso com um *mebengueite*, ele comentou que hoje essa prática não é mais comum na medida em que traz problemas judiciais, sendo a saúde das pessoas da aldeia, em especial das gestantes, acompanhada pela farmácia; e que eles consideram errado. Ele comentou sem muitos detalhes sobre um caso em que uma mãe havia agredido um bebê que teria sido socorrido e levado ao hospital da cidade onde faleceu, e essa mulher levada à delegacia para responder judicialmente. Em relação ao próprio neto, filho de sua filha quando era bem jovem e não era casada, o *mebengueite* comentou que ele seria o pai da criança, na medida em que ia cuidar dele como filho e o ama muito.

Na medida em que geralmente planejam os filhos para após o casamento, uma *mekrapdire* comentou que pedem remédio da natureza para pajé quando não se consideram no momento apropriado para serem mães, e conforme confirmado com as técnicas de enfermagem

da farmácia da aldeia, hoje é comum que as mães levem as filhas *mekurerere* para tomar anticoncepcionais injetáveis.

O fato de haver crianças que não convivem com os pais, está também relacionado às separações de casais que, em sua cultura, significa também separação dos filhos. Um *mebengueite*, com ar bastante triste ao abordar o assunto quando perguntou sobre o pai do meu filho e eu expliquei que nos separamos, mas inclusive na ocasião daquela viagem à aldeia meu filho tinha ficado com o pai, contou que entre os *Mebengokre* não é assim, quando um casal se separa não conversam mais. Segundo Lea (2012, p. 166), a principal diferença entre as categorias dos *mekrakramti* (aqueles com muitos filhos) e das *mekrapynh* e dos *mekranyre* (que têm poucos filhos) seria a estabilidade dos casamentos, na medida em que os divórcios são mais comuns entre os casais jovens.

Geralmente quando isso ocorre ou o pai ou a mãe se muda para outra aldeia, e os filhos ficam com a mãe (principalmente quando são pequenos) ou com o pai (nesse caso, a mãe do pai, segundo ele). E o que ocorre é que esse filho deixa de se relacionar com a outra parte da família, deixando de “ser filho”. Apesar de aparentemente ser assim na maioria das vezes, conforme me contou, podem ter relações e situações diferentes. Por exemplo, o caso de o filho atingir uma idade de maior independência e ter ido morar com a família do pai. No caso, da mãe se casar novamente, o marido da mãe é chamado de pai.

Foi com reprovação que uma *mekrapdire* me contou que o irmão, que eu conhecia das visitas anteriores, havia abandonado a esposa e a filha pequena e ido morar na cidade e se casado com uma *mekurerere*. Em uma conversa um *mebengueite* comentou como seu filho, casado e pai de uma criança pequena, tinha demonstrado interesse de ir estudar na cidade, e ele falou que “não, ficar aqui e criar a filha”. Atualmente, o homem ir para a cidade e continuar os estudos (no ensino médio) parece ser uma das razões que envolvem as separações de jovens casais.

O pai pode ser uma referência importante na vida de seus filhos, na medida de seu engajamento na relação com eles, que é bem variável de homem para homem. “O pai apenas se ocupa de seus filhos na medida em que sente vontade de fazê-lo e quando isso lhe dá prazer” (VIDAL, 1977, p. 104). Porém essa relação costuma ser mais próxima, de qualquer forma, com os filhos meninos, sendo comum ver os pais os levando ao *nga* durante o dia ou para pescas.

Apesar disso, é notável que alguns pais dediquem mais tempo também com as filhas, principalmente na primeira infância, e que acompanhem as esposas com as crianças ao rio, sendo presentes em momentos familiares. Os homens têm funções específicas na divisão do trabalho na aldeia, sendo eles quem trazem carne e peixe, os que constroem, abrem roças,

confeccionam cestos e adereços de pena, madeira e palha, dentre outras especificidades. Dessa forma, quando não têm marido, as mulheres podem receber ajuda de seus pais e cunhados, por exemplo, ou, em alguns casos, elas mesmo realizam algumas dessas tarefas (como o caso de uma *mebengueite* que contou que ela mesmo abriu sua roça). O avô materno, o *nget* geralmente mais próximo de uma criança, nesse sentido, cumpre função semelhante à do pai com os netos, sendo, como citado anteriormente, inclusive também chamado de “papai”.

Segundo Vidal (1977, p. 98), os amigos formais compõem uma categoria de não-parentes herdados patrilinearmente e implica em vários tipos de relações, segundo sexo e idade.

Quando se pede a um índio que defina esta categoria em português, ele tem dificuldade. Disse um informante: “*Krobdjuo* não é parente porque não se conversa com ele, há muito *pyám* (vergonha)”. Ao que parece, o informante utilizou-se da palavra “parente” no sentido restrito de “parente consanguíneo”. Outro índio observou: “São *ombikwa* (parentes) diferentes”. Mas todos são unânimes em afirmar: “*Krobdjuo* é pessoa que ajuda” (VIDAL, 1977, p. 98).

Segundo a autora, as relações de um homem ou mulher e todos os afins de seus amigos formais de ambos os sexos são francamente jocosas (VIDAL, 1977, p.100). No que tange aos *krobdjuo*, essas foram as manifestações mais presentes, que tive a oportunidade de entender melhor. Minha mãe e irmã estavam sempre me incentivando a brincar com o *krobdjuo* da mãe, da mesma forma que minha irmã fazia: se referindo a ele como *mokangare* (preguiçoso), *punure* (ruim, feio), *atxuere* (bobo), sempre em tom de brincadeira. Ele da mesma forma brincava bastante com a gente e se fazia sempre presente. Eles me contaram que quando performam a “guerra” *ritual* - quando as mulheres saem para coleta ou os homens para a caça e combinam entre si de quando voltar fazer essa encenação de brigas com bordunas- procuram essas pessoas que têm relações jocosas, como as filhas da *krobdjuo* de um *memy*. Demonstravam achar bastante divertidas essas ocasiões.

Assim a teia de relações e o parentesco vai permear a vida de uma *Mebengokre*, sendo de determinante importância em sua formação e em seu cotidiano, principalmente a presença das outras mulheres. O nascimento dos filhos é talvez o momento mais decisivo de transição da vida de uma *menire*, sendo seu cuidado, e posteriormente de seus filhos (netos), provavelmente o principal sentido em sua vida. Desde muito novas as meninas já demonstram estar em seus planos se tornarem mães. Acredito que esse desejo de procriar e cuidar de seus filhos segundo sua cultura é uma das principais razões desta, apesar das muitas gerações de contato com os *kuben*, preservar tão bem características importantes de sua essência.

CAPÍTULO II. O APRENDIZADO MEBENGOKRE

São pouquíssimos os acontecimentos cotidianos e rituais Mebengokre dos quais as crianças são excluídas. Como ressaltado por Cohn (2000, p. 62), a elas pouco é proibido. “As crianças são criadas em grande liberdade, sem imposições, sendo geralmente bem comportadas. Aliás, todos se ocupam continuamente das crianças de modo que, do nosso ponto de vista, elas são bastante mimadas (VIDAL, 1977, p.102). São investidas de confiança na medida em que desde muito pequenas têm acesso, por exemplo, a pequenos facões, e não são impedidas de se afastarem de supervisão adulta quando resolvem ousar. Lea ressalta como o cuidado da criança e atividades relacionadas não são consideradas pelos Mebengokre exatamente como um trabalho:

Em sua discussão sobre as noções Achuar do que constitui “trabalho”, Descola (1986) exclui o cuidado com as crianças, porque as mulheres o consideram um alívio bem-vindo em comparação com o trabalho físico árduo em suas roças. Esse argumento certamente se aplicaria aos longos períodos de tempo que as mulheres mēbēngōkre passam pintando seus filhos ou imersas no rio, comendo batatas-doce enquanto banham seus filhos para refrescá-los. A arte da pintura corporal e do choro cerimonial estão entre as atividades mais valorizadas e distintivas das mulheres mēbēngōkre. A rigor essas atividades não poderiam ser colocadas na rubrica de trabalho; são tão essenciais à definição sociocultural da identidade mēbēngōkre quanto as espécies de plantas que cultivam em suas roças. Consequentemente, para poder entender a natureza das Casas mēbēngōkre, e a riqueza que as caracterizam, é indispensável examinar não a divisão sexual de trabalho, como tal, mas as atividades alocadas às pessoas de sexo masculino e feminino (da infância até a velhice), um processo impossível de dissociar da construção social de gênero (LEA, 2012, p. 140).

Segundo Cohn (2000, p. 62), os Xikrin dizem que as crianças tudo sabem por que tudo veem e ouvem, mas nada sabem, pois ainda têm os olhos e ouvidos fracos. O desenvolvimento dos olhos e ouvidos torna-as capazes de aprender e se engajar no aprendizado de fato, por iniciativa própria de forma individual ou como membro de uma categoria de idade de forma coletiva.

Assim, o desenvolvimento da faculdade de compreensão, ligada ao ouvido, e que torna a pessoa alguém que pode e deve compreender as normas sociais e atuar de modo correspondente a elas, capacitando-a, ainda, a dominar os conhecimentos tidos como relevantes, apresenta-se como o modo como os Xikrin concebem o desenvolvimento da criança em um ser social pleno. (COHN, 2000, p. 180).

Nesse sentido, os bebês de ambos os sexos têm ainda as orelhas furadas e alargadas progressivamente com batoques cônicos de madeira (*bàri djwa*), processo que chega ao fim, segundo Lea (2012), até que a criança ande. Os lábios inferiores dos bebês do sexo masculino são furados e perpassados por um fio de algodão com algumas miçangas penduradas do lado externo da boca. Em A’Ukre, os bebês passam pelo mesmo processo. A autora ressalta em nota

que tais práticas serviriam para incrementar a audição e entendimento de ambos os sexos, assim como a oratória masculina.

Como ressaltado anteriormente, a denominação de bebês de ambos os sexos é *mekare(re)* e passam a maior parte do tempo junto a sua mãe, só passando a ter contato prolongado com o chão ao começar a andar (LEA, 2012, p. 160).

Geralmente passam também muito tempo com as avós maternas (*kwatui*), principalmente quando são os primeiros netos. São elas e as parentes maternas mais velhas que ajudam a mãe no parto e é bastante comum posteriormente, quando não estão na roça, vê-las sempre com seus *tabdjuo* pela aldeia. É no colo delas que eles dançam nos momentos de *metoro*, muitas vezes são quem os pintam detalhadamente, cantam para eles, os embalam ao anoitecer para dormir, incentivam sua linguagem e desenvolvimento em geral, bem como se preocupam constantemente na instrução das filhas na maneira de cuidar dos filhos e realizar as tarefas.

Os bebês costumam ser pintados enquanto dormem. Na medida em que vão crescendo um pouco, passam a ser pintados também acordados, sendo comum ver crianças pequenas esperando pacientemente, bem quietos, enquanto são pintados, chegando a adormecer.

Assim, como destaca Lea (2012, p. 159), as categorias de idade são relativas à trajetória individual pelo ciclo de vida, em termos fisiológicos e culturais, sendo algo onipresente em todos os aspectos do cotidiano. Quando os Mebengokre passam a exercer maior autonomia, brincar com outras crianças mais longe das mães são considerados, como ressaltado antes, na terceira categoria de idade. Uma das primeiras impressões que tive foi como as crianças estão em toda parte, andando em grupos, geralmente do mesmo sexo, e têm grande autonomia.

Dentre todos os espaços, o rio é um local privilegiado de brincadeiras e interações sociais, para além de ser um lugar de banhos, lavar roupas e louças. Todos os dias, geralmente pelo menos duas vezes, as pessoas vão ao rio banhar: de bebês bem novinhos até idosos. As crianças bem pequenas, com cerca de um, dois anos, já mergulham e tem uma familiaridade notável.

As meninas, *mekurereti*, da terceira categoria etária feminina, começam a formar um grupo que se reúne para explorar a aldeia e os entornos. As fases pelas quais passam as meninas são menos marcadas, na medida em que, ao contrário dos meninos, poucas coisas mudam no curso de sua vida. Como resalta Vidal (1977), elas continuam a viver na casa materna, a qual não estão destinadas a deixar.

Nas categorias *mekurereti* e *meprintire*, elas já acompanham muitas vezes as mães às roças com seus pequenos facões e cestos, para colher milho, mamão e outros produtos. Pelo que notei não são solicitadas geralmente a realizar tarefas, mas acompanham brincando e adquirindo conhecimento de forma espontânea. Porém, na faixa de 7, 8 anos demonstram já dominar bem técnicas de colheita e manejo do facão.

Em uma ocasião em que fui a roça com algumas mulheres e foram duas *meprintire*, elas levaram seus cestos e facões menores e, apesar de eu não ter visto em momento algum serem solicitadas para ajudar efetivamente, entre as brincadeiras e conversas, elas colheram alguns milhos que colocaram nas cestas e voltaram carregando. É interessante destacar aqui o caráter ‘prático’ do aprendizado *mebêngôkre*, onde a imersão em lugares específicos de sociabilidade permite a troca de saberes e experiências entre parentes e membros de diferentes categorias de idade.

Em seu cotidiano, além de acompanhar as mães às roças, as meninas brincam de bola, quando tem, principalmente vôlei e futebol (esses esportes muito apreciados pelos *Mebêngôkre*, são praticados desde muito cedo). Sua resistência física e habilidade é notável o tempo todo, desde muito novos: nos esportes e nas atividades cotidianas, como subir nos pés de jenipapo muito rapidamente e com facilidade, carregar peso das roças por longas caminhadas e ao brincar de nadar contra a corrente do rio.

Brincam também de bonecas, especialmente fazendo pinturas nelas. Quando tem papel e caneta fazem desenhos, principalmente nos padrões de pinturas corporais que estão sempre treinando. Uma das minhas pequenas irmãs costumava sentar em meu colo e passar os dedos sobre a pintura de urucum facial que às vezes eu tinha, refazendo os traços, e mesmo apenas com os dedos ou molhando com água fazendo os movimentos dos desenhos na pele. Geralmente elas estão sempre acompanhadas por um grupo das irmãs/amigas que são de idade próxima.

Volto a destacar o caráter ‘prático’ do aprendizado *Mebengokre*, que ocorre também no compartilhamento de experiências entre membros da mesma categoria de idade que crescem e se desenvolvem juntos, compartilhando a maior parte das etapas e momentos de suas vidas. Nesse sentido, é notável o caráter ‘intergeracional’ do aprendizado e da experiência cotidiana ao longo de toda a vida, de forma que as pessoas envelhecem juntas.

Podem ser encontradas no rio a qualquer hora do dia, vão bastante se banhar e fazem muitas brincadeiras como pular de barrancos, nadar contra a corrente, cambalhotas, “vôlei” com a água (jogar para cima e rebater). Frequentemente já lavam os vestidos nos corpos - que a maior parte das meninas *meprintire* já passa a usar e usa, inclusive, quando está no rio - e os

chinelos. Em uma ocasião, quando fui ao rio e chuviscava, havia apenas uma *meprintire* que aparentava ter em torno de seis anos, com um pequeno balde com algumas roupas infantis que lavava, dois irmãozinhos menores brincando ao seu lado, um deles com a cabeça ensaboada. Algo que já foi observado por Lea em outro contexto:

As meninas são obrigadas a ajudar suas mães numa idade muito menor do que se exige algo dos meninos. Logo que conseguem andar com firmeza, começam a carregar seus germanos mais novos, escanchados no quadril. Acompanham suas mães às roças, carregando um cesto em miniatura onde colocam algumas bananas, batatas, e outra coisa qualquer que é transportado pelas mulheres (LEA, 2012, p. 140).

Embora seja comum ver as mães requisitando a companhia das filhas *meprintire* à roça e no auxílio no cuidado dos irmãos mais novos, e outras tarefas em alguns momentos, elas aparentam estar fazendo e aprendendo sempre brincando, passando ainda a maior parte do tempo brincando livremente e passeando com as amigas.

As *mekurerere*, categoria seguinte, continuam com o cotidiano muito semelhante, sempre junto com o mesmo grupo de amigas. Ainda vão ao rio juntas, jogam vôlei e futebol como antes. Agora já começam a tentar fazer pinturas em si mesmas, e não mais treinam com canetas em bonecas. Porém geralmente ainda não têm a técnica aprimorada, e costumam ainda ser pintadas em ocasiões de festas pelas parentes *mekrapdire* e *mebengueite*. Da mesma forma, algumas já começam a praticar artesanato de miçangas. Esses aprendizados acontecem de forma horizontal e vertical, na medida em que aprendem com as familiares mais velhas e também com as da mesma categoria, praticando juntas.

Sobre o conhecimento das técnicas na roça, uma *mekrapdire* comentou que “antigamente *mekurerere* já sabia fazer tudo e hoje tem algumas que a mãe chama para ajudar na roça, mas não vai”. Nas ocasiões em que estive nas roças realmente não havia nenhuma *mekurerere* presente. Não era comum vê-las fazendo comida, lavando louças ou roupas (apenas os vestidos que estavam usando e as vezes um a mais também delas). Presenciei apenas uma vez uma *mekurerere* lavando as roupas sujas do irmãozinho de poucos meses.

Muito comum era vê-las no final da tarde em seus pequenos grupos indo à beira do rio pescar “peixe pequeno” para complementar o jantar. Com linhas de pesca e anzol: sem cortar as linhas do rolo, amarram o anzol na ponta da linha e jogam deixando desenrolar um tanto, segurando quando consideram suficiente e esperam até conseguirem pescar algo, costumam utilizar como isca massinhas de bolacha água e sal. Geralmente se sentam à margem do rio ou em canoas amarradas junto à margem.

Como ressaltado antes, as *mekurerere* e os *menoronyre* atualmente costumam sair para passeios noturnos e flertes (aparentemente antigamente não tinham esse costume). E na medida em que no plano sexual, elas são consideradas como as mulheres *mekrapdire*, parece que em geral tem sido de forma muito livre o aprendizado e a vivência dos relacionamentos amorosos e sexuais, até a possível constituição de um casamento.

Segundo Vidal (1977), no caso de quando o casamento é arranjado pela família, os *menoronu* (ou *menoronyre*) que têm uma esposa *meprinti(re)* ainda pequena podem ir à sua casa durante a noite, mas o casal ainda não mantém relações sexuais. “Se a mãe aprecia o futuro genro, ela pode preparar-lhe um leito (*atudjo-kaigo*) onde dormirá sozinho” (Idem, p.159). Quando a menina passa para a categoria das *kurerere*, o casal pode iniciar o intercuro sexual. Segundo ela, a menina tem, nesse momento, de nove a dez anos, o que seria o requisito mínimo para que seja reconhecida como mulher. As meninas geralmente se tornam *mekurerere* antes dos rapazes se tornarem *menoronyre*, e se casam mais cedo.

Como ressaltado antes, após o casamento, a jovem esposa continua a ser uma *mekurerere* e se divertir como uma menina com as outras *meprinti*. Porém logo que se casam o jovem casal já começa a “procurar” filho. Também pude observar que as *mekurerere* casadas continuam livres para se divertir sem serem responsabilizadas por nenhuma tarefa em suas casas, continuando a viver e a se comportar praticamente como antes do casamento até o momento de sua primeira gravidez.

Em geral, as meninas alimentam desde muito cedo o desejo de serem mães e parecem ver isso como uma etapa da vida de todos, uma parte do desenvolvimento humano ideal. Como já mencionado, nas palavras de uma *mekurerere* (com tradução do *mekrare* que me auxiliava na comunicação): “já casou e tá querendo um filho, que vai ficar feliz de pintá-lo e enfeitá-lo, vê-lo crescer e brincar”.

Quando engravida ela e todas as irmãs (que serão também as mães) já esperam o bebê. A partir de então a *nire metujaro* (grávida) começa a respeitar uma série de precauções e restrições alimentares (como comer apenas determinadas comidas como inhame e banana amassada) para assegurar o bem-estar do feto (da mesma forma o *memy metujaro*).

Depois que engravida, a *nire* passa a assumir responsabilidades, como, por exemplo, lavar louças e pegar água. Da mesma forma, o *memy metujaro* começa a caçar e pescar na companhia de outros *memys* da sua idade. Como ressaltado anteriormente, existe uma crença na necessidade de trabalhar durante o dia a partir do momento que se tem filhos (ao que parece, desde a gravidez), sob o risco da possibilidade de que os filhos morram se os pais agirem como

se não os tivessem (não trabalhando, se ocupando durante o dia), como *mekurerere* e *menoronyre*.

Depois que o primeiro filho nasce então as *menire* passam a se ocupar de seu cuidado, alimentação, confeccionar seus ornamentos de miçangas e pintá-lo. “A ornamentação das crianças pequenas é muito rica e carregada, quando comparada à dos adultos, que apenas ostentam adornos em ocasiões rituais” (VIDAL, 1977, p. 103). Segundo uma *mebengueite*, se a criança é bem cuidada na tradição *mebengokre*, se arruma sempre, faz pintura com palito, *kum rôp* (tonsura), cresce mais rápido (agora que têm acesso a artigos e comida *kuben*, porém, estão crescendo mais devagar).

Embora eu tenha notado diferenças nas atividades e agrupamentos relacionados as subdivisões da categoria *mekrare*, não notei em nenhuma ocasião a utilização dos termos *mekrapynh*, *mekranyre* e *mekrakramti* na linguagem cotidiana das pessoas da aldeia A’ukre. As mulheres que têm filhos, independentemente da quantidade, são chamadas todas de *mekrapdire* e os homens de *mekrare* (apesar disso quando eu usei esses outros termos, a partir das referências, eles mostraram conhecê-los e identificá-los). Mesmo uma mulher que não tinha filhos, mas que integra a categoria de idade das irmãs que já são mães, sempre acompanhando-as no cotidiano, na medida em que tem em torno de 20 anos, idade em que as *menire* já costumam ter filhos, é considerada uma *mekrapdire*. Dessa forma, os termos parecem estar mais relacionados às atitudes e ao grupo que as pessoas integram cotidianamente do que ao nascimento de filhos.

Apesar de ter contato e adquirir conhecimentos sobre o cuidado de crianças desde sempre, na medida do engajamento das meninas no cuidado dos irmãos mais novos desde que nascem e dos filhos das irmãs (também seus filhos segundo a denominação do termo de parentesco, *krá*) o aprendizado é ainda mais intenso a partir de quando geram seus filhos, sendo as parentes maternas de especial importância nesse aprendizado contínuo.

Como comentado anteriormente, a vida feminina está ligada às casas matrilocais, onde se desenvolve a maior parte de suas atividades, principalmente no caso das mulheres mais jovens, na medida em que estão entre as principais tarefas das quais se ocupam as *mekrapdire* após os primeiros filhos: a limpeza da casa, lavagem das roupas e louças e preparo da comida (carne, peixe, arroz, berarubu, farinha de mandioca brava, preparo do açaí).

Também podem passar a realizar a colheita em roças e árvores mais próximas à aldeia. Pude acompanhar quando foram buscar mamão, bananas, açaí, milho, jenipapo, mandioca, sempre acompanhadas de seu grupo da mesma categoria de parentes maternas (geralmente

irmãs ou irmãs mais jovens da mãe, *iruá*). Com elas também se sentam nas tardes sob a sombra de alguma árvore ou na frente das casas para confeccionar artesanatos de miçangas para si e para os filhos, enquanto isso as crianças brincam no em torno.

Dentro da categoria sempre há alguma diferença de idade, experiência e talentos entre as mulheres, sendo as trocas e o aprendizado com as vivências em conjunto de especial valor. Essas companheiras - parentes maternas da mesma categoria - estão sempre juntas no cotidiano em todos seus afazeres se revezando, se ajudando, conversando e se divertindo. Seus filhos, da mesma forma, sempre juntos formando suas próprias relações. Geralmente uma delas se encarrega do cuidado de todas as crianças enquanto realiza alguma atividade compatível, enquanto as outras realizam outras.

A partir de quando se tornam *mekrapdire* passam também a fazer parte das reuniões para a pintura corporal coletiva que ocorre sempre e principalmente antes dos *metoro*, quando as *mekrapdire* e as *mebengueite* pintam umas às outras, escolhendo padrões de acordo com suas categorias de idade e também fazem a tonsura com uma lâmina, retirando o cabelo e formando um “V” ao contrário na cabeça das crianças e das mulheres (posteriormente podem preencher com pintura, geralmente nas crianças). Cílios e sobrancelhas são removidos frequentemente nas mulheres e crianças, os cílios geralmente com pinças e as sobrancelhas com lâminas.

Na medida em que a pintura corporal infantil é um modo de marcar a individualidade da criança, que se apresenta por motivos que, diferente de outras categorias de idade como, por exemplo, a dos meninos iniciados solteiros, *menoronyre*, geralmente não são compartilhados por outras crianças, ela se configura, como ressalta Vidal (1977, p.167) num laboratório de aprendizado dessa atividade para a mãe e é um modo de expressar seu virtuosismo.

A pintura teria sido aprendida de outros seres, no caso dos homens morcegos (*kubehpre*), que teriam ensinado muitos grafismos feitos com os dedos; assim como os Djore (antepassados dos atuais Xikrin) teriam ensinado outros além de disseminar o uso do *kwyky* (pincel feito da tala da folha da palmeira de Babaçu), e ainda atualmente continua a apropriação de grafismos considerados bonitos pelos Mebengokre (DEMARCHI, 2014, p. 178).

As *mekrapdire* então se encontram frequentemente pintando e confeccionando adereços de miçanga para seus filhos (artes que desenvolvem muito após se tornarem mães). É bastante comum que suas parentes maternas que ainda são *mekurerere* estejam presentes principalmente nesses momentos que estão fazendo artesanatos de miçangas ou sentadas conversando e pintando as crianças. As mães gostavam e chegavam a pedir que fotografassem os filhos quando estavam pintados e utilizando muitos adereços de miçanga.

É notável que frequentemente as(os) Mebengokre quanto mais velhas(os) têm participação mais intensa nas danças e cantos nos *metoro*. Em um dia que os *mekrare* e *mebengueite* haviam ido caçar para o encerramento de uma festa, após uma sessão de pintura uma *mekrapdire* falou para eu deixar meu filho com minha mãe, e junto com outras *mekrapdire* atravessamos o pátio dançando e cantando até o *ngà*, onde estavam alguns *menoronyre*. Lá as *mekrapdire* mais velhas cantavam alto e puxavam a dança em círculo e desafiavam os *menoronyre* a dançar também. Eles sentados, observavam e sorriam, alguns faziam menção de responder à “afronta”, outros permaneciam mais quietos, pareciam estar com vergonha.

Algumas *mekurerere* também começaram a dançar, sem cantar. Alguns *menoronyre* se levantaram e começaram a dançar e cantar também, formando uma fila de frente à das *menire*. Apenas alguns cantavam alto. Os mais jovens de ambos os sexos visivelmente ainda não dominavam as canções e/ou tinham vergonha de cantar. Em todos os *metoro* é visível como os mais velhos, *mebengueite*, são os que dançam e principalmente cantam com mais vigor. Nessa ocasião as *mekrapdire* mais velhas, mais próximas da categoria de *mebengueite*, nesse sentido, correspondiam a esse maior vigor e sabedoria das danças e cantos. Sobre essa vergonha dos mais jovens, segundo Cohn:

Pia'am é um modo de se referir àquilo que não se faz, e o fato de não se fazer por vergonha ou respeito torna desnecessária a discussão sobre se se sabe ou não fazer. Esse é um ponto importante, porque, como pretendemos demonstrar no que se segue, o fato de deter o conhecimento não basta para que se efetive esse conhecimento. [...] Assim, o pia'am é uma das razões para que os homens não demonstrem o que realmente sabem. Quanto mais jovem ele for, mais pia'am terá de falar em público, de cantar ou de fazer alguns objetos de cultura material (COHN, 2000, p. 128).

As *mekrapdire* mais jovens frequentemente também jogam bola ou vão pescar peixe pequeno com as *mekurerere*, enquanto algum parente *mekrapdire* ou *mebengueite* se encarrega do cuidado das crianças. Logo que tiverem filhos, essas *mekurerere* provavelmente integrarão o grupo também nas tarefas e responsabilidades, enquanto as mais velhas já estarão mudando de categoria (e com isso tomando para si novas tarefas e se agrupando com as parentes dessa próxima categoria no cotidiano) na medida em que seus filhos forem crescendo. Posteriormente as mais jovens da categoria, na medida de seu próprio desenvolvimento e de seus filhos, também integrarão provavelmente o mesmo grupo da categoria posterior dos parentes do gênero feminino da linhagem materna.

Nesse contexto, uma *mebengueite* comentou que cuida da neta, que sua filha tá aprendendo agora a trabalhar. Como já, a avó materna também é de especial importância,

cuidando junto e ensinando sobre o cuidado da criança e das tarefas que vão fornecer a estrutura para sua vida e desenvolvimento. Está sempre instruindo a filha sobre tarefas como o preparo da comida e a forma de cuidar da casa, além de se encarregar das atividades que exigem mais resistência física, como buscar lenha para o fogo e castanha-do-pará, se comportando como a responsável pela organização do trabalho e da estrutura na casa.

Nesse sentido, como já mencionado, é bastante comum ver as *kwatui* cuidando de seus *tabdjuo* quando não estão trabalhando nas roças (e quando estão, segundo uma *kwatui*, estão sempre pensando em sua *tabdjuo*, preocupando-se se está tudo bem). Enquanto a jovem mãe joga volei, dança, pesca peixinho no final da tarde ou tem um momento sentada a sós no pátio com seu *mied* (marido) à noite, a *kwatui* se encarrega do *tabdjuo*. Muitas vezes elas que cuidam quando estão doentes, levam ao pajé e à farmácia, fazem dormir enquanto cantam músicas Mebengokre antigas, levam junto consigo quando viajam. Segundo um *mebengueite* me disse certa vez, a jovem filha *mekrapdire* ainda não sabe cuidar bem da filha, sendo ele e sua esposa (*kwatui* da criança) quem irão cuidar da neta até que seja *meprintire*, e a partir daí a mãe cuidará. Perguntei sobre quando seus filhos nasceram, se os avós ajudavam, e ele contou que como os pais deles não moravam na aldeia, um casal, no caso um cacique e sua esposa, cuidavam muito de seus filhos, o mais velho dormia em seu colo.

Como citado no capítulo anterior, uma *mekrapdire* comentou que quando seu filho mais velho se tornar *menoronyre*, ela “irá trabalhar muito e esperar neto. Que *mebengueite* trabalha muito”. Segundo explicaram, torna-se *mebengueite* quando um filho ou filha se torna *mekurerere* ou *menoronyre* – explicação que difere da concepção de que se entra nessa categoria quando um neto nasce. É realmente perceptível como as pessoas da categoria dos *mebengueite* assumem a maior parte das funções e organização, garantindo o bom funcionamento e reprodução da vida Mebengokre. Lea (2012, p. 167) ressalta como os membros dessa categoria são os mais respeitados da comunidade, sendo considerados como aqueles que possuem mais conhecimentos sobre todos os aspectos da vida. Os homens *mebengueite* desempenham papel ativo na casa dos homens, liderando discussões e fazendo discursos públicos para toda a aldeia.

Em sua obra sobre os Xikrin, Clarice Cohn (1979) ressalta que os homens, quando já maduros e, em especial quando velhos, passam a falar publicamente no *ngà*, para os homens, e no pátio, para o coletivo da aldeia.

Essa oratória é chamada de *me kabene*, denotando essa fala para a coletividade, denota também o ato de ensinar, pela narrativa de mitos e história ou pela exortação que lhe é característica – nela, frequentemente se fala de como as coisas devem ser, e se faz uma apreciação do que tem acontecido na aldeia. (COHN, 2000, p. 179).

Segundo ela, as mulheres quando velhas também são investidas dessa autoridade, porém, a não ser em momentos excepcionais, não como fala pública. Em A'Ukre, como falarei mais adiante, é comum ver também as mulheres *mebengueite* falando publicamente, especialmente a Cacica da aldeia, primeira mulher a ocupar esse espaço em uma aldeia Mebengokre e uma das três lideranças mais importantes.

Tim Ingold (2000) ressalta como cinco termos que têm sido centrais quando se fala de povos indígenas são ancestralidade, substância, geração, memória e terra, e busca mostrar como os significados desses termos estão ligados, nesse debate, pela sua base em comum, que ele chama de “modelo genealógico”.

O modelo genealógico, muito utilizado pelos pensadores modernos, seria baseado na suposição de que organismos e pessoas são dotados de especificações essenciais para exercer uma forma particular de vida, independentemente e antes de seu crescimento e desenvolvimento em um ambiente, através de atributos (seja de caráter de composição ou identidade) recebidos de predecessores (INGOLD, 2000, p. 115).

Ingold (2000) ressalta como o modelo genealógico, implica nas seguintes suposições no que diz respeito aos cinco termos - ancestralidade, substância, geração, memória e terra - que ele destaca que tem sido centrais no debate sobre povos indígenas:

a ancestralidade original se encontra no ponto em que a história se ergue de um substrato ahistórico da "natureza"; que a geração de pessoas envolve a transmissão de substância biogenética antes de sua vida no mundo; essa experiência ancestral pode ser passada como material da memória cultural; consagrado na linguagem e tradição; e que a terra é meramente uma superfície a ser ocupada, servindo para sustentar seus habitantes e não para trazê-los à existência (INGOLD, 2000, p. 133, tradução livre).

O autor argumenta então que o modelo genealógico fundamentalmente deturpa as maneiras pelas quais os povos que classificamos como indígenas -que são considerados como tais de uma perspectiva compreensiva e antropológicamente fundamentada - na verdade constituem sua identidade, conhecimento e os ambientes em que eles vivem.

Ingold (2000) sugere a abordagem alternativa e relacional para interpretação desses cinco termos-chave mais consoantes com a experiência vivida por essas pessoas de habitar a terra. Abordagem na qual tanto o conhecimento cultural quanto a substância corporal são vistos

como submetidos à geração contínua no contexto de um compromisso contínuo com a terra e com os seres humanos e não humanos que nela habitam.

O autor ressalta como a conexão estabelecida entre os humanos ancestrais e os indígenas contemporâneos é geralmente relacionada à descendência. “Os povos indígenas atuais, supostamente, são em certo sentido "os mesmos" que as pessoas que estavam lá desde o início, porque as primeiras são descendentes das últimas” (INGOLD, 2000, p. 134, tradução livre).

Esse modelo implicaria que os componentes essenciais ou substantivos da personalidade são "entregues", completamente formados, como um dom dos antecessores. Dessa forma, as atividades práticas das pessoas no curso de suas vidas (ao se relacionar com os outros, fabricando artefatos e habitando a terra), não gerariam suas personalidades, seriam apenas maneiras de trazer as identidades pessoais já estabelecidas em ação. Ao separar a geração de pessoas de sua vida no mundo, o modelo genealógico divide a linha de descendência da linha da vida. “Enquanto a vida continua dentro de cada geração, a descendência passa de uma geração para a seguinte em uma sequência cumulativa, passo-a-passo” (INGOLD, 2000, p. 136, tradução livre).

Nesse sentido, com o confinamento da vida ao presente, o passado é considerado sem vida ou extinto. Ao separar a linha de descendência da linha da vida, o modelo genealógico também separa o tempo do ser. A existência de cada pessoa é colapsada no momento do evento que representa. E esses eventos, por sua vez, estão suspensos em um tempo abstrato e cronológico (INGOLD, 2000, p. 136, tradução livre).

Assim, a abordagem genealógica tem uma visão da cultura como um corpus da sabedoria tradicional, transmitida como um legado do passado, e que é aplicado ou expresso, em vez de realmente gerado nos contextos da atividade atual. Essa abordagem, continua presente em muita discussão contemporânea.

Ao abordar a ancestralidade a partir do modelo relacional, Ingold, dentre a multiplicidade de possibilidades, sugere quatro: seres humanos comuns que viveram no passado, ou habitantes espirituais da paisagem, ou personagens míticos que não são humanos, ou seres criadores originais. Uma coisa que os quatro exemplos têm em comum, é que em nenhum caso as conexões entre ancestrais e pessoas vivas podem ser descritas em termos de uma geometria de pontos e linhas. Na verdade, não haveria pontos, mas cada ser corresponderia à linha de seu próprio movimento e atividade:

não um movimento de ponto a ponto, como se o curso da vida já estivesse estabelecido como a rota entre eles, mas um "movimento contínuo", ou indo e vindo". Momentos significativos - nascimentos, mortes, encontros com animais ou espíritos, saindo do chão ou voltando - são constituídos dentro desse movimento, onde as linhas de vida dos diferentes seres se cruzam, se interpenetram, aparecem ou desaparecem (apenas, talvez, reaparecem em algum outro momento). Tente descrever as relações entre seres, ancestrais e vivos, na forma de uma árvore, e seus galhos se entrelaçam, crescem juntos e se separam, em uma profusão de conexões transversais. De fato, nossa árvore, compreensivelmente enredada em tais laços transversais, deixaria de parecer uma árvore e assumiria toda a aparência de um rizoma! Como Deleuze e Guatarri observam, 'comunicações transversais entre diferentes linhas misturam as árvores genealógicas' (1988: 11) (INGOLD, 2000, p. 142, tradução livre).

O autor ressalta como diferente do modelo genealógico no qual a vida é englobada dentro das gerações, no modelo relacional a geração é englobada no processo da vida: "Não há linha de descendência ligando sucessivas "gerações" de pessoas. Antes, as pessoas estão continuamente surgindo - isto é, passando por gerações - no curso da própria vida" (INGOLD, 2000, p. 142, tradução livre).

O modelo relacional concebe a pessoa, não como uma entidade gerada, mas como um locus de atividade auto-organizadora, onde a geração está acontecendo. Ele cita o argumento que um homem *Cree* explicou ao etnógrafo Colin Scott: "ser uma pessoa é viver e a vida (*pimaatisiwin*) é um processo de 'nascimento contínuo'" (SCOTT *apud* INGOLD, 2000, p. 142, tradução livre).

Da perspectiva do modelo relacional, a vida não começa nem termina. O autor cita Deleuze e Guatarri: é uma questão de "ir e vir ao invés de começar e terminar" (*apud* INGOLD, 2000, p.143 – tradução livre). Nesse sentido, pessoas podem ir e voltar, mas o processo da vida é contínuo. Quando um animal morre, por exemplo, ainda existe, de outra forma. Da mesma forma, não é por pessoas falecidas não estarem mais presentes que elas estão irrevogavelmente no passado. O passado pode estar ausente do presente, mas não se extingue por ele. "Longe de exigir a substituição de uma geração por outra, a morte afirma a continuidade do processo progenerativo" (Ibidem, 2000, p. 143, tradução livre).

A partir deste modelo, as pessoas devem ser entendidas como centros de atividade progenitora variadamente posicionados dentro de um campo abrangente de relações, e não como entidades procriadas que se conectam às outras por linhas de conexão genealógica.

Longe de ter sua constituição especificada de antemão, como o modelo genealógico implica, pessoas submetem-se a histórias de acaso e desenvolvimento contínuos. Em uma palavra, crescimento. Na verdade, mais do que isso, elas são cultivadas. Com isso, quero dizer que o cultivo deve ser entendido não apenas como a realização autônoma de potenciais de desenvolvimento pré-especificados, mas como a geração de estar dentro do que poderia ser chamada de esfera de nutrição. É o papel dos

ancestrais, como nossos exemplos anteriores demonstraram, estabelecer essa esfera por meio de sua presença e de sua atividade, em vez de transmitir os rudimentos do ser em si. Ou seja, os ancestrais cultivam seus sucessores, embora estes não sejam literalmente descendentes deles. Mas esse papel de cuidado não se limita aos ancestrais: as pessoas vivas comuns também contribuem reciprocamente para as condições do crescimento de cada um como seres incorporados. É nessas contribuições, como já vimos, que seu parentesco consiste (INGOLD, 2000, p. 144, tradução livre).

Cada pessoa está no centro de seu próprio campo de percepção e ação, e a posição desse centro não é fixa, mas se movimenta em relação aos outros. Esse movimento estabelece um rastro, uma trajetória de vida. As pessoas são identificadas não pelos atributos substantivos que carregam no processo da vida, mas pelos tipos de caminhos que deixam. Costumamos pensar em andar como o deslocamento espaço-temporal de seres já completos de um ponto para outro, e não como o movimento de sua formação dentro de um ambiente, mas o autor ressalta que se pode dizer que pessoas, como plantas, se “emitem” ao longo de linhas de crescimento e existem como a soma de suas trilhas. Reunindo todas as trilhas dos diferentes seres que habitaram um país (humano, animal e vegetal, comum e extraordinário), resultaria em uma massa densa de caminhos entrecruzados, lembrando um rizoma.

Nesse sentido, o conhecimento é gerado no curso da experiência vivida, através de uma série de encontros em que a contribuição das outras pessoas orienta a atenção de alguém (através de revelação, demonstração ou ostentação) na mesma linha que as delas, de forma que se pode começar a apreender o mundo por si mesmo nos mesmos caminhos que elas fazem. “Em cada encontro desse tipo, cada parte entra na experiência do outro e também faz essa experiência. A pessoa compartilha o processo de conhecer, em vez de incorporar um corpo de conhecimento pré-estabelecido” (INGOLD, 2000, p. 145, tradução livre).

Na medida em que o modelo relacional implica que o conhecimento cultural se aprende por descoberta enquanto segue no caminho de um ancestral, as palavras devem reunir seus significados aos contextos em que são proferidas. Ingold ressalta que as palavras são instrumentos de percepção assim como as ferramentas são instrumentos de ação, ao passo que ambas conduzem um envolvimento habilidoso e sensorial com o ambiente, que é aguçado e enriquecido através da experiência anterior. Dessa forma, não é simplesmente a linguagem que garante a continuidade da tradição, sendo necessária sua conexão com o contexto, com o espaço.

É através da atividade de lembrar que as memórias são forjadas. Essa atividade corresponde também ao movimento da pessoa pelo mundo. Assim, as memórias são geradas ao longo dos caminhos do movimento que cada pessoa estabelece em sua vida.

Nesse contexto, existir já significa estar posicionado em um determinado ambiente e comprometido com as relações que isso acarreta. Dessa forma a realidade é relacional por completo. Como *locus* de crescimento e desenvolvimento pessoal, a terra, constituída em lugar, corresponde ao centro de uma esfera de criação. Nesse sentido Ingold (2000, p.149) cita Leach: “parentesco é geografia”. O modelo relacional então não contrapõe a terra e seus habitantes em uma dicotomia entre animado e inanimado, sendo uma premissa do modelo que a vida corresponde às relações entre tudo.

Nesse sentido, é interessante pensar as relações Mebengokre não de uma perspectiva genealógica, privilegiando uma transmissão de conhecimentos através de gerações, de forma vertical, mas de uma perspectiva relacional, considerando o aprendizado e a construção das pessoas através das experiências e do crescimento compartilhado que têm especialmente horizontalmente, em seus grupos de idade desde o nascimento, por toda vida, além das relações com os mais velhos e os mais jovens, com os animais, a terra e os lugares que habitam, sempre indissociáveis.

Assim, o ensino e a aprendizagem ocorrem constantemente desde o nascimento, de forma muito livre entre os Mebengokre. As crianças logo que demonstram autonomia são livres para explorar e se relacionar com o ambiente. Raramente são repreendidas e demonstram grande respeito entre si e principalmente pelos mais velhos.

Nesse sentido, a construção do conhecimento ocorre de forma coletiva em diversas ocasiões, entre categorias de idade diferentes e entre os membros das próprias categorias, e também por iniciativa própria de forma individual, tendo as pessoas a possibilidade de pedir que alguém, que não necessariamente tenha uma relação anterior, ensine algo.

O aprendizado da pintura, do artesanato, das restrições alimentares em momentos específicos e das normas sociais de uma forma geral, estão intrinsecamente relacionados à construção do corpo, na medida em que essas sociedades “estruturam-se em termos de categorias lógicas que definem relações e posições sociais a partir de um idioma de substância” (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 24), configuram conhecimentos tidos como relevantes e que formam o ser social pleno da perspectiva Mebengokre, sendo compreensão essencial para o entendimento da noção de pessoa entre eles.

Sendo a sociedade Mebengokre fortemente caracterizada por seu caráter visual, o ritual se configura como o momento ápice da produção de beleza, de exposição e visualização de seu *kukradja*.

Desde o display arquitetônico das aldeias até a importância do aparecimento (*amirin*) dos adornos, enfeites e papéis cerimoniais nas festas e danças no pátio – isto é, o desvelamento ritual de nomes e *kukradja* – há um componente visual na objetificação do valor e da beleza. Isso não é à toa. É no ritual que a beleza se objetifica e se mostra em sua máxima extensão sociológica e cosmológica. (...) O ritual, portanto, e o ponto auge da produção (ou extração, ou atribuição) da beleza. Na verdade, e o contexto em que toda a beleza que os Mebengokre puderam produzir, aprender ou apropriar do cosmo se objetifica. Os rituais são momentos em que a própria sociedade mebengokre mostra-se como deve ser: bela, correta, boa. *Mebengokre kukradja mejx kumrenx* (GORDON *apud* DEMARCHI, 2014, p. 45).

Nesse sentido, o momento do ritual, assim como de sua preparação nas sessões coletivas de pintura e nos ensaios, é a ocasião privilegiada de aprendizado coletivo do *kukràdjà*. A vida feminina tem poucas modificações, se comparada à masculina, na medida em que cada mulher está relacionada, antes de mais nada, à sua própria casa, onde nasceu e onde vai morrer; e que estão sempre cercadas por suas irmãs e parentes matrilaterais em seus afazeres cotidianos, sendo suas relações espontâneas e descontraídas (VIDAL, 1977, p. 163).

Nesse contexto, o marco mais importante na vida da *menire* parece ser o nascimento do(a) primeiro(a) filho(a), a partir de quando começa a trabalhar, segundo eles, ou seja, será imputada de responsabilidades. Entretanto o aprendizado é cotidiano e essa transição, tão desejada pelas meninas, é mais fácil ou mais difícil dependendo de sua estrutura familiar.

Como busquei demonstrar, geralmente as parentes maternas são de enorme importância na vida de uma *menire*. Com as parentes maternas da mesma categoria passaram o dia juntas, dividirem todas as tarefas e momentos de distração, aprendem juntas. Um *mebenguite* uma vez disse que teve apenas uma filha, que isso é ruim, ela trabalha demais. Mesmo assim, neste caso, ela tem a sorte de contar com suas *iruá*, irmãs mais jovens da mãe, parentes maternas da mesma categoria que estavam sempre juntas no cotidiano e, dessa forma, agiam de forma bastante semelhante às irmãs.

Se uma mulher tiver uma mãe ou irmã para ajudá-la, pode deixar uma criança pequena sob seus cuidados enquanto se afasta de casa para realizar alguma tarefa. Senão, não é incomum ver uma mulher carregando um cesto, com a alça apoiada na testa, com um machado em sua mão direita, para cortar lenha, e um bebê em um tiracolo, apoiado pelo braço esquerdo (LEA, 2012, p. 141).

A mãe de uma jovem *mekrapdire* continuará oferecendo a organização da casa de forma que haja alimentos e tudo que for necessário, indicará o que a filha deve fazer e a ensinará

aos poucos tudo que puder; dividirá o cuidado, a educação, a preocupação com seu neto(a); será de especial importância nas orientações e cuidados na gravidez e no momento do nascimento; possibilitará posteriormente que a jovem mãe ainda possa ter momentos para si, para dançar, jogar bola ou ficar com seu marido.

O pai e o marido da *menire* trarão carne e peixe para casa, abrirão e limparão as roças quando necessário, confeccionarão as cestas e artesanatos de palha, madeira e pena, intermediarão seus contatos com os *kuben* sempre que necessário. Eles serão de ainda maior importância se seu filho for homem, na medida em que o levarão em algum momento para caçar e pescar, o ensinarão os artesanatos de palha, madeira e pena, o levarão eventualmente para as reuniões no *ngà*, acompanharão nos *metoro*. Eles serão também o elo com suas famílias, sendo também importantes para as filhas na medida em que as *kwatui* irmãs do pai que idealmente passam nomes e prerrogativas para as sobrinhas; da mesma forma que o irmão da mãe pela mesma razão terá grande importância para seu sobrinho nas ocasiões cerimoniais.

Dessa forma, geralmente, quanto mais parentes e pessoas próximas, mais estrutura e apoio uma *menire* tem, e quanto menor, mais difícil é sua vida. Se não tem irmãs ou mães, ou mulheres que assumam esses papéis em suas vidas, não terão com quem dividir as tarefas, o cuidado dos filhos, ficarão certamente sobrecarregadas. Possivelmente passará por escassez de recursos, terá maior dificuldade no aprendizado e conciliação das responsabilidades.

Se não tem marido, irmão e/ou pai, será provavelmente mais difícil ter acesso à carne e ao peixe, à ajuda na manutenção da roça. Através dos irmãos ou pai que seus filhos poderão ser honrados cerimonialmente, receber *idji mej* (nomes bonitos) e *nekrets*. Se não houver parentes homens, poderá faltar referência a seus filhos homens para aprendizados específicos do gênero.

CAPÍTULO III. FESTA DE ANIVERSÁRIO, CAMPEONATOS DE FUTEBOL E A INTRODUÇÃO DE ELEMENTOS *KUBEN* PELOS MEBENGOKRE

É importante ressaltar que para os Mebengokre o *kukràdjà* ('cultura') seria caracterizado por uma ambiguidade de forma que instaura uma continuidade no tempo, ao mesmo tempo em que se abre a novidade. Na medida em que o *kukràdjà* - que marca a reprodução desde os tempos imemoriais - é chamado *me kukràdjà tum*, em que *tum* se referiria a profundidade temporal, o termo *kukràdjà* sozinho, embora relacionado à dimensão temporal não se encerra nela. Além disso, partindo da ideia de ambiguidade de Cohn, Demarchi ressalta que:

A ambiguidade do termo *kukràdjà*, entre o que é *tum* (antigo) e o que *ny* (recente), entre permanência e variação, não nos permite entendê-lo como operando por meio da síntese entre elementos antigos e novos. Não se trata, nesse caso, de uma dialética entre velho e novo que necessariamente resultaria em uma síntese, mas sim da coexistência e permanência de diferentes conhecimentos que são adicionados ao estoque cultural já existente (DEMARCHI, 2014, p. 41).

Na medida em que abordei a temática do aprendizado Mebengokre no segundo capítulo, achei interessante, a partir de algumas vivências que tive na aldeia, fazer algumas considerações, neste capítulo, de como o contato com *kuben* tem refletido no *kukràdjà* Mebengokre.

Em 2014, tive a oportunidade de estar presente em alguns momentos do aniversário de 35 anos da aldeia A'Ukre, junto ao grupo que participava e organizava o curso de ensino e extensão "Conservação, Vida Social e Desenvolvimento entre o Povo Indígena Kayapó do Sudeste da Amazônia"⁵ na aldeia. Um *mekrare* comentou que nunca haviam feito um aniversário da aldeia era a primeira vez, então estavam tendo mais liberdade. A contagem do tempo por anos está começando a ser mais marcada pelos Mebengokre nas últimas décadas, como desdobramento do contato com os *kuben*.

Nessa ocasião, foram convidadas quatro aldeias visitantes para o evento que durou quatro dias. Nos dois dias anteriores à abertura da festa, as aldeias visitantes, que vinham pelo rio, chegavam e entravam na aldeia cantando e dançando, em fila dupla, com o cacique e os

⁵ Curso nas áreas de ecologia, meio ambiente e povos indígenas, realizado a partir de uma colaboração entre o Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia, o Departamento de Antropologia da Universidade de Purdue, a Associação Floresta Protegida e a comunidade Mebengokre da aldeia A'Ukre; iniciativa então coordenada por uma equipe de antropólogos, ecólogos e lideranças indígenas da aldeia A'Ukre, que ministraram aulas práticas, na aldeia e na base de pesquisa ambiental Pinkaiti, ao longo de duas semanas.

mais velhos à frente e mulheres e crianças no final, e cumprimentavam a todos (ou maioria) da aldeia A'Ukre que se juntava (se já não estivessem na praça) para receber, passavam cumprimentando cada um com aperto de mão e falando “*mejkumrej*”. Estavam presentes os caciques e principais lideranças, depois os visitantes seguiam para montar acampamento em alguns pontos da aldeia.

Na véspera da abertura, houve *metoro*, dançamos junto às mulheres, em grupos divididos em duas ou três filas que seguiam dançando e cantando até a frente do palco onde se juntava à dança em círculo dos que já dançavam ali (havia pessoas de todas as idades, das aldeias A'Ukre e Moikarako, que haviam chegado na noite anterior). Principalmente os mais velhos e mais velhas puxavam as danças e cantos.

Formamos então (com coordenação do palco) um C no pátio novamente, eram por volta de 14h e o sol estava muito forte, crianças se juntaram na fila, chegou uma nova aldeia e passaram cumprimentando cada um – duas mulheres choraram (choro ritual) uma quando um jovem (que provavelmente ela não via há muito tempo a cumprimentou e a outra com a professora da escola (que quando chegou foi saudada entusiasmadamente por muitos, especialmente crianças – foi dela e do professor *mebengokre* Iek a ideia da festa).

Havia homens e crianças na casa dos homens durante as danças e houve danças lá também. Depois que cumprimentaram, muitas mulheres e crianças se juntaram a eles (DIÁRIO DE CAMPO, 2014).

O professor Mebengokre de Moikarakô contou que foram de sua aldeia em média 50 adultos, levando todos os filhos, para o aniversário de A'ukre, e mais ou menos 40 (levando no máximo dois filhos), haviam ido para o Encontro das Culturas na Chapada dos Veadeiros, que aconteceu na mesma época. Os demais permaneceram na aldeia, que teria cerca de 600 habitantes.

Foram exibidos vídeos de cineastas indígenas de outras aldeias do “Vídeo nas Aldeias” (como nas outras noites em que estávamos lá), e logo se juntavam muitas pessoas para assistir. Ao mesmo tempo tocava no palco tecnomelody com dois casais dançando, e muitos jovens dançavam em frente e também crianças, geralmente pares de meninas.

Por volta de 21h, os Mebengokre de Moikarako chegaram na praça central dançando em fila dupla. Havia também um grupo de jovens parados ao lado do palco, famílias assistiam em cadeiras posicionadas mais afastadas do local onde as duplas dançavam, muitas crianças e bebês dormindo nos colos das avós ou mães, algumas enroladas em cobertores, e muitas crianças circulando.

No dia seguinte, que era a abertura da festa, por volta de 5h da manhã ouvimos *metoro* e falas ao microfone de longe (no pátio da aldeia), quando perguntamos sobre isso a um *mebenguite* durante o café da manhã, ele respondeu que era:

[...] Porque é o aniversário da aldeia e todos estão felizes e dançam, vão até ter jogos, e depois comem e mais tarde começam de novo – a abertura será às 15h – e a noite vai ter o cantor de música *kayapó*, que nós podíamos gravar e ouvir quando formos embora. Que terá também miss, que as índias desfilam (imitou), mas que isso é cultura de branco, não é cultura *kayapó*. Que os jovens gostam da cultura de branco, ele desaprova, ele ensina a cultura *kayapó* para os netos (DIÁRIO DE CAMPO, 2014).

Perguntei em uma ocasião a outro *mebenguite* como eles fazem para acordar, se usam algum despertador, ele respondeu que não sabia, que alguém que acorda vai na casa de uma amiga e a acorda, e assim por diante. Era impressionante a energia e a grande frequência com que festejavam nesses dias, com pouco descanso.

Escutamos ensaios de danças vindas do centro da aldeia também por volta de 9h. Depois todos se prepararam – pintura e ornamentos – para a abertura. A maioria dos *mebengokre* de A'ukre estavam fazendo pintura que continha o escrito 'AUKRE'. Os que estavam estudando na cidade, tinham escrito 'ESTUDANTES OURILANDIA'. As enfermeiras e professora *kuben* da aldeia foram pintadas com 'AUKRE'. Havia também pessoas com outras pinturas variadas.

No caminho para a abertura, encontramos um grupo de mulheres e uma delas nos pintou com urucum. Saímos dançando por três vezes pelo pátio, em formações e músicas diferentes. Depois cada grupo que dançava chegou até a frente do palco e foi aplaudido.

Algumas pessoas – como os caciques, o pajé, o professor de Moikarako e a professora da aldeia A'Ukre – falaram no palco a respeito da abertura do *metoro* de aniversário de 35 anos da aldeia (o único que falou também em português foi o professor e em um momento em que ele falava em *Mebengokre*, chorou e mulheres fizeram o choro ritual). Uma das mulheres que também falou era uma pastora evangélica em sua aldeia, e a música que cantou falava de Deus. Depois tocou-se o hino nacional brasileiro e muitos cantaram.

Houve também dublagem de músicas sertanejas como Luan Santana, os jovens posicionados em frente ao palco cantavam e gritavam animadamente, muitos faziam vídeos. Depois aconteceu o show do cantor *kayapo*, que cantava em sua língua num ritmo parecido com forró e *eletromelody*. Três meninas dançavam de forma semelhante às danças tradicionais *Mebengokre* no palco, pintadas e com muitos adereços de miçangas. Depois, uma menina de Moikarako dançou rebolando um pouco mais e foi bastante saudada pela plateia de jovens.

Após os shows, o DJ colocou forró e *eletromelody* e, como nos outros dias, juntaram-se pares de dança.

Demarchi (2014, p. 322) comenta como o forró Mebengokre vem sendo reinventado constantemente, já fazendo parte do *kukràdjà mebengokre* e que atualmente as bandas não tocam mais instrumentos improvisados, nem são apenas as dos *kuben* que fazem sucesso entre os nativos, já tendo seus próprios cantores Mebengokre e até bandas de forró “que não cantam mais em línguas ininteligíveis: fazem versões dos sucessos nacionais e internacionais, e também composições próprias, mas em língua *mebêngôkre*” (DEMARCHI, 2014, p. 322).

a auto-representação dramática kaiapó, em contextos atuais de confrontação interétnica, da continuidade as formas culturais tradicionais de representação mimética. É importante reconhecer esta continuidade para entender como a crescente objetivação da consciência que os kaiapó têm de sua cultura e identidade étnica, no contexto interétnico contemporâneo, não é meramente um efeito dos meios de comunicação ocidentais ou de influências culturais, mas se relaciona a fortes tradições culturais nativas de representação e objetivação mimética. (TURNER *apud* DEMARCHI, 2014, p. 323).

O autor ressalta ainda que durante sua pesquisa de campo também presenciou cerimônias nas quais não há mais banda e a música ecoa de uma grande caixa de som ligada a uma televisão e a um aparelho de DVD, com o repertório variado, composto por canções e ritmos que são sucesso também entre a população das cidades próximas à terra indígena.

No aniversário da aldeia A’Ukre, houve também um concurso “miss Kayapó”, em que meninas com média de idade entre 10 e 15 anos desfilaram pintadas, de calcinha, usando seus adereços de miçanga, como nos *metoro* tradicionais, sendo notável o grande entusiasmo principalmente dos *menoronyre* na plateia, que filmavam e tiravam fotos. A preferida para ser a representante de A’ukre no concurso era claramente a única que era estudante de Ourilândia, que se diferenciou um pouco das outras dando alguns sorrisos enquanto desfilava, e ela venceu mesmo a competição. Nesse período era comum ver as *meprintire* ensaiando desfiles pela aldeia.

Demarchi (2014) analisando os concursos de miss kayapó que vêm sendo promovidos entre as aldeias *mebengokre* nos últimos anos, os descreve como uma apropriação Mebengokre do desfile, “do exercício de criação de imagens poderosas que capturam os espectadores, envolvendo-os na disputa que é o concurso e, no final das contas, como veremos, de um perspicaz controle dos padrões e imagens de beleza apresentados” (DEMARCHI, 2014, p. 323). O autor ressalta que se há um movimento em direção ao *kuben*, seus jeitos, formas, modas, músicas e danças, tudo isso é deglutido pela máquina ritual Mebengokre.

Houve na ocasião também competições como de futebol, vôlei, natação, cabo de guerra, arco e flecha, dominó, nas categorias feminina e masculina. Os jogos são muito apreciados pelos Mebengokre e mobilizam toda a aldeia, que se juntava para assistir e torcer. Os jogadores geralmente são jovens, *menoronyre*, *mekurerere*, *mekrare* e *mekrapdire*.

Jogos de futebol feminino e masculino, por exemplo, aconteceram ao mesmo tempo, por volta de 9h. Todos usavam camisas dos times (como A'ukre); as mulheres, porém jogavam descalças, e não com chuteiras, como a maioria dos homens. Os times entraram no campo em *metoro*, e também saíram, quando vencedores, e a plateia acompanhava atrás, até o *ngà*, onde continuaram o *metoro*.

Os jogos, apenas os masculinos, eram narrados no microfone em sua língua. Muita gente assistia dos dois lados do campo, tendo uma concentração maior de mulheres e crianças de um lado e homens do outro. A maioria das mulheres com bebês, seguravam sombrinhas para se proteger do sol forte. As boas jogadas e os times vencendo eram comemorados com músicas de *metoro* pela plateia das mulheres, e principalmente palmas e gritos pelos homens. Após os jogos, seguiram em *metoro* até o *ngà*, onde continuaram as danças e cantos. Apesar de elementos *kuben* como os jogos e diferentes estilos musicais, era notável a presença também do *kukradjà tum* em todos os momentos.

Durante a competição de natação, pessoas com balões marcavam dentro do rio os limites, um barco levava os competidores até o meio do rio, dentro dos limites marcados, e eles pulavam do barco e nadavam até a linha de chegada (duas pessoas seguravam uma corda perto da margem do rio). Muitos assistiam a competição do alto dos barrancas e também de dentro do rio.

No período da tarde acompanhei uma família que morava em uma casa em frente ao *ngá*. Tocava forró no palco, e estavam tendo competições de vôlei no pátio, damas e dominó no *ngà*. Muita gente assistia e outros tantos realizavam outras atividades ou descansavam, como as pessoas dessa casa em que eu estava: os adultos e a jovem cochilavam, e apenas as crianças brincavam nos arredores da casa. Depois fui com a *mekrapdire* e seu filho na casa de uns parentes, onde as pessoas comiam açaí com farinha e conversavam, e as crianças brincavam.

Em relação à introdução de jogos, música, etc., Coelho de Souza (2007, p. 11) ressalta esse ponto já bastante ilustrado pela etnografia dos povos indígenas sul-americanos da necessidade da abordagem das formas de introdução de elementos do exterior para a reprodução das formas sociais indígenas, e para sua reprodução como "culturas" particulares. Ela destaca que há na mitologia dos Jê setentrionais a ideia de que a constituição da sociedade humana

dependeu da aquisição de elementos no "exterior", que teriam sido originalmente possuídos por não-humanos:

Assim o fogo roubado do jaguar, as plantas cultivadas doadas pela mulher-estrela, o milho revelado pelo rato, os nomes trazidos por um xamã que foi viver com os peixes, ou obtidos de canibais... Isso se aplica igualmente às cerimônias, sendo que, neste caso, o processo de aquisição está longe de encerrado e, como no terreno da cultura material, novos itens não só foram apenas recentemente incorporados, como continuam a sê-lo. Essa introdução de coisas alheias ao repertório cerimonial se estende também a objetos e costumes não- indígenas. Matérias-primas, bens/objetos, cantos, e "cerimônias" inteiras podem ser assim adotados. A etnologia americanista das últimas décadas tem demonstrado, à exaustão, o papel constitutivo da alteridade, manifesto nos processos, onipresentes na Amazônia indígena, de apropriação de potências exteriores (ao grupo local, ao universo dos parentes, ao corpo da pessoa), visto como movimento essencial ao modo de constituição e diferenciação de entidades e identidades (COELHO DE SOUZA, 2007, p. 11).

Da mesma forma Cohn (2005, p.26) ressalva a importância de reconhecer as formas e modalidades de abertura para o Outro, que seriam características do pensamento ameríndio, conforme demonstrado por Levi-Strauss (*apud* COHN, 2005, p. 26).

Nos Jê se manifesta claramente essa 'abertura para o outro'. A introdução contínua de elementos tomados dos Outros demonstra que, se o processo de formação das diferenças internas teve início no tempo mítico, ele não foi interrompido, mas, ao contrário, é permanentemente reelaborado a partir de relações efetivas e históricas que estabelecem com diversos tipos de Outros (COHN, 2005, p. 26).

A predação Mebengokre buscaria a absorção da diferença do estrangeiro que é objetivada em sua cultura material, seu conhecimento, seus saberes, sua expressividade técnica e estética (GORDON *apud* DEMARCHI, 2014, p. 222). Eles entendem o que chamamos de “patrimônio cultural” como adquiridos de outros coletivos. Como ressalta Demarchi (2014, p. 39), um aspecto do *kukràdjà* Mebengokre é seu fluxo constante.

Continuemos explorando a polissemia deste importante conceito *mebengokre* a partir das análises de Cohn e Gordon. A primeira autora destaca, ainda segundo Fisher (1996: 3-4), que *kukràdjà* define os conhecimentos: “a qualidade de ser kayapo (...) não se liga ao que é fisicamente compartilhado, mas a posse, 'dentro da cabeça', de um conhecimento específico de tradições culturais. O mais autêntico desses conhecimentos (*kukràdjà*) é centrado em códigos de conduta e em regras de saúde, assim como conhecimento cerimonial, mitologia, etc.”. Deste modo, *kukràdjà* “é definidor de uma condição particular de estar no mundo, de um modo de vida” (Cohn, 2004: 09), designando também os conhecimentos que devem ser transmitidos de geração a geração, “em especial aquilo que é as vezes denominado *me kukràdjà tum*, ou seja, os conhecimentos, práticas e saberes que vem desde os tempos imemoriais” (Idem) (DEMARCHI, 2014, p. 39).

Acerca da importância dada pelos Mebengokre aos objetos produzidos pelos *kuben* – dinheiro e bens industrializados (GORDON, 2006, p. 50), Cesar Gordon ressalta em “Economia

selvagem” (2006) a situação concreta em que vivem os grupos Kayapó e muitos povos indígenas da Amazônia, que ele caracteriza como “um processo cada vez mais abrangente e complexo de interação com outros agentes não indígenas, incluindo o Estado brasileiro e os mercados, em virtude das transformações contemporâneas em larga escala que se costuma chamar de globalização” (GORDON, 2006, p. 45).

Gordon (2006, p. 50) ressalta que a impressão do visitante ao chegar à aldeia Xikrin do Cateté é de haver objetos demais mediando as relações das pessoas e de que os índios parecem materialistas demais, não apenas devido à presença de grande quantidade de artigos manufaturados na aldeia, mas devido à maneira quase obsessiva pela qual manifestam preocupação com dinheiro e mercadorias, despendendo muito tempo e energia elaborando estratégias de incremento do seu poder aquisitivo e aumento do consumo.

Ele relata como os objetos industrializados são ubíquos e relacionados com todas as atividades cotidianas da aldeia:

Ainda na pista de pouso, afastada uns quatrocentos metros da aldeia, somos recepcionados por um grupo de índios e índias pintados de jenipapo e urucum; eles de shorts ou bermudas, elas de vestidos estampados cujo corte e feitio são hoje característicos, calçando sandálias havaianas ou tênis (eles), ornamentados com vistosas pulseiras de miçangas, por cima das quais se vêem relógios de pulso digitais. (...) Na aldeia todas as casas são de alvenaria, e os Xikrin utilizam ferramentas (de aço) para o trabalho na roça, rifles e munição para caça; anzóis tarrafas e “malhadeiras” (redes) para pesca; colchoes, cobertores e redes para dormir; utensílios de cozinha, lanternas e pilhas. Sua alimentação diária inclui, além dos produtos da roça e carne de caça e pesca, uma variedade de alimentos industrializados: açúcar, café, arroz, leite em pó, biscoitos, massas, óleo e, eventualmente, também refrigerantes. Além disso, o cotidiano requer óleo diesel para alimentar o motor que faz funcionar o gerador elétrico, as bombas-d’água e o ralador de mandioca utilizado pelos índios para fabricação de farinha (GORDON, 2006, p. 49).

Em *A’ukre* ocorre de forma semelhante. As *menire* geralmente utilizam vestidos do mesmo modelo (introduzido pelos missionários entre os Mebengokre na década de 70) com estampas diferentes e bolsos, fabricados hoje em Tucumã e vendidos em uma loja de artigos kayapó (administrada pela esposa de um funcionário da AFP, que trabalha há décadas com os Mebengokre), que reúne as suas preferências: também artigos de pesca, miçangas das variedades que apreciam, bermudas masculinas esportivas, calças legging femininas, calcinhas de algodão de modelos maiores, cuecas e chinelos, além de revender artesanatos Mebengokre adquiridos nas aldeias da região.

Como citado anteriormente, da mesma forma que os objetos manufaturados de hoje fazem parte da vida Mebengokre, os *nektrex* são concebidos como importações do exterior,

tendo sido roubados, conquistados ou adquiridos, no passado mitológico e no recente, de outros sujeitos não-Mebengokre – humanos ou seres da natureza. Gordon (2006, p.95) indaga, assim, se o atual consumismo *xikrin* pode ser visto como uma forma de predação ontológica, como a formulada por Viveiros de Castro, o que o material Mebengokre visto à luz de sua etnografia sugere que sim.

Para além das competições esportivas que houve na ocasião do primeiro aniversário da Aldeia, hoje os jogos de futebol amistosos entre aldeias são eventos que se tornaram comuns no cotidiano aldeão. Esses jogos são realizados no âmbito de campeonatos e competições futebolísticas que envolvem simultaneamente diversas aldeias na região e cuja duração pode durar alguns meses, sendo que as partidas são realizadas em diferentes aldeias. Assim, essas competições envolvem a circulação de jovens de uma aldeia para outra, não sendo raro a permanência dos membros das equipes ao longo de alguns dias. Essas oportunidades de circulação entre as aldeias são momentos privilegiados para interação e flertes entre os jovens. Uma das músicas que o cantor Mebengokre cantou na abertura da festa de inclusive retratava em língua kayapó o amor de um jovem por uma menina de outra aldeia e a saudades que sente dela quando está longe.

Na ocasião do jogo contra Ngomeiti, em 2017, logo que chegamos na aldeia percebi que todos falavam sobre isso: o jogo seria no final da semana e havia uma grande expectativa em relação ao mesmo, principalmente, pelos mais jovens. Durante essa semana os homens trabalharam no campo de futebol preparando-o para o jogo. Uma *mekrapdire* comentou que planejava a comida que faria também para alguns parentes da outra aldeia que viriam jogar. Houve sessões de pintura, a maior parte tinha “AUKRE” na pintura dos rostos. Nos dias que antecederam a partida, as *mekrapdire* trabalharam na confecção dos adereços de miçangas nas cores branco e laranja, que foram as cores escolhidas para a ocasião.

Quando o pessoal de Ngomeiti chegou, todos se dirigiram em *metoro* para o *ngà*, onde foram recepcionados pela maioria da aldeia. O professor Mebengokre falava ao microfone em sua língua, segundo me disseram, dava boas vindas e comentava como era o primeiro jogo entre A'ukre e Ngomeiti (que era uma aldeia fundada recentemente). Em fila, eles passaram cumprimentando (apertando a mão e falando “*mejcumrej*”) a todos que também estavam enfileirados, e foram se instalar nas salas da escola (que estava em período de férias). Esse espaço – localizado logo na entrada da aldeia para quem chega pelo rio – está mais afastado da Praça Central e é geralmente utilizado para o pernoite dos visitantes de outras aldeias. É ali que também estão localizadas a Casa da FUNAI e o centro de saúde.

Nessa noite recebi a visita de dois amigos *mebengueite* acompanhados de dois parentes de Ngomeiti, eles estavam muito interessados em ver e gravar em seus pen-drives vídeos de *metoro* de A'ukre que eu tivesse.

No momento do jogo, os jogadores de A'ukre se dirigiram ao *ngà* em *metoro* e lá se encontraram com os de Ngomeiti, todos uniformizados. As *meprintire*, que estavam todas pintadas e usando os adereços de miçangas como em *metoro*, seguiram para o campo de mãos dadas com os jogadores, de forma semelhante às crianças em começos de jogos em estádios. Todo o evento foi registrado pelos cinegrafistas do centro de mídia Koko jagoti. O jogo foi assistido pela maioria da aldeia, agrupados em, principalmente, mulheres e crianças de um lado do campo e homens do outro. A'ukre ganhou e todos seguiram dançando e cantando até o *ngà* onde continuaram o *metoro* em comemoração.

Esse jogo contra *Ngomeiti* coincidiu com as festas *memybiok* e *kwyre kango*, quando, segundo me informaram, os caciques “proibiram” as danças de *hina hina* (e também não ouvi *funk* ou outros ritmos), devido à preocupação com o fato dos jovens estarem se interessando demais por *hina hina* e no *metoro* tradicional ficando com vergonha; e as crianças pequenas estarem crescendo sob a influência de tanto *hina hina*.

O *hina hina* na ocasião em que estive na aldeia, no ano de 2016, estava muito popular, de forma que ao anoitecer, as *meprintire* e *mekurerere* sempre se reuniam para dançar na casa de uma das *mekurerere* onde tinha uma TV, para ensaiar os passos e as coreografias, que conservavam passos com semelhanças aos das danças tradicionais. Aparentemente vindo dos indígenas da América central, o ritmo tinha contagiado os *Mebengokre* e vídeos provindos de diversas aldeias circulavam por meio dos *bluetooth* dos celulares (que não têm sinal na aldeia). Havia também sido fundada a Companhia de Dança, na qual *mekurerere*, *menoronyre*, e jovens *mekrapdire* e *mekrare* ensaiavam. Presenciei em uma ocasião até uma *mebengueite* dançando *hina hina*.

Nessa época, além dos *metoro* (festas) tradicionais eram frequentes também *metoro* que apresentavam as coreografias do *hina hina*. As *menire* no *metoro* de *hina hina* estavam sempre belamente pintadas e usando braceletes e pequenas saias de miçangas por cima das calcinhas e sutiãs estilo tops, diferente dos *metoro* tradicionais, quando as mulheres usavam apenas calcinhas e os adereços de miçangas. Em vários momentos presenciei principalmente homens *mebengueite* desaprovando os *metoro* de *hina hina* e o grande interesse dos jovens pela cultura *kuben*.

Nesse ano, ritmos de funk também estavam sendo frequentemente escutados e

dançados de maneira desinibida ao anoitecer, de forma semelhante às de bailes funks das cidades, pelos *meboktire*, em rodinhas que formavam no pátio, geralmente próximo ao *ngà*.

A respeito das cerimônias e rituais Mebengokre, Demarchi ressalta que, na medida em que os celebrados e celebrantes se adornam e desempenham certas funções e papéis, eles transformam-se, tornando-se aqueles de quem capturaram nomes e *nekrejx*. “Tornam-se aves e onças, tornam-se peixes, tatus, macacos, mas tornam-se igualmente *kuben*, de quem se apropriaram de cantos (que entoam em alguns ritos), de artefatos e adornos (que portam e com os quais recobrem o corpo durante as cerimônias) (GORDON *apud* DEMARCHI, 2014, p. 316).

Os rituais teriam um aspecto propriamente transformacional na medida em que conectam seus participantes ao mundo cósmico dos seres não humanos, dos quais extraíram, no tempo mítico ou histórico, os nomes que são confirmados nos rituais e os *nekrêjx* exibidos nele. Demarchi (2014) destaca o elemento mimético que caracteriza essas transformações.

A *mimésis* seria uma condição para a transformação ocorrer, pois os participantes do ritual não apenas vestem as roupas desses seres, mas quando vestem, é como se assumissem seus corpos, imitando seu comportamento, sua forma de andar e de se comunicar. A partir de Viveiros de Castro, o autor afirma que a roupa, ou look, é antes um instrumento de transformação do que uma mera fantasia. Para os ameríndios,

trata-se menos de o corpo ser uma roupa que de uma roupa ser um corpo (...); elas [as roupas] se aparentam aos equipamentos de mergulho ou aos trajes espaciais, não as máscaras de carnaval. O que se pretende ao vestir um escafandro e poder funcionar como um peixe, respirando sob a água, e não se esconder sob uma forma estranha (VIVEIROS DE CASTRO *apud* DEMARCHI, 2014, p. 316).

Como citado, segundo Demarchi (2014) as transformações e a *mimésis* caracterizariam todos os rituais Mebengokre inclusive os que a transformação ritual e o processo mimético têm como objeto os *kuben*. Nesse sentido, o autor afirma que “se os motivos desses rituais parecem pouco 'tradicionais', o empenho em coordenar um agregado caótico de seguidores em uma coreografia comum em torno de ações significativas faz dessas ocasiões, rituais tão bons como qualquer outro” (CALÁVIA *apud* DEMARCHI, 2014, p. 319).

Ainda como Calávia, considero “que o tempo em que um ritual se torna ritual é muito mais curto do que supomos” e “que – a despeito desse arcaísmo que se supõe – há menos tempo do que se tende a supor entre a invenção e a consolidação de um ritual” (Idem). De fato, essa questão abre a possibilidade de ampliar o conceito de ritual ao abrir mão de uma definição opositiva entre rituais 'tradicionais' ou 'não-tradicionais', 'autênticos' ou 'inautênticos', em prol do entendimento de que os rituais são antes

“laboratórios, eventos em que se busca estabelecer relações novas ou novos modos de relação” (Calavia y Naveira, 2013: 198) (DEMARCHI, 2014, p. 319).

Conforme comentei, o *metoro* de *hina hina*, embora com o novo ritmo tocando na caixa de som, apresentava coreografias criadas pelos Mebengokre, que eram formadas por passos com semelhanças aos das danças tradicionais. Além disso, as *menire* estavam sempre belamente pintadas e usando colares e braceletes, da forma tradicional, além de pequenas saias de miçanga por cima das calcinhas e sutiãs estilo tops, introduzindo assim novos elementos.

Em 2017, porém, aparentemente correspondendo às expectativas dos mais velhos com a proibição da *hina hina* nesse período, os jovens estavam fazendo muito *metoro* tradicional, sendo possível ouvir de longe os cantos até tarde da noite principalmente nos dias em que a aldeia visitante havia chegado para o jogo. Ainda assim, em uma ocasião no *nga*, depois de muito do *metoro* tradicional, todos também dançaram *hina hina* animadamente, de *menoronyre* e *mekurerere* à *mebengueite* (dessa última categoria, os mais jovens).

A discussão e manifestações de reprovação entre os Mebengokre acerca do que seria ou não aceitável de ser incorporado ou modificado em suas práticas é constante e complexa, envolvendo os grupos de diferentes faixas etárias, opiniões e inclinações individuais. Como citado, era comum a desaprovação por parte dos *mebengueite* pelo interesse dos jovens pela cultura *kuben*, principalmente no que se refere à música e estética, especialmente, pelo que percebi, quando manifestado nos *metoro* que, segundo eles, despertavam mais seus interesses que os tradicionais.

Essas preocupações foram motivações para os *mebengueite* proporem anos atrás o projeto do Centro de Mídia *Kokojagoti*, na medida em que os recursos audiovisuais se colocam como importante ferramenta de registro do *kukradjà* e envolve os jovens, que demonstram grande interesse por esses meios.

É notável como em momentos em que há visitantes de outras aldeias, como a festa de aniversário de A'ukre e os jogos entre as aldeias, os *metoro* duram até mais tarde e envolvem a todos, especialmente os mais jovens. Esses momentos são sempre registrados pelos cinegrafistas e também por jovens em geral com seus celulares, esses vídeos vão sendo compartilhados via bluetooth e pendrive inclusive com moradores de outras aldeias, que como comentei no caso de alguns de Ngomeiti, se mostram muito interessados nesses registros.

Elementos da cultura recente *Kuben* são presentes e tornados Mebengokre, junto com tradições mais antigas, como os campeonatos esportivos (como futebol e vôlei) são geralmente preparados, iniciados e finalizados com *metoro*; as músicas tocadas na caixa de som como *hina*

hina, são dançadas com pintura e adereços de miçanga tradicionais e têm passos com grande semelhança também aos de *metoro* tradicionais; e os ritmos como forró que podem ser cantados com letra em língua kayapó, com temática relacionada ao seu cotidiano, como fez o cantor na abertura da festa de aniversário; a festa de aniversário foi organizada com competições e atrações diversas de interesse dos Mebengokre, de jogos de futebol a competição de arco e flecha, de *metoro* tradicional a dublagens de cantores sertanejos, com concurso de miss baseado no ideal de beleza kayapó, incluindo a pintura e adereços tradicionais; e recursos audiovisuais que são utilizados principalmente para registrar a cultura Mebengokre a partir de suas próprias perspectivas.

Nesse contexto, focando especialmente na influência *kuben* no aprendizado das *menire*, nas ocasiões de competições, por exemplo, as *mekrapdire* preparam desde os adereços de miçangas em cores que elegem como padrão e pinturas até a alimentação dos familiares visitantes - incluindo os produtos das roças, da caça e pesca trazidos pelos homens da família e os alimentos industrializados como café e arroz que tiverem em casa. As *menire* de todas as idades torcem nas competições, e as *mekurerere* e *mekrapdire* competem nas categorias femininas. Todas as categorias de idade participam dos *metoro*; essas ocasiões promovem um espaço de contato e envolvimento, principalmente, das *mekurerere* com jovens de outras aldeias. Em especial, as *mekurerere* e as *meprintire* se interessam muito também pelos diferentes ritmos musicais provenientes de outros lugares ou aldeias, criando passos de danças como para o *hina hina*, dançando forró desde pequenas, geralmente com outras *meprintire*. Elas também eram as participantes do concurso de miss kayapó e algumas *meprintire* - que não participaram da competição - também ensaiavam desfiles pela aldeia.

Ingold (2000) ressalta como todas as tentativas de atribuir a identidade indígena ao critério da descendência foram atormentadas pelo problema da miscigenação e pela preocupação com os graus de impureza racial a que isso parece dar origem. E acrescento também as consequências dos interesses culturais “não tradicionais” a partir do contato com os *kuben*.

Na prática, os esforços para acomodar as complexidades reais da conexão genealógica dentro das categorizações essencialistas baseadas no compartilhamento de substância através da descendência levaram invariavelmente à ramificação infinita de linhas cada vez mais refinadas de discriminação e exclusão cuja imposição - que pode ter consequências reais para os afetados em termos de acesso a recursos e arenas de tomada de decisão - parece cada vez mais arbitrária (INGOLD, 2000, p. 137, tradução livre).

Um *mebengueite* comentou incomodado sobre como um vendedor na cidade falou para ele que “índio não é mais índio porque tá usando as coisas de *kuben*, dançando as músicas de *kuben...*”. Esse tipo de fala é comum de se ouvir e reflete à ideia do modelo genealógico, que ainda causa tanta violência simbólica, institucional e em todos os níveis.

É comum a suposição, segundo o modelo genealógico, de que a dotação total que uma pessoa deve receber por meio da descendência pode ser dividida em dois componentes: substância corporal e conteúdo da memória cultural. Dessa forma, como ressaltado anteriormente, os componentes essenciais da personalidade seriam "entregues", completamente formados, como um dom dos antecessores, na forma de uma ‘herança’ cultural (a “tradição”) e biológica (a “genética”). Nesse sentido, as vivências das pessoas - ao se relacionar com os outros, fabricando artefatos e habitando a terra - não gerariam suas personalidades, sendo apenas maneiras de colocar em ação as identidades pessoais já estabelecidas.

Ingold (2000) ressalta como a conexão estabelecida entre os humanos ancestrais e os indígenas contemporâneos é geralmente relacionada à descendência. “Os povos indígenas atuais, supostamente, são em certo sentido "os mesmos" que as pessoas que estavam lá desde o início, porque as primeiras são descendentes das últimas” (INGOLD, 2000, p.135 – tradução livre).

Segundo a perspectiva relacional, o conhecimento subsiste e é reproduzido em atividades práticas, incluindo atividades de falar, de forma que se envolver em qualquer prática é, ao mesmo tempo, lembrar como é feito. Nesse contexto, o importante é que o processo deve continuar, e não render réplicas precisas do desempenho passado. Na verdade, “continuar” pode envolver boas doses de improvisação criativa. Assim, nesse modelo, não há oposição entre continuidade e mudança, sendo a mudança simplesmente o que pode ser observado se atentar-se a pontos fixos separados no tempo de um processo contínuo.

O crescimento de um organismo, por exemplo, é contínuo, mas se compararmos sua aparência em momentos diferentes, parecerá que mudou. Assim também, o crescimento do conhecimento, concebido de forma relacional, é um aspecto do crescimento das pessoas, nos contextos de seu envolvimento com o outro e com o meio ambiente. Só porque as pessoas estão fazendo as coisas de maneira diferente agora, em comparação com a forma como as fizeram em algum momento no passado, não significa que houve uma ruptura de tradição ou uma falha de memória. O que realmente quebraria a continuidade, no entanto, seria se as pessoas fossem obrigadas a replicar um padrão fixado pela descendência genealógica, ou "tradicionalizar o tradicional", como Bjorn Bjerkli colocou bem (1996: 18). O efeito seria semelhante ao de uma agulha ficando presa no sulco de um disco de vinil. Não seria possível manter a música tocando (INGOLD, 2000, p. 147, tradução livre).

Como ressaltado, as mudanças culturais são objeto de críticas e questionamentos quando se trata da identidade indígena, geralmente concebida sobre uma perspectiva genealógica que não representa bem a realidade. Para além disso, seriam características do pensamento ameríndio as formas e modalidades de abertura para o Outro manifestadas claramente entre os Jê.

Já citado anteriormente, o termo mais próximo de cultura para eles, *kukràdjà*, seria caracterizado por uma ambiguidade na medida em que instaura uma continuidade no tempo, ao mesmo tempo em que se abre a novidade. O termo *kukràdjà* sozinho, embora relacionado à dimensão temporal, não se encerra nela, sendo os conhecimentos velhos e novos coexistentes e permanentes, sendo os novos adicionados ao estoque cultural já existente (DEMARCHI, 2014, p. 41).

Nesse contexto, Demarchi (2014) destaca que as transformações e a *mimésis* caracterizariam todos os rituais Mebengokre inclusive os que a transformação ritual e o processo mimético têm como objeto os *kuben*. É importante o reconhecimento de que a representação dramática Mebengokre atualmente dá continuidade às formas culturais tradicionais de representação mimética para compreender como a crescente objetivação da consciência que eles têm de sua cultura e identidade étnica, no contexto interétnico contemporâneo, não é meramente efeito dos meios de comunicação ocidentais ou de influências culturais, mas se relaciona a fortes tradições culturais nativas de representação e objetivação mimética (TURNER *apud* DEMARCHI, 2014, p. 323).

Além da apreciação de ritmos como forró, funk e *Hina hina*, há uma diversidade de interesses musicais entre as pessoas da aldeia, pude observar que alguns jovens têm vídeos de shows em que a dança é muito presente, como Justin Bieber e bandas de K-pop; e alguns *mebengueite* demonstraram gosto principalmente por músicas americanas populares dos anos 80, um deles inclusive conseguiu ter aulas de violão na cidade e se interessava muito por tocar e aprender a cantá-las; as práticas de modalidades esportivas como vôlei e especialmente futebol, além de jogos como damas e dominó. É notável o conhecimento deles sobre outras culturas e tradições indígenas de todo mundo, que demonstram gostar bastante e buscar conhecimento cultural diverso.

Apesar de uma *mebengueite* ter comentado que as crianças que crescem na tradição Mebengokre crescem mais rápido, de forma que com a utilização dos artigos e produtos *kuben*, hoje as crianças crescem mais devagar; ela se inclui, junto com os demais, dentre os que utilizam desses produtos, indicando que o hábito já está difundido. A tentativa de preservação

das tradições antigas em relação a acrescentar novas, de uma forma geral é muito presente nas discussões e preocupações dos Mebengokre mais velhos, que reafirmam a importância de adquirir conhecimentos *kuben*, para a defesa dos próprios interesses, mas não em ‘substituição’ às tradições antigas.

Portanto, a partir de uma perspectiva relacional, o aprendizado e o conhecimento tradicional vem ocorrendo entre os Mebengokre na medida em que continuam seguindo muitos caminhos dos ancestrais, junto com seus parentes, no caso das *menire*, em especial suas *kanikwei*, *iruás* e *kwatuis*, e dessa forma, lembrando como é feito, formando memórias, e continuando o processo da vida Mebengokre, em suas terras e seus rios. Ao mesmo tempo, se relacionam com os *kuben*, mantêm parcerias com biólogos e antropólogos brasileiros e estrangeiros; frequentam escolas, hospitais e têm contato com a diversidade urbana, sendo esses períodos de contato variados entre os indivíduos e seus interesses e possibilidades; têm acesso, quando na cidade, à internet e fontes de conhecimento sem fim, que utilizam frequentemente para pesquisas de manifestações culturais variadas de seus interesses particulares. Eles também têm acesso a TV e apreciam muito modalidades esportivas, principalmente futebol, inclusive muitos torcem para equipes nacionais e pela seleção nacional. Enquanto linhas em movimento, os indivíduos Mebengokre vão adquirindo conhecimentos diversificados e se construindo e construindo continuamente o que é *ser* Mebengokre.

CAPÍTULO IV: *BĒ MENIRE*: AGÊNCIA FEMININA MEBENGOKRE

Como ressaltado anteriormente, é perceptível a separação entre os gêneros masculino e feminino em diferentes aspectos do cotidiano Mebengokre, como a organização do espaço e o sistema de riqueza (Lea, 2012, p. 139).

Vanessa Lea ressalta que sua visão inicial da mulher Mebengokre foi influenciada pela caracterização de, entre outros autores, Joan Bamberger, do domínio feminino como “fracamente social” (*sic.* “weakly social”), sendo quase inexistente o papel que as mulheres desempenham nos assuntos comunitários. A autora comenta como o debate feminista da década de 70 que buscava “estabelecer a universalidade da dominação masculina através da associação das mulheres à esfera doméstica e à natureza, versus a associação dos homens à esfera pública e à cultura” (LEA, 1999, p. 178), embora ausente das referências, influenciou os estudos sobre os Mebengokre. Segundo Bamberger (*apud* LEA, 1994, p. 86), “a localização das mulheres na periferia da aldeia é simbólica de seu papel social apolítico e marginal na sociedade Kayapó”.

Lea (1994) comenta como no passado mulheres, negros, indígenas, entre outros, eram caracterizados como vítimas passivas dos eventos que os circundavam. Distanciada das perspectivas desses segmentos sobre os acontecimentos, a história e as representações amplamente difundidas historicamente é a das relações sociais, utilizando a expressão de E. P. Thompson (1998), “vistas de cima”, do ponto de vista da classe hegemônica.

A autora cita Bourdieu e Giddens ao desenvolverem a noção de agente, ou *agency*, ou seja, de alguém capaz de fazer opções, em qualquer contexto ou situação, entre *n* estratégias disponíveis. Ela ressalta como concorda com Lévi-Strauss, que concebe o conceito de agente, não como um retorno ao individualismo metodológico (à glorificação do sujeito/subjetivismo), mas permitindo um entendimento mais refinado da relação entre a estrutura social e o indivíduo. Nesse sentido, é a partir da posição de agente que o indivíduo desempenha um papel na reprodução ou na transformação do seu mundo. Ela cita também Strathern em sua utilização do conceito de *agency* na abordagem das relações de gênero na Melanésia:

Se a preocupação com a desigualdade é essencialmente Ocidental, e se a diferença não é necessariamente pensada em termos de hierarquia, então a noção de *agency* permite escapar da armadilha etnocêntrica de medir o valor dos dois sexos a partir de uma escala idealizada para dar conta das diferenças em nossa sociedade (LEA, 1994, p. 88).

Nesse sentido, para Strathern, *agency*, ao contrário de uma ferramenta puramente interpretativa, possibilita comparações entre sociedades. Seu livro não trata da natureza da

desigualdade entre os sexos, mas da construção da desigualdade através da diferença sexual. Lea (1994) ressalta que isto apontaria para a possibilidade de implosão da questão de gênero, e cita Hertz, que apesar de acreditar escrever a respeito da universalidade da oposição entre o sagrado e o profano, no início do século, da perspectiva atual pode-se dizer que seu ensaio clássico “A preeminência da mão direita”, se relaciona à natureza da diferença representada em termos hierárquicos.

Hertz argumenta que a mão esquerda é atrofiada socialmente; a partir de uma leve predisposição biológica favorecendo o uso da mão direita, a sociedade cria as mais diversas representações e conteúdos simbólicos desta polaridade. Penso que existe uma analogia entre a maneira de pensar a relação entre as duas mãos e entre o homem e a mulher. Partindo do fato de que um homem pode impor relações sexuais a uma mulher e não vice versa, e da tendência, numa determinada sociedade, de os homens serem relativamente mais altos e mais fortes do que as mulheres, isto poderia ter alimentado, embora não determinado, uma hierarquização, socialmente construída, favorecendo os homens (LEA, 1994, p. 88).

Lea ressalta que os antropólogos sabem há muito tempo que o parentesco transcende o nível biológico, e que há uma tendência em relação ao gênero de não mais partir da existência de dois sexos como fato biológico irreduzível, já que mesmo as diferenças biológicas são passíveis das mais diversas interpretações. Assim, a especificidade de gênero tende a ser dissolvida ao passo que remete a questões mais amplas (como alteridade, classificação e estratificação social).

Dessa forma, o gênero deve ser entendido de uma perspectiva relacional, em contraste à perspectiva genealógica, que implica que os componentes essenciais ou substantivos da personalidade são "entregues", completamente formados, como um dom; e que as atividades práticas das pessoas no curso de suas vidas (por exemplo, no relacionamento com os outros), não gerariam suas personalidades, seriam apenas maneiras de trazer as identidades pessoais já estabelecidas em ação.

Lea comenta que há uma visão quase consensual na literatura antropológica sobre os Jê Setentrionais, de que as mulheres estão relegadas à esfera doméstica, enquanto os homens monopolizam a esfera pública, relativa tanto à vida ritual quanto às atividades político-jurais, que seria influenciada por categorias ocidentais, como, por exemplo, a oposição entre o público e o privado (inspirada na herança da oposição grega entre *polis* e *oikos*) (LEA, 1994, p. 89).

Ela destaca analogias interessantes entre os Mebengokre e as sociedades que caracterizam a Nova Guiné na literatura antropológica, que seriam marcadas por um grau de antagonismo sexual e uma separação bem definida entre os dois sexos, com conotações de

complementaridade, não de autonomia, embora lembre a relação entre duas castas ou duas sociedades na medida em que ora cooperam, ora se separam.

No que tange ao trabalho, entre os Mebengokre, “homens e mulheres são (...) levados por incapacidades artificialmente estabelecidas a criar associações duradouras baseadas num contrato de manutenção mútuo” (HÉRITIER *apud* LEA, 1999, p. 185). Lea ressalta que haveria uma complementaridade do tipo *Yin/Yang*, onde o casal formaria a totalidade.

Em sua análise, Turner (*apud* LEA, 1999) observa que os homens executariam tarefas que exigiriam maior dispêndio de energia, e as que requerem maiores períodos de silêncio, como a caça. As mulheres seriam responsáveis por atividades que são compatíveis com o cuidado de crianças, como o trabalho na roça. Lea ressalta que, porém, algumas atividades, como fabricação de artesanatos por homens, não seriam compatíveis com essa lógica. Outro fator considerável é o fato de os homens produzirem e fornecerem as ferramentas de todo trabalho feminino.

Atualmente, Lea ressalta como os Mebengokre já experimentaram uma pequena revolução sexual, ainda que bem diferente da forma como aconteceu no mundo ocidental.

[...] as ferramentas de metal, incluindo espingardas, têm tido um impacto muito maior no trabalho masculino do que no trabalho feminino. Com a suspensão das guerras intertribais, os homens aproximaram-se das mulheres, tornando-se mais ‘mansos’ (*uabore*), como elas próprias o dizem. Estão passando cada vez mais tempo em casa, para comer e para trabalhar com artesanato. Foi abandonada a prática de os meninos irem morar na casa dos homens a partir de uns dez anos de idade até o casamento. Um Mebengokre me disse que antigamente os homens evitavam comer junto às mulheres para elas não perderem seu medo dos homens (LEA, 1999, p. 186).

A autora comenta como se evidencia, em todos os níveis, uma diluição na separação sexual a partir do contato com os *kuben*. No discorrer das observações da perspectiva de gênero Mebengokre nesse capítulo, serão comentadas algumas diferenciações nesse sentido.

Na medida em que coisas consideradas naturais podem ser concebidas por outros povos como socialmente fabricadas, ao que tudo indica, segundo Lea, os Mebengokre consideram que são os homens que fabricam a vagina, cavando-a através da relação sexual, de forma que as mulheres não têm vagina até um homem começar a cavá-la, e é isto que explica a perda de sangue ocasionada pela defloração. Aparentemente, um homem pode começar a furar (*ònpok*) uma mulher e outro terminar o empreendimento. Ela comenta também que segundo as afirmações dos Mebengokre, os homens arrancam os pelos das mulheres (atualmente elas ajudam a depilar-se com gilete no cotidiano); e eles puxam regularmente os lábios da vagina para esticá-los, "porque os homens assim acham bonito". É também a relação sexual que

provocaria o crescimento dos seios. Seriam os homens, ou alternativamente, uma erva do mato (pitu), que fabricariam as crianças, que seriam fruto do acúmulo de sémen.

Nesse sentido, os homens se queixariam de que "tem que trabalhar muito" para fazer uma criança, sendo que pelo menos uma mulher teria sugerido para Lea que os bebês de sexo masculino levam mais tempo para nascer que os de sexo feminino, porque têm mais trabalhos para aprender. A autora coloca que:

embora enigmático, sugere uma maior complexidade do trabalho masculino, sendo análogo à distinção feita entre a versão masculina e a feminina de uma mesma cerimônia (*mebiok*). Os Mebengokre afirmam que há mais "cultura" (*kukràdzě*), ou seja, as partes que constituem o todo, na cerimônia masculina do que na feminina. Pude assistir as duas versões, e de fato a versão masculina é mais complexa. A versão masculina também é mais cara; exige uma quantidade maior de alimentos, sendo desempenhada com maior vigor. Este exemplo mostra como se pode, a partir da biologia, tecer representações sobre gênero até no conteúdo e no desempenho das cerimônias (LEA, 1994, p. 93).

Apesar disso e de haver mais festas que os homens dançam do que as mulheres, elas têm seus cantos e danças específicos (performados por ambos os sexos) que carregam sua identidade, muito apreciados e respeitados. São as mulheres, geralmente as *kwatui*, que dançam com as crianças menores. Suas pinturas e artesanatos de miçanga preparam o corpo para as cerimônias.

Lea (1994) ressalta que após o nascimento da criança, momento do qual os homens são excluídos, o bebê começa a ser moldado pelas mulheres (crânio, braços e pernas). Com pouco tempo de vida, os bebês recebem as primeiras pinturas, que segundo a autora, têm valor estético e profilático (os espíritos dos mortos temem a tinta do jenipapo).

Nesse sentido, Demarchi (2014, p. 62) observa que a pintura, além do uso de plantas medicinais, pode ser considerada um tipo de xamanismo praticado pelas mulheres na medida em que mobiliza um conjunto de conhecimentos terapêuticos acionados por elas em momentos de enfraquecimento corporal, como os resguardos por nascimento, morte ou homicídio, e em diferentes fases da vida da pessoa. Descreve ainda:

Diz-se em *Mojkarako* que as mulheres não devem pintar com jenipapo, um homem que não seja seu parente, sob pena deste ficar apaixonado pela mulher que o pintou. Outros agentes, como unhas, pelos e sangue animal podem ser adicionados a tinta se se quer fazer mal a uma pessoa que será pintada com tal mistura. Por outro lado, remédios, como os anticoncepcionais naturais utilizados pelas mulheres mebengokre, são adicionados a tinta de jenipapo como uma forma de tratamento pela pintura. (DEMARCHI, 2014, p. 62).

Demarchi (2014, p. 110) ressalta como sessões coletivas de pintura corporal são realizadas

quinzenalmente por homens e mulheres independentemente da realização de rituais, sendo também um índice da disposição das pessoas para o trabalho e para as tarefas coletivas cotidianas, de forma que pessoas em momentos de liminaridade, respeitando algum tipo de resguardo (*angri*), não participam das sessões de pintura corporal ou dos rituais. Para as pessoas nessas situações a pintura corporal teria uma eficácia relacionada ao trabalho de reconstituição da corporalidade afetada, sendo a pintura corporal aplicada de um modo distinto dos grafismos festivos e cotidianos. A pintura dessa forma teria uma atuação visando preparar e proteger o corpo da pessoa para que ela paulatinamente retorne as atividades coletivas e possa com o tempo recuperar sua saúde, beleza e alegria (DEMARCHI, 2014, p. 110).

A pintura se configura numa atividade que é uma marca da condição feminina, na medida em que, como ressalta Vidal (*apud* DEMARCHI, 2014, p. 177), todas pintam (os homens utilizam apenas tintura de carvão ou urucum).

Assim, pode-se dizer que não apenas a pintura é tarefa das mulheres, mas também que são elas as responsáveis por todos os conhecimentos que envolvem a produção da pintura, tanto no que diz respeito ao processo de plantio e coleta dos frutos que depois se transformarão em tintas, quanto no que tange a produção das tinturas e as aplicações corporais feitas com elas e, ainda, as técnicas, os conhecimentos e a criatividade envolvidos nesta atividade cotidiana e ritual. Não seria errado dizer então que os conhecimentos sobre a pintura sejam *menire kukradja*, ou um saber eminentemente feminino, em oposição, por exemplo, a arte plumaria que seria *memu kukradja*, já que feito exclusivamente pelos homens (DEMARCHI, 2014, p. 177).

Ao passo que informa sobre o estado e a situação da pessoa através de um código estruturado e que sua coloração preta de jenipapo com carvão permanece no corpo por dias, não sendo possível removê-la após reagir com a pele, crianças não podem utilizar ou brincar com a pintura com jenipapo. Cohn (2000, p. 164) relata que para os Xikrin, se uma criança manipula o jenipapo, corre o risco de ficar doente, não se recuperar, porém treinam de outras formas, como em bonecas, desde pequenas.

Uma mulher Mebengokre pode gastar horas pintando uma criança com um estilo mais elaborado. É utilizada uma nervura de planta como pincel para produzir desenhos geométricos, que são com frequência baseados em algum animal. Os Mebengokre estão sempre atentos à questão de quem fez a pintura de quem, mapeando relações e fazendo comparações entre as habilidades das mulheres. Em A'Ukre as pessoas sempre perguntavam quem havia feito minha pintura e do meu filho. Vanessa Lea ressalta também como estudos recentes em etnomatemática têm analisado pinturas como manifestações de conhecimentos de geometria. Na pintura e no artesanato confeccionado de forma ágil e precisa esse conhecimento é perceptível.

A autora comenta também como são as mulheres que fabricam (não exclusivamente) batoques auriculares de tamanhos crescentes, cujo uso é abandonado quando o buraco formado atinge um tamanho relativamente grande. Seeger (*apud* LEA, 1994, p. 98) associa este processo de perfuração à socialização entre os Suyá (Jê), na medida em que capacitaria as pessoas a ouvir e a entender as normas sociais.

Tanto em suyá quanto em mebengokre uma pessoa que transgride as normas é tida como "sem ouvido" (*amakre kêt*). Nas duas línguas, também, ouvir é sinônimo de entender (*ma*); isto significa que a manipulação das orelhas das crianças pelas mães contribui para o processo cognitivo, o que se deve manter em mente quando se avalia a fabricação do corpo feminino pelos homens. Os homens também fabricam a belicosidade dos meninos e rapazes, através da perfuração do lábio inferior, gradativamente esticado até comportar um grande batoque redondo (Lea, 1994, p. 98).

Em A'Ukre, porém, presenciei mulheres fazendo também a perfuração do lábio inferior. Frequentemente elas sugeriam furar o do meu filho, assim como raspar nossas sobrancelhas e fazer a tonsura. Segundo os Mebengokre, então, as mulheres ajudam a moldar os organismos que os homens constroem, porém é apenas a matéria bruta que se torna uma pessoa através dos nomes e prerrogativas que as transformam. Os nomes pessoais e os demais bens herdáveis são, para eles, categorias polissêmicas com conotações de alma ou de genes, seria então aquilo através do que os antepassados vêm se reciclando desde os tempos míticos (Lea, 1994, p. 95).

Como comentado anteriormente, os *idji mei*, assim como os *nektrex mei*, são, segundo Verswijver (*apud* DEMARCHI, 2014, p. 48) "possuídos" pelos segmentos residenciais (*rwyk dja*) que compõem a aldeia. Esses segmentos residenciais, ou Casas, de acordo com Lea (2012, p. 115), seriam unidades sociais abstratas definidas por ela como pessoas jurídicas ou unidades corporadas de descendência uterina - a autora ressalta que evita a palavra "matrilinear" na medida em que faz-se referência não exatamente a linhagens ou clãs, mas Casas concebidas como pessoas morais. Ela cita Lévi-Strauss (*apud* LEA, 1994, p. 94) em sua definição da noção de Casa:

[...] uma pessoa moral, detentora de um domínio, que se perpetua pela transmissão de seu nome, de sua fortuna e de seus títulos em linha real ou fictícia, tida como legítima na única condição de que esta continuidade pode ser expressa na linguagem de parentesco ou de aliança, e, mais frequentemente, os dois juntos (LÉVI-STRAUSS *apud* LEA, 1994, p. 94).

A criança que nasce pertence à Casa da mãe. Com sua abordagem, a autora dissolve a oposição entre os domínios político-jural e doméstico, tal como proposta por Turner, ao

conceber que as Casas constituiriam mais do que a esfera doméstica, sendo sua essência (propriedade simbólica e definidora) manifestada na esfera cerimonial, e seu conjunto (a totalidade de Casas) compreenderia toda sociedade *mebengokre* (GORDON, 2006, p. 92). As mulheres, nessa perspectiva, seriam agenciadoras do controle dos recursos simbólicos e não mais o recurso controlado. Sendo os homens os que são colocados em circulação por intermédio das alianças de casamento, servindo à perpetuação das Casas.

Lea (1994) mostra como é possível interpretar o simbolismo da forma circular da aldeia (no caso de A'Ukre, retangular), como um englobamento da aldeia pelas Casas, em vez de atribuir os homens ao centro e as mulheres à periferia como convencionalmente vinha sendo feito. A autora ressalta como as Casas se abrem para o centro e as ocupações das mulheres são relativas a questões do interior da sociedade; e a casa dos homens localiza-se no centro e eles são responsáveis pelo que diz respeito ao mundo exterior à aldeia. Na casa dos homens tem representantes de todas as Casas, de forma que é um espaço onde interesses particulares têm que reconciliar-se com interesses coletivos. Lá são tomadas as decisões e orquestrados empreendimentos coletivos. No caso da aldeia A'Ukre, essas decisões são tomadas por meio de votações que ocorrem após longas horas de debate cerimonial, onde os homens de diferentes grupos de idade pronunciam suas ideias para os demais.

As atividades femininas e masculinas se complementam quase automaticamente. “Se as mulheres sabem que os homens foram caçar ou pescar, elas se organizam para colher mandioca para cozinhá-la como acompanhamento. Cada gênero sabe o que se espera dele e se organiza de acordo com tais expectativas” (LEA, 1994, p. 96).

Vidal (*apud* LEA, 1994, p.112) comenta que as mulheres não falam em público. Elas não fazem discursos noturnos públicos como alguns homens e, segundo Lea, o gênero de fala feminina que corresponde à oratória masculina seria o choro ritualizado. Diferente do choro dos bebês, que é encarado como algo patológico, o das mulheres adultas é reconhecido como um dos saberes femininos.

As mulheres *Mebengokre* costumam falar em tons meio ríspidos, e o choro é feito em tom agudo. O choro é uma arte altamente estilizada, acompanhada de toda uma performance teatral. Cada vez que uma mulher é lembrada de algum parente próximo defunto, recém-morto ou não, ela se dá pancadas de facão no topo da cabeça, fazendo escorrer sangue pelo corpo. Logo em seguida, a mulher se joga no chão para trás; levanta-se e joga-se novamente, podendo repetir isto inúmeras vezes até que algumas mulheres resolvem intervir, apropriando-se do facão e segurando a mulher. Embora raro, mulheres chegam a morrer deste jeito (LEA, 1994, p. 112).

Clarice Cohn (2000, p. 179), em relação aos Xikrin, ressalta que os homens, quando já maduros e em especial quando velhos, passam a falar publicamente no *ngà*, para os homens, e no pátio, para o coletivo da aldeia. Ela ressalta que as mulheres quando velhas também são investidas dessa autoridade, porém, a não ser em momentos excepcionais, não como fala pública.

Lea (1994) ressalta como, contra a caracterização globalizante dos gêneros Mebengokre, é interessante observar como a idade tende a dissolver a distinção entre os dois sexos, na medida em que as velhas são consideradas tão sábias quanto os homens.

As moças pré-púberes começam a atrair as atenções dos homens e daí, até a velhice (não sei até que ponto a menopausa é reconhecida nesta sociedade), o contato entre qualquer homem e mulher é sempre sexuado, no sentido de que um ar de nervosismo atesta a possibilidade latente de uma relação sexual surgir do encontro. Por isto, um homem evita ficar sós com uma mulher se quiser evitar fofoca, e as mulheres fazem grandes desvios para chegar até o rio sem passar perto da casa dos homens. Mas quando as mulheres tornam-se avós, detêm o mesmo prestígio que os avôs, e até falam em reuniões importantes na casa dos homens. É como se a sexualidade se evaporasse na velhice, dissolvendo a distinção entre homens e mulheres. Há um ciclo: na primeira infância o tratamento dispensado a ambos os sexos é praticamente neutro com respeito ao gênero. De uns dois anos de idade em diante até a velhice, a distinção sexual é acentuada; mas, no final da vida, esta separação acaba. Os homens muito velhos praticamente não vão mais à casa dos homens, ficando em casa sob o cuidado de sua família, portanto, tornando-se mais ‘femininos’ (LEA, 1994, p. 100).

Segundo me contaram, a aldeia A’Ukre foi a primeira aldeia Mebengokre a ter uma mulher na posição de cacica, desde 2014 (hoje há cacicas também em outras aldeias, como Kikretum, Las Casas, Gorotire). Dessa forma, as *menire* começaram a ocupar posições políticas que antes eram ocupadas apenas pelos homens. A cacica Ngreikamoro, também conhecida como Dilma (em referência à ex-presidenta do Brasil), junto aos outros caciques, é consultada sobre todas as questões da aldeia, participa de reuniões no *Ngà* e tem seus momentos de fala pública. Ela também representa a aldeia em eventos políticos regionais e nacionais, e participa da assembleia geral da AFP, estabelecendo relações políticas com outros caciques Mebengokre da região.

Segundo um *mebengueite*, antes ela era “chefe” das *menire* e depois foi escolhida cacica por suas boas ideias, projetos e engajamento nas discussões com os outros caciques. Ela era *tabdjuo* do cacique Xikiri, que foi um dos fundadores da aldeia, e teria sido indicada por ele para chefe das mulheres. Xikiri teria falado ainda que no próximo ano a indicaria como cacica no *ngà*, mas faleceu antes, e posteriormente ela foi escolhida pela comunidade (diário de campo, 2017).

A cacica, como os demais caciques, é uma *mebengueite* e, além da participação em reuniões no *Ngà*, realiza as mesmas atividades que, em geral, as demais mulheres de sua categoria: junto com suas parentes maternas, filhas e netos, sempre vai à roça, participa das sessões de pintura, dos *metoro*, se senta em frente às casas para conversar.

Lea (1994) comenta como apesar da segregação sexual estar diminuindo, a dicotomia ainda encontra expressão. Ela dá o exemplo de que quando um homem permanece muito tempo em casa, corre o risco de “efeminar-se”, o que, segundo ela, está efetivamente acontecendo de uma forma geral, de acordo com a concepção *Mebengokre*, em razão da suspensão das atividades guerreiras. Ela comenta como os homens estão se tornando, como caracterizados pelas mulheres, mais mansos (*uabore*), em contraste com os “índios bravos” (não pacificados). Antigamente, os homens ficavam de prontidão na casa dos homens para a defesa da aldeia contra ataques inimigos.

A autora ressalta que a noção de complementaridade sexual é evidenciada pela noção de “refeição certa”, na medida em que deve haver equilíbrio entre proteínas e carboidratos, provenientes respectivamente dos homens e das mulheres. Nesse sentido, nas atividades econômicas, homens e mulheres ocupam posições complementares, como comentado antes, de forma análoga à noção chinesa de *yin/yang*.

A distribuição dos alimentos é feita geralmente pelas mulheres. Elas pegam os peixes que os homens deixam nas canoas e é esperado que enviem parte do que ganham de proteína dos maridos para as irmãs e mães deles, porém são elas as agentes da dádiva. Elas dividem também os produtos da roça dentro de sua rede de reciprocidade, incluindo também a mãe e irmãs do marido.

Quantitativamente, como ressalta Lea, os *Mebengokre* comem mais alimentos provenientes da roça que proteína, porém em termos ideológicos, na medida em que as atividades agrícolas são menos valorizadas, há um equilíbrio na contribuição dos sexos. Ela comenta como as *mebengueite* saem excepcionalmente para caçar, e que a partir da aquisição de anzóis e linha após o contato com os *kuben*, as mulheres começaram a pescar com este método, sendo essa atividade ainda esporádica para elas. Em A’ukre, como comentei anteriormente, essa atividade, à margem do rio próximo à aldeia, já é bastante comum, de forma que principalmente no final das tardes pode-se observar especialmente as mulheres jovens, das categorias *mekurerere* e *mekrapdire*, pescando.

Na divisão das tarefas, as mulheres plantam, cuidam das roças, colhem e transportam para casa. Os homens derrubam a floresta primária (as mulheres ajudam com derrubadas mais

leves). Ambos fazem expedições de coleta no mato. Cada mulher cuida de sua roça e se juntam depois para dividir os fornos ou voltarem juntas.

Em A'Ukre, geralmente as *mebenguite* se encarregam das tarefas mais pesadas, como as idas ao castanhal buscar castanha do Pará e buscar lenha para o fogo, quando voltam com grandes e pesadas quantidades nas costas. Também cuidam e buscam alimentos em suas roças, como mandioca, inhame e açaí, por exemplo. As *mekrapdire* também costumam buscar alimentos em roças e locais mais próximos, como banana, mamão, milho e jenipapo para as pinturas. Elas geralmente se encarregam do preparo da comida, de lavar roupas e louças e limpar a casa. As *meprintire* podem ajudar no cuidado dos irmãos menores enquanto as mais velhas realizam as tarefas. Nos momentos mais tranquilos as *mekrapdire* costumam se dedicar ao artesanato de miçangas, enquanto os filhos brincam em volta ou a fazer pintura neles. No final da tarde, como mencionado, muitas vezes vão à beira do rio pescar com linhas de anzol.

Um *mebenguite* comentou que os homens podem ajudar as esposas nas roças quando não vão caçar ou pescar. E os *menoronyre* às vezes ajudam a trazer as coisas da roça. Pelo que percebi, ajudar nas tarefas tidas como das mulheres é específico de algumas famílias e homens. Os meninos e jovens que ainda não tem filhos não são investidos de responsabilidades, de uma forma geral. É comum que durante o dia os homens ocupem o *ngà* para fazer artesanatos com penas, madeira e, menos comum, palha. Enquanto eu estava lá foram organizados mutirões para limpeza do mato nas margens das trilhas para o rio e, no período de festas, mais expedições de caça e busca dos materiais e confecção do *Bô*, máscara utilizada no encerramento da festa.

Para os *Mebengokre*, apesar de que consideram que os homens fazem as tarefas mais pesadas, isso atualmente se reduz muitas vezes, como ressalta Lea, à retórica. Vidal também (*apud* Lea, 1994, p.) afirma que atualmente as mulheres *Xikrin* trabalham muito mais que os homens.

A caça para os *mebengokre* teria mais valor na medida em que é imprevisível. Lea comenta como à noite os homens costumam sentar-se no pátio e contar as aventuras das expedições de caça. Já o trabalho na roça costuma ser mais rotineiro e previsível. Os caminhos percorridos nas idas e vindas, porém, poderiam ser descritas, como a autora ressalta, como uma espécie de reunião feminina ambulante, quando elas conversam longamente sobre quaisquer assuntos.

Da mesma forma, as reuniões ocorrem no rio ou para se pintarem.

Os homens se queixam de que as mulheres fofocam no mato e, efetivamente, o isolamento relativo de um grupo de mulheres oferece oportunidades para abordar

assuntos que seriam impossíveis na aldeia. As fofocas constituem um fenômeno de micropolítica, para arejar assuntos que podem ser resolvidos neste nível informal; um determinado assunto pode torna-se de conhecimento público, sendo então discutido na casa dos homens, de onde pode ser levado à coletividade (LEA, 1994, p. 110).

As mulheres frequentemente se sentam em frente às casas para conversar. Me espantava o fato de que apesar de estarem a uma distância de, em média, 10 metros do *Ngà*, elas, da frente de suas casas, conseguem saber sobre o que se fala e o que acontece lá. Em uma ocasião inclusive, uma *mekrapdire*, cujo filho mais velho já é quase *menoronyre* (de forma que em breve ela será considerada *mebengueite*), me chamou para “passear” até onde um grupo de mulheres (cerca de seis *mebengueite*, sendo uma delas, a cacica), duas delas com filhas pequenas, estavam sentadas em cima dos chinelos no meio do pátio, entre as casas e o *Ngà*, conversando. Estava acontecendo nesse momento uma reunião no *Ngà* que elas ouviam, aparentemente sem constrangimento de demonstrar. A ocupação das mulheres, para além da cacica, nos espaços de discussão política antes idealmente limitados aos homens é observável em várias situações.

As danças e cantos de ambos os sexos frequentemente ocorrem no *ngà*. Porém ocasionalmente as mulheres, sem planos prévios, se juntam e saem em filas duplas ou triplas da periferia da aldeia cantando e dançando com energia, geralmente de mãos ou braços dados, e ocupam momentaneamente o *ngà*, os homens então abrem espaço para observar e às vezes se juntam a elas (em uma ocasião em que haviam apenas homens jovens, geralmente mais inseguros, elas inclusive os desafiavam a entrarem na dança), depois, da mesma forma que entraram, saíram cantando e dançando até os espaços entre as casas.

Como ressaltai anteriormente, na medida em que a escola simboliza a porta de entrada ao mundo externo, a educação formal é considerada uma atividade hegemonicamente masculina (sendo Escola Municipal *Mebokti-re* – menino – inclusive o nome da escola da aldeia), apesar disso as meninas a partir mais ou menos dos seis anos, geralmente ingressam na escola de A’Ukre. Elas então, assim como os *memy*, adquirem também o aprendizado escolar, que algumas demonstram apreciar bastante, e aprendem o português. Embora muitas visivelmente entendiam bem quando eu falava em português, raramente falavam uma ou outra palavra no idioma (fazendo alguma tradução para melhor compreensão ou utilizando das palavras incorporadas) e não demonstram interesse em continuar os estudos após o nascimento dos filhos, que é a prioridade delas (não conheci nenhuma menina que tivesse expressado diferente).

Como ressaltado anteriormente, para as meninas, ir à escola é uma atividade cotidiana na qual geralmente não investem muita expectativa ou compromisso, e falar português não é incentivado e parece ser considerado um desvio da conduta ideal feminina.

Outro espaço político que também vem sendo ocupado pelas mulheres Mebengokre, é o da produção audiovisual. Os recursos audiovisuais se configuram como instrumento de “expressão performática” de importância na construção das relações na aldeia e entre as aldeias, e as *menire* têm ocupado seu espaço de expressividade nesse meio.

Quatro mulheres (e quatro homens) participaram da oficina de capacitação com a equipe do Vídeo nas Aldeias em 2016. Duas dessas quatro mulheres eram, inclusive, filhas da cacica. Na reunião de início da oficina, ela expressou a aprovação e expectativa da comunidade com o projeto. Os registros da aldeia, histórias, mitos e rituais feitos pelos cinegrafistas Mebengokre de A’Ukre, são editados por eles e passados para a própria comunidade (além de para outras e outros contextos, bem como guardados como registros históricos) e se configuram hoje como uma nova ferramenta de ensino e aprendizagem no envolvimento de jovens que se interessam pelo desenvolvimento das técnicas audiovisuais e canalizam essa produção para a própria cultura, valorizando-a, e das crianças (e famílias) que passam a ver sua cultura e a si próprias retratadas através desses recursos que visivelmente despertam muito seus interesses.

Dessa forma, com mais esse recurso, as *menire* se engajam na educação das crianças e na valorização de sua cultura. Sendo principalmente elas já relacionadas ao cuidado e educação, especialmente na primeira infância, sempre preparando as crianças, pintando, ornamentando, acompanhando nas ocasiões de *metoro*, de forma que são de especial importância na resistência cultural Mebengokre.

Interessante ressaltar o grande engajamento dos Mebengokre em movimentos de luta por direitos e reivindicações perante o Estado e a sociedade nas últimas décadas, nos quais as *menire* são especialmente presentes. A imagem e a fala de Tuíra Kayapó contra a instalação da hidrelétrica pela companhia Eletronorte em 1989 em Altamira se tornou emblemática e teve e ainda tem muita visibilidade midiática, colocando em evidência a força das mulheres kayapó como guerreiras.

Os artesanatos de miçangas, cujo estilo distintivo próprio foi desenvolvido pelas *menire*, teria ampliado/alterado o senso estético Mebengokre. Lea (2012) resalta como as crianças e moças púberes usam artefatos de miçangas em abundância, sendo que “uma criança desprovida de miçangas é sinônima de órfã, alguém sem uma mãe para pintá-lo, fazer sua tonsura, e enfeitá-lo com miçangas” (LEA, 2012, p. 144). Hoje, além da importância na

construção da pessoa Mebengokre, a renda do projeto de venda do artesanato de miçangas produzido por elas para os *kuben*, por meio da Cooperativa criada no âmbito da AFP, é expressiva. Recentemente (segundo relatos, aproximadamente cinco anos atrás), foi fundada uma cooperativa de comercialização do artesanato produzido pelas mulheres mebengokre em grandes cidades como São Paulo e Rio de Janeiro.

Os projetos de coleta e venda de castanha do Pará, realizados pelas *menire* e organizados pela cacica e seu grupo próximo também representam uma importante fonte de renda para as famílias da aldeia. Além disso, nas últimas décadas os Mebengokre também passaram a ter acesso a benefícios sociais que são recebidos pelas mulheres como, por exemplo, o bolsa-família. A cacica e outras *mebengueite* inclusive estão entre os patrocinadores de festas e eventos, como o aniversário de 35 anos da aldeia. Todas essas transformações em relação a aspectos econômicos relacionados às *menire* – que ocorreram a partir da década de 1990/2000 – certamente afetaram as relações de gênero em A’Ukre.

Laura Zanotti (2016) ressalta como apesar das ações políticas dos Kayapó se enquadrarem como “questões ambientais”, mais que isso, as estratégias Kayapó são sobre “esforços de autodeterminação que reconhecem e honram os modos de ser indígena neste mundo”.

Defendo que as visões Kayapó para sua subsistência estão enraizadas em sensibilidades semelhantes propostas por proponentes de paradigmas de decrescimento e pós-desenvolvimento: (1) economias locais robustas e criativas e práticas relacionais que são guiadas por cosmologias e noções de troca indígenas; (2) novas economias transacionais baseadas em um portfólio misto (mercados de PFNMs [produtos florestais não madeireiros], programas de redução da pobreza estaduais, trabalho assalariado) que derivam da construção complexa de alianças (movimentos da sociedade civil, parcerias de ONGs, alianças com instituições de ensino superior e pesquisa, ativismo de celebridades, entidades governamentais); e (3) a autodeterminação, a soberania e a justiça exigem críticas para o seu bem-estar (por exemplo, terra, comida, água, saúde, educação, terra e mídia). As estratégias kayapó emergem com uma política de transformação, na medida em que essas práticas honram os modos Kayapó de estar no mundo, apoiam meios de subsistência que não se baseiam na expansão capitalista e refletem noções kayapó sobre o que significa viver bem. Entretanto, embora encontrem parentesco com os discursos transicionais, essas abordagens também não são cegas às realidades políticas e econômicas de um Estado neodesenvolvimentista e neoextrativista. Os povos Kayapós continuam a criar alianças estratégicas, a adotar ONGs, indivíduos e organizações na vida comunitária, e utilizam diferentes formas de atividades geradoras de caixa (ZANOTTI, 2016, p. 10, tradução livre).

Finalizando o capítulo então, realmente não cabe de forma alguma considerar as mulheres Mebengokre como meramente subordinadas e submissas, separadas da esfera política da sociedade. Como ressalta Lea:

A valorização, pelos próprios Mebengokre, do conhecimento das mulheres e da sua *agency* relativa ao sistema onomástico, pintura corporal, choro cerimonial e à horticultura, evidencia o fato de que o rótulo de subordinação é inapropriado. Um líder Mebengokre me afirmou que "são as mulheres que mandam, mas com delicadeza. Não se deve recusar o pedido de uma mulher" (Lea, 1994, p. 115).

Hoje as mulheres estão ocupando espaços de liderança antes destinados apenas aos homens.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das vivências que tive na aldeia A'Ukre nos últimos anos, principalmente junto às mulheres, busquei compartilhar aqui as minhas percepções da educação Mebengokre e formação principalmente das *menire*, abordando assim suas relações, aprendizado, agência e considerações acerca de influências *kuben* nesses processos.

Procurei demonstrar como a menina Mebengokre cresce acompanhada por suas *kanikwej* de idade próxima e a importância da amizade entre elas, que configura das mais fortes relações, que perdurarão por toda a vida. À medida que crescem um pouco, sempre com muita liberdade, passam juntas a se distanciar da casa materna para brincar e explorar o ambiente. Nesse sentido, o ensino e a aprendizagem ocorrem constantemente desde o nascimento de forma muito livre.

Juntas acompanham as mães às roças, em meio a brincadeiras colhem alguns frutos com seus pequenos facões; vão ao rio, onde demonstram grande familiaridade desde muito cedo; fazem pinturas corporais em bonecas, desenhos em papel, também principalmente nos padrões de pinturas corporais que estão sempre praticando e de árvores e animais que também habitam a região. A arte da pintura corporal, como ressalta Lea (2012, p.140) está entre as atividades mais valorizadas e distintivas das *menire*, sendo essenciais à definição sociocultural da identidade Mebengokre; e as meninas já praticam seus traços desde muito pequenas.

Nesse sentido, é notório o caráter 'prático' do aprendizado Mebengokre, que ocorre tanto no compartilhamento de experiências entre membros da mesma categoria de idade que crescem e se desenvolvem juntos, compartilhando a maior parte das etapas e momentos de suas vidas; como nas interações com as outras categorias de idade, acompanhando nas tarefas, sendo pintadas e ornamentadas pelas familiares maternas, escutando as histórias e participando dos *metoro*.

Como ressalta Vidal (1977, p.158), as atividades das meninas Mebengokre concentram-se em torno da vida doméstica e as relações que mantêm já se assemelham bastante às das mulheres mais velhas, os novos ajustamentos que devem fazer ao longo da vida são mínimos e as transições são muito atenuadas, diferindo nesse sentido dos homens.

A relação de uma/um Mebengokre com sua mãe e as irmãs dela (*iruá*) é extremamente forte. E essa relação dá origem posteriormente à relação delas (especialmente a genitora) com seus filhos, netos delas, sendo a relação *kwatui/tabjduo* outra das mais importantes relações de uma pessoa Mebengokre.

Logo que se casam, o jovem casal já começa a “procurar” filho. As *menire* demonstram desde muito jovens o desejo pelos filhos, que é provavelmente o marco mais importante de suas vidas. A partir de quando engravidam, continuam a morar na mesma casa, de sua família materna, passam porém a ser responsáveis por tarefas e dividir o trabalho. As *kwatui* geralmente se encarregam das tarefas mais pesadas, como a colheita de castanhas-do-pará e buscar lenha (que costumam realizar com seu grupo de amigas/parentes de toda a vida, que agora se encontram na categoria das *mebenguite*), e oferecem a organização da casa e das tarefas, indicando e ensinando o que a filha deve fazer. Quando não estão trabalhando nas roças, é bastante comum ver as *kwatui* cuidando de seus *tabdjuo*, dividem com as filhas o cuidado, a educação e a preocupação com os netos.

As jovens *mekrapdire* geralmente realizam atividades como a limpeza da casa, lavar louças e roupas, preparar comida e cuidar dos filhos pequenos (em maior ou menor quantidade a depender da estrutura de sua família e da quantidade de mulheres para a divisão do trabalho) e realiza as tarefas com as amigas que se encontram na mesma categoria, que costumam ser as mesmas de sempre, que crescem juntas.

Os homens da família fornecem carne e peixe para casa, abrem e limpam as roças quando necessário, confeccionam as cestas e artesanatos de palha, madeira e pena, intermediam seus contatos com os *kuben* sempre que necessário. Se o filho for homem, o levam para caçar e pescar, o ensinam os artesanatos de palha, madeira e pena, o levam eventualmente para as reuniões no *ngà* e acompanham nos *metoro*.

Através da relação com a família deles, suas filhas podem receber das tias, *kwatui* irmãs do pai, nomes e prerrogativas. Os irmãos de sexo oposto são o ideal de gênero dos filhos para os Mebengokre, na medida em que idealmente passarão nomes e prerrogativas rituais para os *tabdjuo* (filhos dos irmãos de sexo oposto) e geralmente constroem uma relação de afinidade. Nesse sentido, com maior número de parentes, a *menire* terá mais estrutura e apoio em sua vida. Dentre as brincadeiras preferidas das *meprintire*, estão os jogos de futebol e vôlei, muito apreciados e praticados por muitas pessoas na aldeia. Diferentes ritmos musicais são escutados nos celulares e caixas de som, sendo muito apreciados pelas mulheres mais jovens e meninas, especialmente.

É notável como em momentos em que há visitantes de outras aldeias, como a festa de aniversário de A'ukre e os jogos entre as aldeias, os *metoro* envolvem mais preparo e vão até mais tarde. Nesse contexto, como comentado, o envolvimento das *menire* em todas as manifestações culturais é constante, desde o preparo dos adereços de miçangas até a

participação nas competições e *metoro*. Sendo comum nessas ocasiões também *metoro* com diferentes ritmos musicais, como o *hina hina* e *tecnomedody*.

Há constantemente discussões e manifestações de reprovação em relação ao que é ou não aceitável de introdução ou modificação em sua cultura envolvendo os jovens e os mais velhos. Nessa conjuntura, como ressaltado no terceiro capítulo, é importante levar em conta que historicamente a predação Mebengokre busca a absorção da diferença do estrangeiro e objetivação em sua cultura, de forma que eles entendem o que chamamos de “patrimônio cultural” como adquiridos de outros coletivos. Nesse sentido, elementos da cultura *Kuben* são incorporados pelos Mebengokre, passando a também fazer parte de seu *kukradjà*.

Então, a partir de uma perspectiva relacional, ao mesmo tempo que os Mebengokre continuam seguindo muitos caminhos dos ancestrais em suas práticas cotidianas, no caso das *menire*, especialmente com suas parentes maternas; se relacionam com os *kuben* de várias formas e incorporam elementos desse contato. Nesse sentido coexistem elementos *kuben* com o *kukradjà tum*, de forma que continuamente novos elementos vão compondo o *kukràdjà ny*. No último capítulo, está em foco especialmente questões de gênero e agência feminina, na medida em que em contraste com a visão de que as mulheres estão relegadas à esfera doméstica, sendo caracterizadas como submissas, enquanto os homens monopolizam a esfera pública, minhas vivências na aldeia A’Ukre possibilitaram acompanhar a importância e força das *menire* em todas as esferas da sociedade.

O assunto é abordado tendo como referência a noção de agência utilizada por Lea (1994, p.87) a partir de Strathern, que possibilita comparações entre sociedades, considerando que seu livro não trata da natureza da desigualdade entre os sexos, mas da construção da desigualdade através da diferença sexual. Os gêneros entre os Mebengokre são bem separados em várias perspectivas, porém se mostram complementares.

Para além do indiscutível valor das atividades tradicionais femininas como a pintura, as colheitas e cuidados na roça, expressão nos *metoro*, e importância da estrutura familiar relacionada às Casas; é interessante ressaltar a agência feminina na política e economia Mebengokre. É de grande relevância a existência de uma cacica em A’Ukre, que teria sido a primeira mulher a ocupar essa posição em uma aldeia Mebengokre (hoje há cacicas também em outras aldeias); e o empoderamento econômico das *menire* através das vendas dos artesanatos de miçangas, de castanha-do-pará, e dos benefícios sociais que recebem como o bolsa-família.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBUQUERQUE, J. 2007. *Educação escolar indígena: do panóptico a um espaço possível de subjetivação na resistência*. Tese de doutorado. Universidade de Campinas, UNICAMP, Campinas.
- ARIÈS, P. 1978. *História social da infância e da família*. Tradução: D. Flaksman. Rio de Janeiro: LCT.
- COELHO DE SOUZA, M. 2007. *A dádiva indígena e a dívida antropológica: o patrimônio cultural entre direitos universais e relações particulares*. Brasília: Universidade de Brasília.
- COELHO DE SOUZA, M. 2001. Nós os vivos: “construção da pessoa” e “construção do parentesco” entre alguns grupos jê. *RBCS*. vol. 16, no 46. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092001000200004> Acesso em: 10 mar. 2020.
- COHN, C. 2000. *A Criança Indígena*. A concepção xikrin de infância e aprendizado. Dissertação de mestrado. Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo.
- COHN, C. 2005. *Educação escolar indígena: para uma discussão de cultura, criança e cidadania ativa*. Perspectiva, Florianópolis, v. 23, n. 02, p. 485-515, jul./dez. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/perspectiva/article/view/9804>. Acesso em: 11 mai. 2020.
- COHN, Clarice. 2006. *Relações de diferença no Brasil Central: os mebengokré e seus outros*. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- DAMAS, V. M. 2012. A produção audiovisual como uma nova agência indígena. *Anais da II Semana do Audiovisual da UEG – SAL*. Anais vol. 2 n. 1. Disponível em: <https://www.anais.ueg.br/index.php/sau/article/view/1204>. Acesso em: 11 mar. 2020.
- DA MATTA, R. 1976. Uma reconsideração da morfologia social apinayé. In.: Schaden, E. (org.) *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- DEMARCHI, A. 2014. *Kukràdjà Nhipêjx*. Fazendo Cultura. Beleza, ritual e políticas da visualidade entre os Mebêngôkre - Kayapó. Tese de doutorado (UFRJ).
- FONSECA, C. L. W. 2000. *Família, fofoca e honra*. Etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares. Porto Alegre: Editora da Universidade (UFRGS).
- GEERTZ, C. 1989. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- GIANNINI, I. V. 1991. Os domínios cósmicos: um dos aspectos da construção da categoria humana Kayapó-Xikrin. *Revista de Antropologia*, vol. 34: 35-58. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1991.111252> Acesso em: 22 abr. 2020.
- GORDON, C. 2006. *Economia Selvagem: ritual e mercadoria ente os índios Xikrin-Mebengokré*. São Paulo: ISA/NUTI/UNESP. Disponível em: <https://doi.org/10.7476/9788539302970>. Acesso em: 08 mai. 2020.

IMOTO, F. 2009. *Cinema Indígena: As possibilidades de um novo espaço de resistência cultural*. USP.

INGOLD, T. 2000. Ancestry, generation, substance, memory, land. In: Ingold, Tim. *The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, Taylor & Francis Group, p. 132-152.

INGOLD, T. 2007. *Lines: a brief history*. London: Routledge. Disponível em: <https://doi.org/10.4324/9780203961155>. Acesso em: 08 abr. 2020.

LEA, V. R. 1999. Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengôkre. *Estudos feministas*. 1º e 2º semestres. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11991> Acesso em: 22 mai. 2020.

LEA, V. R. 1994. Gênero feminino Mebengokre (Kayapó): desvelando representações desgastadas. *Cadernos Pagu*: pp. 85-115. Disponível em: <https://ieg.ufsc.br/public/storage/articles/October2020/03112009-105003lea.pdf> Acesso em 10 mar. 2020.

LEA, V. R. 2012. *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Edusp e Fapesp. Disponível em: [https://www.edusp.com.br/livros/riquezas-intangiveis-de-pessoas-partiveis-os-mebengokre-kayapo-do-brasil-central/#:~:text=Os%20Meb%C3%AAng%C3%B4kre%20\(Kaiap%C3%B3\)%20do%20Brasil%20Central,-de%20Vanessa%20R&text=Este%20livro%20%C3%A9%20o%20resultado,as%20margens%20do%20Rio%20Xingu](https://www.edusp.com.br/livros/riquezas-intangiveis-de-pessoas-partiveis-os-mebengokre-kayapo-do-brasil-central/#:~:text=Os%20Meb%C3%AAng%C3%B4kre%20(Kaiap%C3%B3)%20do%20Brasil%20Central,-de%20Vanessa%20R&text=Este%20livro%20%C3%A9%20o%20resultado,as%20margens%20do%20Rio%20Xingu). Acesso em: 18 mai. 2020.

MELATTI, J. C. 1976. Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo krahó. In.: Schaden, E. (org.) *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto06/FO-CX-06-382-1989.PDF> Acesso em 07 mai. 2020.

MELATTI, J. C. 2011. Porquê áreas etnográficas?. In: *Áreas etnográficas da América Indígena*. Página do Melatti. Brasília: DAN/UNB. Disponível em: <http://www.julielatti.pro.br/areas/a1amersul.pdf> Acesso em: 08 jun. 2020.

MELIÁ, B. 1999. Educação Indígena na Escola. *Cadernos CEDES*, ano XIX, nº 49, dezembro. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-32621999000200002> Acesso em: 22 mai. 2020

SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS de CASTRO, E. 1979. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: *Boletim do Museu Nacional* nº 32: 2-19. Rio de Janeiro.

SILVEIRA, D. S. 2012. *Redes sociotécnicas na Amazônia: tradução de saberes no campo da biodiversidade*. Rio de Janeiro: Multifoco.

TASSINARI, A. 2009. A educação escolar indígena no contexto da antropologia brasileira. Florianópolis: Ilha. *Revista de Antropologia*, v. 10, p. 217-244. Disponível em: <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2008v10n1p217> Acesso em: 18 dez. 2019.

VIDAL, L. 1977. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*. São Paulo, Hucitec.

ZANOTTI, L. 2016. Radical territories in the Brazilian Amazon: The Kayapó's fight for just livelihoods. Tucson: *The University of Arizona Press*. Series: Native peoples of the Americas.