

Universidade Federal de São Carlos
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Thais Mantovanelli

**Os Xikrin do Bacajá e a Usina Hidrelétrica de Belo Monte:
uma crítica indígena à política dos brancos**



São Carlos
2016

Universidade Federal de São Carlos
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Os Xikrin do Bacajá e a Usina Hidrelétrica de Belo Monte: uma
crítica indígena à política dos brancos

Tese apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Antropologia Social do
Departamento de Ciências Sociais da
Universidade Federal de São Carlos,
para obtenção do título de Doutora em
Antropologia Social.

Orientadora: Prof.^a Dra. Clarice Cohn

São Carlos
2016



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
Via Washington Luis, Km 235 - Caixa Postal 676
CEP 13565-905 - São Carlos - SP - Brasil
Fone: (16) 3351-8371 - ppgas.coordenacao@ufscar.br



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
BANCA EXAMINADORA DA TESE DE DOUTORADO DE

Thais Regina Mantovanelli da Silva

16/09/2016

Profa. Dra. Clarice Cohn
Orientadora e Presidente
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Profa. Dra. Anna Catarina Morawska Vianna
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Prof. Dr. Jorge Luiz Mattar Villela
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Profa. Dra. Vanessa Rosemary Lea
Universidade Estadual de Campinas / UNICAMP

Profa. Dra. Marcela Stockler Coelho de Souza
Universidade de Brasília / UnB

Submetida à defesa em sessão pública
Realizada às 14:30h no dia 16/09/2016.

Banca Examinadora:
Profa. Dra. Clarice Cohn
Profa. Dra. Anna Catarina Morawska Vianna
Prof. Dr. Jorge Luiz Mattar Villela
Profa. Dra. Vanessa Rosemary Lea
Profa. Dra. Marcela Stockler Coelho de Souza

Homologado na CPG-PPGAS na
_____ª Reunião no dia ____/____/____.

Prof. Dr. Jorge Luiz Mattar Villela
Vice-Coordenador do PPGAS

A Ngrenhkaró Xikrin (*in memorian*) e Maria Anísia Campanha da Silva,
minhas avós e a José Antonio, meu pai (*in memorian*).

Agradecimentos

Relações de afeto precisam ser lembradas para permanecerem ativas, disseram-me os homens e mulheres Xikrin sobre os seus modos de fortalecimento constante das conexões com parentes e amigos. Mas a lembrança em si só não é suficiente para que esses laços perdurem, ensinaram-me. As pessoas merecem saber que são lembradas. Difícil essa tarefa em fazer jus a todos e todas que dedicaram a mim sua confiança e amizade. O percurso de minha formação como antropóloga está repleto dessas gentes que de maneiras singulares foram fundamentais em minha trajetória. Esforço-me aqui a dedicar a elas minha lembrança, meu carinho e meus agradecimentos, embora nunca suficientes se comparados com suas reverberações em minha vida.

Agradeço a José Antonio da Silva, um pai poeta que se imaginava um cangaceiro, e a quem dedico esta tese. A ele por sempre se dispor em me fazer ver a beleza mesmo nas situações mais difíceis e injustas da vida. Seu modo jocoso de encarar as mais diversas intempéries foi responsável por me fazer sempre acreditar que era possível. Sem você, pai, nada disso teria acontecido. À Vó Maria, uma sertaneja responsável pela criação de seus filhos e de seus netos e netas. Foi com ela que aprendi à beira do fogão lições valiosas sobre generosidade. Mulher que mal aprendeu a ler e que garantiu os estudos dos seus. À minha mãe Duda, toda minha admiração à sua garra de todos os dias, foi à sua força e persistência de guerreira que recorri tantas vezes quando achei que seria impossível. Obrigada por nunca duvidar de minhas escolhas. À minha irmã, Ingrid que desde tão menina teve de lidar com um mundo muito mais difícil do que ela merecia e que ainda sim esteve ao meu lado, mesmo quando eu é que deveria estar em seu suporte. À Fellippe Assur por ser o responsável de meus esforços em querer ser sempre uma pessoa melhor, por me fazer querer ser a melhor tia desse mundo. À Fábio Mantovanelli, com quem tive o prazer de estabelecer uma relação de vertigem com o mundo que eu tanto admiro e preservo. Vocês estarão sempre comigo, onde quer que seja.

Registro meus mais devotos agradecimentos ao povo Xikrin da Terra Indígena Trincehira-Bacajá, por me receber em suas casas, em sua rotina diária e por me ensinar tanto sobre o mundo dos brancos e sobre mim mesma. As pessoas Mëbengôkre-Xikrin são responsáveis por dar sentido à minha dedicação à antropologia. Os modos como me receberam e trataram, tornando-me avó, neta, filha e amiga formal são a mais valiosa lição que trago dessa experiência de formação em antropologia. Obrigada por me

ensinar que para ser antropóloga eu precisava aprender sobre ser pessoa. Agradeço especialmente às mulheres, e a todos os pertencentes de suas casas: Ngrenhkaró (in memorian), minha avó por me fazer rir nas situações mais inusitadas; Ngrenhkarati, grande amiga e irmã de muitas aventuras; Mokpure, a amiga formal mais jocosa de todos os tempos; Koitu, pela afeição e paciência com as miçangas e tempo empenhado nas traduções; Panthô, pelo sofisticado misto de humor e braveza; Nhakkeiti, a mãe mais brava e generosa que conheci; Ngrenhkru por sua docilidade tão característica; Koti, pela capacidade em rir de si mesma que tantas vezes testemunhei; aos meus *tadjwỳ* [netos/sobrinhos] meninos e meninas; às crianças e todas suas trapaças e traquinagens. Toda minha dedicação acadêmica destina-se a vocês, de modo sempre encontrarei maneiras de estar convosco.

Foi uma lisonja desenvolver essa pesquisa ao lado de Clarice Cohn. Admiro sua determinação e seu engajamento com os Xikrin. Posição que influencia significativamente sua prática antropológica. Devo muito a essa parceria e aos momentos incríveis e assustadores que compartilhamos junto aos Xikrin ao longo do processo de licenciamento e construção de Belo Monte. Obrigada por sua amizade, por sua paciência durante a orientação deste trabalho, pela liberdade em relação às minhas escolhas teórico-metodológicas, por acreditar em minha capacidade e apostar na minha formação enquanto antropóloga. Sempre lhe serei grata.

Ao financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior por me permitir o regime de dedicação exclusiva. Ao PPGAS UFSCar pelo financiamento de algumas de minhas pesquisas de campo, especialmente ao secretário Fabio Urban pela competência com a burocracia e incentivo aos pesquisadores.

Aos professores e professoras do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSCar por mostrar que o ensino e o debate antropológico podem ser feitos a partir de relações sinceras de amizade e convívio.

À Catarina Morawska que me fez perceber, através de suas experimentações etnográficas, a antropologia enquanto um modo de vida, um modo de resistência e existência, um engajamento no mundo. Obrigada pela leitura do relatório de qualificação e pelas preciosas sugestões. Suas considerações sempre inspiraram minhas reflexões. Agradeço ainda pelo modo de realização dos debates conduzidos no LE-E (Laboratório de Experimentações Etnográficas).

Ao Jorge Vilella que me mostrou a potência de uma antropologia política em relação ao modo de enfrentamento do mundo. Agradeço por me receber em sua casa e

em meio à sua família de modo absolutamente generoso e gentil. Obrigada por agir para que amigos sintam-se em casa. Estendo meus agradecimentos também à Ana Claudia Marques, antropóloga a quem dedico sinceras admirações e que tive o prazer enorme de conviver mais proximamente. Obrigada aos dois pelas discussões nos encontros do Hybris (Grupo de Estudo e Pesquisa sobre Relações de Poder, Conflito e Socialidade), fundamentais na composição argumentativa desta tese.

A disciplina “Etnologia Indígena” ministrada por Geraldo Andrello foi inspiradora e motivou muitas de minhas escolhas teóricas, a quem agradeço pela leitura de um dos capítulos da tese, ainda no momento inicial de redação, e pela companhia.

Agradeço aos debates realizados no Grupo de Pesquisa da XIII Semana de Ciências Sociais da UFSCar, especialmente à leitura e comentários de Pedro Lolli e Edmundo Peggion.

Agradeço a Piero Leirner pelas reflexões sobre antropologia do parentesco e pelas análises acerca da antropologia do estado em relação aos escritos de Pierre Clastres.

Ao Luiz Henrique de Toledo, pelo poetismo não piegas dos seus escritos antropológicos e pelas conversas sobre outras coisas da vida.

Ao Felipe Vander Velden, agradeço pelo convívio caseiro além dos espaços acadêmicos, por compartilhar suas posições e questões antropológicas, pelas instigantes leituras em aulas e debates inspiradores, pela generosidade que sempre demonstrou nas relações cotidianas e pelo apoio à minha formação de antropóloga.

Agradeço também ao Igor Renó Machado pela primorosa leitura do projeto de pesquisa, ao Marcos Lanna pelas conversas sobre Belo Monte e políticas de desenvolvimento, à Marina Cardoso por sua sincera dedicação como professora.

Meus sinceros agradecimentos à Marcela Coelho de Souza pelo aceite na participação da banca de doutorado, cuja produção literária sempre foi uma inspiração. À Vanessa Lea pela dedicada leitura do relatório de qualificação e por suas convicções antropológicas que tanto admiro.

Sou intensamente grata às pessoas que no sentido forte do termo tornaram-se amigos e amigas. À Luana Vignon, pela cumplicidade desde os remotos tempos de escola, parceria que testemunhou tantas alegrias e perdas, a você devoto um amor de irmã, de fã e de filha. À Jacqueline Ferraz de Lima, amiga de todas as horas, companheira de luta, por sua sensibilidade insubmissa que repercute na vida e em seus textos antropológicos. Estaremos sempre juntas no fronte. À Marina Defalque pelas

conversas sobre pesquisas etnográficas e antropologia econômica, por sua delicadeza não óbvia em cultivar a lealdade e a dedicação, por prestar-se tantas vezes em meu socorro, por ter se mostrado como minha casa em muitos momentos. Obrigada por tantos resgastes. À Renan Martins Pereira, por tantos momentos de debates antropológicos, pela leitura de versões preliminares da introdução da tese, sempre seguidos de ocasiões de muitas risadas e descontração, por ser esse grande amigo de confiança. Essa amizade que não cessará ao findarmos essa etapa de formação de nossas carreiras. Deixo agradecimentos também a Fernando Mazzer, pela companhia agradável e humor inigualável. À Ion Fernandez De Las Heras por nossas discussões sobre os conceitos de casa e parentesco, pelas leituras e comentários feitos a artigos e partes da tese, por mostrar-se um parceiro de todas as horas. À Vanessa Perin e suas leituras dedicadas e precisas dos primeiros esboços dos argumentos da tese, pela companhia nos eventos ocorridos no Rio de Janeiro, pelos momentos de desabafos e incertezas, pela confiança. À Mariana Lahr pela companhia diária nos meses finais da escrita, pela paciência e compreensão, pela calma e parceria que certamente seguiremos travando.

Clarissa Martins, obrigada pela oportunidade em compartilharmos a vida, por dividirmos uma casa, inquietações etnográficas e antropológicas, os Xukuru e os Xikrin, pela certeza de que sempre podemos contar umas com as outras. Sou muito grata à aliança que estabelecemos.

Agradeço também à Karina Biondi, pelos anos de amizade, pelo prazer de sua companhia, pelo seu modo de levar a antropologia e a vida. Obrigada por todos os momentos de encontro com Chicão, Walkyiria Biondi e Samanta.

Devo meus agradecimentos também à Messias Basques, parceiro-de-verdade desde o mestrado, por sua dedicação detalhista e política à antropologia e à condição de antropólogo, por estar sempre disposto a subverter valores estabelecidos, por mostrar-se um grande companheiro e dedicado amigo em todas as horas. Nossa amizade, parceria e lealdade vão muito além da antropologia.

Aos amigos e amigas do Observatório Escolar da Educação Escolar Indígena. À Camila Beltrame pela leitura de tantos textos, artigos e tese, por seus precisos comentários, sua posição em relação aos escritos antropológicos e sua dedicação aos Xikrin. É uma honra contar com sua parceria. À Stéphanie Tselouiko, por sua companhia durante uma parte de minhas pesquisas de campo, por dividir comigo momentos tão íntimos da vida, por ter se tornado minha outra de mim como nos disseram os Xikrin. À Rafaela Soldan pela leveza e entusiasmo com a vida e com os

Xikrin. À Ana Elisa Santiago, pelas inquietações que compartilhamos sobre Altamira e seus percalços difíceis de digerir, por ser uma amiga que posso confiar. À Amanda Marqui pela companhia nos momentos de descontração e por compartilhar da convicção na formação como antropóloga. Ao Eduardo Belezinni por me convidar como arguidora da monografia e pelo carinho dedicado aos Arara do Laranjal. Ao Eri Manchineri pelas longas conversas sobre formação acadêmica e por manter sua sensibilidade xamânica nesse mundo de austeridade.

Os encontros do Grupo de Etnologia Indígena foram decisivos nessa jornada. A troca dos textos de pesquisas e a honestidade das leituras fortaleceram meus argumentos em muitos sentidos. Agradeço à Amanda Danaga pela leitura e comentários de tantas versões de minha pesquisa, pelo modo satírico de tocar a vida, por ser uma amiga capaz de me fazer rir mesmo nos momentos mais assustadores. Seguiremos firme nessa caminhada. Muito obrigada aos comentários e parceria de Ligia Rodrigues de Almeida, Gabriel Bertolin, Marina Novo, Aline Iubel, Rodolfo Bento, Jan-Arthur Bruno Eckart.

Os debates que travamos no Hybris resultaram em muitas reflexões e arranjos textuais. Meus agradecimentos especiais a Iara Alves, Natacha Leal, Nicolau Dela Bandera, Sara Munhoz, Guilherme Boldrin. Do mesmo modo, as contribuições das discussões realizadas no LE-E conferiram importantes afetações nos meus procedimentos de escrita. Pelos comentários estimulantes e incentivadores, agradeço a Barbara Moraes, Juliana Boldrin, Alessandra Regina Santos, Rainer Brito, Joaquim Pereira de Almeida Neto, Pedro Mourthé. Agradeço à Magda dos Santos Ribeiro por suas estimulantes indicações bibliográficas e reflexão metodológica sobre minha pesquisa.

Aos amigos e amigas que tantas vezes me receberam em Altamira compartilhando suas casas, pelos diálogos calorosos sobre antropologia, população indígena e impacto socioambiental. Pela confiança e afeto agradeço a Estella Libardi, Assis Oliveira, Tatiana Botelho, Luciano Pohl, Allyme Mayumi Rodolfo, Eneida de Melo, Dani Tibério Luz. Agradeço também a Eduardo Vieira Barnes da TNC (The Nature Conservance) que tem desenvolvido projetos de proteção territorial nas aldeias Xikrin a partir da parceria PNGAT (Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas). E também à Luciana Lima pela dedicação ao projeto Menire e por ter se tornado uma importante interlocutora e amiga.

Agradeço à amizade de Tomé Maloa por me fazer, no final da escrita da tese, ver que existem outras coisas interessantes além da antropologia. À Gislene Moura por tantas conversas inspiradoras sobre a vida, por sua postura de luta e posicionamento político. Pierre Masato e Paula Klaus sou grata a vocês pela confiança que estabelecemos, por me receberem em suas vidas tão prontamente, por se mostrarem amigos tão zelosos. Anderson Machado, obrigada pelos anos de treinos de muay thai, por ser um amigo de confiança e um excelente treinador. À Renata Forato, Paula Forato, Simoni Menatti, Renata Menatti, Paula Cantieri, Sabrina Vasconcelos, Juliana Martins, Dani Disorder pela amizade de longa data. Vocês são uma parte importante desse percurso.

RESUMO

Os Xikrin do Bacajá vivem “a era dos impactos” desde a retomada dos processos de licenciamento e construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte. *Ngô beyêt* é como eles chamam a barragem: “água parada, água trancada” e ampliam a significação do termo para “água podre, água suja, água velha”. Com o intuito de fortalecer essa imagem de Belo Monte, a tese apresenta uma descrição etnográfica sobre a crítica Xikrin à política dos brancos segundo três de seus elementos: reunião, documento, projeto. Os elementos negativos da política dos brancos são tratados analiticamente como artefatos de modo a se contraporem aos modos de existência valorizados pelos Xikrin, *kukràdjà*, cultura Mëbengôkre. A analogia contrastiva, além de um importante procedimento metodológico foi um recurso amplamente utilizado pelos Xikrin para expressarem suas críticas à política dos brancos. Por este motivo, o contraste de imagens tornou-se a forma argumentativa da tese, justificando sua divisão em duas partes. A analogia por contraste tem como objetivo evidenciar também a imagem que os Xikrin queriam transmitir aos brancos de Belo Monte, como um coletivo de pessoas que compartilham modos corretos e belos de agir e estar no mundo. Desse modo, a depreciação da política dos brancos será apresentada a partir da valorização do modo de existência Xikrin, *kukràdjà*, a cultura dos Mëbengôkre, marcando sua importância sumariamente desconsiderada pelos brancos de Belo Monte.

Palavras-chave: Mëbengôkre-Xikrin, Belo Monte, política dos brancos, *kukràdjà*.

ABSTRACT

The Xikrin Bacajá live "the era of impacts" since the resumption of the licensing process and construction of the hydroelectric plant of Belo Monte. *Ngô beyêt* is as they call the dam, "standing water, water locked" and expand the meaning of the term for "rotten water, dirty water, old water." In order to strengthen this image of Belo Monte, the thesis presents an ethnographic description of the Xikrin criticism regarding the white policy in three of its elements: meeting, document, project. The negative elements of the white policy are treated analytically as artifacts being opposed to the forms of existence valued by Xikrin *kukràdjà*, Mëbengôkre culture. The contrastive analysis, as well as an important methodological procedure was a widely used resource by Xikrin to express their criticism of the policy of the whites. The contrast images became argumentative form of the thesis, justifying its division into two parts. The analogy by contrast also aims to highlight the image that Xikrin wanted to convey to white of Belo Monte, as a collective of people who share correct and beautiful ways of acting and being in the world. Thus, the depreciation of the white policy will be presented from the appreciation of the Xikrin mode of existence, *kukràdjà*, the culture of Mëbengôkre, emphasizing its importance summarily ignored by white of Belo Monte.

Keywords: Mëbengôkre-Xikrin, Belo Monte, policy of the whites, *kukràdjà*.

Lista de Figuras

Figura 1- Registro fotográfico do uso do ritual <i>m̃ereremejx</i> , adorno das crianças nominadas	58
Figura 2- Imagem extraída do boneco do livro “Terra Indígena Trincadeira-Bacajá: <i>menire nhõ kukràdjà meyxtere</i> . A beleza e a força do conhecimento das mulheres Xikrin”	73
Figuras 3, 4, 5, 6, 7 e 8- Registro fotográfico do uso das bexigas como adorno cerimonial	86, 87
Figura 09- Prinkore e seu filho ornamentados	110
Figura 10- <i>Ngôkon</i> [maracá] pintado com urucum utilizado na cerimônia. (p.103)...	108
Figura 11 e 12- Aplicação da pintura inédita entre as <i>m̃kranỳre</i> [mulheres com poucos filhos ou netos]	133
Figura 13- Padrão gráfico aplicado entre as mulheres	140
Figura 14- Padrão gráfico aplicado entre as mulheres	140
Figura 15- Aplicação do padrão gráfico entre mulheres	143
Figura 16- Aplicação do padrão gráfico entre as mulheres	143
Figura 17- Bep Djô, jovem guerreiro ornamentado para participação da cerimônia	144
Figura 18- Bep Kranti, um dos meninos homenageados, antes da ornamentação	144
Figura 19- As <i>kwatwỳ</i>	145
Figuras 20, 21- Menino homenageado na cerimônia com os adornos e pinturas	146
Figura 22- Trecho extraído do “Parecer Técnico 21”	184
Figura 23- Trecho extraído do “Parecer Técnico 21”	184
Figura 24- Trecho extraído do “Parecer Técnico 21”	185
Figura 25- Desenho feito por criança durante oficina de uma das atividades “etno”	190
Figura 26- Registro fotográfico de atividade para desenho e mapeamento da aldeia	190
Figura 27- Gráfico extraído do laudo “Estudos Complementares do Rio Bacajá” usado nas reuniões de apresentação dos resultados nas aldeias em formato de <i>folder</i>	196
Figura 28- Roça após a queima	212
Figura 29- Aldeia Bacajá, vista de uma das casas do círculo	217

Figura 30- Mopkure colocando as batatas para assarem no forno de pedras [<i>kĩ</i>], juntamente com os berarubus de carne [<i>mr̃ỹ kupu</i>]	218
Figura 31- Construção das casas de alvenaria na aldeia Rap Kô	221

Lista de abreviaturas e siglas

ABEX- Associação Bebô Xikrin

AIA- Avaliação de Impacto Ambiental

AUH- Aproveitamento Hidrelétrico

CASAI- Casa de Saúde Indígena

CVRD- Companhia Vale do Rio Doce

DNIT- Departamento Nacional de Infraestrutura de Transporte

DSEI- Distrito Sanitário Especial Indígena

ECRB- Estudos Complementares do Rio Bacajá

EIA- Estudo de Impacto Ambiental

EIA-CI- Estudo de Impacto Ambiental Componente Indígena

FUNAI- Fundação Nacional do Índio

IAF- Inter-American Foundation

IBAMA- Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

LI- Licença de Instalação

LP- Licença Provisória

MPF- Ministério Público Federal

PAC- Programa de Aceleração Econômico

PBA- Plano Básico Ambiental

PBA-CI- Plano Básico Ambiental Componente Indígena

PE- Plano Emergencial

PNGATI- Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas

SEMED- Secretaria Municipal de Educação

TITB- Terra Indígena Trinchiera-Bacajá

SUMÁRIO

Introdução

A política dos brancos: termo indecomponível	19
Desenho da tese e seus capítulos	37

Parte I

Das formas que persuadem: *Mêbengôkre nho kukràdjà*

Capítulo 1. <i>Kukràdjà</i>: cultura <i>Mêbengôkre</i>	42
Os <i>Mêbengôkre</i> e seus antropólogos	50
O caso do tatu: um problema na cultura, os perigos de <i>kukràdjà</i>	60
Implicações e questões com o número três	63
Capítulo 2. <i>Mêreremejx</i>: ritual de confirmação de nomes	67
Os preparativos	78
<i>Pỳ metoro</i> e <i>mroti metoro</i>	81
Ritual de nomeação <i>mêreremejx</i> : forma que persuade	89
Capítulo 3. <i>Mêbengôkre kaben</i>: língua <i>Mêbengôkre</i> e alguns de seus modos de fala	95
Chefia e suas posições: primeiro e segundo caciques	100
Ritual de iniciação masculina	106
Mulheres e falas formais	116
<i>Mêbengôkre kaben</i> : forma que persuade	122
Capítulo 4. <i>Mê ôk</i>: pinturas corporais	123
Pinturas corporais no cotidiano da aldeia	128
Rituais e pinturas corporais	137
Pintura corporal <i>Mêbengôkre</i> : forma que persuade	147

Parte II

Das formas que não persuadem: crítica à política dos brancos

Capítulo 5. Reunião	150
Afastamento entre reunião e ritual	157
Engajamento Xikrin na reunião	161
Reunião: forma que não persuade da política dos brancos	172
Capítulo 6. Documento	175
Documento: <i>kaigo</i> [falso/fraudulento]	181
Equipe de pesquisadores nas aldeias: <i>mejx/mejxtere</i> [belo/correto]	186
Documento: <i>punu/punure</i> [feio/horrível]	193
Documento: forma que não persuade da política dos brancos	199
Capítulo 7. Projeto	202
Casa Mëbengôkre [<i>kikre</i>]: o buraco do fogo	208
Projeto de construção das casas de alvenaria nas aldeias	219
Projeto: forma que não persuade da política dos brancos	224
Considerações finais	228
Referências bibliográficas	241
Anexos	254

Revoltado com o espetáculo lastimável das megalomaniacas obras várias rasgando a floresta a esmo, com seu cortejo de doenças e devastação, entendi que para mim nenhuma etnografia seria possível sem um envolvimento duradouro ao lado do povo com quem tinha resolvido trabalhar.

[...] . Assim, o trabalho de enólogo apresentou-se imediatamente a mim como um misto de busca intelectual e modo de vida [...].

Albert, Bruce (2015, p. 48)

INTRODUÇÃO

A política dos brancos: termo indecomponível.

Nós, se quisermos ajudar, precisamos de ajuda. Nós precisamos aprender a contar outras narrativas. (Stengers, 2014, p. 07).

A voadeira estava lotada. O suprimento de combustível de que dispunham os Xikrin só lhes permitiram realizar o trajeto em uma embarcação. As caixas de papelão com café, arroz e biscoitos dividiam os espaços com bordunas, arcos, flechas e nos impediam de sentar com algum conforto. Embarquei com uma barraca de acampamento e três trocas de roupa, levando ao colo um computador, uma impressora, duas resmas de papel sulfite e um estojo. Era a primeira vez que eu estava com os Xikrin numa situação como aquela. Estávamos mal acomodados, espremidos pelas caixas de papelão e temerosos com o decorrer dos próximos acontecimentos. Uma ordem de reintegração de posse havia sido expedida e havíamos sido informados que a polícia federal estava a caminho da ocupação do canteiro de obras de Belo Monte.

O trajeto da cidade de Altamira até o local de construção da enseadeira do Sítio Pimental, que anteriormente demorava uma hora para se cumprir, realizou-se após quatro horas de deslocamento e a exposição constante das cabeças ao sol fez parecer que o tempo gasto no itinerário tinha sido ainda maior. O rio Xingu estava mudado. Era preciso muita cautela. As placas de sinalização espalhadas em boias pela empresa consorciada Norte Energia não impediam que frequentemente o fundo de nossa embarcação batesse nas inúmeras pedras enormes que despencaram da enseadeira diretamente para o do fundo rio, alterando sua paisagem submersa. Se o pé do motor da embarcação quebrasse, ficaríamos à deriva porque a enseadeira que barrava o Xingu fez desaparecer as margens das praias onde era possível atracar.

Era quase meio dia, o sol estava a pino quando chegamos. De longe, era possível avistar o paredão que formava a enseadeira no sítio Pimental. No barco, silêncio. A imagem daquele paredão causava assombro e pavor naquelas pessoas que meses atrás navegavam com suas embarcações pelo rio Xingu sem nenhum impedimento.

Eu subi a enseadeira, parede provisória feita de pedra, terra e cimento, junto com alguns homens guerreiros da aldeia Bacajá. Assim que alcancei a parte de cima do

paredão, Bep Tok, conhecido como Onça, pegou em meu braço e me levou até o meio da barragem que dividia o rio Xingu, apontou sua borduna para os dois lados do rio separados pela larga parede: “*Gowá, ngôbeyêt punure. Ngô ngrire. Ngô kró. Ngô arup bi. Mejx kêt.* [Olha, água parada, feia. Água pouca. Água fétida. Água morta. Isso não é bom/correto, não]”.¹

Ngô beyêt é como os Xikrin da Terra Indígena Trincheira-Bacajá (TITB) chamam Belo Monte: água parada, água trancada. Elas acionam ainda outras designações de tradução ampliando a significação do termo para “água podre, água suja, água velha, água parada”. Água podre, suja, velha e parada é o espectro de Belo Monte sobre o rio, uma previsão acurada que nenhum cálculo técnico de “impacto da obra” consegue, ou quer, apurar. Mas os Xikrin insistem em comunicar a sua assustadora visão de futuro, seja em ocupações do canteiro de obra, em comunicados à imprensa ou reuniões formais com técnicos e representantes da empresa Norte Energia, como apresentarei ao longo desta tese, especialmente nos capítulos dois e cinco.

Os Mëbengôkre Xikrin a quem me refiro são as pessoas associadas a esse etnônimo que ocupam a Terra Indígena Trincheira-Bacajá, cujas aldeias, exceto uma, estão localizadas à margem do rio Bacajá, afluente do rio Xingu. O processo de licenciamento e implantação da usina hidrelétrica de Belo Monte voltou a ser uma questão de suma importância a partir de 2008, afetando-os diretamente e intensificando negativamente suas relações com setores da burocracia nacional.

As pessoas Xikrin que conheci e com quem estabeleci relações de afeto e convívio vivem o que eu chamo de “era dos impactos”. Essa afirmação advém de duas fontes distintas. Uma inspiração na nomenclatura “era das dádivas”, utilizada por Lea (2012) para uma reflexão sobre as políticas de atuação de agências nacionais acerca do contato e pacificação de alguns povos indígenas Mëbengôkre-Kayapó; bem como o uso recorrente do termo impacto pelos Mëbengôkre-Xikrin, ao longo de minhas estadias em

¹ As falas de homens e mulheres Mëbengôkre-Xikrin serão tratadas em português ao longo da tese, a partir de minhas próprias traduções das anotações e gravações feitas em campo. Quando houver uma contribuição de tradutores ou tradutoras Xikrin, o leitor será avisado. Em algumas citações, a formulação na língua Mëbengôkre será utilizada, apesar de todos os erros que decorrerão desse processo de inscrição. Atualmente, os Xikrin anseiam por um projeto de documentação escrita de sua língua a partir do auxílio de linguistas porque não reconhecem as grafias vigentes, desenvolvidas pelo Summer Institute of Linguistics, normalmente utilizadas nas escolas. Antropólogos e antropólogas que pesquisaram entre os Mëbengôkre usam diferentes grafias, não havendo homogeneidade acerca dos da grafia da língua Mëbengôkre.

campo. A palavra *impacto* era normalmente utilizada por eles para relatar sua situação em relação à obra, carro chefe de um programa desenvolvimentista em curso no Brasil².

Os Xikrin da Terra Indígena Trancheira-Bacajá, os Xikrin do Cateté e diversos grupos Kayapó autodenominam-se *Mêbêngôkre*. Apesar da explicação sobre o significado do etnônimo ser controversa entre os pesquisadores desses grupos, irei manter aqui, no que se refere aos Xikrin do Bacajá e para fortalecimento de minha coreografia argumentativa, a tradução oferecida por Vidal (1977) como “povo que saiu do buraco d’água” [*mê*: coletivizador, nós; *ngô*: água; *kre*: buraco]. Considerar os Xikrin como povo que saiu do buraco d’água permite que uma poderosa imagem se desenhe levando em conta que atualmente eles vivem um processo de barramento das águas do rio Xingu. Essa imagem, portanto, produz uma analogia poderosa em relação aos impactos vividos pelos Xikrin decorrentes do processo de licenciamento e construção do Complexo Hidrelétrico de Belo Monte.

Conforme várias versões da narrativa mítica que se referem ao surgimento e origem da humanidade *Mêbêngôkre-Xikrin*, especialmente a coletada e transcrita por Vidal (1977, p.18), o leste ou o céu [*koikwa-krai*] figura o ponto de origem e o começo da humanidade e das águas. Mais a leste no céu, encontra-se a morada do gavião-real [*àk kaikrit*] que é antecida por uma imensa teia de aranha. Essa grande ave é responsável pela iniciação dos xamãs desde os tempos imemoriais até os dias atuais. Em oposição ao leste, o começo da humanidade, está o oeste [*koikwa-ehô*] que, contrariamente, não possui uma localização específica e é associado ao fim do mundo, ao fim da vida, à escuridão. A versão mencionada da narrativa, também analisada por Giannini (1991, p. 37), conta que para acessarem o plano terrestre [*pukà*] onde estão agora, os Xikrin tiveram de atravessar diferentes domínios: desceram do leste ou céu,

² Durante a década de 70, através de debates entre governo federal, estadual e municipal, iniciou-se um projeto de especulação energética no rio Xingu com proposta de construção das barragens Babaquara e Kararaô. Nos idos de 1989, em meio a denúncias de órgãos governamentais, instituições de pesquisa, índios, IBAMA, universidade, antropólogos, artistas nacionais e internacionais, o projeto foi embargado. Passadas algumas décadas, o projeto de aproveitamento hidrelétrico na região xinguaná voltou à cena com nova roupagem: diminuição das áreas afetadas por alagamento dos rios Xingu e Iriiri. Esse novo projeto, denominado Vazão Reduzida tornou-se um dos principais debates do eixo de energia do (Programa de Aceleração Econômica) PAC 1 e 2 de caráter desenvolvimentista intitulado Avança Brasil. Segundo a nova proposta de barramento através da Vazão Reduzida, que consiste numa tecnologia fio d’água que evita a inundação das Terras Indígenas do rio Xingu com abertura de canais de derivação, toda a região da Volta Grande do Xingu foi condenada a uma condição de seca perene. Esses programas de aproveitamento hidrelétrico foram desenvolvidos, a partir dos anos 2000, durante a presidência de Fernando Henrique Cardoso, incorporados ao governo Lula e mantidos com a atual presidenta Dilma Rousseff. Sobre a consequência do projeto de Vazão Reduzida quanto às dificuldades de mensuração dos impactos ambientais em relação ao secamento da região da Volta Grande e do rio Bacajá, ver: Conh (2014a, p. 28; 2014b, p. 257).

atravessaram o buraco do tatu (perdendo a capacidade de voar enquanto gente-ave), passaram pelo buraco do cachorro (ou da onça, dependendo da versão) e saíram pelo buraco das águas atingindo a terra [*pukà*]. Nessa época, também apareceram alguns seres da parte subterrânea, associados ao oeste, e chamados *kuben kamrik*. Esses seres malévolos e canibais também acessaram esse domínio a partir de um buraco na terra, de onde emergiram para consumir a carne crua dos humanos Mëbengôkre, arrastando-os para o mundo subterrâneo. Os domínios do leste estão suspensos por varas e troncos, distanciando-se do domínio terrestre; ao passo que o domínio do oeste, liga o plano cósmico atual diretamente aos perigos dos mundos subterrâneos, de onde podem aparecer esses perigosos seres míticos canibais, como já ocorreu em tempos imemoriais.

Tomando a narrativa sobre a origem dos Mëbengôkre como um povo que saiu do buraco da água para atingirem a terra ou o domínio terrestre onde vivem atualmente, é possível compor analogicamente uma imagem significativamente nefasta em relação à Usina Hidrelétrica de Belo Monte que barra o rio Xingu. Além disso, essa narrativa também reflete sobre os perigos ocasionados pela ação canibal dos estrangeiros do oeste ou do mundo subterrâneo, os *kuben kamrik*. Se imaginarmos as ações dos brancos de Belo Monte, uma gente também vinda do oeste (aqui no sentido de ocidente), como semelhante às práticas mortíferas dos estrangeiros canibais mencionados na narrativa, é possível elaborarmos uma forma bastante potente da “era dos impactos” vivida pelos Xikrin atualmente. Porque, como constata Giannini (1991) os perigos advindos do mundo subterrâneo (oeste ou ocidente) podem aparecer novamente e colocar em risco a vida dos Mëbengôkre e seus modos de existência.

A autodenominação Mëbengôkre é costumeiramente ativada pelos Xikrin de dois modos: como um substantivo que se associa diretamente às pessoas pertencentes a esse coletivo (os Mëbengôkre) e como um adjetivo referindo-se a modos específicos de existência no mundo, incluindo certas etiquetas de convivalidade e parentesco, certos modos de produção de pessoa, certos modos de distribuição e circulação de bens alimentares, mercadorias, dinheiro, prerrogativas cerimoniais, nomes, pessoas.

Para garantir a eficácia da coreografia argumentativa pretendida nesta tese, o termo Mëbêngôkre assumirá aqui tanto a forma de caracterização desse grupo de pessoas quanto os seus modos de existência como mecanismos de contraposição aos brancos [*kubên*], principalmente aos brancos de Belo Monte [*kuben do ngo byêt*]. Assim, os termos Xikrin e Mëbêngôkre, usados sinonimamente por meus interlocutores, falam de uma condição e de um modo específico de estar no mundo (Cohn, 2005b).

Atualmente, um mundo também específico: o mundo do barramento das águas do rio Xingu.

Usar o termo Mëbengôkre segundo as duas formulações indicadas no parágrafo anterior, não significa dizer que não exista discordância ou desentendimentos entre as pessoas que acionam o etnônimo para referirem a si mesmas e a seus modos de existência. Existem muitas etnografias dedicadas ao tema das rupturas, brigas internas e fissões de aldeias, que são associadas ao conceito de faccionalismo Mëbengôkre e que irei retomar com mais vagar na conclusão ³.

Minha proposta, por outro lado, ao realçar o aspecto aglutinador do termo, relaciona-se com o modo como, durante minhas pesquisas ⁴, os Xikrin articularam suas desavenças, a saber, sempre longe dos olhos dos brancos de Belo Monte. Especialmente quando na presença desses brancos, eles se esforçavam para se apresentarem enquanto pessoas aglutinadas, que compartilham conhecimentos e etiquetas de convívio. A imagem que queriam transmitir era a da coesão e da pertença, da força de seus conhecimentos, saberes e existência [*kukràdjà*]. Os Xikrin queriam ser vistos pelos brancos de Belo Monte como um conjunto de pessoas que possui um tipo de fala unívoca e conjunta [*kaben pudji*]. Seus esforços destinavam-se a se mostrarem como um coletivo de pessoas que vivenciam a “era dos impactos”, com a construção do empreendimento hidrelétrico.

Todos os tipos de pessoas que não são consideradas Mëbengôkre, segundo uma série de cálculos e referências que discutirei ao longo dos capítulos, são chamadas *kubën*. Esse termo *kubën* ou *kubë* concerne, segundo a literatura especializada, ao conceito de estrangeiros, uma ampla gama de pessoas não-mëbêngôkre, incluindo brancos, outros grupos indígenas e certos personagens míticos. Apesar da grande amplitude do conceito, com intuito de defender meus os esforços argumentativos, o termo será utilizado para se referir exclusivamente aos brancos ou não indígenas, como

³ O debate sobre o faccionalismo entre os povos Mëbengôkre é realizado principalmente por Verswijer (1992), Turner (1992), Gordon (2006) e Inglez de Sousa (2000).

⁴ Iniciei minha estadia em campo em 2011, período em que percorri as cinco aldeias existentes na época da Terra Indígena Trincadeira-Bacajá, acompanhando as equipes de pesquisadores contratados para coleta de dados utilizadas na confecção dos Estudos Complementares do Rio Bacajá. Neste ano meu tempo de permanência nas aldeias foi de cinco meses espaçados. Em 2012, acompanhei a equipe dos Estudos Complementares do Rio Bacajá para entrega e apresentação do relatório final. Ainda neste ano, estive com os Xikrin na ocupação do canteiro de obras do Sítio Pimental de Belo Monte indo para a aldeia Bacajá onde permaneci durante dois meses corridos. Em 2013, acompanhei a execução do projeto de abertura da roça coletiva na aldeia Pot-Krô, seguindo posteriormente para aldeia Bacajá, somando o tempo de seis meses de campo corridos. Entre 2014 e 2015 permaneci na aldeia Bacajá durante oito meses. No final de 2015, passei pouco mais de um mês na aldeia Mrotidjam, durante a realização da Assembleia do Projeto Menire, de realização da CTL FUNAI de Altamira.

normalmente também o fazem os Xikrin. Desse modo, toda vez que o termo *kubên* aparecer ao longo do texto será para se referir aos brancos (não índios). Nesse sentido, quando for necessário mencionar outros grupos indígenas, utilizarei o etnônimo associado a esses grupos. Essa opção, mesmo reconhecendo que os brancos são um dos muitos tipos de estrangeiros conhecidos e descritos pela língua Mëbêngôkre (Lea, 2012), tem como objetivo marcar a posição crítica dos Xikrin à política dos brancos, a partir dos processos de licenciamento e construção da hidrelétrica de Belo Monte.

Os brancos identificados pelos Xikrin como idealizadores e defensores de Belo Monte são chamados *kubên do ngô beyêt*, cuja tradução foi-me explicitada como “brancos da água barrada”⁵. Proferida por homens e mulheres, essa formulação apareceu de modo recorrente durante minha pesquisa. Esses brancos foram avaliados como sendo tipos mais egoístas e sovinas, responsabilizados pelo encadeamento fracassado dos artefatos da política dos brancos: reunião, documento, projeto. Contra as ações egoístas desses brancos, ou contra a política dos brancos de Belo Monte, que se posicionam os Xikrin. É desse posicionamento crítico que trata esta tese.

Para dar conta desse posicionamento crítico, lançarei mão de algumas imagens etnográficas que irão vincular minhas experiências de pesquisa junto aos Xikrin à produção antropológica da literatura especializada.⁶

Imagem é uma questão metodológica importante para meu argumento, como irei demonstrar ao longo desta introdução. A imagem presente na capa da tese é um dos exemplos da importância desse recurso metodológico, pois evidencia o modo como os dados de pesquisa foram refletidos e tratados nos meus esforços argumentativos, bem como minha própria posição de etnógrafa.

Ao discutir analiticamente o processo de licenciamento e construção de Belo Monte, a partir da crítica dos Mëbêngôkre-Xikrin à política dos brancos, sugiro uma problematização de minha posição de pesquisadora, isto é, uma reflexão sobre a

⁵ Uma expressão formada pela palavras *kubên*, *ngô beyêt* em Mëbêngôkre e pela conjunção de pertença *do* em português.

⁶ Além das etnografias dedicadas especificamente aos povos Mëbêngôkre, outras publicações da etnologia indígena também serão discutidas, por exemplo: alguns trabalhos de Coelho de Souza (2002, 2010, 2012, 2014), especialmente em relação ao debate conceitual da noção de criatividade e cultura entre os Kisedje; de Carneiro da Cunha (2009), sobretudo em sua reflexão da apropriação do termo cultura pelos povos indígenas; de Lagrou (2007, 2011), a partir do debate sobre o uso antropológico do conceito de arte em relação aos Kaxinawá; de Viveiros de Castro (2004, 2007, 2015), especialmente a partir do debate da equivocidade; de Almeida (2013) a partir da reflexão dos encontros paradigmáticos e ontologia caipora. Dentre outros debates antropológicos, afora do escopo da etnologia indígena, que também se tornaram importantes referências metodológicas de interlocução nesta tese, destaco: Strathern (2000, 2005, 2006, 2011, 2014), Haraway (1988, 2000, 2003), Tsing (2005), Riles (2001, 2006).

evidenciação dessa posição na escrita do texto etnográfico, como uma “ficção controlada”⁷. Posição que parcializa a narrativa e enfatiza as considerações Xikrin e que exige algumas escolhas metodológicas. Por esse motivo, eu gostaria de sublinhar que não irei tratar da relação de meus interlocutores com os brancos de Belo Monte seguindo um procedimento “contatualista” (Viveiros de Castro, 1999)⁸. Se esse fosse o caso, minha câmera fotográfica deveria estar posicionada ao lado da cena registrada, mostrando de modo mais ou menos equivalente as pessoas que compõem o retrato. Distintamente, a posição da minha lente para o registro da imagem em questão está fixada atrás das costas de Tedjore Xikrin. Esse é o ângulo de visão que privilegio, porque mostra o branco, que na época era presidente da Norte Energia, de forma parcial, encoberto pelas penas do adorno cerimonial e pelo braço pintado de jenipapo de meu interlocutor.

É também de modo parcial, a partir das considerações críticas dos Xikrin, que a política dos brancos será problematizada nesta tese. Os Xikrin não recorriam ao termo política para se referirem a eles mesmos. Diferentemente do que ocorre com o termo cultura, que se costuma utilizar como tradução para o conceito *kukràdjà* [cultura (dos) Mëbengôkre], política não se apresentava como algo que pudesse ser associado a eles. De fato, os Xikrin empenhavam-se em se dissociarem do termo relegando-o exclusivamente às práticas e aos modos de existência dos brancos, especialmente dos brancos de Belo Monte.

Prinkore Xikrin, atualmente segundo cacique da aldeia Bacajá, no pátio do escritório da Norte Energia na cidade de Altamira, enquanto esperávamos para mais uma reunião sobre a definição das ações de mitigações a serem efetivadas pela empresa consorciada, disse-me em português: “Os brancos só sabem fazer política e política não presta e nem nunca prestou para nós, povos indígenas”.

Essa assertiva dissociativa dos Xikrin em relação ao termo política colocou-me uma questão embaraçosa analiticamente porque enquanto nós, antropólogos, costumamos ver política em tudo, os Xikrin só viam política em nós, nos brancos.⁹ Para solucionar esse impasse e manter a opção de meus interlocutores de se dissociarem do

⁷ Wagner (2010).

⁸ Crítica desenvolvida pelo autor em relação ao paradigma de análise da antropologia social brasileira voltado às relações de contato das populações indígenas com a sociedade brasileira, inspirado no conceito de “fricção interétnica”, cunhado por Roberto Cardoso de Oliveira.

⁹ Agradeço a Sara Munhoz, mestre em antropologia pelo PPGAS UFSCar, pesquisadora do Hybris (Grupo de Estudo e Pesquisa sobre Relações de Poder, Conflitos, Socialidades) e do LE-E (Laboratório de Experimentações Etnográficas), por me chamar a atenção a esse ponto.

termo política, trato esse conceito como indecomponível ao seu complemento “dos brancos”, carregado negativamente pela interpenetração de três artefatos que o compõem: reunião, documento e projeto. Juntos, esses artefatos impulsionam o modo de existência dos brancos (especialmente os de Belo Monte) fundamentado em relações de avareza e egoísmo.

Política, tal como os Xikrin explicitam o termo, não equivale ao tratamento analítico que alguns antropólogos sensíveis a esse tema têm desenvolvido. Autores da etnologia indígena, como por exemplo, Sztutman (2009a) e Viveiros de Castro (2006, 2014, 2015), têm se dedicado a impulsionar o termo política como um efeito constantemente considerado por algumas práticas ameríndias, seja na formação de pessoas e relações de parentesco e afinidade, em procedimentos xamânicos de cura, em expedições de caça, pesca e abertura de roças, em etiquetas de comensalidade, em realizações de cerimônias rituais, na relação com brancos e sua burocracia estatal e empresarial, além de incontáveis outros exemplos. Esses autores, inspirados no conceito cunhado por Stengers (2010) de cosmopolítica¹⁰, têm atentado para como os cálculos desses efeitos políticos são levados em conta nas relações desses povos com animais, entidades sobrenaturais, pessoas, plantas, paisagens, fenômenos meteorológicos, cultivares.

Mesmo tendo clareza da importância analítica que a palavra política assume a partir de muitos trabalhos da etnologia indígena, como os acima mencionados, eu irei evitar seu uso. Desse modo, expressões como “política interna das aldeias” ou “política extra-aldeã”, mesmo quando usadas para se referirem a efeitos de certas ações, não serão utilizadas ao longo de minha escrita.

Para além das recentes discussões dos efeitos políticos, ou cosmopolíticos, como importantes fundamentos na implicação das relações humanas e não humanas entre os ameríndios, a política, como tema da antropologia, remonta aos anos 40 (Goldman, 2004). Segundo o autor, naquele momento, política era definida e pensada pelo estrutural funcionalismo britânico como um domínio ou um “subsistema” específico que poderia estar presente ou ausente nas sociedades. Partindo dessa premissa, nas sociedades ditas primitivas, sem aparelhos de estado, as relações de

¹⁰ Latour (1994, 2004, 2005) é um dos autores fundamentais para a divulgação conceito de cosmopolítica de Isabelle Stengers, devido à capacidade analítica desse conceito em questionar a projeção das definições modernas ocidentais de política e poder político como se fossem um sistema ou objeto facilmente identificado pelas análises antropológicas e sociológicas. Uma apreciação da importância dos escritos de Latour para a antropologia e etnologia indígena, é realizada por Sztutman (2009a) e Viveiros de Castro (2007, 2015).

parentesco, a descendência e a aliança foram consideradas os sistemas de organização que desempenhavam funções políticas mais ou menos equivalentes às instituições políticas das sociedades ocidentais, dotadas de aparelhos de estado. Ainda conforme as reflexões de Goldman (2004), uma década depois ocorreu um movimento crítico a essa formulação, a partir, principalmente, dos escritos de Gluckman (1940) e Leach (1954) que passaram a considerar como política e político quaisquer aspectos de relações sociais. Segundo as reflexões de Goldman (2004, p. 11, aspas e grifos no original), esse movimento analítico sobre como tratar o tema da política em termos antropológicos, teve implicações importantes para a disciplina:

Devemos observar, igualmente, que os estudos sobre fenômenos políticos têm ocupado uma posição central no desenvolvimento da antropologia nos últimos anos. No caso da antropologia feita no Brasil, esses estudos apresentaram notáveis avanços, especialmente no campo que convencionamos denominar, a partir de meados da década de 90, “antropologia *da* política”. O termo cunhado por Moacir Palmeira, visava principalmente evitar conceber a política como domínio ou processo específicos, definíveis objetivamente de fora. Tratava-se, ao contrário, de investigar fenômenos relacionados àquilo que, “do ponto de vista nativo”, é considerado “política”.

A proposta teórico-metodológica mencionada por Goldman (2004) tornou-se presente nas pesquisas de antropólogos e antropólogas que voltaram seus interesses em pensar os problemas vinculados ao tema da política e do político, segundo uma abordagem etnográfica e sem recorrer a definições etimológicas prévias desses conceitos. Política ou político tornaram-se termos delimitados a partir das situações em que eram acionados, ganhando contorno sempre de forma circunstancial.¹¹ Nas palavras de Villela (2015, p.334, aspas no original), interessa ao etnógrafo da política:

[...] mostrar os modos como essas partes pretensamente excluídas dos processos políticos centrais para as nossas vidas são indissociavelmente constituintes deste mesmo processo e que podemos notá-lo desde que nos aproximemos o suficiente dele e que nos esforcemos para abandonar o “ecossistema nocional” jurídico-orgânico-empresarial que preside o nosso pensamento. Bastará, portanto, que tomemos o vocabulário conceitual dos intervenientes reais, sublunares, para que notemos como e do que as coisas são feitas.

¹¹ Especialmente os trabalhos desenvolvidos pelo NuAP (Núcleo de Antropologia da Política), sediado no Museu Nacional da UFRJ, por exemplo: Villela (2004), Marques (2002), Goldman (2006).

Tendo em mente que o debate antropológico sobre o as definições de política e/ou político, seja nos nossos termos quanto nos termos de tantos outros, é extenso e está longe de ser exaurido, proponho levar a sério os esforços Xikrin para se dissociar desse conceito e tratar política como coextensão da política dos brancos, cujos efeitos (políticos, poderíamos dizer) são considerados nefastos e indesejados.

Falar de política dos brancos a partir da abordagem etnográfica proposta, através das penas dos braços pintados de jenipapo dos Xikrin _como a imagem da capa da tese mostra o branco da empresa Norte Energia_ implica em falar do processo de licenciamento e construção de Belo Monte, um conjunto de eventos responsável pela “era dos impactos” que afeta os Mëbengôkre-Xikrin e demais povos indígenas da região. Desse modo, apresentar esse processo de licenciamento e construção da hidrelétrica tornou-se também uma de minhas questões metodológicas. Frente a essa problemática, minha opção foi descrever esse processo a partir dos artefatos Mëbengôkre-Xikrin de persuasão, *kukràdjà*, ou cultura (dos) Mëbengôkre que marcam a cosmopraxis¹² de seus modos de existência.

Essa questão, que se colocou para o desenvolvimento de escrita do argumento da tese e da organização dos dados de pesquisa, levou-me a uma reflexão sobre como tratar o surgimento de Belo Monte num texto antropológico sem que para tanto fosse necessário um esforço de contextualização histórica. Procurei então, encontrar saídas de redação e tratamento dos dados de pesquisa que permitissem tratar minhas experiências de pesquisas com os Xikrin, levando em conta, os modos como eles percebiam e viviam esse advento e o que tinham a dizer sobre ele. A resolução encontrada foi lançar mão do conceito de artefato, tal como definido por Strathern (2005, 2014), como uma opção analítica que proporcionou dispensar os esforços da contextualização histórica de Belo Monte.¹³

Importante registrar que o empréstimo teórico e metodológico do uso do conceito de artefato desenvolvido por Strathern (2014) não implica em uma

¹² “Cosmopraxis amazônica” é termo utilizado por Viveiros de Castro (2015, p. 206) para se referir à afinidade virtual como um esquematismo genérico da alteridade na Amazônia que, tal como a “segunda aliança” mencionada por Deleuze e Guatarri no *Mil Platôs*, ela aparece quando o casamento não deve ou não pode existir e desaparece assim que ele se realiza. Para o autor, esse esquematismo é genérico porque ultrapassa o parentesco se pensado como um certo tipo de relação social e age como uma máquina de guerra que impede a filiação de funcionar como transcendência por meio de referências a origens divinas, ancestrais fundadores ou grupos de filiação identitários.

¹³ Agradeço as contribuições de Vanessa Lea e Catarina Morawska na banca de qualificação, especialmente sobre a questão de como tratar os processos de licenciamento e construção de Belo Monte, privilegiando o ponto de vista dos Xikrin. Além disso, a disposição para os debates e leituras de Clarice Cohn, orientadora de minha pesquisa, foi fundamental para este trabalho.

aproximação comparativa entre os Xikrin e os Melanésios. Distintamente, o empréstimo relaciona-se com o modo como a formação de imagens, enquanto artefatos, pode ser uma opção analítica ao recurso da contextualização histórica. Por isso, considero importante situar o debate desenvolvido pela autora, apesar de proporcionar à redação da introdução um recuo deveras demorado.

Para defender o conceito de artefato como extensivo a performances e eventos, Strathern (2014, p. 211) partiu da chegada dos europeus à Papua Nova Guiné tomando esse evento enquanto um tipo particular de imagem melanésia que abrigava em si tanto o passado quanto o futuro. Segundo a autora, essa imagem não estava necessariamente conectada a um contexto histórico, mas sim com relatos e imagens das pessoas melanésias que já continham esses recém-chegados, ainda que, segundo aspectos inesperados.

A assunção da chegada dos europeus à Melanésia como artefato ou imagem proporcionou à autora a elaboração de uma crítica teórico-metodológica ao conceito e ao paradigma do contexto histórico, vigente em grande parte dos escritos antropológicos, principalmente segundo as definições defendidas por Sahlins (1985).

Como destaca a autora, eventos, segundo as análises de Sahlins (1985), são tratados como acontecimentos acidentais ou resultados inevitáveis, naturais, de certos arranjos sociais. Por meio dessa premissa, eventos passam a ser vinculados enquanto encontros fortuitos, inevitáveis ou não previstos por esses arranjos. E, partindo dessa premissa em favor da necessidade inexorável da contextualização histórica para interpretação dos eventos, uma análise da estrutura da conjuntura tornou-se uma das principais tarefas dos pesquisadores para a realização da mediação entre estrutura (arranjos sociais) e evento (ocorrência histórica). Para Strathern (2014, p. 213), a abordagem argumentativa de Sahlins (1985) promoveu alguns efeitos importantes no desenvolvimento posterior das pesquisas antropológicas, como a disseminação da proposição de que as análises antropológicas sobre eventos deveriam admiti-los como uma interpretação cultural de acontecimentos históricos, ou enquanto repercussões da história na cultura.

Para Strathern (2014, p. 214), o argumento de Sahlins (1985) implicou ainda em outras consequências importantes para a teoria antropológica. Ao deslocar a distinção entre evento e estrutura com base numa relação redutível entre ambos, tornou-se imprescindível que se considerasse que essa relação de redutibilidade fosse do mesmo tipo da existente entre o sujeito que conhece e os objetos de conhecimento.

Assim, compreender evento enquanto uma relação entre acontecimento histórico e sistema simbólico acabou por submeter a noção de acontecimento e de história a uma posição permanente de fato natural, de modo que a interpretação cultural ou simbólica tornou-se um processo de domesticação do acontecimento histórico. Além da consequência apresentada, para Strathern (2014), a abordagem de Sahlins (1985) promoveu também uma influência no modo como os antropólogos passaram a pensar e tratar os artefatos. Nesse sentido, estudos de cultura material ou artefato foram vinculados a substratos tecnológicos ao passo que estudos da sociedade ou da cultura foram vinculados a processos de abstração dos arranjos sociais e seus valores. Essa proposição fez com que os artefatos fossem tratados como meras ilustrações da elucidação dos sistemas sociais e culturais (político, religioso, parentesco, gênero). Dito de outra maneira, evento passou a ser considerado um acontecimento histórico culturalmente interpretado, enquanto que artefato foi tomado como item material cujo significado e sentido precisava ser elucidado antropologicamente a partir de um determinado contexto histórico.

Além disso, ainda conforme as análises da autora, essas formulações analíticas em defesa da necessidade intrínseca da contextualização histórica de eventos e artefatos acabaram por assumir que as respostas das pessoas eram sempre o resultado de seus esforços para orientar suas cognições em relação a um acontecimento imprevisto ou desconhecido, social e culturalmente. De tal modo, a condição de consciência mais verdadeira de um fenômeno acabava por estar sempre do lado daquele grupo de pessoas que se consideravam a recorrência histórica na vida de outras pessoas ou grupos. Nesse sentido, os europeus permitiram-se supor que detinham o poder (a verdade) da situação de encontro com os melanésios por se considerarem a recorrência histórica para as pessoas da Papua Nova-Guiné.

Strathern (2014) argumenta que a diferença crucial do modo melanésio de lidar com evento como artefato em relação ao modo histórico como os europeus lidaram, tem a ver com diferentes visões do tempo. Para os europeus recém-chegados nas ilhas da Melanésia, assim como para Sahlins (1985), eventos são ocorrências idiossincráticas (acontecimentos históricos) e suas relações com outros eventos devem ser expostas enquanto progressão, uma após a outra. Para os melanésios, eventos são performances, ou artefatos, e são conhecidos a partir de seus efeitos, a partir das formas que ocultam e revelam. Essa formulação melanésia, defendida pela autora, remete ao debate de Wagner (1986, p.210) que propõe pensar sucessão de formas como sucessão de

deslocamentos (e não uma progressão), de modo que cada sucessão é a substituição de uma sucessão anterior. Dito de outro modo, para Wagner (1986b) cada imagem é uma nova imagem e contém tanto o passado (efeitos-imagens) quanto o futuro (imagens-efeitos). Essa associação de eventos como efeitos-imagens e/ou imagens-efeitos levou Strathern (2014) a afirmar que diferentemente dos europeus, os melanésios esforçaram-se para transmitir uma imagem que é contra histórica ou anti-histórica. Nesse sentido, qualquer tentativa de formulação de uma etno-história ou da explicitação de um contexto histórico perde o sentido etnográfico. Por este motivo, a proposta da autora é voltar os seus olhos e as suas lentes para como os Melanésios apresentam os ‘efeitos’ dos eventos e das imagens para si mesmos, “e isso não se parece em absoluto com nossa ‘história’” (Strathern 2014, p. 214, aspas simples no original).

Tratar o advento europeu, segundo o modo melanésio de formulação de artefato como evento e performance, permite um tratamento antropológico distinto da compreensão desse evento como um acontecimento histórico interpretado, segundo um determinado panteão cultural anteriormente estabelecido. Nas palavras da autora, “[...] não precisamos supor uma desorientação cognitiva porque não precisamos supor que os melanésios pensaram estar lidando com seres cuja descontextualização representava um problema” (Strathern, 2014, p.220).

Inspira-me especialmente a proposta de ampliação do conceito de artefato, incluindo performance e evento, para que se possa usar essa extensão para comutar metáforas. Para isso, ainda conforme os argumentos de Strathern (2014), faz-se necessário esvaziar nossa noção de história como uma ocorrência natural de eventos que interfere na estrutura social. É preciso falar das pessoas usando um evento assim como se usa uma faca, ou criar uma ocasião assim como se cria uma máscara. Esse procedimento pode ser considerado como uma maneira de controlar nossas próprias metáforas na escrita. Desse modo, tomar eventos como artefatos permite-nos visualizar como, ao enfrentar o imprevisto, as pessoas agem dotadas de poder.

Essa proposição permite mostrar a aptidão melanésia ao inesperado. E permite mostrar que os melanésios pensaram o evento da chegada dos europeus por meio de sua única referência possível: seus efeitos sobre eles mesmos. (Strathern, 2014, p.228).

Foi entusiasmada com a proposta metodológica de Strathern (2014), que optei por descrever a crítica Mëbêngôkre-Xikrin à política dos brancos como forma que não persuade, caracterizada negativamente a partir de três artefatos: reunião, documento e

projeto.¹⁴ E é por meio dessa montagem ou dessa imagem da política dos brancos que o processo de licenciamento e construção de Belo Monte aparece nesta tese. O que quer dizer que não será apresentado aqui um encadeamento histórico desse processo, mas uma sucessão de imagens etnográficas que permite evidenciar e dar potência às apreciações críticas dos Xikrin aos brancos a partir desses eventos ou artefatos.

Vale a pena insistir que essa apreciação crítica dos Xikrin à política dos brancos, a partir de três de seus artefatos (reunião, documento, projeto), foi uma recorrência durante minhas pesquisas de campo. Dessa maneira, meu problema tornou-se o de articular essa crítica numa escrita antropológica que a fizesse potente, que não a localizasse num contexto histórico de sucessão causal de eventos do processo de licenciamento e construção de Belo Monte.

Para cumprir esse objetivo, optei por dar destaque, na primeira parte da tese, a três artefatos de persuasão da cultura Mëbengôkre [*kukràdjà*]: rituais, falas formais e pinturas corporais. Esses artefatos permitiram-me elaborar uma imagem de contraste aos três artefatos depreciativos da política dos brancos. Importante explicitar que o recorte dos três artefatos da cultura Mëbengôkre [*kukràdjà*] é um recurso descritivo e que os Xikrin valorizam inúmeros procedimentos e conhecimentos de seus modos de existência, além dos mencionados, que também poderiam servir de contraste com o modo de existência dos brancos. Em outras palavras, além de ser um importante mecanismo textual para o desenvolvimento desta tese, a operação de analogias por contraste era também constantemente realizada pelos Xikrin que recorriam aos artefatos valorizados dos seus modos de existência como um contraponto para me explicitarem suas críticas à política dos brancos.

Por outro lado, a política dos brancos criticada pelos Xikrin não é o único modo de expressão do mundo dos brancos, apesar de ser, conforme minha argumentação, um dos mais devastadores desses modos. É importante registrar que os Xikrin não estabelecem apenas relações de crítica e distanciamento com os modos de existência dos brancos, como irei discutir na conclusão. Eles também estabelecem relações de captura e demonstram encantamento por alguns artefatos dos brancos como bens materiais, tecnologias e capacidades. Entretanto, para a proposta desta introdução,

¹⁴ Agradeço imensamente à Catarina Morawska Vianna e sua dedicação às reflexões sobre metodologia na antropologia, inspirada principalmente pelos escritos de Strathern e discutidas no Laboratório de Experimentação Etnográfica (LE-E) na UFSCar. Desde o início de nossas interlocuções, suas preocupações metodológicas (políticas), tornaram-se um ponto de referência muito importante para o desenvolvimento de minha pesquisa. Meu experimento deve muito a essa inspiração, interlocução e afecção.

faz-se importante que a apreciação negativa dos Xikrin à política dos brancos, bem como as formas como eles a visibilizaram, seja o foco da descrição.

Ainda com o intuito de fortalecer essa imagem crítica, apresento a seguir duas narrativas míticas e uma reflexão de Irekà, mulher Xikrin da aldeia Bacajá. Estas três asserções valorizam a importância das águas e dos regimes das cheias dos rios e serão acionadas posteriormente para retomar o conceito de impacto a partir da construção de Belo Monte.

As falas ou narrativas dos antigos [*iarem tum*] são consideradas pelos Mëbengôkre-Xikrin como conhecimento das pessoas mais velhas que já possuem muitos filhos, filhas, netos e netas. Essas pessoas são as únicas a pronunciarem essas falas, seja em situações de encontros vespertinos ou matinais na casa do meio [*ngàb*] com a presença de muitas pessoas da aldeia ou nas cozinhas das casas para um público mais específico.

Uma dessas narrativas, coletada por Vidal (1977, p.221)¹⁵, trata da vingança de dois irmãos, Kukkrut-Kako e Kukkrut-Uíre, a um gavião que havia comido sua avó [*kwatyi*] (MM, FM, FZ)¹⁶ quando eram crianças. Para que os netos¹⁷ pudessem matar o gavião, seu avô [*ngêt*] (MF, FF, MB)¹⁸ os imergiu num grande lado profundo e os deixou ali por dois meses. Os meninos eram alimentados dentro da água e quando atingiram o tamanho adequado, de modo que seus pés já apontavam do outro lado do rio, saíram da água para matar o gavião com as bordunas¹⁹ que seu avô lhes fizera. Os irmãos, após cansarem o gavião, mataram-no usando suas bordunas e lhes retiraram as penas usando-as como enfeite. As pessoas cortaram as penas do gavião morto que se transformaram em pássaros.

¹⁵ Utilizo aqui uma adaptação das versões publicadas pela autora por ainda não ter conseguido realizar a tradução dessas narrativas, contadas a mim por Motmar. Durante uma parte de minha estadia em campo, Bep Nho realizou comigo algumas traduções dessas falas do *mëkukràdjà tum* [cultura Mëbengôkre dos velhos]. Bep Nho e eu demoramos mais de dois meses para realizar a transcrição de apenas uma dessas falas, já que não era possível que ele se dedicasse exclusivamente a essa tarefa. Consideramos então mais adequado realizar esses processos de tradução em outros momentos e de preferência com algum recurso financeiro disponível que pague pelo trabalho de tradução. Cohn (2005) apresenta uma série de reflexões e análises sobre as narrativas míticas Mëbengôkre-Xikrin, tanto a partir do processo de tradução por meio do uso de gravador, quanto em relação aos resultados das traduções transcritas.

¹⁶ Mãe da mãe, mãe do pai, irmã do pai.

¹⁷ A categoria adequada é *tabjwỳ* que se refere aos filhos dos filhos ou filhas das filhas e filhos das mães, no caso dos meninos. Essas categorias serão discutidas ao longo da tese.

¹⁸ Pai da mãe, pai do pai, irmão da mãe.

¹⁹ Tipo de arma comum entre vários povos ameríndios e bastante apreciada pelos Mëbengôkre-Xikrin. Normalmente é feita a partir do talhamento de um único tronco de árvore e usada tanto em expedições guerreiras como em expedições de caça.

A outra narrativa, também transcrita por Vidal (1977, p. 221), refere-se à ação de um avô xamã que se jogou no fogo do *berarubu*²⁰ de sua irmã ao perceber que seu neto havia queimado o pé. O avô ficou muito queimado e correu mergulhando nas profundezas do rio para curar seus ferimentos, onde ficou imerso por três invernos e três verões. Quando o avô voltou para aldeia com muitos peixes em seu cabelo, foi até a casa do meio e dançou, cantando uma música que ninguém conhecia e que ele havia aprendido com os peixes numa cerimônia de nomeação feita pelos animais no fundo do rio. O avô xamã transmitiu os nomes de prefixo *Bekwỳ* para sua neta e de prefixo *Bep* para seu neto, realizando essa cerimônia de confirmação dos nomes na aldeia.

Ambas narrativas mostram as profundezas das águas como importantes fontes de apropriação de bens, prerrogativas, capacidades e nomes para os *Mëbengôkre*. Por meio das profundezas das águas, os *Mëbengôkre* aprimoraram e expandiram seu conhecimento e cultura, *kukràdjà* [*mëkukràdjà*]. No primeiro caso, os irmãos, após a imersão nas águas, conseguiram matar o gavião, adquirindo adornos cerimoniais de penas e criando, por meio da transformação das penas do gavião morto, as várias espécies de pássaros. No segundo, após uma longa temporada sob a profundidade das águas, o avô xamã transmitiu aos netos e às netas os nomes aprendidos com os peixes e ensinou a cerimônia de confirmação desses nomes para as pessoas nas aldeias.

Que benefícios os *Mëbengôkre-Xikrin* poderão extrair de águas rasas, de um rio que estará permanentemente em situação de seca? Como lidar com o barramento do rio Xingu, que, segundo as teorias dos *Xikrin*, fará o rio *Bacajá* perder seus regimes de cheia, tornando-o inerte, improdutivo e incapaz de promover adequadamente a vida? Essas questões afligem os *Xikrin* de modos brutais, como podemos ver a partir da reflexão de *Irekà*.

Numa manhã, durante uma de minhas estadias em campo, as mulheres da aldeia *Bacajá*, com seus facões e paneiros em mãos, chamaram-me para acompanhá-las em mais uma de suas atividades: a retirada de uma casca de árvore [*bàt prãn*] usada como carvão para confecção da tintura de jenipapo [*mroti kango*]. O trajeto em um motor *rabeta* cruzava a névoa matinal e mostrava um rio cuja paisagem seria brutal e permanentemente modificada pela barragem. No meio da sensação de uma futura nostalgia que se desenhava, *Mopkure* ajeitava pacientemente seu cachimbo entupido

²⁰ *Berarubu* ou *djwy kupu* é uma massa feita de massa de mandioca assada do forno de pedra [*ki*] e enrolada com folhas de bananeiras. Essa massa pode ser assada junto com a carne de animais de caça [*mru kupu*] ou com peixe [*tep kupu*]. As mulheres *Xikrin* também fazem essa massa com banana [*tuturi kupu*].

pelo excesso de tabaco consumido nos dias anteriores. O silêncio da nostalgia visionária foi quebrado por Irekà ao ver dois filhotes de tracajás [*krantoe ngrire*] tomando sol no tronco de uma árvore caída na margem do rio. Diante da cena, disse:

Barragem é *punure* [feia, horrível], as tracajás vão morrer, os filhotes das tracajás vão morrer, a água vai secar, não terá mais água boa para banhar. Barragem é *punure*, as mulheres não querem barragem. Nós vamos bater no chefe da barragem e vamos cortar a orelha dele. Estamos bravas. Não estamos brincando. Os homens brancos fazem muitas reuniões falsas. Nós mulheres, somos fortes, não somos fracas não. Vamos falar duro contra a barragem. Vamos tomar as chaves das máquinas e nunca mais vamos devolvê-las.

A formulação de Irekà ocorreu após a ocupação do canteiro de obras da hidrelétrica que menciono no início deste texto. A imagem da parede de pedra obstruindo as águas do rio Xingu tinha se tornado uma realidade e assombrava as conversas das pessoas nas aldeias. Especialmente, as mulheres evidenciavam em suas conversas a possibilidade da mudança brutal dos seus modos de vida decorrentes do barramento das águas do Xingu. Ver as tracajás ao sol no tronco caído levou Irekà a expressar seu pavor e fúria fazendo-a imaginar o secamento do rio Bacajá, o desaparecimento dos animais aquáticos, a fuga dos animais de caça, a morte das plantas que compõe as margens do rio, o fim das regiões alagadas na época das cheias e, sobretudo, a incerteza em como gerir suas vidas naquelas condições. Um pavor que se associa com a possibilidade da perda do controle de seus modos de existência.

Tomar as chaves das máquinas pareceu à Irekà a maneira mais eficiente de interromper a continuidade da construção da obra, de manter o fluxo das águas e garantir o regime de cheias do rio Bacajá. Fazer parar as máquinas pode ser uma imagem associada com uma intenção de Irekà em tentar desenvolver ações de controle, em tentar retirar os brancos de Belo Monte do controle de suas máquinas, em impedi-los de barrar o rio Xingu.

Irekà, ao imaginar a tomada das chaves das máquinas, formulou uma imagem interessante que associo agora com uma proposta de ação para evitar a invasão do leste, ponto de origem da vida, pelo oeste, morte. Segundo a cosmologia Mebêngôkre, partindo das reflexões de Vidal (1977) e Giannini (1991), o leste [*koikwa-krai*] é um ponto de origem da humanidade, da vida e das águas; o oeste [*koikwa-ênhô*], por sua vez, não é referido por meio de localização, mas por meio dos seus efeitos decorrentes

da capacidade de destruição do mundo e, por isso, associado à escuridão e ao fim do mundo.

Quero tomar de empréstimo essa reflexão cosmológica de leste e oeste para situar conceitualmente os brancos de Belo Monte, a barragem do Xingu e a política dos brancos ao lado do oeste, do fim do mundo, fim da vida e escuridão. O ponto de surgimento dos Mëbengôkre ou da humanidade, leste, é também designado como origem dos fluxos das águas, das corredeiras e rios. Juntos, fluxos de água e pessoas Mëbengôkre, povo que saiu do buraco d'água, originaram-se no leste. As águas, seus fluxos e a humanidade (Mëbengôkre) relacionam-se mutuamente de modo a se estabelecerem como condições imbricadas de existência, formatando poderosas conexões de origem e continuidade. Belo Monte é a concretização da imagem pavorosa do oeste, do barramento de um rio, fim da vida e dos fluxos da água. Belo Monte é uma invasão do oeste no leste.

O leste [*koikwa krai*], a referência originária dos fluxos, opõe-se ao oeste [*koikwa ênhôt*], o estático. O oeste, meio de produção do homem branco e da civilização ocidental ou, mais precisamente, da política dos brancos, ao se intrometer no leste, quer por fim aos fluxos das águas. O oeste quer o fim dos modos de existências outros, a morte da ontologia caipora, diria Almeida (2013).

Com Belo Monte, segundo as teorias apavorantes de homens e mulheres Xikrin, o rio Bacajá perderá seu fluxo, perderá seu regime de cheia e entrará num estado de inercia e improdutividade, ou, fim da vida. O barramento das águas causa a morte, de espécies animais, vegetais, e pode se estender aos próprios Xikrin, que constantemente anunciam suas preocupações e medo: “o que irão comer os nossos netos? Como iremos viver assim?”. Belo Monte, emblema da devastadora política dos brancos, o oeste, o fim das águas, a escuridão, o fim da vida.

Essa imagem de analogia por contraste só é possível ser acionada dessa maneira porque o processo de licenciamento e construção da hidrelétrica não está referido a partir de um esforço analítico voltado à necessidade da contextualização histórica. Tal visualização de Belo Monte só consegue tomar forma porque a minha máquina de registro foi posicionada atrás das costas ou por sobre os ombros de Tedjore e de outras pessoas Xikrin da Terra Indígena Trincheira-Bacajá. Um procedimento descritivo que corrobora com minha intenção em evidenciar a crítica Mëbengôkre-Xikrin à política dos brancos e tentar incitar os brancos a repensar seus modos de fazer política. Destacar a crítica dos Xikrin à política dos brancos tem também como

aspiração instigar os antropólogos a questionarem etnograficamente conceitos e suas definições. Finalmente, empenha-se em aguçar o leitor para que se permita, ainda que por um único instante, imaginar-se num mundo diferente deste produzido pela política egoísta dos brancos de Belo Monte.

Desenho da tese e seus capítulos

Eu gostaria de alertar o leitor que o argumento da tese se repetirá ao longo dos capítulos. O recurso da repetição empregado como modo de apresentação das análises se conforma com a estética das falas formais *mëbêngôkre* que usam certas formas de enunciações repetidamente constituindo um ritmo específico a suas encadeações. Um dos efeitos desse recurso pode ser uma sensação de congelamento ou fixidez da relação dos Xikrin com a política dos brancos de Belo Monte. Essa sensação pode ser uma maneira eficiente de visualização da imagem crítica dos Xikrin aos brancos de Belo Monte e suas ações egoístas e sovinas, a partir do barramento do rio Xingu e fim do fluxo nos regimes de cheia e enchente do rio Bacajá.

A tese é dividida em duas partes. A primeira parte trata dos artefatos de persuasão da cultura *Mëbêngôkre*, *kukràdjà*, com intuito de apresentar ao leitor alguns dos importantes componentes dos modos de existência valorizados pelos Xikrin. Esta primeira parte é composta por quatro capítulos que juntos apresentam imagens etnográficas e reflexões bibliográficas dos regimes e procedimentos acerca da consideração dos Xikrin sobre seus modos de existência, seus conhecimentos, sua cultura.

O primeiro capítulo discute o conceito *kukràdjà* em termos do debate antropológico e em termos dos esforços dos Xikrin em fazer com que seus modos de existência sejam conhecidos, respeitados e valorizados pelos brancos, especialmente pelos brancos de Belo Monte. O capítulo em questão destaca também o processo de tradução dos Xikrin do conceito *kukràdjà* como cultura, reforçando o argumento de tratar seus modos de existência como formas que persuadem.

O capítulo dois apresenta a descrição etnográfica de um ritual de confirmação de nomes belos ocorrido na aldeia Bacajá. A intenção é oferecer uma reflexão etnográfica que enfatize os processos de engajamento coletivo para realização da

performance, enquanto modos de elicitación de certos comportamentos e convivialidade que caracterizam os modos mēbēngôkre de existência [*kukràdjà*], pautados por ações de afastamento das práticas de egoísmo e celebração da partilha alimentar e das relações de parentesco e amizade formal.

No terceiro capítulo realizo uma apreciação sobre as falas formais e suas correlações com posições de chefia. A intenção é apresentar as sequências de apresentação dessas falas formais e suas formas de expressão marcadas pela repetição de certas fórmulas, chamadas *ben*. A característica das falas formais enfatizadas no capítulo é sintetizada pela expressão *kaben pudji* que marca suas qualidades de fala como única, compassada, correta e verdadeira e serve como um importante contraponto às falas dos brancos de Belo Monte marcadas pela tortuosidade, mentira e confusão.

O quarto capítulo destaca as pinturas corporais, expressão de conhecimento das mulheres [*menire nho kukràdjà*], como processos fundamentais na constituição das pessoas Mēbēngôkre que visibilizam ao mesmo tempo em que promovem relações de parentesco e amizade formal. As pinturas e suas aplicações são operações fundamentais na vida das pessoas Mēbēngôkre, cujos corpos dependem das tinturas de jenipapo e urucum para crescerem sadios e da maneira correta entre os parentes.

A segunda parte apresenta a política dos brancos a partir dos seus três artefatos negativados pelos Xikrin. As relações entre esses artefatos negativos fundamentam a proposição da política dos brancos como algo ruim, ineficaz e improdutivo. Política dos brancos é tratada como uma cadeia fracassada de eventos marcados por esses artefatos: a reunião, o documento, o projeto. A atribuição crítica dos Xikrin à política dos brancos, a partir de três de seus artefatos, pode repercutir interessantemente com uma das análises de Foucault (2005, p. 28) que, ao discorrer sobre os mecanismos de operação do poder nas sociedades europeias ocidentais, fundamenta-os triangularmente numa associação contínua e continuada entre poder, saber e jurisprudência.

O que eu tentei percorrer, desde 1970-1971, era o “como” do poder. Estudar o “como do poder”, isto é, tentar apreender seus mecanismos entre dois pontos de referência ou dois limites: de um lado, as regras do direito que delimitam formalmente o poder, de outro lado, a outra extremidade, o outro limite, seriam os efeitos de verdade que esse poder produz, que esse poder conduz e que, por sua vez, reconduzem a esse poder. Portanto, triângulo: poder, direito, verdade.

A importância da categoria três, que será apresentada no capítulo I, remete tanto aos procedimentos Mēbēngôkre de classificação quanto ao modo de organização

textual da crítica por eles empregada. Nesse sentido, a segunda parte é dividida em três capítulos que juntos fornecem descrições e análises para o fortalecimento da imagem crítica à política dos brancos, como artefatos que não persuadem.

O capítulo cinco trata da reunião, a partir de reuniões dos Xikrin com membros da Norte Energia, como um dos artefatos depreciativos da política dos brancos. A reunião é considerada como forma que não persuade por ser marcada pelo engajamento destoante dos Xikrin em relação aos membros da empresa. Eles consideram que os brancos de Belo Monte, ao se pronunciarem de forma mentirosa e conflitante, agem para que os povos indígenas não alcancem suas reivindicações.

No sexto capítulo, apresento a apreciação crítica dos Xikrin a documentos, outro artefato negativo da política dos brancos. Para visualização dessa crítica, dois documentos são levados em conta. O “Parecer Técnico 21”, de autoria da FUNAI que permitiu a continuidade do processo de licenciamento de Belo Monte e que caracterizou os Xikrin como “povos geograficamente distantes do empreendimento” a pedido do empreendedor, e os “Estudos Complementares do Rio Bacajá (ECRB)” que desconsiderou as teorias Xikrin sobre os impactos da construção da obra como o secamento perene do rio Bacajá. O capítulo não propõe uma análise documental propriamente dita, mas sim a evidenciação do modo como os Xikrin avaliaram negativamente essas peças técnicas, associando-as às classificações de *kaigo* [à toa, falso, fajuto, fraudulento] e *punu/punure* [feio, horrível, incorreto].

O sétimo e último capítulo destaca mais um dos artefatos da política dos brancos: projeto. A partir de um desentendimento entre os Xikrin e um consultor, contratado para realizar um dos programas de mitigação previsto do Plano Básico Ambiental Componente Indígena (PBA CI), o capítulo apresenta a avaliação negativa dos Xikrin em relação à construção das casas de alvenaria nas aldeias, consideradas feias e pequenas. As casas de alvenaria foram mencionadas pelos Xikrin como um dos exemplos salubres das ações egoístas e sovinas que marcam a política dos brancos de Belo Monte.

Na conclusão, retomo os argumentos apresentados ao longo da tese a partir da caracterização negativa dos Xikrin em relação à política dos brancos e valorização de seus modos de existência, a cultura (dos) *mëbêngôkre*, *kukràdjà*.

Por fim, em todos os capítulos o argumento da crítica Xikrin à política dos brancos será mencionado de modo repetitivo. Além de adotar essa técnica por inspiração nos modos formais das falas *Mëbêngôkre*, a repetição permite que a imagem

crítica se fortaleça e se apresente de modos diversos. Partindo desse procedimento, os capítulos desta tese podem ser lidos tanto de forma corrida, sequencialmente, quanto de forma contrastiva. Desse modo, os capítulos 1, 2, 3, 4 podem ser lidos em contraste com os capítulos 5, 6 ou 7. Ou seja, os capítulos da primeira parte podem ser lidos em relação a quaisquer outros da segunda parte e vice-versa. Assim, essa possibilidade de comutação de metáforas de um capítulo a outro foi o que me fez traçar a divisão da tese em duas partes: analogias contrastivas.

Parte I.

Das formas que persuadem: *mêbêngôkre nhõ kukràdjà*

No momento presente, uma guerra silenciosa está sendo travada contra indígenas, agricultores inocentes, e ecossistema florestal na Bacia Amazônica da América do Sul. Para muitos leitores, o imenso sofrimento e os danos causados na

Bacia Amazônica é um custo inevitável a ser pago por qualquer país que deseje experimentar um rápido crescimento econômico. Esta posição, eu acredito, é um erro.

Não há nada de inevitável sobre o que está tomando lugar na Amazônia brasileira. Também não há qualquer razão para acreditarmos que o programa de desenvolvimento em curso irá beneficiar uma grande maioria de pessoas no Brasil.

Davis, S. 1977, p.167-168.

CAPÍTULO 1

Kukràdjà: cultura Mëbêngôkre

Ele não deve estar nos ouvindo bem. Recomeçemos! Como fazer para que nossas palavras sejam audíveis para ele?

Kopenawa, Albert, Bruce, Davi (2015, p.148)

Numa tarde chuvosa de inverno, enquanto tomávamos café na cozinha da casa de Irekà, perguntei a ela se seria possível que uma pessoa não-Mëbêngôkre aprendesse e entendesse todas as coisas importantes que implicam o modo de existência Mëbêngôkre, se seria possível que um antropólogo compreendesse a maior parte do conjunto de práticas e conhecimentos *kukràdjà*. Diante de minha pergunta, ela riu como se dissesse o quão ingênuo era meu questionamento e respondeu:

Para uma pessoa saber mesmo como precisa ser para ser Mëbêngôkre, para essa pessoa saber muito dos modos de conhecimentos dos Mëbêngôkre, saber muito de *kukràdjà*, ela precisa vir viver aqui. Mas não como você faz. A pessoa precisa viver aqui mesmo, de verdade, e nunca mais ir embora. Essa pessoa precisaria casar aqui, fazer roça, ter filhos, participar das festas [*metoro*], aprender os cantos, falar bem a língua, ouvir os velhos e as velhas contarem as histórias dos antigos [*moja arem tum*], ir pegar castanha e açaí, saber fazer fogo de pedra [*kĩ*] e esquecer a língua do povo de onde a pessoa saiu.

Irekà é mãe de Ngrenhgri que é esposa [*pron*] de Cabokinho, ou Katendjo Xikrin, que por bastante tempo ocupou a posição de segundo cacique da aldeia Bacajá. A casa de Irekà, localizada ao lado da casa de sua filha e de seu genro, era constantemente ocupada por um número maior de pessoas que normalmente visitam ou frequentam as casas dos parentes próximos. Isso ocorria porque, como já demonstrado por Fisher (1998), sendo mãe de uma mulher casada com um homem de posição de liderança ou chefia, sua casa era, tal como a de sua filha, local de encontro das mulheres antes de saírem juntas para alguma atividade compartilhada como trabalhos na roça, busca de lenha, busca de açaí ou bacaba.

Cabokinho, o genro de Irekà, é filho de pai Kayapó e mãe Kuruiaia, e por ter sido *criado* na cidade de Altamira, pode ser tomado como um exemplo sobre como apreender e aprender grandes aportes do complexo de práticas e conhecimento *kukràdjà* através do casamento e da permanência efetiva e afetiva na aldeia. Sua fixação da na

aldeia Bacajá e seu casamento com Ngrenhgri fez com que relações de parentesco e amizade formal se estabelecessem entre os moradores da aldeia, de modo a ser escolhido como segundo cacique e tendo permanecido por bastante tempo nessa posição. Ele foi posteriormente deposto de sua posição de chefia e se mudou com a esposa e seus filhos menores para outra aldeia. A deposição de Cabokinho, como eu mostrarei adiante, está diretamente relacionada com os debates dos Xikrin da aldeia Bacajá sobre *kukràdjà* e sobre a valorização desse modo de existência tipicamente Mëbêngôkre. Por ora, o importante é ressaltar que a partir de certos conjuntos de práticas, vivências cotidianas, domínio linguístico, estreitamento e respeito por certas relações de parentesco, distribuição e partilha alimentar, organização e realização de festas cerimoniais, é possível que alguém que não tenha nascido numa aldeia Mëbêngôkre possa desfrutar e entender esse modo de existência definido como *mëbêngôkre nho kukràdjà*, desde que se comprometa num engajamento efetivo e afetivo com os Xikrin.²¹

Outro exemplo da possibilidade de como se tornar uma pessoa Mëbêngôkre e partilhar o modo de existência conhecido como *kukràdjà* pode ser o da criação (no sentido de adoção, mas também de formação e nutrição dos corpos) de crianças cativas, capturadas de outros povos à época anterior ao contato com os brancos. Uma época em que os Xikrin envolveram-se em inúmeras guerras com os grupos indígenas da região como os Araweté, Parakãna, Assurini.²² Esse período intenso das incursões guerreiras contra outros povos ainda é bastante vívido entre os homens mais velhos e mulheres mais velhas da Terra Indígena Trincheira-Bacajá e mesmo hoje é possível identificar os homens e as mulheres que foram capturadas e capturados nessas incursões guerreiras, tendo sido criados ou criadas pelos Xikrin como *gente Mëbêngôkre*, e tendo de fato se tornado, como o caso de um desses homens, grande chefe e ainda hoje atuando como cacique antigo²³.

²¹ Cohn (2005) apresenta como opção conceitual para *mëbêngôkre nho kukràdjà*, o termo *mëkukràdjá* [*më*: coletivizador/ nós; *kukràdjá*: cultura, conhecimento, modo de vida dos Mëbêngôkre].

²² Para uma apreciação etnohistórica, nas palavras do autor, desse período entre os Xikrin da Terra Indígena Trincheira-Bacajá, ver: Fisher (2000). Para uma análise de narrativas (mítico-históricas) que mencionam os períodos em que os Mëbêngôkre Xikrin (da Terra Indígena Trincheira-Bacajá) eram bravos [*akrè*] e guerreavam com seus vizinhos, ver Cohn (2005). Os rendimentos da guerra como um importante dispositivo mëbêngôkre de incremento de *kukràdjà* e criação de fontes de distintividade serão retomados na segunda parte da tese a partir, especialmente do artigo de Cohn & Sztutman (2003) e Cohn (2006, 2010).

²³ Trata-se de Tedjore Xikrin, mais conhecido como Seu Domingos. Ele e seu irmão, Tapiêt, foram capturados pelos Xikrin dos Araweté. Eu nunca, entretanto, os ouvi referirem-se como cativos ou algo parecido; ao contrário, ambos são típicos Mëbêngôkre e referem-se desse modo sobre si mesmos. Os dois

Mas como percebe Irekà, essa é uma realidade bastante distante daquela comumente vivida pelos antropólogos, que mesmo interessados em entender e aprender, de modo mais correto possível, os conhecimentos e práticas que envolvem *kukràdjà nho mēbēngôkre*, não são capazes de operar em suas vidas esse tipo de engajamento necessário para acessar maiores partes desse complexo.

O que quero mostrar com essa breve reflexão é a capacidade do complexo *kukràdjà nho mēbēngôkre*, ou o modo de vida que produz gente *mēbēngôkre*, de incorporar a presença de seres e agentes exteriores, atuando na transformação desses seres, tornando-os capazes de operarem o engajamento necessário para que as ações e os comportamentos sejam coerentes com os considerados modos corretos de se engajar e de agir, amplamente compartilhados entre os povos *Mēbēngôkre*. Essa capacidade depende da ação das pessoas *Mēbēngôkre* nesses processos de incorporação e modos de processamento _ou digestão, como diz Fausto (2006)²⁴_ dos agentes externos e a conformação/transformação deles ao que é considerado necessário para que se tenha uma vida correta/verdadeira [*mejx kumrex*] e boa, bela [*mejx kumrex*].

No caso dos antropólogos que são, segundo Irekà, incapazes de abandonar suas formas de vida e suas cidades para mergulhar nos infindáveis componentes do modo de vida *Mēbēngôkre*, cabe o compromisso da montagem de um texto etnográfico que esteja engajado com aquilo que os *Mēbēngôkre* querem dizer sobre si, aquilo que eles querem mostrar sobre si e, principalmente, as coisas que eles têm a dizer sobre nós, os brancos, e sobre os nossos modos de existência. Uma das propostas mais urgentes desta tese é “levar *absolutamente* a sério” (Viveiros de Castro, 2015) o que as pessoas com quem se convive estão dizendo ou mostrando para nós e, sobretudo, sobre nós.

Por ser uma questão de engajamento máximo num modo de existência, *kukràdjà* é um desses termos metassemânticos que complicam a vida dos antropólogos. Utilizado pelos índios *Mēbēngôkre* numa gama variada de situações, o conceito parece

irmãos ocuparam posições de chefia nas aldeias e são ainda hoje referidos como *mekatumbre* [pessoa velha] que conhece muito (de) *kukràdjà* e sabem falar como chefes e contar as histórias dos antigos [*moja arem tum*]. Voltaremos a esses irmãos muitas vezes ao longo da tese. Vale a pena ressaltar que uma reflexão sobre os modos de criação de pessoas *Mēbēngôkre*, destacando esses mesmos irmãos que menciono é realizado por Cohn (2005, p. 116-118).

²⁴ Em prefácio à publicação de Gordon (2006), Fausto (2006) elogia a etnografia do autor sobre a relação dos *Xikrin* do *Cateté* com aumento do consumo de bens industriais por questionar a distinção entre os povos *Jê* do Brasil Central, considerados a partir de regimes dialéticos e os povos da floresta densa, considerados a partir de regimes minimalistas. Fausto (2006) concorda com a argumentação de Gordon (2006) sobre o caráter canibal do sistema *mēbēngôkre* de captura de exteriores, e propõe que o modo de processamento ou digestão das capturas é o que diferenciaria os povos *Tupi* dos *Jê*. A sugestão de Fausto é que mais pesquisas sejam realizadas para melhor compreensão das “variantes indígenas da digestão do mundo não indígena” (2006, p.28).

querer escapar de definições precisas e estáveis, dificultando as descrições antropológicas explicativas. Se, *kukràdjà* tornou-se um imbróglio entre os etnógrafos dos grupos Mëbêngôkre, de modo que cada autor retém desse conceito definições que lhe parece mais coerente, entre os Xikrin, a situação não é equivalente. Os Xikrin não precisam traduzir para si mesmos o conceito *kukràdjà*, porque vão aprendendo a lidar com ele ao longo de suas vidas, durante os processos de formação e maturação de seus corpos, através dos modos corretos de realizar determinadas atividades e comportamentos (Cohn, 2000). Apesar disso, os Xikrin esforçam-se para mostrar aos brancos o que é e a importância de *kukràdjà nho mëbêngôkre*.

Os pesquisadores rapidamente percebem que para realizar a operação de tradução de *kukràdjà* para os brancos, os Xikrin do Bacajá (além de outros grupos Kayapó e entre os Xikrin do Cateté) operam uma redução importante, pedagogicamente falando, e associam-no ao conceito de cultura. Quando perguntados sobre o que é *kukràdjà*, eles costumam responder: “é nossa cultura, a cultura dos Mëbêngôkre”.²⁵ Minha sugestão é que ao associar o conceito *kukràdjà* ao conceito de cultura, os Xikrin querem marcar suas diferenças em relação aos brancos e mostrar que seus modos de existir são valorizados e importantes e que não deveriam ser ignorados. Os Xikrin aprenderam que cultura é algo muito importante para os brancos, especialmente após reestruturação da FUNAI²⁶ e exclusão da figura do chefe de posto nas aldeias.

Esse procedimento de tradução e, conseqüentemente redução, operado pelos Xikrin do conceito *kukràdjà* ao de cultura não é tomado aqui como uma resposta dos padrões ideológicos desses povos em relação à história de intensificação de contato com os brancos, como defendem as análises de Turner (1993). Segundo esse autor, e seguindo um aporte marxista, a tradução pelos povos Mëbêngôkre do termo nativo pelo termo cultura em português está diretamente relacionada com o surgimento histórico de uma autoconsciência étnica, que por sua vez só pode existir em relação a esse contato com a sociedade envolvente dos brancos com a qual precisam lidar de modo a impedir que se tornem dependentes dela. Apesar de considerar o autor um antropólogo engajado com os Mëbêngôkre Kayapó, grande conhecedor de *kukràdjà*, e suas contribuições serem de extrema importância para a etnologia indígena, meu caminho de argumentação segue um rumo diferente do proposto pelo etnomarxismo histórico de Turner (1993).

²⁵ Uma interessante reflexão de Onça ou Bep Tok, cacique antigo da aldeia Bacajá, sobre *kukràdjà* como cultura é referida por Cohn (2008), a partir de sua afirmação de que “Toda boa fala é sobre *kukràdjà*”.

²⁶ Para um debate sobre a reestruturação da FUNAI e a questão do licenciamento de Belo Monte, ver: Cohn (2010).

Não é minha intenção explicar a tradução dos Mëbêngôkre-Xikrin de *kukràdjà* por cultura como se fosse preciso encontrar um respaldo histórico, um marco de origem ou um contexto sócio histórico específico. Inclusive porque, como se tem debatido pela etnologia indígena inspirada nas reflexões de Lévi-Strauss na tetralogia das Mitológicas, o aparecimento dos brancos é explicado nos mitos como decorrência de alguma ação desajeitada dos primeiros humanos, os índios. Segundo essa gama ampla de mitos ameríndios que tratam da origem dos humanos, os brancos estão previstos desde a ocorrência da humanidade dos próprios grupos indígenas e não surgem a partir de um aparecimento histórico da relação de contato.

Também não é suficiente considerar os usos recentes dos povos indígenas do termo cultura como uma linguagem política nascida dos movimentos sociais indígenas, ou como uma metalinguagem que, por ser consciente, necessita de aspas para ser referida. Cultura, para o argumento desta tese, obtém o sentido forte Xikrin de sinônimo de *kukràdjà*, modo de existência dos Mëbêngôkre, e por isso, levar absolutamente a sério essa tradução implica em não a considerar uma representação consciente de algo que certos modelos antropológicos podem tratar como consequência de um contexto histórico de acirramento do contato com os brancos.

Nesse sentido, a discussão realizada por Carneiro da Cunha (2009, p.313) sobre as diferenças de usos do conceito de cultura entre os antropólogos e os nativos, ou melhor, entre a política acadêmica e a política étnica, que caminham na direção contrária, merece ser problematizada. A autora realiza um importante debate sobre como o conceito de cultura indígena tem sido folclorizado e diminuído pelas políticas nacionais e internacionais, ao mesmo tempo em que tem sido apropriado pelos povos indígenas como propriedade intelectual. A questão levantada pela autora desemboca nos complexos processos de tradução entre os etnógrafos e os índios. A pergunta é pertinente: “O que fazer se todo nosso jargão ocidental como sociedade, representação, autoridade não tiver nem nunca tiver tido qualquer equivalência entre os outros povos?” (Carneiro da Cunha 2009, p. 337). Sabemos que o conceito de cultura para o que poderíamos chamar “imaginação ocidental” é restritivo a um tipo de produção de conhecimento e a um conjunto específico de práticas como grafismos corporais, uso de alucinógenos e eméticos, rituais, e assim por diante. Nesse sentido, algumas práticas consideradas impróprias ao aspecto folclorizado das culturas indígenas são expulsas do conjunto semântico do termo e normalmente não são enfatizadas nas descrições etnográficas como, por exemplo, as situações de ataques de grupos indígenas a outros

grupos ou os modos para obtenção de acesso a dinheiro e mercadorias dos brancos. Aos antropólogos, como sugere a autora, parece caber essa tarefa de etnografar como esse conceito é usado pelos povos indígenas. O mais interessante é levar em conta que os próprios índios vão moldando e delineando certos temas e composições do que seja cultura, evitando aquilo que consideram que incomodarão a imaginação dos brancos. Entretanto, quando a intenção dos grupos indígenas é justamente causar incômodos e desconfortos ao pensamento ocidental e criticar o modo de existência dos brancos, então é preciso forçar a pena justamente onde os índios também o estão fazendo. Nesse sentido, um debate sobre a metalinguagem ou não do termo cultura torna-se desnecessária.

Bruce Albert na incrível tarefa com David Kopenawa Yanomami (2015) para levar aos brancos, os povos das mercadorias, as vozes de um xamã e as vozes da floresta, insere no relato de seu parceiro autor xamã um conjunto precioso de notas de rodapé para melhor situar o leitor nesse universo ontológico descrito em primeira pessoa por Davi. Em uma dessas notas, Albert explica ao seu leitor sobre o uso de Davi do termo “representante”²⁷ que se trata de uma palavra advinda do vocabulário político corrente do jargão convencional do movimento indígena. Ao fazer isso, o antropólogo parece pedir silenciosamente desculpa ao seu leitor pelo uso do termo, antropológicamente obsoleto, por seu parceiro de pesquisa e de lutas políticas pelos direitos indígenas. A nota refere-se a uma analogia de Davi para explicar a imagem *utupè* em relação aos animais da floresta: “São essas imagens os animais de caça de verdade, não aqueles que comemos! [...] Mas só os xamãs podem vê-las. A gente comum não consegue. Em suas palavras, os brancos diriam que os animais da floresta são seus representantes”. É justamente tentando escapar desse tipo de armadilha, absolutamente bem intencionada do antropólogo, que o conceito de cultura tal como anunciado pelos Xikrin para se referir ao conceito *kukràdjà* será utilizado aqui, sem uma busca histórica da origem que explique esse uso.

Kukràdjà nho mēbengôkre será tratado aqui como “forma que persuade” (Strathern, 2014), como aquilo que toma forma e precisa ser mostrado de maneiras específicas. O conceito é referido também como o que dá forma e constitui

²⁷ Kopenawa, Albert, Bruce, Davi (2015), nota 15, p. 621.

determinados tipos de pessoas, como uma “estética/ética da visualidade” seguindo a sugestão de Demarchi (2014)²⁸, e como “formas que comunicam” (Fisher, 2001)²⁹.

Ao deslocar o foco de busca por explicações e origens históricas por um lado ou análises mitológicas a partir de um referencial da antropologia estrutural por outro, tratar *kukràdjà nho mēbēngôkre* como “forma que persuade” permite mostrar que sua forma é feita em ato, através de encontros e engajamentos entre parentes Mēbēngôkre, entre os Mēbēngôkre e outros povos indígenas, entre eles e os brancos (de madeireiros a ambientalistas), entre eles e animais no mato, nas viagens dos sonhos xamânicos, nas cerimônias rituais, nas pescarias com barco a motor de popa, e infinitamente. Se me parece possível dizer que os etnólogos dos povos Mēbēngôkre concordam que esses grupos, devido a seus métodos de captura e apropriação de exteriores que marcam sua origem e sua condição de humanidade, vivem muito mais uma “tradição da invenção” do que uma “invenção da tradição”³⁰, faz sentido que *kukràdjà nho mēbēngôkre* seja tratado por sua forma tal como feita em ato, e por isso, aberta a improvisações.

Nesse sentido, considero que o movimento de tradução realizado pelos Xikrin do conceito *kukràdjà* como cultura tem mais a ver com aquilo que eles identificam como sendo a nossa forma que persuade, isto é, o que consideram que nós, os brancos, somos capazes de compreender. Como já notado acertadamente por Vidal (1977, p.28), os Xikrin só explicam ou mostram aos brancos aquilo que eles consideram que os brancos são capazes de entender. Em suas palavras, “[...] Os informantes [Xikrin] [...] somente informam na medida em que o pesquisador é capaz de entender o assunto”.

A opção em tratar *kukràdjà* como “forma que persuade” associa-se à outra formulação conceitual: “modo de existência” que implica o debate proposto por Haraway (2003) acerca das diversas possibilidades de engajamento entre seres de mesma espécie e/ou de espécies distintas. Ou seja, não se trata de descrever um estilo de

²⁸ O autor inspira-se na discussão realizada por Lagrou (2007, 2012) sobre se é ou não é possível chamar certos padrões gráficos dos povos ameríndios de arte, visto que não há, pelo menos na língua dos Kashinawa, algum termo que possa traduzido dessa forma. A autora irá defender a pertinência do uso de arte desde que arte, entre os povos indígenas, seja tomada pelos antropólogos como “um conjunto ético e estético que marca” suas vidas. Essa acepção advém dos escritos de Overing (1991) sobre os Cubeo e os Piaroa para quem, segundo seu argumento, não existe separação entre regimes éticos e estéticos.

²⁹ A aliança analítica de Fisher é com um conjunto de autores e vocabulários semióticos como importantes mecanismos de descrição dos rituais. Um debate mais aprofundado dessa questão será realizado no capítulo 2.

³⁰ Trocadilho conceitual realizado por Madi (2015) referindo-se à inversão de perspectiva sugerida por Viveiros de Castro (1999) quanto ao tratamento analítico realizado por alguns autores como Hobsbawn & Ranger (1984) em relação ao modo como grupos locais respondem às pressões globais. Essa inversão de perspectiva também serve como contraponto ao argumento de Sahlins (1976, 1997) em relação à sua formulação sobre “indigenização da modernidade”.

vida, mas engajamentos entre pessoas, seres e coisas. Segundo a autora, esses encontros e modos de engajamento dos seres são feitos em ato e estão abertos a imprevistos e inovações. Para os Xikrin, os engajamentos corretos precisam seguir certos princípios específicos como, por exemplo, saber se comportar entre parentes, respeitando as relações de jocosidade e evitação [*pi'am*] cabíveis a cada categoria numa relação, agir com generosidade e compartilhar alimentos, falar corretamente e não mentir, ter corpos constantemente pintados com jenipapo [*mroti*] e urucum [*py*], saber cantar e dançar durante as realizações dos rituais.

Trata-se, para eles, de produzir o *kukràdjà*, esse termo polissêmico que por isso mesmo abarca aquilo que faz a pessoa *mêbêngôkre* em diversos níveis: a constitui, na condição de atributos e conhecimentos; constitui o repertório e o modo de fazer ritual que atua em sua construção; constitui, em termos ainda mais genéricos, os conhecimentos necessários para toda atuação (adequada, apropriada, *mêbêngôkre*), no mundo, e que culminarão na produção de pessoas, relações, afetos. (Cohn, 2005b, p. 68).

A intenção da primeira parte da tese é apresentar ao leitor aquilo que os Xikrin consideraram, ao longo de minha trajetória de pesquisa, os pontos mais valorizados de seus modos de conhecimento e de suas práticas. Esses elementos valorizados por eles, que compõem o complexo conjunto conhecido como *kukràdjà*, marcam suas diferenças em relação a outros grupos indígenas, e, principalmente, suas diferenças em relação aos brancos. O conjunto dos conhecimentos *Mêbêngôkre*, *kukràdjà*, não comporta uma contemplação a partir de um suposto todo orgânico, pronto para ser explicado. Primeiramente porque é sabido que tal conjunto é dinâmico, um fluxo de transformações (incorporações e/ou reduções)³¹; segundo porque, foram esses os aspectos do conjunto de conhecimento *kukràdjà* que se visibilizaram com mais frequência durante minha pesquisa de campo e, sobretudo, foram esses aspectos que os Xikrin selecionaram para explicar a mim suas críticas ao mundo dos brancos, durante o processo de licenciamento e instalação da usina hidrelétrica de Belo Monte. Esses elementos ou partes do complexo *kukràdjà* destacados são: rituais de nomeação e quebra de marimbondo; fala de chefe, fala de guerreiro e modo de fala *mêbêngôkre*;

³¹ Principalmente a partir dos escritos de Cohn (2005), Coelho de Souza (2002), Gordon (2006). Autores que se dedicaram a questionar ou colocar sob escrutínio a marca analítica divulgada, na etnologia indígena, sobre os povos Jê, considerados como grupos fechados e autônomos, autossustentados e com regimes de transmissão de padrões sociais. Segundo Lea (1986, 2012), ao analisar o conjunto de narrativas e mitos dos *Mêbêngôkre*, é possível perceber que as inovações e aquisições de itens culturais desses grupos são, em geral, apropriações vindas de fora.

pinturas corporais cotidianas e cerimoniais. Assim, o capítulo dois discute o ritual de nomeação e seu modo de realização que precisa do envolvimento de todas as pessoas; o capítulo três destaca o modo das falas cerimoniais, caracterizada como fala verdadeira e forte; e o capítulo quatro, destaca as pinturas corporais enquanto uma marca necessária à formação de corpos e pessoas Mëbengôkre.

Antes de dar início a cada um dos capítulos, apresento ainda um debate sobre o conceito *kukràdjà* tal como discutido pelos antropólogos em relação ao meu próprio material de pesquisa. Para isso, descrevo um uso peculiar do termo *kukràdjà* junto com o qualificador negativo *punu* [ruim, errado, péssimo, feio] e com o indicativo de lugar *kam* [aqui, neste lugar, ali, naquele lugar] que me foi traduzido como “problema na cultura” [*kam kukràdjà punu*]; e destaco a importância da tríade classificatória Mëbengôkre [*mejx*: bom, correto/ *kaigo*: à toa, fajuto/ *punure*: ruim, errado] tanto para o modo de operação do complexo *kukràdjà* quanto para a forma de redação da tese ³².

Assim, o destaque dado a certos elementos do conjunto de conhecimento *kukràdjà*, que me foram mais visibilizados pelos Xikrin, tem como objetivo a montagem de uma analogia contrastiva que permita potencializar a crítica deles à política dos brancos. Esse procedimento era constantemente realizado pelos Xikrin para que eu pudesse entender melhor o que eles estavam tentando dizer e mostrar sobre si e sobre o mundo dos brancos ao qual eu pertencço.

Os Mëbengôkre e seus antropólogos

Muito tem sido escrito e publicado pelos antropólogos e etnógrafos dos grupos Mëbengôkre (Xikrin e Kayapó), desde os anos 60 até os dias atuais. Não pretendo fornecer qualquer tipo de resumo de todas essas discussões bibliográficas. Ao contrário, irei tratar de alguns desses debates que considero mais importantes aos objetivos desta tese, qual seja, a analogia crítica dos Xikrin à política dos brancos. Para isso, apresento alguns dos modos como o conceito *kukràdjà* foi mobilizado pelos autores especialistas,

³² A associação dos conceitos *mejx*, *kaigo* e *punú* da língua Mëbengôkre são chamados por mim como “tríade classificatória” sem uma verificação de profundidade sobre padronização linguística discutida por Salanova (2008) e Silva (2001). O uso da expressão “tríade classificatória” tem como intenção marcar um modo de operação de classificação bastante recorrente entre o povo Mëbengôkre Xikrin. Por outro lado, o caráter ergativo da língua mëbengôkre torna difícil ao especialista definir com precisão os aspectos morfológicos e sintáticos das expressões o que significa que os termos em questão podem atuar ao mesmo tanto como classificadores quanto como adjetivos.

destacando a recente mudança de perspectiva a partir de trabalhos que questionam o quadro referencial Jê como um conjunto fechado, autônomo e autossustentado que se reproduzia internamente e repetia seus padrões socioculturais. Argumento que os antropólogos realizam um movimento de incremento constante do conceito *kukràdjà*, expandindo-o cada vez mais na antropologia. Tal procedimento assemelha-se ao modo como os próprios Mëbêngôkre agem em relação à constante busca de inovação e capacidades vindas de fora. Essa ação dos índios e também a dos antropólogos, é o que incrementa o conjunto *kukràdjà mëbêngôkre* e permite que esse complexo seja expandido para além dos limites das aldeias.

A fim de situar o leitor no amplo debate sobre as diferentes traduções de *kukràdjà* realizadas pelos etnógrafos dos povos Mëbêngôkre, é possível dizer que os autores dedicados a pesquisas entre esses povos podem ser associados a dois grupos, a partir de suas ênfases e formulações analíticas: aqueles que tratam o conceito como tradição no sentido de permanência e continuidade, e aqueles que tratam o conceito como fluxo e dinamismo. Importante dizer que essa distinção é tipológica e lida com as maiores ênfases dadas pelos pesquisadores em suas análises, o que não significa dizer que essas ênfases representem exclusivamente um viés tradicionalista ou dinamista dessas análises. Os autores com ênfase no idioma da tradição e permanência são aqueles que tiveram suas pesquisas de modo direto ou indireto vinculados ao HPBC³³. Esses autores estavam interessados em mapear as semelhanças, em termos de organização social e ritual, entre os povos Jê Setentrionais, sendo Turner (1979, 1988, 1991, 1992, 1993a, 1993b, 1995, 2012) o exemplo de maior expediente para os povos Mëbêngôkre. Posteriormente às publicações dos autores relacionados ao HPBC, incluindo alguns

³³ Harvard Central-Brazil Project, coordenado por Maybury-Lewis, resultando na publicação de *Dialectical Societies* em 1979. Segundo Coelho de Souza (2002) um dos efeitos do HBCP (Harvard Brazil Central Project) foi o deslocamento do debate sobre descendência e aliança para um foco no padrão uxorilocal, como característico dos povos Jê setentrionais. Esse padrão residencial seria responsável pela disseminação de algumas oposições como esfera cerimonial masculina e esfera pública privada (dualismo concêntrico visual de centro e periferia). O foco era delinear os padrões residenciais uxorilocais e sobrepujar as teorias de parentesco aos sistemas dualistas. De todo modo, foi graças a esses esforços desses pesquisadores, que seus sucessores puderam recusar o parentesco como um domínio totalizador do sócio primitivo (organização social pautada pelo sangue, ao invés de terra/território). Ainda segundo a autora, outro efeito mais problemático foi o remetimento dos grupos Jê a um isolamento em relação aos demais grupos indígenas da Amazônia, o que implicou num determinado modo bastante específico da ação comparativa deles na etnologia indígena de panorama sul-americano. Esse segundo efeito foi responsável pela produção de uma imagem Kayapó, realizada pela descrição de Turner (1979), de se constituírem como um grupo ou uma totalidade auto-reprodutiva, fechada, englobante, transmissiva. Para uma descrição desse projeto e a participação de antropólogos brasileiros do Museu Nacional, ver: Mellati (2002).

trabalhos do próprio Turner, etnógrafos e etnógrafas ³⁴ dos grupos Mëbêngôkre passaram a se posicionar criticamente ao modelo do que ficou conhecido como “fechamento Jê”, que supunha um sistema de contínua reprodução interna como características desses grupos. Esses autores e autoras, cada um à sua maneira, empenharam-se em demonstrar o caráter dinâmico das cosmologias Jê, marcadas por um esforço na aquisição de novas prerrogativas rituais, itens cerimoniais, objetos industrializados, cantos e nomes. O que essa produção bibliográfica sustenta é que são justamente as apropriações das inovações, capturadas de agentes externos, que marcam a especificidade do sistema sociocosmológico Mëbêngôkre: busca e produção de distintividade e beleza.

Apesar dessa distinção tipológica sugerida, o que interessa mostrar é que os autores e as autoras de ambos os conjuntos de ênfases concordam em pelo menos um sentido para a descrição ou tradução de *kukràdjà*: como força de resistência, leia-se existência, dos povos Mëbêngôkre e/ou como um modo de vida/existência que permite com que esses povos se mantenham Mëbêngôkre.

Parece mesmo haver um consenso entre os pesquisadores dos povos Mëbêngôkre de que as riquezas, os nomes, os cantos, e tecnologias como uso do fogo que fundam o modo de humanidade Mëbêngôkre são resultado de investidas e apropriações, por meio de roubo, empréstimos e trocas com outros grupos de seres humanos e/ou não humanos. O surgimento desse modo de existência ou da cultura Mëbêngôkre decorre de ações deliberadas desses ancestrais fundadores da humanidade³⁵. E em geral, a literatura especializada parece também concordar que, por conta desses *modus operandi* da cultura Mëbêngôkre, fundada na apropriação de capacidades exteriores, o modo de relação estabelecido entre esses povos com as mercadorias, tecnologias e bens industriais advindos do contato com os brancos é marcado por um regime sociocosmológico da predação ou preensão ³⁶. Nesse sentido,

³⁴ Vanessa Lea (1986, 1992, 1993, 1994, 1995a, 1995b, 1999, 2005, 2007, 2012); Gustav Verswijver (1978, 1983, 1992); Cassio Inglez de Souza (2000); Lux Vidal (1977, 1979, 1986, 1991, 1992, 2001); Clarice Cohn (2000, 2001, 2004, 2005, 2006, 2008, 2011); William Fisher (1991, 2000, 2001, 2014), Isabelle Giannini (1991, 1992), Cesar Gordon (2001, 2006, 2009, 2011, 2014); Edgar Bolivar Urueta (2014); Andre Demarchi (2013, 2014).

³⁵ Referências aos temas das apropriações como modo de constituição da humanidade entre os povos Jê podem ser encontradas no corpus mitológico publicado por Wilbert e Simoneau (1984).

³⁶ Remeto aqui ao uso do termo preensão, tal como elaborado por Cohn 2005b (p.68), inspirada nos escritos de Viveiros de Castro (2000, p.335-337), como uma alternativa ao uso do idioma da predação que caracterizou as análises antropológicas dos povos Tupi-Guarani, que ficaram conhecidas como cosmologias TG. Autores como Fausto (2001) e Viveiros de Castro (1999) defendiam o argumento de que os sistemas sociocosmológicos e onomásticos dos “povos TG” eram do tipo sacrificiais e

para os Xikrin e demais grupos Mëbengôkre, não há nada de ilógico, de incoerente e, sobretudo, nada de imoral na ação deles em esforçar-se por adquirir os bens industriais, as tecnologias e os produtos manufaturados produzidos pela sociedade dos brancos³⁷. É como se os Mëbengôkre nos dissessem que a inovação (aquisição de novos itens e capacidades), desde o ponto de vista deles, nunca foi novidade em seus pensamentos e práticas.

Tal como os Mëbengôkre, os etnógrafos e etnógrafas também movimentam o conceito *kukràdjà* a partir de suas interpretações e análises, e operam incrementos e reduções para destacarem de *kukràdjà* seus fins desejados. Como afirma Cohn (2000, p. 175), *kukràdjà* conjuga escolhas individuais com manipulações coletivas para produção de efeitos de beleza no mundo. Antropólogos, ao incrementarem novas possibilidades de tradução, sentido e reflexão ao conceito Mëbengôkre de *kukràdjà* realizam um movimento bastante semelhante que também visa à produção de certos efeitos.

Alguns dos temas e dos aspectos que compõem o conjunto *Mëbengôkre nho kukràdjà*, mesmo sendo distintamente descritos e analisados nas etnografias especializadas, aparecem recorrentemente na maior parte da literatura. Entre esses temas recorrentes, pode-se pontuar: sistemas de transmissão onomástica e circulação de nomes, rituais de nominação, rituais de iniciação masculinos, falas cerimoniais, *nêkrêjx*, pinturas corporais, ornamentação corporal, histórias dos antigos ou mitologia, cantos cerimoniais, organização das casas e círculo da aldeia, roças. Os antropólogos também concordam que *kukràdjà* refere-se tanto a conhecimentos gerais, quanto a conhecimentos específicos para cada classe de idade ou gênero³⁸.

Kukràdjà tem conotações de singular e plural, pode ser entendido de várias maneiras, dependendo do contexto. Uma glosa possível seria ‘uma parte de um todo’, ou ‘as partes constitutivas da totalidade’, seja um corpo orgânico [...] ou um corpus de conhecimento ou tradições. (Lea, 1986, p. 64).

metonímicos, enquanto que “os Jê” eram totêmicos e metafóricos. Críticas a essas definições, apressadamente estanques, podem ser encontradas principalmente em Coelho de Souza (2002).

³⁷ Gordon (2001) apresenta um argumento semelhante a partir da experiência com os Xikrin do Cateté na elaboração das listas encaminhadas à Companhia Vale do Rio Doce (CVRD) como parte das políticas de mitigação. Essa discussão será retomada nas considerações finais desta tese.

³⁸ As terminologias mais usadas para indicar tipos específicos de *kukràdjà* são: *me kuni kukràdà* [conhecimento de todos os Mëbengôkre]; *menôrôny kukràdjà* [conhecimento dos homens jovens]; *metumre kukràdjà* [conhecimento dos antigos, homens ou mulheres]; *memy kukràdjà* [conhecimentos dos homens]; *meni kukràdjà* [conhecimento das mulheres]. Existem também algumas formulações que destacam atributos mais pessoais: *i-kukràdjà* [meu conhecimento]; *me õ kukràdjà* [conhecimento de alguém].

Minha hipótese é que as recorrências desses temas nas etnografias estão relacionadas menos com as agendas de pesquisas específicas dos pesquisadores e mais com o que os Mëbengôkre consideram importantes para si mesmos, seus modos de estarem no mundo, suas práticas e suas formas de persuasão. Os temas que compõem o complexo *kukràdjà* são inescapáveis para os antropólogos precisamente porque eles também o são aos próprios Mëbengôkre.

Quando uma pessoa inicia sua leitura aos textos etnológicos sobre os povos Mëbengôkre, logo percebe que *kukràdjà* é um desses temas inescapáveis. Uma das primeiras lições é que os Xikrin e os Kayapó são gente Mëbengôkre que compartilham *kukràdjà*. Essa afirmação pode ser notada quando se coloca em comparação as etnografias escritas pelos antropólogos desses grupos. É sabido, por meio da literatura da etnologia indígena, que os Xikrin e os Kayapó compartilham, não apenas um mesmo recurso linguístico, mas também sua própria denominação. Esse compartilhamento coloca-os como próximos, aparentados, advindos de um mesmo grupo fundador e que explicam sua existência, bem como o aparecimento da figura do homem branco, pelo mesmo conjunto de mitos. Os Xikrin e os Kayapó falam a língua Mëbengôkre [*mëbengôkre kaben*] e são conhecidos por aspectos bastante semelhantes de sua cultura como alguns grafismos corporais, mitologia, rituais, cantos, padrões de transmissão de nominação e circulação de nomes, forma organizacional das aldeias, forma de corte de cabelo, entre outros.

Assim, Xikrin e Kayapó possuem/praticam/conhecem/compartilham *kukràdjà* [cultura/ modo de conhecimento]. *Kukràdjà* relaciona-se a um modo específico de existência, uma maneira de estar no mundo, um conjunto de conhecimento e de cultura, compartilhado entre os Mëbengôkre (Cohn, 2010).

Mas entre os grupos Xikrin e Kayapó não existem apenas semelhanças e autorreconhecimento mútuo. Apesar de referirem-se em certos casos como povo-parente que se dividiram em um dado momento mítico/histórico (Turner, 1992) e compartilharem mitos, padrões gráficos e estrutura linguística, os Xikrin e os Kayapó não se identificam o tempo todo como aparentados ou iguais [*õmikwà*]. Ambos marcam essas diferenças em várias situações como nos usos de palavras distintas da língua Mëbengôkre, formas de escrita, padrões gráficos, aspectos da ornamentação corporal, acusações de feitiçaria, entre outros.

Um exemplo bastante significativo das diferenças entre esses dois grupos é o uso distinto que eles fazem do termo *nekretx*, cuja tradução mais conhecida é como

“riqueza”, desenvolvida por Vanessa Lea (1986, 1995a, 1995b, 1999, 2012). Comumente, o conceito de *nekretx* é associado ao conceito *kukràdjà*. *Nekretx* costuma ser considerado uma parte de *kukràdjà*.

A autora foi umas das primeiras etnólogas a discutir sistematicamente o conceito de *nekretx*, que ela traduz como riqueza, a partir do uso entre os Mëtyktire desse termo para se referirem tanto a adornos, prerrogativas e objetos cerimoniais quanto a bens manufaturados e mercadorias.

No início de minha estada em campo com os Mëtyktire me decepcionou o fato de eles falarem dia e noite sobre *nekretx*, referindo-se aos bens industrializados. [...] Estava intrigada em saber por que os bens industrializados eram designados por uma palavra tão evidentemente mēbēngôkre, e então decidi investigar a etimologia de *nekretx*. Isso significou mergulhar num mundo fantástico digno de Borges. Fui seduzida pela riqueza (*nekretx*) dos Mēbēngôkre ao ponto de torná-la o objeto principal de minha pesquisa. *Nekretx* e o sistema onomástico dos Mēbēngôkre são dois lados da mesma moeda; ambos fundamentais para entender a organização social dos Mēbēngôkre porque implicam um conceito de casa como pessoa jurídica (*personne morale*, em francês), composta de pessoas partíveis [...] (Lea 2012, p. 41-41).

Verswijver (1992) e Turner (1993) também destacaram o uso do termo *nekrêtx* como designio tanto de mercadorias industrializadas quanto de ornamentos e riquezas cerimoniais. Segundo o primeiro autor, as duas designações referem-se ao modo de apropriação e captura de itens e capacidades externas. Para Turner, as mercadorias tem um papel semelhante ao dos bens tradicionais por serem proporcionadoras de distintividade entre as pessoas.

Segundo Lea (2012), tanto os *nekretx* quanto os nomes e o sistema de nomação implicam o conceito de propriedade, que a autora prefere referir-se na glosa inglesa, *property* porque permite que a ambivalência entre posse e propriedade, enquanto características específicas de algo ou alguém, seja referenciada. Assim, a posse e a característica (elementos constitutivos de algo ou alguém) podem ser evidenciadas ao mesmo tempo. A sugestão da autora converge em seu argumento sobre as Casas³⁹ ou Matricasas que caracterizam o *layout* espacial e sociológico desses grupos. Lea (idem) argumenta que cada Casa possui uma localização específica que remonta a um tempo mítico da grande aldeia ancestral, de modo que cada Casa possui uma parte específica da porção do círculo e deve respeitar essa localização mesmo nos

³⁹ A autora usa o conceito Casa enquanto Matricasa em letra maiúscula para diferenciar o uso de casa como construções ou habitações (Lea, 1995).

dias atuais. Além disso, cada Casa detém um conjunto específico de bens, nomes, prerrogativas cerimoniais, cantos, partes consumíveis da caça, direito de criação/domesticação de determinados animais, ornamentos e danças. Esse conjunto específico é propriedade e característica (*property*) de cada Casa, ou seja, é aquilo que a caracteriza e a define ao mesmo tempo em que é aquilo que ela possui. Uma reflexão inspiradora presente no argumento de Lea (1995), é que a posse de cada Casa desse conjunto de riquezas é valorizada justamente pelo modo de circulação desses itens e prerrogativas, pelo modo como ocorre a transmissão e a circulação de cada um desses elementos. Posse e característica, no sentido defendido pela autora, só importa e só é valorizada quando não é detida, ou quando é posta a circular de determinadas maneiras. Cada pessoa irá receber ou herdar algumas partes e componentes desse conjunto de riquezas que compõe a propriedade e a característica da Casa ou Matricasa de onde ela nasce. A questão é que os itens transmitidos acabam por habitar outras Casas devido ao padrão uxorilocal de casamento, ou seja, os homens saem das Casas das mães e vão residir na Casa de suas esposas e sogras. Segundo Lea (2012) a cada duas gerações, mais ou menos, esses itens devem retornar à sua Casa de origem para ser novamente posto em circulação.

Esse é um ponto importante do argumento da autora, para a economia do argumento da tese, por considerar que as propriedades e as características de uma Casa só importam para os Mëbengôkre quando entram em circulação através do sistema de transmissão. Os itens e nomes não devem ficar retidos ou barrados dentro de uma Casa; ao contrário, eles devem estar em constante fluxo⁴⁰.

O que considero mais significativo do argumento de Lea (1995, 2012) é a percepção de que são as Casas, as responsáveis pelo sistema de transmissão dos nomes e circulação dos bens e prerrogativas cerimoniais que, por sua vez, são a força de renovação e (por isso) manutenção do *kukràdjà*. Com esse argumento em mãos, Lea (*idem*) questiona as análises funcionalistas dualistas que caracterizaram os escritos sobre os grupos Jê que consideravam as casas, e por consequência as mulheres, como partes da esfera doméstica ou como elemento mais natural da sociedade, sem importância no que tange às questões políticas. Tal premissa associou política ao centro da aldeia como espaço público dos homens tomando-os como os únicos tomadores de

⁴⁰ Essa é uma imagem duplamente poderosa, pois permite mostrar o horror nutrido pelos Mëbengôkre pelo procedimento de barramento e retenção do seu rio e o horror deles por acumulações e retenções excessivas de bens, itens e capacidades que caracterizaria uma atitude egoísta e sovina, típicas dos brancos.

decisão do grupo. Lea (idem) inverte essa perspectiva de dominação centro-masculina e propõe um modelo de análise que considera as Casas ou Matricasas como englobadoras do espaço central, considerado lócus da esfera pública e cerimonial ⁴¹.

Assim, é possível argumentar que a riqueza do complexo *kukràdjà* está na movimentação e circulação de seus itens e componentes entre as Casas ou Matricasas. Sem essa movimentação, tais riquezas não poderiam ser operadas e visibilizadas como elementos de manutenção e reformulação do complexo *kukràdjà*.

Apesar do amplo uso do conceito *nêkrêjx* ou *nekretx* entre os grupos Kayapó, os Xikrin não utilizam o termo para se referirem a bens industriais, partes da caça, papéis ou prerrogativas cerimoniais ⁴². O termo *nêkrêjx* é utilizado por eles para se referir exclusivamente a um adorno, feito de penas de arara, preso às costas das crianças homenageadas nos rituais de nomeação. Segundo Giannini (1991, p.51), os Xikrin do Cateté chamam também as aves de *nekretx* por serem criações dos heróis mitológicos que fundaram a humanidade *mêbêngôkre*, diferenciando-a de outros tipos de humanos.

Enquanto eu acompanhava uma das execuções de um ritual de nomeação na aldeia Bacajá, perguntei a Koka, professor *Mêbêngôkre* na aldeia Rap Kô, se ele sabia por que os Xikrin utilizavam o termo *nêkrêjx* de modo diferente daquele dos Kayapó. Ele explicou que é assim mesmo, que os Xikrin são diferentes dos Kayapó, mesmo falando a mesma língua. Insisti com a questão de modo a perguntar para pessoas diferentes: “*Nhàra nêkrêjx?* [Cadê/onde estão os *nêkrêjx?*]”. Todas as pessoas apontavam-me, realizando um bico indicador com os lábios, para o adorno cerimonial preso às costas das crianças homenageadas. Eu insistia: “*Nhàra nêkrêjx òndjwo?* [Cadê/onde estão outros *nekretx?*]”. A resposta era: “*Nêkrêjx òndjwo kêt, pudji bi.* [Não tem, só há um]”.

⁴¹ Uma reflexão etnográfica a esse modelo será realizado no capítulo 7 da tese.

⁴² Os Xikrin chamam os bens produzidos pelos brancos em geral como *kubě nho mojxa* [coisas dos brancos]. Alguns desses itens são traduzidos e incorporados à língua *Mêbêngôkre* como, por exemplo, lanterna que é chamada *rop nó*, cuja tradução literal etimológica seria “olho da onça”. Outros itens são referidos em português mesmo como celular, por exemplo.



Figura 1: Registro fotográfico do uso do ritual *m̃ererejx*, adorno das crianças nominadas. Fonte: Arquivo pessoal da autora.

Tomando a definição específica de *nêkrêjx* entre os Xikrin, pode-se afirmar que para eles todo *nêkrêjx* é *kukràdjà*, mas nem todo *kukràdjà* é *nêkrêjx* (Cohn, 2000). Isso porque, o adorno cerimonial que é chamado *nêkrêjx* pelos Xikrin é um componente, uma parte, um aspecto de *kukràdjà*, bem como a habilidade necessária para a confecção de tal enfeite e o modo correto de uso na cerimonia de nomeação. Por outro lado, se se pergunta a um Xikrin se um *padjê*, adorno usado no braço, próximo à altura das axilas, é *nêkrêjx*, a resposta será: não [*kêt*]. Os *padjês*, por sua vez, são *kukràdjà*, bem como as habilidades necessárias para sua confecção e os modos corretos de uso.

Além das diferenças nos usos de conceitos ou expressões, os Xikrin e os Kayapó podem referir-se ou não como parentes a depender da situação. No final da primeira semana de ocupação pelos Xikrin ao canteiro do Sítio Pimental na hidrelétrica de Belo Monte em 2012, os Kayapó enviaram um recado via rádio de que gostariam também de participar das reivindicações e dos protestos e juntar-se aos “parentes Xikrin na luta contra a barragem”. Através de várias conversas de rádio, os Kayapó tentaram convencer os Xikrin de que eles também tinham que participar da ocupação, porque também queriam parar Belo Monte. Os Kayapó disseram que com a presença deles na ocupação haveria muito mais recursos das ONGs e maior apoio do ISA (Instituto Socioambiental), com quem os Kayapó trabalham há bastante tempo e desenvolvem

vários projetos de sustentabilidade ambiental, proteção territorial, revitalização cultural, e assim por diante. Os Xikrin foram enfáticos, negando a presença dos Kayapó durante a ocupação ⁴³.

Os Kayapó não moram aqui, não moram onde está *ngô beyêt* [água barrada, trancada, Belo Monte], não têm que vir aqui. Aqui, só deve estar os povos da região, ninguém mais. Nem Mundurucu e nem Kayapó, só a gente daqui. Kayapó fala que é parente Mëbêngôkre, sabe falar a língua Mëbêngôkre, mas fala de jeito fajuto [*kaben kaigo*] e faz as coisas de qualquer jeito [*ipey kaigo*] sem perguntar para os Xikrin. Kayapó tem que ficar lá na casa deles, cuidar do rio de lá e não daqui.

Querelas à parte, os Xikrin e os Kayapó são Mëbêngôkre e nunca ouvi alguém referir-se a um Kayapó como *kubên* [branco, estrangeiro]. Sendo gente Mëbêngôkre, partilham e praticam *kukràdjà*, seu modo de existência e sabem, mesmo que com algumas diferenças, como comportar-se com os parentes, como falar a língua, como realizar rituais, como pintar-se com urucu e jenipapo, como dar os nomes para os filhos e filhas, como fazer e manipular remédios do mato, e assim sucessivamente. Xikrin e Kayapó concordam que os brancos são *kubên*, um tipo de gente não-Mëbêngôkre, estrangeiros que não conhecem nem partilham o modo de existência *kukràdjà*.

Em geral, os brancos são considerados como não conhecedores da cultura Mëbêngôkre [*Mëbêngôkre kukràdjà mar kêt*], não falantes da língua Mëbêngôkre [*Mëbêngôkre kaben mar kêt*], cuja expressão contrária é saber falar direito e de forma bela [*kaben mejx*]. Existem algumas exceções, entretanto. Trata-se dos antropólogos e antropólogas que trabalham com os grupos Mëbêngôkre e que, em certos casos, são considerados conhecedores da língua [*Mëbêngôkre kaben mar mejx*] e sabedores de algumas partes da cultura Mëbêngôkre [*Mëbêngôkre nhõ kukràdjà mar mejx*]; índios de outras etnias ou brancos que se casaram com pessoas Mëbêngôkre e que aprenderam a viver entre eles, com eles e como eles; e alguns servidores da FUNAI, especialmente na época de existência de chefe de posto, quando se costumava passar determinados períodos morando nas aldeias. Entretanto, salvo as exceções, a grande maioria dos brancos é classificada como não conhecedores da cultura Mëbêngôkre, da língua, dos modos corretos de falar, de viver.

⁴³ A querela entre Xikrin e Kayapó é antiga e pode ser remetida ao período de separação da aldeia ancestral. Historicamente, existem muitos relatos das guerras entre esses grupos e, para autores como Verswijver (1992), Fisher (2000), Turner (1993), foram esses confrontos guerreiros que ajudaram a impulsionar os deslocamentos e as fixações, bem como as fissões entre aldeias.

Alguns brancos, especialmente aqueles vinculados à empresa consorciada Norte Energia, chamados brancos de Belo Monte [*kubên do ngô beyêt*], são considerados pelos Xikrin como não conhecedores da cultura Mëbengôkre, como os que falam de forma errada e mentirosa [*kaben punure*] e que não conhecem o rio Bacajá [*ngô Bacajá mar kêt*], nem a floresta da Terra Indígena, nem como vivem os animais e plantas da região. Esses brancos são também responsáveis pelo envio de relatórios de impacto ambiental e propostas de mitigação dos impactos.

O caso do tatu: um problema na cultura, os perigos de *kukràdjà*

Antes de prosseguir a cada um dos três componentes do complexo *kukràdjà*, que serão tratados nos capítulos subsequentes, acrescento agora mais um sentido ao qual o conceito foi apresentado a mim durante uma etapa da pesquisa de campo. Esse sentido, raramente discutido pela literatura especializada, vem acompanhado de dois complementos: um adjunto de lugar e um qualificador. O termo é *kam kukràdjà punu*, de modo que *kam* é adjunto de lugar (aqui, lá, ou o lugar onde se está, por exemplo); e *punu* um classificador negativo como algo ruim, péssimo, errado. Assim, uma tradução possível para o termo composto, discutida com Bep Nho, é “um problema na cultura”⁴⁴.

Logo após a intensiva realização ritual que marcou o final de 2014 e começo de 2015 e que contou com duas cerimônias de nomeação e um *amÿta*, ritual da quebra de marimbondo, Cabokinho e sua mulher com os filhos menores retornaram da cidade de Altamira após longo período que estiveram por lá, incluindo justamente o período das festividades rituais na aldeia. Poucos dias após o retorno da família do segundo cacique, os guerreiros jovens e velhos organizaram um grande conversa no *ngàb* [casa do meio] com direito a uso de microfone e caixa amplificadora de som.

Os ânimos estavam exaltados e o clima tenso. As mulheres também acompanharam a conversa e as cadeiras da escola foram levadas para o pátio central. Os chefes antigos [*benadjwÿre tum*] iniciaram as falas e todos os guerreiros seguiram com suas apresentações. Os homens da aldeia Bacajá estavam questionando o segundo cacique por sua atitude, considerada egoísta e equivocada. Isso porque, antes da família

⁴⁴ A associação do conceito *kukràdjà* como problema é mencionada, ainda que não aprofundada, na etnografia de Demarchi (2014, p. 133) através do relato de Kaikware sobre a fundação da aldeia Môjkarakô.

de Cabokinho ir até a cidade de Altamira, era preciso que ele proporcionasse a quantidade necessária e correta de biscoitos, bolos e refrigerantes para as festividades rituais do final do ano, além de providenciar as calcinhas usadas pelas mulheres na festa que devem ser de cores diferentes conforme a categoria de idade a qual pertencem. Por não ter cumprido com aquilo que era considerado como sua incumbência, a saber, garantir fluxos de mercadorias, bens industriais e alimentos industrializados, o segundo cacique estava sendo pressionado e acusado de ter agido de modo errôneo com os parentes e com a comunidade, visto que essa ação de permanecer na cidade foi entendida como egoísta. Outra reclamação comum na fala dos homens, especialmente aqueles velhos e com muitos filhos e netos, foi a despreocupação de Cabokinho com relação à realização das festividades na aldeia, que são parte do *kukràdjà nho mēbêngôkre*. Eles diziam que as festividades ou os rituais eram importantes e belos, partes fortes do complexo *kukràdjà* e que não poderiam ter sido deixados de lado por nenhuma pessoa Mēbêngôkre, especialmente por uma que ocupe uma posição de chefia. As mulheres também reclamaram dizendo que as crianças ficaram com vontade de comer os biscoitos e isso era muito ruim.

Ao longo das falas descontentes dos chefes antigos e guerreiros quanto à ação equivocada do segundo cacique, Stefhanie ⁴⁵ e eu, ouvimos a composição linguística *kam kukràdjà punu* mencionada repetidas vezes, incluindo nas falas das mulheres que também foram ao microfone expressar seu descontentamento. Num primeiro momento, mesmo tendo percebido um uso distinto da palavra *kukràdjà* numa situação de debate e conflito, Stefhanie e eu deixamos essa questão de lado. Até um dia em que realizávamos a transcrição e tradução de um dos mitos contados pelos velhos durante os rituais juntamente com Bep Nho ⁴⁶, a composição *kam kukràdjà punu* reapareceu. O termo composto foi acionado por Bep Nho para explicar a ação mítica de um tatu ancestral que estava em seu buraco e que prendeu um caçador dentro desse buraco onde passaram

⁴⁵ Stephanie Tseluiko é doutoranda pelo PPGAS- UFSCar, sob orientação de Clarice Cohn. Dedicou-se a pesquisar roças e usos de recursos naturais entre os Xikrin, e sobre esse período de sua pesquisa de campo, fez uma fina descrição dos processos de abertura, queima e plantio de uma roça grande vinculado a um projeto de fortalecimento ambiental, além de ter acompanhado três cerimônias rituais na aldeia Bacajá, no mesmo período em que eu também realizava pesquisa de campo.

⁴⁶ Bep Nho que era professor na escola da aldeia Pytako, havia se mudado para a aldeia Bacajá com sua esposa e seus dois filhos e fora indicado para nos auxiliar a questão da língua mēbêngôkre e das traduções. Desde quando nos conhecemos, Bep Nho sempre se mostrou muito interessado nos processos de registro da cultura e da língua dos Mēbêngôkre, incluindo versões dos mitos e das histórias dos antigos. Ele insiste que é preciso que façamos um projeto para documentação e registro da língua mēbêngôkre falada entre os Xikrin e que um linguista auxilie na documentação gramatical e ortográfica da mesma de modo que as diferenças com a língua mēbêngôkre falada e escrita pelos Kayapó sejam evidenciadas.

a viver juntos por certo tempo. O caçador que ficou preso era um homem da categoria *ngêt* (avô/tio materno).

Sabem a história antiga que o velho contou? É uma parte da história de Oiropre. O caçador ficou preso com o tatu no buraco, aprendeu o canto do tatu [*apeity nhõ mengrere*], aprendeu o *kukràdjà* do tatu e incorporou esse *kukràdjà* em algum lugar do seu corpo. O caçador cantava junto com o tatu e por isso seu neto ou sobrinho [*tabjwỳ*] o encontrou, encontrou o buraco do tatu. O neto ou sobrinho [*tabdjwỳ*] quebrou a cabeça do tatu, fez um buraco em cima da cabeça do tatu, puxou o tatu pelo rabo e matou o tatu. O neto ou sobrinho aprendeu a música do tatu de seu avô e voltou para aldeia cantando a música. Foi por isso que o tatu morreu, por causa de seu *kukràdjà* que virou um problema para o tatu e causou a morte dele, *apiety nho kam kukràdjà punu*.

Interessante que em seu exemplo, Bep Nhô destaca a morte do tatu como um problema dele, um problema da cultura dele, privilegiando o ponto de vista do tatu e não a aquisição de *kukràdjà* pelo avô ou tio materno caçador, transmitido a seu neto ou sobrinho. Do ponto de vista do procedimento de transmissão do avô ou tio materno para o neto ou sobrinho não há um problema, mas uma expansão do seu *kukràdjà*.

Ao dizer a Bep Nho que eu jamais havia visto essa definição entre os antropólogos dedicados a pesquisas com os povos Měbêngôkre, ele respondeu que é muito difícil explicar tudo para os antropólogos porque eles não conseguem entender muitas coisas e fazem muitas perguntas. “Antropólogos não têm paciência, querem saber tudo de uma vez e rápido”.

É muito difícil traduzir a língua Měbêngôkre para o português porque não há como explicar em português algumas coisas e que muitas vezes os índios Měbêngôkre ficam cansados de ficar explicando tudo e deixam passar muitas coisas mesmo.

Tomando o termo *kam kudradja punu* como uma tradução possível de “problema na cultura”, pode-se argumentar, ainda que muito provisoriamente, que os processos de expansão e redução do complexo *kukràdjà* entre os Měbêngôkre não ocorrem sem riscos e perigos: o neto ou sobrinho poderia ter sido preso pelo tatu, o avô ou tio materno poderia nunca ter conseguido escapar ou poderia ser morto pelo tatu, o neto ou sobrinho poderia nunca ter encontrado o buraco do tatu. Se ocorresse dessa forma o “problema na cultura” seria dos ancestrais Měbêngôkre. É como se nós pudéssemos dizer que toda ação de produção e constituição da cultura entre os

Mêbêngôkre acarreta um risco eminente, um perigo que pode levar à sua desestabilização e a efeitos indesejados.

Longe de querer redefinir o conjunto de explicações antropológicas sobre o conceito *kukràdjà*, o que o exemplo supracitado mostra é quão escapável ele é. O conceito está sempre passível de ser expandido pelas descrições antropológicas e inovado pelas ações dos Mêbêngôkre. Como disse Bep Nho:

Precisamos mesmo de muitas pessoas antropólogas para vir aqui, ficar um tempo na aldeia conosco e trabalhar para o povo mêbêngôkre. Antigamente foi a velha Lux que começou isso e depois trouxe a Clarice, que aprendeu muito da língua e da cultura Mêbêngôkre e sempre ajuda a aldeia. Agora Clarice mandou você, que gosta de vir aqui e que nós, da aldeia, gostamos muito quando você vem. Depois você vai mandar alguém também. Quem você vai mandar? Tem que ser alguma pessoa boa, não queremos pessoas ruins na aldeia.

Implicações e questões com o número três

A questão do três aparece de maneira muito inspiradora nos trabalhos de Strathern (2000a, 2000b, 2005) que, preocupada com a escrita etnográfica como ficção controlada ⁴⁷, propõe, nos seus regimes de escrita, procedimentos para deslocamento dos conceitos antropológicos criando conexões entre ao menos três elementos argumentativos e/ou etnográficos, de modo que cada um incida sobre o outro. Esse procedimento é realizado em muitos, senão todos, os seus trabalhos de modo que ao contrapor sua etnografia melanésia com auditores de universidades, por exemplo, cria uma imagem que irá incidir sobre a própria disciplina antropológica e sobre seus conceitos; ou ainda, ao contrapor os regimes de socialidade e troca melanésia com as teorias feministas, cria um deslocamento para colocar sob escrutínio o modo como a antropologia se apropriou do debate feminista. O terceiro elemento do procedimento stratherniano implica sempre uma espécie de meta-antropologia, já que torna visíveis

⁴⁷ Ao tratar a escrita etnográfica como ficção controlada, a autora propõe que o material etnográfico do pesquisador e as análises teóricas que compõe a disciplina antropológica sejam tratadas pelo redator ou autor de modo simétrico, admitindo a ambos o mesmo estatuto.

alguns modelos antropológicos euro americanos, ou o mundo dos brancos, como diriam os Xikrin.

Stengers (2015, maiúsculas no original) também formula uma tríade para expressar a “irresistível escala de poder do Ocidente”, representada pelas figuras do Empresário, do Estado e da Ciência. Segundo a autora, trata-se de uma aliança monstruosa entre essas três figuras que permitiram o desenvolvimento empresarial da racionalidade científica, a legitimação burocrática do Estado para o desenvolvimento dessa racionalidade e a aceleração da exploração das forças produtivas necessárias ao crescimento industrial.

Entre os Mëbengôkre, a questão do conceito três pode ser encontrada no sistema das terminologias triádicas, um procedimento extremamente complexo, que até o momento só foi apresentado por Vanessa Lea (2004). Trata-se de um conjunto de referências (termos de parentesco) que cada pessoa deve usar para chamar cada tipo de parente. A questão se complica ainda mais quando o que está em jogo é uma conversa entre duas pessoas sobre uma terceira. Assim, se eu estou falando com minha mãe sobre o irmão de meu marido eu o chamo de um determinado termo; diferentemente, se eu estou falando com meu pai, eu o chamo por outro termo; e assim sucessivamente para todas as categorias de parentes. Importante lembrar que a posição de ego e seu gênero, nos casos acima, são aspectos absolutamente relevantes e como ego chama o parente depende da posição que ocupa.

O que mais importa aqui para meu argumento, entretanto, não é o estatuto teórico analítico do três na antropologia e seus desdobramentos. Mas sim, que um dos mais importantes procedimentos que envolve saber manejar corretamente as práticas e os conhecimentos *kukràdjà* é a atribuição, feita pelos Xikrin o tempo todo e em praticamente todas as situações, dos classificadores adjetivos *mejx* [bom, correto, verdadeiro], *kaigo* [fajuto, falso, à toa], *punu* [feito, errado, incorreto].

Tudo e todos, seres não humanos, pessoas, comportamentos, atividades, fala, situação da terra na mata, modo de enchente e vazante do rio, corpos, pinturas, cabelos, danças, cantos, escadas de jabuti, distribuição alimentar, partes de caça, e assim sucessivamente e infinitamente, são vinculados a esses classificadores. Não existe uma regra nítida sobre o uso desse procedimento terciário de classificação. Cada tipo de pessoa pode acionar diferentemente cada um dos classificadores de acordo com seu tipo de *kukràdjà* no momento. Por exemplo, uma mulher sem filhos poderá dizer que rachar lenha na época das chuvas é *punure* [ruim] porque os troncos estão molhados e a terra

está lamacenta tornando a atividade bastante cansativa. Uma mulher mais velha, mãe ou avó desta que fez a reclamação provavelmente irá dizer: “Não há nada de ruim. Você é que é ruim. As mulheres Mëbêngôkre não são fracas, as mulheres Mëbêngôkre são muito fortes, o conhecimento e as práticas das mulheres é muito forte, bonito e correto, não é ruim não”. [*Punure kêt, ga punure. Menire Mëbêngôkre kererekre ket, menire Mëbêngôkre tojx, menire kukràdjà mejxtere, punu kêt*].

Mesmo sem haver uma regra fixa para o uso dos classificadores mëbêngôkre existem alguns consensos para uso de *mejx* [belo, beleza], como crianças que são consideradas sempre belas, o rio Bacajá na época da cheia, o sol nascente, corpos pintados corretamente, falas boas e retas, a língua Mëbêngôkre, os cabelos pretos brilhosos com óleo de babaçu, os pés vermelhos de urucum, a tonsura dos cabelos, estar com boa saúde, gente Mëbêngôkre.

Também existem algumas concordâncias quanto ao uso de *punu/punure* [ruim, errado], como recusar-se a compartilhar comida ou qualquer outra coisa, fofocar ou falar mal de alguém, roubar, o rio Bacajá quando está muito seco, a falta de peixes nos grotões ou nas corredeiras, mentir, falar de modo confuso, não rachar lenha de modo simétrico, entre muitos outros casos. Os brancos, suas ações, comportamentos e modo de vida ocupam quase que eternamente a categoria de classificação *punu/punure*. Os brancos falam mentiras e falam de modo confuso, não sabem falar a língua Mëbêngôkre, são egoístas, não pintam os corpos, não fazem cerimônias rituais, não conhecem as histórias dos antigos, não moram em aldeias perto do mato, não conhecem o rio Bacajá, não raspam os cabelos e as sobrancelhas ou os cílios, não conhecem as músicas Mëbêngôkre, não sabem viver entre parentes.

O classificador *kaigo* [falso, à toa] refere-se a coisas ou comportamentos demasiadamente despreocupados, como algo “feito de qualquer jeito”. Por exemplo, os Kayapó quando quiseram juntar-se aos Xikrin durante a ocupação da enseada de Sítio Pimental de Belo Monte, o documento que considerou os Xikrin como indiretamente impactados pela construção da hidrelétrica ⁴⁸, um adorno feito para vender aos brancos, um tênis de marca similar à considerada boa/correta, o corpo sem nenhuma aplicação de jenipapo, uma refeição sem nenhuma carne ou peixe, pouca quantidade de algum item.

⁴⁸ Trata-se do Parecer Técnico 21, elaborado pela Funai em 2009 sobre as classificações, feitas pela empresa Norte Energia, acerca dos povos que seriam diretamente impactados pela obra, dos que não seriam impactados, e dos que seriam indiretamente impactados. Uma discussão mais aprofundada sobre esse documento será desenvolvida no capítulo seis.

Não me parece ter sido acidental que os Xikrin, ao formularem sua crítica à política dos brancos elegeram três de seus elementos: as reuniões, os documentos e os projetos. Tampouco é acidental que para a visualização de sua crítica política eu optei por destacar três aspectos do complexo *kukràdjà* como contraponto. Evidentemente, não se trata de considerar de modo estanque cada um dos termos de classificação. Como perceberam os Xikrin, os três elementos que desqualificam a política dos brancos são retroalimentados e dependem uns dos outros para sua efetivação negativa. Do mesmo modo que os elementos de *kukràdjà* selecionados também dependem uns dos outros para sua efetivação positiva do modo de existência Mëbêngôkre. É preciso frisar que a relação lógica subsumida na ênfase de três partes ou aspectos do complexo *kukràdjà* está presente também na crítica dos Xikrin à política dos brancos, principal argumento desta tese.

Para cumprimento de minha proposta em destacar à crítica dos Xikrin à política dos brancos, durante o processo de licenciamento e construção de Belo Monte, seleciono três aspectos do complexo *kukràdjà* que me foram mais visibilizados pelos Xikrin, ao longo de minha pesquisa de campo. Esses elementos mais visibilizados do conjunto que marca o modo de existência Mëbêngôkre foram os que permitiram aos Xikrin tornarem compreensíveis a mim as críticas à política dos brancos. Passemos aos três componentes destacados na tese do *mëbêngôkre nho kukràdjà*.

CAPÍTULO 2. *Mëreremejx*: ritual de confirmação dos nomes

Isso é o que vocês precisam aprender. Está vendo? Hoje, todos estão felizes. Ficamos felizes em fazer nossas festas e estarmos juntos. A aldeia fica bonita e as pessoas ficam bonitas, dançam e cantam muito. Nossa cultura é forte, não é fraca não.

Fala de Bep Keiti, também conhecido como Maradona, durante a realização de um ritual de confirmação de nomes na aldeia Bacajá.

Bep Keiti conversava comigo enquanto os homens traziam as grandes palhas verdes de babaçu usadas para cobrir o chão da casa do meio [*ngàb*]. Os corpos pintados e ornamentados com os adornos de penas e miçangas enchem o espaço. Prinkore⁴⁹ e Katendojre⁵⁰ iniciavam um canto e movimentavam seus maracás. A beleza e as cores eram o idioma em operação.

Em dois momentos distintos de minha pesquisa de campo acompanhei a execução de rituais de nominação na aldeia Bacajá. Nesses dois momentos, os rituais foram realizados no final do ano correspondendo às datas comemorativas do natal e do ano novo. O ritual *mëreremejx* acontece na aldeia Bacajá todos os anos, pelos menos duas vezes e atualmente sempre nessas datas. A associação de execução de rituais com o calendário nacional também aparece para a realização de outros rituais, que ocorrem geralmente no dia dezanove de abril (dia do índio) e no dia sete de setembro (dia da independência do Brasil).⁵¹ Essa associação dos rituais às datas comemorativas do calendário nacional não impede que eles sejam realizados fora desse calendário, como pude perceber para o caso da iniciação masculina da quebra de marimbondo [*amiȳta*]

⁴⁹ Atualmente é o segundo cacique da aldeia Bacajá, tendo ocupado a posição de Cabokinho, referido no capítulo um da tese. À época de minhas estadias em campo, Prinkore, também conhecido pelo apelido em português Americano, ocupava a posição de guerreiro. Durante a execução do ritual de iniciação masculina, Prinkore era um dos homens portadores do maracá [*ngokon bàri*] o que indica a possibilidade de assumir alguma posição de chefia. Prinkore é filho de Tapiêt e Ngrenhkru. Tapiêt é um dos irmãos capturados quando criança e criados pelos e como os Mëbengôkre, mencionado no primeiro capítulo.

⁵⁰ Também conhecido como Mirera é atualmente o primeiro cacique da aldeia Bacajá, filho mais novo de Bep Djàti, cacique antigo, ele passou a ocupar essa posição de chefia após seu irmão mais velho ser acusado de retenção indevida de bens e mercadorias à época da implantação de um projeto para manejo sustentável de madeira. Sobre a implantação e fracasso desse projeto ver: Fisher (2000). Importante salientar que os donos do maracá [*ngokon bàri*] são aqueles que poderão assumir uma posição de chefia ou que são chefes.

⁵¹ Giannini (1998) realiza uma interessante descrição de um ritual ocorrido em sete de setembro de 1996 entre os Xikrin do Catete. Segundo a autora, os Xikrin demoraram cerca de dois anos para compor a realização do ritual que contou com o uso de vestimentas dos brancos como ternos e gravatas, comprados em Brasília, coletes do Ibama e da Polícia Federal, bandeiras do Brasil e da Funai, ternos pretos e camisas brancas como as que usam os pastores de igrejas evangélicas.

ocorrido no final do mês de janeiro ⁵². Perguntado sobre as datas dos rituais, Prinkore respondeu:

A gente é assim. Quando queremos fazemos uma festa. Quando queremos ficar felizes começamos a fazer uma festa. Tem algumas festas que acontece na mesma data todos os anos, mas outras fazemos assim mesmo quando queremos. Se quisermos dançar, cantar e comer juntos, fazemos uma festa. É assim a cultura dos Mëbêngôkre. Nossa cultura é assim muito forte, não é fraca não.

A terminologia *mëreremejx* é utilizada pelos Xikrin para designação de cerimônias de confirmação de nomes. Nessas cerimônias, realizam-se a confirmação de nomes bonitos [*idji mejx*] transmitidos pelos nominadores masculinos, *ngêt* (MF, FF, MB, MBS) para os nominados, *tabjwỳ* (CS, ZS) e/ou pelas nominadoras, *kwatyi* (MM, FM, FZ) para as nominadas, *tabjwỳ* (CD, BD) ⁵³. Os nomes bonitos [*idji mejx*], como já discutidos pela literatura especializada, só são assim reconhecidos a partir dessas cerimônias. Desse modo, como descreve Lea (2012), uma pessoa pode ter recebido alguns nomes bonitos de seus nominadores, mas se não houver a realização da cerimônia, esses nomes serão classificados como *idji mejx kaigo* [nomes bonitos falsos (não confirmados)] ⁵⁴.

Mopkure explicou-me, numa de nossas conversas à beira do fogo de pedra [*kĩ*] de sua cozinha, que uma pessoa Mëbêngôkre recebe muitos nomes ao mesmo tempo.

⁵² Para uma análise recente do ritual da quebra de marimbondos entre os Xikrin da aldeia Mrotidjam, na Terra Indígena Trincheira-Bacajá, ver Bollettin (2013).

⁵³ O debate antropológico sobre processos de nominação e transmissão de nomes entre os povos indígenas associados ao tronco linguístico Jê é bastante extensivo, especialmente após os estudos publicados no livro *Dialectical Societies* organizado por Maybury-Lewis (1979). As primeiras análises desses processos de transmissão para os Xikrin estão presentes em Vidal (1977). Uma análise sistemática dos processos de transmissão de nomes a partir das Casas ou Matricasas é realizada por Lea (1986, 1992, 1993, 1995, 2012). Entre os Xikrin da Terra Indígena Trincheira-Bacajá, as linhas de transmissão seguem as apresentadas por Vidal (1977). Entre os nominadores masculinos da categoria *ngêt*, temos: MF (pai da mãe); FF (pai do pai); MB (irmão da mãe); MBS (filho do irmão da mãe). Entre os possíveis nominados masculinos da categoria *tabjwỳ*, temos: DS (filho da filha); ZS (filho da irmã). Entre as nominadoras femininas da categoria *kwatyi*, temos: MM (mãe da mãe); FM (mãe do pai); FZ (irmã do pai). Entre as possíveis nominadas da categoria *tabjwỳ*, temos: DD (filha da filha); BD (filha do irmão). Importante lembrar que os ocupantes das posições FB (irmãos do pai) são chamados de pai [*bām*] pelas crianças, enquanto que as ocupantes das posições MZ (irmãs da mãe), são chamadas de mãe [*nān*].

⁵⁴ Lea (2012) explica que, entre os Metuktire, acusações de roubo de nomes e uso incorreto de nomes belos não reconhecidos cerimonialmente podem provocar brigas e confusões, incluindo movimentos de fissão de aldeias. Ela também afirma que uma pessoa pode herdar de cinco a trinta e cinco nomes. Desse conjunto alguns são nomes bonitos e outros não. Quem conhece o conjunto total dos nomes são os transmissores e dificilmente uma pessoa sabe todos os nomes que possui. Também é comum que as pessoas passem a ser chamadas por nomes diferentes dependendo da categoria de idade e de qual pessoa fala com ela. Pode perceber, durante minhas estadias em campo, que é comum as irmãs referirem-se umas às outras por nomes que não são divulgados e que apenas elas os utilizam. Isso também aconteceu entre mães e filhas. É comum também que as pessoas acionem os termos de parentesco para se referir umas às outras, como chama atenção Lea (2004) acerca dos termos triádicos.

Entre esses nomes existem alguns que são os nomes belos não confirmados cerimonialmente [*idji mejx kaigo*] e os nomes comuns [*idji kakrit*], que não podem ser reconhecidos cerimonialmente. Segundo ela, em geral, uma pessoa não sabe quais são todos os nomes que lhe foram transmitidos, cabendo ao nominador ou à nominadora esse conhecimento.

Fisher (2001) afirma que a partícula *rêr* do termo *mêreremejx* refere-se ao movimento de atravessar um espaço, como atravessar um rio de uma margem à outra⁵⁵. Segundo o autor, esse seria o sentido do ritual de nomeação, um processo de atravessamento de um caminho para a chegada em um local ou ponto desejado. Esse processo de deslocamento é o que ocorre com a execução do ritual, porque as crianças que são homenageadas passarão a ter nomes bonitos transmitidos e reconhecidos cerimonialmente por suas *kwati* ou *ngêt*. A ideia de atravessamento para alcance de um ponto específico é uma boa imagem para a descrição do ritual de nomeação tal como realizarei neste capítulo. Essa imagem reverbera em pensar *kukràdjà* como engajamento (individual ou coletivo) para promoção de uma ação conjunta e permite dar destaque ao ritual como a visibilização desse engajamento das pessoas de uma (ou mais de uma) aldeia em uma performance.

A intenção neste capítulo é oferecer ao leitor uma descrição do ritual de confirmação de nomes, ocorrido na aldeia Bacajá, que o destaca como forma Mêbêngôkre que persuade. Tomando o conceito “formas que persuadem” emprestado de Strathern (2014), tratar o ritual como forma que persuade implica em destacar alguns elementos e invisibilizar outros. A atitude descritiva de visibilização aqui está vinculada ao esforço para elaborar uma analogia contrastiva que expresse a crítica dos Xikrin à política dos brancos. Assim, os elementos elicitados do ritual são aqueles que permitem uma visualização do contraste, operado pelos Xikrin, entre *kukràdjà* e política dos brancos.

Para o objetivo proposto, as descrições deste capítulo seguem um caminho diferente daquele comumente oferecido pelas descrições antropológicas dos rituais de nomeação Mêbêngôkre. Apesar de diferenças significativas entre as etnografias, a grande maioria dos autores e autoras quando se dedicam à descrição e análise do ritual de nomeação focam nos processos de confirmação da transmissão dos nomes belos. Minha descrição, amplamente influenciada por essa literatura, intenta oferecer uma

⁵⁵ Os Xikrin traduzem o termo *rêr* como nadar.

alteração de ênfase, uma mudança de escala para a descrição da cerimônia, focando mais nos processos e procedimentos coletivos necessários para que a performance ocorra e menos no efeito da confirmação da transmissão dos nomes belos, qual seja, a produção da distintividade.

O foco aqui está no engajamento coletivo necessário para a realização da performance, na articulação de muitas pessoas numa certa atividade para objetivos comuns, produção da alegria e da beleza e da força da cultura *mëbêngôkre* [*kukràdjà*]. Para os interesses desta tese, o objetivo comum do ritual elicitado é a formação de pessoas *Mëbêngôkre* e de seu modo de existência, *kukràdjà*. Por esse motivo, não irei dar destaque à distinção entre pessoas belas _com os nomes belos reconhecidos cerimonialmente_ e pessoas comuns _cujos nomes não passaram por reconhecimento cerimonial_.⁵⁶ A ênfase que quero sublinhar com a descrição do ritual de nomeação é a marcação da oposição e do contraste entre os *Mëbêngôkre*, que conhecem, compartilham e praticam *kukràdjà* e os brancos que são pessoas sovinas que fazem política e não sabem viver entre parentes.

Não é minha intenção questionar a importância das análises voltadas para os processos de constituição de distintividades como impulsionadora do sistema cosmológico *Mëbêngôkre*. O que proponho é justamente deslocar o foco do olhar e me voltar para as necessidades dos engajamentos coletivos nesses processos de constituição de distintividades. Para isso, o capítulo conta com uma introdução que discute alguns importantes debates da literatura especializada à luz de meus dados de pesquisa, além de dois momentos rituais descritos separadamente e um argumento final em favor da proposta descritiva adotada.

Como dito anteriormente, os rituais *mëreremejx* de nomeação compõem o complexo das práticas e conhecimentos tipicamente *Mëbêngôkre*, denominado *kukràdjà* traduzido, em algumas situações, pelos Xikrin como cultura. Se, por um lado, o ritual de nomeação pode ser pensado como uma das demonstrações comunicativas (visuais, sonoras e performáticas) do conhecimento *Mëbêngôkre*, por outro, sua execução depende dos modos corretos de operação desse conjunto de saberes e práticas, isto é de engajamentos específicos para que a eficácia de sua realização seja assegurada. Desse modo, o intuito de minha descrição é dar enfoque aos elementos performáticos do ritual tomados como formas que persuadem.

⁵⁶ Uma análise e descrição dos rituais a partir da distintividade entre pessoas belas e comuns como importante operador cosmológico *mëbêngôkre* pode ser encontrada na etnografia de Gordon (2006).

Minha estratégia descritiva é consoante com a afirmação de Vidal (1977) sobre a importância da sequência correta que envolve a realização do ritual de confirmação de nomes como uma demonstração do controle de mundo pelos Xikrin.

O que mais impressiona no desenvolvimento ritual é a ordenação lógica das sequências [...] Os aspectos essenciais são transmitidos de modo claro, ordenado, com uma nitidez quase didática, mostrando que os Xikrin estão conscientemente no comando de seu mundo (Vidal, 1977, p. 193).

Essa lógica da sequência ritual está relacionada com a estética da cerimônia que deve respeitar os usos específicos de certos adornos cerimoniais, as sequências das danças, as posições dos dançarinos, e o ponto de origem e de término de cada dança. Isso não significa que as performances rituais permaneçam sempre sendo realizadas da mesma maneira. Como percebeu Cohn (2005a, 2005b), os conjuntos musicais, por exemplo, podem ser alterados em relação à escolha das avós ou avôs para cada ritual de nomeação. Os homens mais velhos e mulheres mais velhas são responsáveis pelas escolhas das músicas, podendo acrescentar novas composições que serão ensinadas durante a realização dos ensaios que antecedem o dia da festa propriamente dito. A incorporação de novas composições musicais e coreografias pode ser tomada como um exemplo dos processos de inovação e expansão do complexo *kukràdjà*, realizada pelos Mëbengôkre, discutidas no primeiro capítulo. Um ritual de nomeação deve produzir alegria e harmonia (Cohn, 2000, 2005; Fisher 2000; Gordon, 2006). Se esses sentimentos não forem o resultado da cerimônia, então ela não será avaliada como correta.

Os rituais de nomeação podem também ser pensados também como ações catalizadoras do modo de agir e viver entre parentes e amigos formais. Essas ações implicam em três relações que ocorrem simultaneamente na cerimônia: comensalidade através da ingestão e circulação do *ĩnh* [carne na tradução de Lea (2012), e substância vital na tradução de Fisher (2001)]; circulação de conhecimento, danças, cantos, prerrogativas rituais; manutenção do *karon* [alma, espírito, princípio vital] dentro do corpo das pessoas vivas e afastamento do *karon* dos parentes mortos que circulam na aldeia durante a cerimônia, através do uso de determinadas substâncias utilizadas nas pinturas e ornamentação corporais.

Diferentemente do que ocorre no cotidiano, a produção e distribuição alimentar durante a execução do ritual de nomeação extrapola os espaços das casas, envolvendo um conjunto maior de pessoas, vinculando as crianças nominadas em relações mais

expansivas daquelas que normalmente são responsáveis pelo nutrimento de seus corpos (Fisher 2001, p. 126). Entretanto, não é meu objetivo opor cotidiano e ritual, mas pensar ritual como uma alteração de escala em relação ao cotidiano. Tal abordagem foi desenvolvida por Lima (2005) em sua descrição da socialidade ritual de cauinagem entre os Yudjá: “Como tudo o que acontece na cauinagem é extraído de indícios de fatos da vida cotidiana para então ser ampliado, distorcido, estilizado e dramatizado [...]” (idem, p. 251). A autora recorre a um aforismo de Nietzsche⁵⁷ para compor sua fundamentação descritiva dos regimes de socialidade Yudjá: “Acredito que atingimos assim um conceito etnográfico do ritual yudjá: ele varia entre a realidade e a irrealidade, e de modo que o irreal não é nem pré – nem aquém – mas pós – ou além-real” (Lima 2005, p. 260).

Comumente, a ênfase nas descrições dos antropólogos dedicados aos povos Mëbengôkre sobre os rituais de nomeação é dada no processo de confirmação da transmissão dos nomes bonitos que distingue as pessoas portadoras desses conjuntos de nomes como pessoas belas das pessoas comuns, que não tiveram nomes belos reconhecidos cerimonialmente. Segundo a literatura especializada, os conjuntos de nomes belos masculinos são aqueles iniciados pelos prefixos Bep e Takàk; os femininos, pelos prefixos Bekwỳ, Ngrenh, Pãnh, Koko, Nhak; enquanto que o prefixo Ire, podem ser utilizados para compor nomes belos femininos ou masculinos⁵⁸.

Em uma sessão para revisão de um livro de fotografias ocorrida na aldeia Mrotidjam em dezembro de 2015, resultado de um projeto realizado pela FUNAI entre as mulheres Xikrin, Koka⁵⁹ auxiliava na correção do conteúdo e da grafia das palavras. Uma das sessões de fotos selecionada pelas *menire* [mulheres] que participaram das oficinas do projeto intitulou-se *Metoro Mereremex*. Nesta sessão ficaram alocadas imagens dos preparos para a realização do ritual de confirmação dos nomes como ornamentação das crianças nominadas durante a cerimônia.

⁵⁷ “Hábito das oposições. – A observação inexata comum vê na natureza, por toda a parte, oposições (como por exemplo ‘quente e frio’) onde não há oposições, mas apenas diferenças de grau. Esse mau hábito nos induz também a querer entender e decompor a natureza interior, o mundo estético-espiritual, segundo tais oposições. É indizível o quanto de dor, pretensão, dureza, estranhamento, frieza, penetrou assim no sentimento humano, por se pensar ver oposições em lugar de transições” Nietzsche (1978, p.146).

⁵⁸ Para uma referência desse debate entre os Mëbengôkre Xikrin, ver Vidal (1977); entre os Mëbengôkre Kayapó, ver Lea (1986, 2012).

⁵⁹ Koka, cujo um dos nomes Mëbengôkre é Takàk Jakare Xikrin, é professor na aldeia RapKô, inaugurada em 2014. Ele participou da elaboração de material didático realizada na UFSCar pela equipe do Observatório da Educação Escolar Indígena (OEEI) em dezembro de 2012 e da execução do ritual na aldeia Bacajá no final de 2014.



Figura 2: Imagem extraída do boneco do livro “Terra Indígena Trincadeira-Bacajá: *menire nhõ kukràdjà meyxtere*. A beleza e a força do conhecimento das mulheres Xikrin”.

Ao comentar sobre o texto que deveria acompanhar a imagem da ornamentação de uma criança, Koka afirmou que o que importa mesmo nas festas não são os nomes bonitos transmitidos, mas as crianças que são homenageadas.

Nosso ritual *m̃eremejx* de nomeação é como as festas de aniversário que os brancos fazem para seus filhos. E todas as crianças da aldeia podem ter essa festa em sua homenagem, desde que seus pais, avôs e avós queiram fazer isso para elas.

Mesmo sabendo que a analogia de Koka provavelmente seja influenciada por um tipo de conhecimento vinculado a escolas e cursos de magistério indígena que ele frequentou, tomo a reflexão realizada por ele como mais um dos movimentos criativos de tradução, enquanto redução pedagógica, para explicação do ritual de confirmação dos nomes que seja compatível ao conhecimento dos brancos.⁶⁰

Nesse sentido, adoto um procedimento diferente daquele realizado por Fisher (2001) em sua descrição do ritual. O autor opera sua descrição a partir da inspiração na literatura sobre semiótica, especialmente por meio da discussão de Rappaport (1999), por sua vez inspirado na classificação dos signos feita por Pierce, sobre pensar ordens litúrgicas enquanto uma sequência mais ou menos invariante de atos formais e

⁶⁰ Agradeço à Camila Beltrame, doutoranda do PPGAS UFSCar por ter me chama a atenção sobre esse ponto. Em sua dissertação de mestrado, ela realiza uma etnografia sobre o cotidiano de uma escola na aldeia Mrotidjam problematizando o modo como os conhecimentos escolares eram apresentados às crianças pelos professores não indígenas (Beltrame, 2013).

elocuições de alguma duração, repetida em contextos específicos. Segundo Fisher (2001), os nomes bonitos, reconhecidos cerimonialmente nos rituais, que ele grafa como *great names*, são como *tokens*. Por *tokens*, o autor compreende tratar-se de coisas que servem de representação vivível ou palpável de um fato, uma qualidade e/ou um sentimento. Dessa maneira, nomes enquanto *tokens* assumem a formulação analítica de *indexal symbols*, ou mais precisamente, símbolos que dependem de certos indexadores como, por exemplo, certos contextos. Ainda conforme o autor, a ocorrência de um *token* é um evento que, no caso dos nomes belos confirmados cerimonialmente, refere-se ao sucesso e à finalização de um processo de distintividade de um grupo de parentes que compartilham substâncias. Assim, os nomes belos simbolizam uma forma social atemporal recriada e reafirmada a cada novo ritual e marcam esses processos de distinção de determinados grupos de parentes.

As análises de Fisher (2001) e Gordon (2006) concordam que é de extrema importância o fato de que nem todos os filhos e/ou filhas de uma casa terão nomes belos confirmados cerimonialmente. Isso porque, segundo os autores, a confirmação dos nomes belos expande as redes de parentesco e amizade das crianças nominadas de modo que elas terão, no futuro, maiores condições de conquistarem posições de chefia⁶¹. Esse movimento de distinção entre pessoas belas e pessoas comuns é, para os autores, fundamental na manutenção dos índices de distintividade que pautam os regimes sociomórficos dos povos Mëbengôkre.

Fisher (2001) apresenta um exemplo etnográfico para justificar sua argumentação de que entre os Xikrin a importância do ritual está na identificação da distinção entre pessoas belas e comuns. Conforme seu argumento, a importância da distintividade pode ser compreendida no fato de que apenas os primeiros filhos de um casal terão os nomes belos confirmados cerimonialmente⁶².

Meus dados, contudo, apontam para outra possibilidade reflexiva. Em duas das cerimônias de nomeação que acompanhei, haviam crianças nominadas que eram filhos e filhas caçulas de um casal. O que pode decorrer de um espaçamento temporal, de

⁶¹ A associação entre pessoas com nomes confirmados cerimonialmente e assunções privilegiadas a posições de chefia também pode ser encontrada em Bamberger (1974) e em Turner (2009).

⁶² Lea (2012) também enfatiza a confirmação dos nomes belos como principal efeito da realização do ritual de nomeação. Entretanto, diferentemente de Fisher (2003), a autora sugere que os nomes, os ornamentos e as prerrogativas transmitidas não são símbolos (ou *tokens*), mas sim partes de *kukràdjà* e *nekretx* que irão compor as pessoas. Nesse sentido, para Lea (1995, p.209), nomes e riquezas cerimoniais não são termos simbólicos, mas partes atualizadas das essências ancestrais que conecta os vivos com os Mëbengôkre originários.

modo que os filhos ou filhas que nasceram logo após a confirmação cerimonial de seus irmãos ou irmãs não sejam homenageados cerimonialmente, enquanto que as crianças que nasceram depois de certo tempo voltam a serem homenageadas ⁶³.

Ainda que a produção coletiva da distintividade entre pessoas belas e comuns seja de fundamental importância para o debate antropológico acerca da operação do complexo *kukràdjà*, minha descrição irá realçar o efeito provocado por esse mecanismo da distinção, a produção de pessoas Mëbêngôkre alegres, a celebração das relações de parentesco e amizade formal e o engajamento coletivo das pessoas da aldeia para realização dos seus preparativos.

Gordon (2006) dá destaque ao aumento da realização de rituais de nomeação proporcionado pelo maior acesso a bens e mercadorias decorrentes da relação dos Xikrin do Cateté com a CVRD. Esse incremento das atividades rituais, segundo o autor, acaba por gerar uma “comunização ou universalização do estatuto cerimonial de pessoas belas com o aumento dos nomes celebrados cerimonialmente”. A comunização implica em uma necessidade de novos mecanismos Mëbêngôkre para reposição das distintividades. Segundo sua análise, a marcação das distintividades passa a ser expressa por meio da aquisição e acesso de dinheiro e mercadorias, de modo que pessoas belas (com nomes belos reconhecidos cerimonialmente) concentram maiores facilidades desse acesso do que as pessoas comuns. Ainda segundo o autor, os Xikrin vivem um duplo risco, com a intensificação do acesso a bens e mercadorias: o de ficarem parecidos com os brancos pela ingestão de comida industrializada e o de ficarem demasiadamente parecidos entre si com a comunização do estatuto cerimonial.

Demarchi (2014, p. 52) questiona esse segundo risco, a partir de sua etnografia entre os Kayapó de Môjkarakô, dizendo que para seus interlocutores não existe um risco negativo em se apresentarem como pessoas parecidas entre si. Ao contrário, esse seria um dos efeitos desejados por eles, porque ao se parecerem entre si, através do “idioma ritual da beleza”, os Kayapó de Môjkarakô reforçam sua condição de gente Mëbêngôkre, e se mostram como diferentes dos parentes Mëbêngôkre de outras aldeias e diferentes dos brancos.

Entre os Xikrin do Bacajá, meus dados sugerem que o efeito de se apresentarem como pessoas parecidas entre si também não é encarado como o maior de

⁶³ Essa é uma questão para a qual ainda não tenho uma resposta satisfatória. Uma hipótese pode ser o fato de uma intensificação dessas atividades rituais que proporcionam a possibilidade de mais crianças terem seus nomes belos reconhecidos cerimonialmente. Essa percepção foi desenvolvida por Gordon (2006).

seus problemas porque ao se mostrarem parecidos entre si, pelos menos aos olhos dos estrangeiros, marcam a diferença daquilo que eles não desejam ser, a saber, os brancos⁶⁴. Desse modo, distinguirem-se dos brancos, através de certos procedimentos e modo de existência como os rituais de confirmação dos nomes é o efeito mais importante e que deve ser elicitado.

Para que o ritual *meremejx* seja iniciado é preciso que os pais das crianças que serão homenageadas, e terão seus nomes bonitos transmitidos reconhecidos cerimonialmente, agrupem pessoas que irão trabalhar para elas. O grupo formado por essas pessoas é chamado *mekrareremejx* e é composto segundo as relações de parentesco, afinidade e amizade formal dos pais com os demais moradores de sua e de outras aldeias⁶⁵. Assim, cada criança contará com um grupo de pessoas, seus *mekrareremejx*, que se empenharão para garantir a comida necessária para a execução da festa⁶⁶. A participação dessas pessoas no trabalho para a garantia da realização da festa estreita os seus laços com os membros da casa da criança nominada. O engajamento dessas pessoas é sempre lembrado pelos residentes da casa de pertencimento da criança. O agrupamento das pessoas como *mekrareremejx* depende de seus desejos e disposições nas atividades de preparação do ritual que destacam ou visibilizam suas relações com os residentes da casa da criança nominada. “As pessoas *mekrareremejx* precisam querer fazer a festa para aquela criança”. Preparar um ritual *mereremejx* é uma tarefa trabalhosa e exige o engajamento de muitas pessoas. As atividades de preparação do ritual de nomeação são iniciadas com a organização e

⁶⁴ O que não significa que ocorra de fato um processo de assemelhamento entre as pessoas em detrimento da importância dos processos de distinção, que fundamentam a promoção da beleza e a constituição do complexo *kukràdjà*. O procedimento adotado aqui é apenas forçar a tinta numa imagem de coletivo que se contrapõe aos brancos, um mecanismo adotado pelos Mëbêngôkre-Xikrin em relação aos seus modos de apresentação para os brancos da Norte Energia.

⁶⁵ As relações de amizade formal são chamadas *kradjwy* entre os Mëbêngôkre, tanto entre os Xikrin quanto entre os Kayapó. Essas relações são idealmente herdadas patrilinearmente e os termos de chamamento mudam conforme o gênero dos envolvidos na relação. Um homem chama seu amigo formal de *kràb* e sua amiga formal de *kràbngêt*, ao passo que uma mulher chama sua amiga formal de *kràb* e seu amigo formal de *kràbngêt* (Vidal, 1977). Os Xikrin explicaram-me que as relações *krabdjwy*, ou relações de amizade formal, são como as relações entre compadres e comadres dos brancos. A explicação dos Xikrin aproxima-se da associação feita por Diniz (1962, p. 22) entre amizade formal e compadrio. As relações entre amigos formais são geralmente descritas como relações de evitação e/ou vergonha [*pi'am* entre os Mëbêngôkre]. Em contrapartida, as relações com os parentes do amigo formal são marcadas por jocosidade, privilegiando brincadeiras de cunho sexual entre as pessoas de gêneros opostos. Segundo Lea (1995), a amizade formal promove a possibilidade da relação entre pessoas de segmentos residenciais distintos, de modo que é possível (ou mesmo desejável) a transformação de um amigo ou amiga formal em possíveis afins via casamento. Coelho de Souza (2002, p.513) propõem pensar as relações de amizade formal como um super-parentesco ao passo que o parentesco, propriamente dito, seria uma hipoafinidade.

⁶⁶ As pessoas que fazem desse conjunto de pessoas são F (pai), FB (irmãos do pai), M (mãe), MZ (irmãs da mãe); ou seja, os pais [*bām*] e as mães [*nān*] das crianças homenageadas (Vidal, 1977).

saída dos grupos masculinos para uma expedição de caça [*ōntomo*]. Antes da saída dos homens, as mulheres das casas preparam uma massa de mandioca [*djoe kupu*] para eles levarem durante a viagem.

Um ritual de nomeação é uma forma que persuade na medida em que executa e visibiliza corretamente certos elementos de *kukràdjà* como uso de determinados adornos cerimoniais por determinadas pessoas, o entoamento de canto e a realização de passos de danças a partir da ação coordenada dos participantes, a aplicação de penujem de determinados pássaros nos corpos das pessoas que serão nominadas por seus amigos formais, a aplicação da mesma penujem nos corpos de todos os participantes entre pessoas com relação de amizade formal, o fornecimento alimentar pelos grupos de *mekrareremjx* a todos os participantes. É essa ação coordenada dos participantes que gera o sentimento de alegria, felicidade, euforia, júbilo e engajamento. Assim, os rituais de nomeação marcam uma ocasião particular de engajamento conjunto de um grupo determinado de pessoas que compartilham um objetivo ou uma finalidade em comum, que é a realização eficaz do ritual marcada pela produção dos sentimentos de alegria e harmonia entre os parentes [*mekuni kîn kumrejx*].

Ao conversar com os Xikrin, eles afirmaram que o mais importante nesses rituais é o engajamento das pessoas de uma aldeia e dos parentes de outras aldeias na preparação e realização da cerimônia. O mais importante é a disposição das pessoas em estarem juntas e fazerem juntas o que é preciso ser feito para que a cerimônia aconteça de modo correto. Conforme notado por Cohn (2000) não há nenhuma ação de coerção para que um ritual seja realizado, a coesão da performance depende do engajamento de todos na atividade⁶⁷.

Nesse sentido, sugiro que o efeito principal do ritual é o engajamento coletivo das pessoas da aldeia, bem como dos parentes de outras aldeias, para a realização da festa. Esse engajamento tem como efeito estarem juntos, felizes e vivos e expressa a força e a beleza da cultura *mêbêngôkre* [*kukràdjà*].

Na descrição que se segue, a ênfase será dada ao engajamento necessário para que a cerimônia se realize e atinja o objetivo de “fazer as pessoas alegres e felizes”, celebrando a importância da cultura *Mêbêngôkre* [*kukràdjà*], elicitando relações de

⁶⁷ Assim como não há nenhuma ação coercitiva no processo de aprendizagem das crianças. Para Cohn (2000a, 2000b) as crianças devem mostrar-se interessadas em aprender as coisas e devem tomar a iniciativa. A autora destaca também que as relações de afeto entre avôs, avós, netos e netas ou tios, tias, sobrinhos, sobrinhas não dependem exclusivamente do processo de confirmação cerimonial e transmissão dos nomes. As relações de mútuo afeto e cuidado são vivenciadas diariamente, de modo os netos sempre geram motivo de orgulho.

parentesco e amizade formal. Assim, a intenção é marcar menos os processos de distinção e beleza de grupos e parentes e dos nominados e mais o engajamento coletivo necessário para que a cerimônia se realize.

Os preparativos

Cheguei atrasada à cozinha/quintal⁶⁸ da casa de uma de minhas amigas formais, que estava prestes a ter a confirmação ritual dos nomes bonitos de mais uma de suas filhas. O trabalho para organização da expedição masculina de caça começa muito cedo, antes do apontar do sol. Alguns homens, os guerreiros dos grupos *mekrareremejx* que partiriam para a expedição, chegaram ao Posto de Saúde, onde me hospedava, acordando a mim e a técnica de enfermagem. Eles queriam alguns remédios para levar ao acampamento de caça. Tinham pressa. Fui repreendida pelo marido de minha amiga formal por eu ainda estar na rede. “Levanta, Thaís, rápido. Vá ajudar sua amiga formal. Ande.” Na cozinha do Posto de Saúde, os homens diziam quais remédios queriam levar consigo: remédios para dor, medicamentos para malária, remédios para disenteria e vermífugos. Eles estavam pintados com jenipapo e urucum e vestiam alguns de seus adornos rituais, os braceletes de penas e colares de miçanga. A técnica de enfermagem oscilava entre pegar os remédios e fazer o café. Saí antes de o café ficar pronto e fui para casa de minha amiga formal.

Na cozinha/quintal da casa de Mopkure, os fornos de pedra [*kĩ*] estavam a todo vapor: sobre as pedras, assava a parte traseira de um porcão [*angrô*]. Algumas mulheres terminavam a pintura com jenipapo nos corpos de seus maridos [*miêt*]. As mulheres sem filhos [*kurere*] alimentavam o fogo com mais lenha e coavam grandes quantidades de café. Mopkure separava uma parte da carne quando me aproximei. “Por que demorou tanto? Pega mais folhas de bananeira ali na roça. O facão está ali”. Mopkure possui muitas roças, como é comum entre as mulheres Xikrin com muitos filhos e netos. A roça a qual ela se referiu ficava bem próxima da casa, na parte traseira. Voltei com as folhas ou palhas de banana enquanto os homens da casa retornavam com o suprimento dos remédios que estavam disponíveis no Posto de Saúde. Enquanto embrulhava a carne

⁶⁸ Nas descrições de Ladeira (1983) sobre as casas Timbira e de Novaes (1983) sobre casas Bororo, a alusão ao espaço exterior da casa é feita a partir do termo “puxado” ou “puxadinho”. As autoras reforçam, ao acionar o termo, que não se cozinha dentro das casas, o que é também confirmado em Vidal (1986) para os Xikrin.

na palha vi os homens organizando seus apetrechos para a expedição de caça [*ōntomo*]: verificavam suas espingardas e a quantidade de munição; separavam farinha de mandioca para levar ao acampamento; pegavam sabão, esponja e panela; calçavam seus tênis; guardavam as redes, lonas, anzóis, linhas de pesca e celulares na mochila.

Enquanto os homens guerreiros preparavam-se para a expedição de caça, os avôs e tios maternos [*ngêt*] das crianças ocuparam a porção central do *ngàb* [casa do meio] e realizaram falas cerimoniais. As falas cerimoniais masculinas [*ben*] são caracterizadas principalmente por sua forma de execução: tom bastante grave da voz do velho narrador [*mebenget iarem*] e caminhadas curtas acompanhadas do levantamento sistemático da borduna. Em suas falas, os *ngêt* [avôs e tios maternos], que eram homens velhos com muitos netos e netas, ressaltavam a importância da realização do ritual de nomeação, a importância da participação de todos para a realização da festa, o modo como os jovens [*mekranýre*] deveriam se portar durante a expedição de caça, a beleza do conhecimento dos Mēbengôkre [*kukràdjà*], a importância dos avôs e tios maternos e das avós e tias paternas em transmitir e confirmar os nomes bonitos a seus netos ou sobrinhos e netas ou sobrinhas dando continuidade ao *kukràdjà* de todos. Não havia plateia durante as falas dos homens velhos. Aos poucos, os guerreiros foram se aproximando com suas bagagens ao *ngàb*. Depois da chegada de todos, os guerreiros partiram em direção ao rio onde estavam preparadas as três voadeiras que utilizariam para a viagem. As mulheres posicionaram-se no caminho entre o centro da aldeia e o porto e viram os homens partirem, sem despedidas. Na aldeia ficamos as mulheres, as crianças e os velhos. Assim que os homens saíram, Mopkure pegou meu braço: “Vem, vamos comer”.

Na aldeia, as mulheres também se organizaram em grupos [*menire kute*] para a realização das atividades necessárias para o ritual. As mulheres precisam buscar a quantidade de lenha e pedras para alimentar os três fornos de pedras [*kî*] onde serão preparados os jabutis trazidos pelos homens da caçada. A primeira atividade das mulheres durante o início dos preparativos para o ritual de nomeação *mereremejx* foi uma sessão de pintura corporal, ocasião em que combinavam quais seriam as próximas atividades para a preparação do ritual e como se organizariam para executá-las. Irekô explicou que era preciso que as mulheres estivessem *mejx* [corretas, pintadas corretamente] para irem à floresta buscar uma parte da lenha usada no ritual. Com as pinturas recém-terminadas, as mulheres ajeitaram seus facões, machados e paneiros e saíram em dois barcos, divididos segundo categorias de idade.

As pessoas mais velhas, homens e mulheres, permaneceram em suas casas durante os preparativos do ritual e auxiliaram nos cuidados das crianças pequenas e na confecção dos adornos que serão usados na festa. Ao final da tarde, eram as mulheres velhas que ensinavam o repertório musical às mulheres mais novas.

O período de uma expedição de caça dos homens depende do tempo gasto na captura da quantidade exata de jabutis que precisam ser levados para a realização do ritual. Como já mencionado, os homens dividiram-se em grupos de acordo com o número de crianças nominadas. Cada um dos três grupos precisou capturar vinte e cinco jabutis que foram entregues para a mãe e para as irmãs da mãe das crianças nominadas. Os jabutis devem ser colocados em fila em duas varas de sustentação e amarrados nelas com cipós, o que Lea (2012) chama de “escada de jabuti”. A disposição dos jabutis nas varas precisa ser feita de modo simétrico, correto, para que as varas fiquem bonitas [mejx]⁶⁹.

Ao retornarem para a aldeia, os homens chegaram cantando as músicas ensaiadas durante o período da expedição e caça e carregavam as varas para a parte traseira das casas das crianças nominadas. Os homens voltaram pintados de jenipapo, mas não como se alguma de suas mulheres (esposas, mães, irmãs ou avós) os tivessem pintado. A pintura que apresentaram nos corpos, quando retornaram à aldeia, era grosseira e assimétrica⁷⁰, feita seu uso de qualquer talinha [kuoku]. Alguns homens disseram-me que apenas mastigaram o jenipapo e depois cuspiram a massa em seus corpos deixando-a escorrer desajeitadamente por sobre o tórax e as costas. Somado a essa pintura, os homens também se apresentaram com urucum na região dos olhos e pés e portando alguns de seus adornos (colares e braceletes). Panhtô ao ver seu marido entrando no pátio da aldeia comenta comigo: “Ele está um pouco mais magro até, estou (estava) com saudade”. A fala de Panthô gerou muitos risos das mulheres de sua casa, que também acompanhavam a entrada dos homens no pátio da aldeia.

⁶⁹ Ao retornar de uma dessas expedições de caça, Tekakamreti mostrou-me um vídeo do acampamento sobre o preparo de uma das escadas de jabuti. O tempo gasto para organização e posicionamento dos jabutis é longo. Os meninos jovens, com poucos filhos ficaram responsáveis pela montagem sob a supervisão dos homens mais velhos que já possuem netos.

⁷⁰ Para uma análise das pinturas masculinas, ver Demarchi (2014) e Vidal (1992).

Prinkore anuncia o início do *pỳ metoro* [festa/dança do urucum]⁷¹ numa fala formal no *ngàb*. Em sua fala, Prinkore destaca a importância de fazer a festa, como é bonita sua cultura, como ele tem orgulho de ser Měbêngôkre, como o conhecimento dos Měbêngôkre é forte, e como ele está feliz porque todos ficarão felizes durante a festa, como está feliz por ter aprendido com os velhos a fazer a festa que, por sua vez, aprenderam com outros velhos. Ele pediu para que as caixas dos aparelhos de som das casas não fossem ligadas a partir daquele momento, porque era preciso que todos da aldeia (exceto as demais crianças, que não serão homenageadas e não participam da execução da festa) cantassem as músicas durante a festa. Prinkore falava que aquela festa seria importante também porque seria filmada e ressaltava o desejo de fazer os filmes de suas festas para registrar a beleza de sua cultura e para que nunca ninguém esqueça como é a cultura dos Měbêngôkre. Os pais de cada criança também fizeram um discurso e agradeceram o engajamento dos *mekrareremjx*, destacaram a chegada dos parentes de outras aldeias no dia seguinte, disseram aos velhos para ouvirem as músicas que ensaiaram no acampamento de caça para saber se estavam cantando certo e bonito.

Na manhã seguinte, as mulheres realizaram mais uma sessão de pintura corporal mantendo o mesmo grupo das que se pintaram anteriormente. Outros motivos gráficos foram aplicados, de modo que as mulheres com poucos filhos pintaram-se com um grafismo distinto do aplicado pelas mulheres mais velhas, com muitos filhos e netos. A sessão, desta vez, foi feita atrás das casas das crianças que receberão os nomes bonitos. O grupo dos *mekrareremejx* servia comida às mulheres: peixe assado, farinha, arroz e feijão. Terminada a sessão, as mulheres retornaram às suas casas e realizaram os acabamentos finais nos enfeites de miçangas que serão usados pelos moradores de suas casas. No final do dia, começou o *pỳ metoro* [festa/dança do urucum]. Os homens ainda não estavam pintados com jenipapo e dançavam pintados com urucum, usando seus braceletes de penas. As avós e tias paternas das crianças nominadas dançaram no pátio circulando as casas e apresentando, pela primeira vez, as crianças. A apresentação das crianças pelas avós foi feita com uma única volta circular entre as casas e o pátio central. Essas mulheres voltaram para frente de suas casas com as crianças e choraram.

⁷¹ A tradução de Giannini (1991) para a expressão é “dança- vôo do urucum”. Segundo a autora, a terminologia vôo associada à dança está relacionada com os processos de transformação dos participantes da festa em aves. Essa metamorfose remonta ao tempo mítico em que os Měbêngôkre eram aves, antes de se transformarem em humanos.

O choro ritual ⁷² das avós e tias paternas podia ser ouvido de dentro do *ngàb*. Bekanhê explicou: “As avós choram porque estão lembrando-se de seus parentes que já morreram. Os espíritos desses parentes chegarão amanhã para a festa. As avós sentem saudade dos parentes que morreram”.

No outro dia, pela manhã, as avós e tias paternas das crianças nominadas foram até o *ngàb* para raspar o cabelo dos homens. Todas as pessoas, que estão engajadas na realização do ritual, tiveram os cabelos do meio da cabeça raspados [*amimioko*]. Esse espaço de onde foi retirado o cabelo recebeu a tinta do urucum. Depois de terem os cabelos raspados, os homens retornaram às suas casas onde suas mulheres pintaram seus corpos com jenipapo. Enquanto as mulheres pintavam os homens (seus maridos, filhos, irmãos e netos) as pessoas das outras aldeias foram chegando. As pessoas que chegaram encaminharam-se à casa de seus parentes consanguíneos e as mulheres choraram ritualmente para cada uma delas. Esse choro ritual é feito todas as vezes que algum parente ou amigo é recebido na casa. Nesse choro as mulheres entoam, como uma ladainha, a saudade dos que morreram e os acontecimentos que viveram. São as mulheres que recebem as visitas e cantam o choro para os visitantes, independentemente de serem homens ou mulheres. Os visitantes choram em silêncio ouvindo o choro cantando das mulheres que estão lhes recebendo.

Após a chegada dos parentes das outras aldeias, os homens organizaram um torneio de futebol com dois times. Cada time foi formado conforme as categorias de idade dos jogadores: time dos homens com muitos filhos e netos contra o time dos homens com poucos filhos e netos. As mulheres foram ao campo assistir o jogo de futebol. Depois do jogo, os homens dançaram, ainda vestidos com o uniforme do jogo, no *ngàb*. Muitos jabutis assados foram servidos a eles. Até esse momento os pais das crianças ainda permaneciam sem nenhuma pintura [*koiakà*].

Depois de comerem os jabutis, os homens confeccionaram um enfeite com palha que foi colocado na cabeça, de modo que uma longa tira da palha ficou voltada para trás, como um rabo. As avós circularam mais uma vez com as crianças, dando uma única volta no círculo e retornando para a frente das casas onde entoaram o choro. Os homens dançaram no pátio (entre as casas e o *ngàb*) parando em frente de cada uma das

⁷² O choro ritual entre os povos Mëbengôkre é designado por Lea (2012) como a oratória feminina que contém muitos componentes do *kukràdjà*. Nas palavras de Cohn (2005, p. 176) trata-se de “um discurso biográfico e narrativo de memória social e afetiva”.

casas das crianças nominadas. De volta ao centro, os avôs cantaram para as crianças nominadas. Da frente de suas casas, as mulheres entoaram o choro ritual.

Tedjôre, mencionado no capítulo um, homem velho e com muitos filhos e netos, cacique antigo, que atualmente reside na aldeia Rapkô, iniciou uma fala cerimonial exaltando a qualidade da festa até aquele momento: a boa quantidade de comida servida, as músicas e danças feitas corretamente, a alegria de estar junto com as pessoas para fazer a festa. Tedjôre falou da beleza do modo de ser dos Mëbêngôkre, de como os avôs e avós produzem os netos e netas, de como são importantes as relações de respeito/evitação [*pi'am*] entre as crianças e as pessoas mais velhas. “Avôs e avós Mëbêngôkre são muito fortes, não são fracos não. Avôs e avós têm muito netos e netas, fazem as crianças crescerem fortes e bonitas”.

Entre uma dança e outra, os mais velhos contaram histórias antigas [*iarem tium*] no *ngàb*.⁷³

Há algum tempo atrás [*amrebe ngrire*], uma vez por ano, as mulheres e os homens trocavam de esposa e marido com outro casal. As mulheres combinavam entre si a troca dos maridos, eram elas que decidiam primeiro e depois avisavam para o marido com quem a troca se realizaria. Os homens quando estavam caçando na mata conversavam sobre as escolhas que suas mulheres tinham feito e combinavam a troca. Algumas vezes, os casais permaneciam trocados por seis meses, outras vezes a troca era mantida por menos tempo. Os casais eram trocados em uma festa [*metoro*] da dança *kuoro kango*. Depois de tudo combinado, as mulheres não podiam desistir da troca, porque seria muita vergonha para o seu marido. Se as mulheres desistissem, os maridos batiam muito nelas [*kaprepre kumejx*] (risos da plateia). No outro ano era preciso que as mulheres escolhessem o marido de outro casal para fazer a troca. Os casais só podiam fazer a troca durante um ano e depois tinha que escolher outro casal para trocar. Antigamente era assim que faziam os Mëbêngôkre. Antigamente as pessoas eram mais unidas e as crianças eram cuidadas por todo mundo da aldeia, não apenas por sua mãe e pai.

Eu ouvia a história que Tedjôre contava quando Bekanhê disse ao pé do meu ouvido: “Os meninos mais jovens adoram essas histórias que os velhos contam. Todo mundo dá risada delas”. Tedjôre continuava sua narrativa.

Antigamente [*amrebê*] os homens jovens trocavam com as mulheres velhas e as mulheres novas trocavam com os homens velhos. Isso chama *awârÿ*. Os homens jovens levavam as mulheres velhas para o mato e transavam com elas lá no mato. Na aldeia só ficavam as mulheres novas e os homens velhos transavam com elas. Essa troca era rápida, só poucos dias. Ao voltarem para

⁷³ Trecho gravado e traduzido para o português por Koka.

a aldeia com as mulheres mais velhas, os homens traziam bastante carne de caça.

O dia do clímax do ritual *mereremejx* [*mroti metoro*, festa/dança do jenipapo] começou junto com o nascer do sol e a aldeia foi tomada pela fumaça e o cheiro dos jabutis assados e dos *berarubus*⁷⁴ das vísceras no animal. A primeira dança foi a apresentação circular no pátio das crianças [*tabjwo toro djá*]. Na parte frontal da cabeça usava-se uma folha da árvore de cacau [*kubên krati ôk*]. Após as primeiras danças com a folha de cacau na cabeça, o adorno foi substituído pelos enfeites com penas⁷⁵.

A primeira apresentação das crianças foi feita para que o *kukràdjà* [adornos cerimoniais e prerrogativas rituais] fosse visto e respeitado por todos⁷⁶. Para os Xikrin, diferentemente do que ocorre entre os Metuktire, segundo Lea (2012), os *nekretx* são apenas os grandes adornos de penas colocados nas costas da criança nominada⁷⁷, de modo os demais adornos e prerrogativas rituais são chamadas de *kukràdjà*.

Os homens dançaram mais uma vez com os uniformes dos dois times de futebol: o time dos homens com muitos filhos e netos [*mekrare*] e o time dos homens com poucos filhos e netos [*mekranÿre*]. Os homens se apresentaram no *ngáb* e dançaram no pátio cantando a música da comida ritual [*pidjo kangore*]⁷⁸. Dois homens de cada grupo de *mekrareremejx* saíram da casa do meio cantando essa música até a casa da criança com a qual o grupo se vincula para buscar comida (biscoitos e refrigerantes). A partir desse momento, as pessoas começaram a sair de suas casas porque os espíritos dos parentes mortos [*mêkaron*] estavam chegando para ocupar as casas dos parentes que estão vivos. Mesmo as crianças que não estavam participando da festa ficaram do lado de fora das casas, brincando e tentando invadir a festa. Os homens cobriram o chão da casa do meio com palhas de coco babaçu. Os avôs e avós iniciaram

⁷⁴ Alimento típico da culinária Mëbengôkre. Massa de mandioca que pode ser usada para envolver uma parte de carne de caça ou de peixe, levada ao forno de pedra e enterrada durante algumas horas. Os Mëbengôkre chamam os *berarubus* de carne de caça como *mry kupu*, os de carne de peixe como *tep kupu* e os sem nenhuma carne *dwy kupu*.

⁷⁵ Para uma análise dos usos de adornos vegetais que são posteriormente substituídos por adornos com penas, ver Cohn (2000).

⁷⁶ Cohn (2000) refere-se a esse movimento através do termo *amirin* [mostrar].

⁷⁷ Segundo Cohn (2000, 2005) os *nekretx* são os cocares pequenos feitos com penas de papagaio, enquanto que os grandes adornos colocados nas costas das crianças são chamados *krokrotire*. Giannini (1992) afirma que *nekretx* podem ser quaisquer adornos feitos com penas, de modo que o termo pode ser utilizado para designar apenas as penas. Durante meu acompanhamento dos rituais, os Xikrin referiam-se a esses grandes adornos, *krokrotire*, como *nekretx*.

⁷⁸ Essa música foi incorporada após ter sido vista e ouvida em uma filmagem de ritual de nomeação Kayapó. Esse filme circulou entre as casas e passou a compor o repertório ritual porque, como disse Takakmare “todo mundo gostou da música quando ouviu, por isso passamos a cantá-la também”. A música faz uma analogia entre o fornecimento alimentar de homens a mulheres e relações sexuais.

o processo de ornamentação das crianças, ao mesmo tempo em que os demais cantavam as músicas. As pessoas choravam enquanto os avôs e avós enfeitavam as crianças. O rosto da criança foi coberto com uma seiva [*barop*] para a colagem da casca triturada do ovo do pássaro azulona [*atorori ngre*]. Os pais seguravam a cabeça da criança no colo enquanto o avô e a avó começavam a aplicação do enfeite. Do rosto do pai e da mãe da criança, lágrimas silenciosas escorriam.

O ritual *mereremejx* é ao mesmo tempo a saudação da vida das crianças nominadas e de todos os que estão vivos e a lembrança dolorosa daqueles que morreram, cujos espíritos [*mêkaron*] estão presentes na festa. A festa congrega a celebração da vida e a saudação da dor da morte. É como se o ritual *mereremejx* fosse uma mistura de batizado e velório. É justamente essa ambivalência que a performance suscitou um mim: a vida e a morte numa mesma forma ritual, a celebração da vida renovada e o choro pela ausência de vida num só tempo.

Três carrinhos de mão forrados com jabutis assados foram trazidos pelos *mekrareremejx* para o *ngàb*. A distribuição dos jabutis assados foi feita primeiramente aos mais velhos e às mais velhas. Os donos dos maracás [*ngokon bàri*] receberam seus instrumentos dos seus avôs, chefes antigos. Esses tocadores eram homens guerreiros que ocupavam posições de chefia ou que poderiam vir a ocupá-las. Os instrumentos receberam óleo de coco babaçu e tinta de urucum. Os caciques antigos fizeram a entrega dos maracas àqueles que têm o direito de uso dessa prerrogativa, os mesmos homens que poderão ser lideranças ou que são chefes atuais.

Entre uma música e outra, os pais das crianças entregavam a cada um dos participantes um barbante cheio de balas amarradas e outro com bexigas que era usado transversalmente no tórax junto com as miçangas. As bexigas foram incorporadas enquanto adorno cerimonial após a entrega das caminhonetes, num dos acordos de mitigação com a Norte Energia, nas aldeias. As caminhonetes levadas até as aldeias estavam enfeitadas com bexigas. Os Xikrin realizaram um ritual em homenagem às caminhonetes e as bexigas tornaram-se parte dos seus ornamentos rituais.





Figuras 3, 4, 5, 6, 7 e 8: Registro fotográfico do uso das bexigas como adorno cerimonial. Fonte: Arquivo pessoal da autora.

Várias danças e cantos foram se realizando após a apresentação das crianças pelos avôs e avós [*tabdjwo toro djá*]. Homens e mulheres dançavam e cantavam juntos [*kuoro kango*]. Em outros momentos, as avós se colocavam no final da fila [*tabjwo katen*]. Os parentes da criança apresentavam a dança que é prerrogativa da casa dela, como o caso da dança/canto *pjxau*, originária da casa de Koti, umas das avós das crianças nominadas. As avós podiam pegar no braço de um de seus netos e netas [*tabdjwo pá amý*] e iniciar uma dança ao redor do *ngàb*. Os avôs e avós também dançavam e cantavam para os netos e netas [*mě nó ok mengrere*].

O conjunto de danças e cantos realizados no dia do clímax ritual [*mroti metoro*] durou vinte e quatro horas, começando e terminando com o nascer do sol. O conjunto de músicas e danças realizadas durante o dia é chamado *metoro amró mengrere* [canto e festa do/para o sol quente]. Quando a noite chega, o conjunto de dança e música é alterado para o *metoro akamàt mengrere* [canto e festa para o sol frio, para a anoite]. Durante a madrugada o conjunto de dança e música é o *metoro ngrere oabá* [canto e festa para a madrugada, quando o sol foi embora].

O dia seguinte apontou e o café foi servido com bolo de farinha de trigo. Durante a madrugada, os pais das crianças continuaram servindo alimentos, água e café para os velhos e para as velhas que seguravam o ritual, que continuaram cantando e dançando durante a madrugada. A comida precisava ser continuamente servida para que os cantores e cantoras continuassem cantando com força. Caso os cantores deixassem de cantar as músicas, o ritual perderia sua força e deixaria de ter o efeito desejado.

Os pais e mães das crianças levaram urucum para o *ngàb*. O urucum foi usado para pintar as penas brancas, aplicadas na tarde anterior nos corpos de todos que participam da festa. As aplicações das penas, e seu tingimento posterior, realizaram-se entre os amigos e as amigas formais, de modo que essa relação fosse visualizada e explicitada para que as crianças nominadas reconhecessem quem são seus amigos formais. Com as penas brancas tingidas de vermelho, as pessoas foram banhar-se no rio e seguiram para descansar em suas casas. Nesse momento, os espíritos dos mortos já tinham indo embora.

Com o cair da tarde, as pessoas retornaram ao pátio e realizaram mais uma dança percorrendo o círculo das casas uma única vez. Em seguida, os homens sentaram-se dentro do *ngàb* e as mulheres posicionaram-se de forma semicircular a leste da casa do meio. As lideranças velhas falaram sobre como a festa foi bonita e como estavam felizes. Os parentes convidados das outras aldeias agradeceram a festa, elogiaram a

comida e a satisfação de estar ali. Os pais das crianças agradeceram a participação de todos, disseram como estavam felizes por conta da presença de todos e como sentiam falta dos parentes que morreram. As mães das crianças agradeceram a participação de todos, disseram como estavam alegres e como a festa tinha sido bonita, porque reuniu as pessoas. Os caciques e os guerreiros da aldeia terminaram suas falas mencionando o preparo para o próximo ritual. “Agora vamos fazer uma nova festa, começar a festa de novo, juntar os parentes. Nós, Mëbêngôkre, somos fortes, não somos fracos.”

Ritual de nomeação *mëreremejx*: forma que persuade

Os rituais de *mëreremejx* de confirmação de nomes mëbêngôkre são daqueles momentos que enchem de alegria e beleza os olhos dos antropólogos que os acompanham. A beleza das cores, formas e sons da cerimônia embriaga os sentidos de todos. Tudo é muito rápido e muito devagar ao mesmo tempo. Os olhos do observador não sabem o que fazer, há sempre muitas coisas lhes chamando a atenção. Nos dois dias de clímax ritual, um riso permanece estampado na boca e só cede lugar nos momentos de enunciação do choro ritual feminino. O ritual hipnotiza o pesquisador, que perdido naquela imensa coreografia de cores, corpos e sons não sabe muito bem para onde olhar e o que anotar no seu caderninho, a não ser a convicção de que a performance é hipnoticamente bela. Nesses rituais todos ficam felizes e alegres [*mekuni ikin kumrenh*] e isso é francamente visível.

Essa proeminência da beleza num ritual não ocorre de um modo qualquer. É preciso que uma série, bastante detalhista, de atividades seja realizada em conjunto para que a cerimônia aconteça. Existe um ritmo importante para a realização dessas atividades em conjunto. Homens devem retornar da expedição de caça, com a quantidade necessária de animais, num tempo próximo daquele em que as mulheres terminam de estocar a quantidade necessária de lenha utilizada nos grandes fornos de pedra [*kî*]. As comidas precisam ser servidas para os participantes do ritual nos intervalos entre as danças em volta no *ngàb*. Os dançarinos e dançarinas precisam realizar os passos sincronicamente. Os cantores e cantoras devem intercalar suas vozes em momentos precisos das canções. Tudo isso sendo conjuntos de ações sincronizadas que garantem o efeito de beleza do ritual.

Mas essa garantia nunca está dada de antemão e todo o ritual, desde o início de suas preparações, pode falhar. O esforço para que uma falha não ocorra é intenso e exaustivo. O controle precisa sempre ser tomado pelas mãos de todos os que trabalham para um ritual ocorrer. O perigo é grande. Durante o clímax ritual, os espíritos dos mortos estão na aldeia e podem levar o *karon* [alma] de algum parente querido consigo para a aldeia dos mortos. É preciso estar atento e não se deixar levar pela dor da saudade. Os choros rituais precisam ser controlados pelas mulheres que os entoam, porque se chorarem muito, elas podem adoecer e os espíritos dos mortos [*mekaron*] podem tentar capturar sua alma [*karon*]⁷⁹. É preciso estar atento para se manter vivo e é preciso estar muito mais atento para se manter vivo enquanto gente mēbêngôkre. Os Xikrin do Bacajá bem o sabem.

Refletindo sobre as possíveis falhas de um ritual, Fisher (2001, p. 122) destaca como uma das mais problemáticas a elicitación de disputas ou desavenças entre os participantes durante a performance. Lea (2012) aponta que essas disputas podem ocorrer em relação à acusação de transmissão incorreta ou roubo dos nomes entre os membros de determinadas casas. Nesse caso, ainda segundo Lea (2012), que concorda com Verswjver (1984, p.106-107), os nomes belos não confirmados de modo correto nas cerimônias de nomeação não poderão ocupar a categoria de nomes belos e se tornarão nomes belos falsamente reconhecidos [*idji mejx kaigo*]. Uma das consequências pode ser, para Verswjver (1992), a ruptura e divisão de uma aldeia.

Os Xikrin com quem convivi também temem pelo fracasso de um ritual e elencam também outros motivos que podem acarretar nesse efeito indesejado. Para eles, um ritual pode fracassar e isso acontece se o modo e o ritmo do engajamento coletivo falhar, se alguém não cumprir devidamente seu papel cerimonial ou não conseguir atingir as condições necessárias para realização (correta, leia-se) do ritual. No caso do ritual fracassar, o nome bonito continua sendo bonito e pode haver uma nova realização da festa para a criança. Conforme explicação de Bep Nhô, o fracasso do ritual gera muita vergonha para os adultos envolvidos, mas não para a criança celebrada.

Um dos problemas para realização correta do ritual de confirmação de nomes belos pode ser a atitude de um homem da categoria *ngêt* [avô ou tio materno] em recusar a transmitir o conjunto de nomes para o filho de uma irmã caso ela tenha tido alguma postura mesquinha como se negar a oferecer comida (Lea, 1992, p. 143). Essa

⁷⁹ Ou como afirma Cohn (2000) para as crianças: choro demasiado envolve sempre um risco de perda do *karôn*.

possibilidade leva-me a tratar esse ritual como um estímulo para evitar relações de sovinice entre parentes próximos ou distantes e entre residentes de uma ou várias aldeias. Uma história dos antigos [*mojxa arem tum*] conta sobre uma avó que se recusa a fornecer comida para o neto e acaba se transformando em porcão [*anгрô*], devido a sua ação falha de não compartilhamento alimentar.

No começo, o pai mandava o filho dele ir buscar comida com a sua avó.
_ Vai. Vá até a sua avó buscar comida. Todo o pessoal já foi para o mato.
A avó mandou seu neto ir com o pessoal para o mato para retirar o bucho dos animais.
O neto falou para sua avó: _ O papai disse para eu vir aqui buscar comida para eu comer.
A avó respondeu: _ Coisa nenhuma. Vá para o mato tirar o bucho dos animais.
No outro dia o pai disse para o filho: _ O pessoal vai pro mato. Vá até a casa de sua avó para pegar comida.
O filho recusou: _ Não vou não pai. A vovó vai me mandar para o mato de novo.
O pai ficou furioso e decidiu fazer alguma coisa.
O pai furioso disse para o filho: _ Está certo. Deixa pra lá. Vamos deixar sua avó sozinha comendo sementes. Porque ela é (está se tornando) porcão. Porções são assim comem sementes velhas sozinhos. Sua avó está fazendo como os porções, ela está comendo sozinha as sementes.
Quando chegou a noite, alguém (que não é possível ser identificado) trancou a mãe, a irmã, os netos, as netas todo mundo da casa da avó para ficarem presos juntos.
Porcão é Mebengokre. Mebengokre é/está (se transformando em) porcão.
Quando chegou o dia, alguém (que não é possível ser identificado) foi abrir a casa.
Como abrir a casa? Ninguém viu como fez. Ninguém viu como foi que abriu.
Assim mesmo, desse jeito.
Crianças choravam, a mãe chorava e gritava.
Quando o sol estava quente, ouviu-se o barulho *kri kri* [onomatopeia referida a porções].
Por que estavam com aquele focinho curto cutucando a pedra?
De novo o barulho *kri kri*
As crianças tornaram-se filhotes de porções: *we we we* [onomatopeia para filhotes de porções]
_ Olha só. Sua avó ficou sozinha comendo sementes. Ela ficou presa. Agora ela se tornou porcão.

Narrativa realizada por Tedjôre Xikrin e transcrita com auxílio de Bep Nhô Xikrin.

A história narrada por Tedjôre, um dos irmãos mencionados no capítulo um, lembra os perigos que as ações de sovinice podem ocasionar. Em última instância, esse tipo de ação egoísta pode fazer com que a pessoa perca sua condição de gente

Mëbêngôkre. O ritual de nomeação mostra que é preciso um esforço constante para que essa condição de pessoa seja mantida. E mostra também que uma ação importante para essa manutenção da condição de pessoa é o compartilhamento alimentar entre parentes⁸⁰. O compartilhamento alimentar é intensamente marcado na execução ritual. Grupos de homens vão buscar os animais que serão consumidos na festa, grupos de mulheres vão buscar lenha e preparar a massa de mandioca para rechear os jabutis trazidos pelos homens. Os participantes do ritual precisam ser servidos com grandes quantidades de alimentos.

Para Fisher (2001, p. 119) o grande problema de alguma falha num ritual de nomeação é atrapalhar o fluxo do parentesco analógico (Wagner, 1977). Conforme análises do primeiro autor, apenas as pessoas com nomes belos confirmados cerimonialmente tem acesso amplo a redes de parentes, de modo que pessoas com nomes comuns ou com nomes belos não confirmados cerimonialmente acabam tendo um acesso reduzido à rede de parentes. Esse aspecto, ainda segundo Fisher (idem), não interfere nas capacidades individuais das pessoas em se inserirem em redes mais amplas de parentes.

Meus dados de pesquisa concordam prontamente com a segunda premissa de Fisher (idem), mas não tão prontamente assim com a primeira. Uma série de atividades cotidianas como distribuição correta de partes de caça pelas mulheres, por exemplo, podem ser também tomadas como fluxos analógicos de parentesco, para retomar a expressão de Wagner (1977) indicada pelo autor. Além disso, uma pessoa com nome belo (cerimonialmente reconhecido), se não agir corretamente com seus parentes, acaba sendo desligada dessas relações⁸¹.

Certa vez, Bep Nho explicou-me acerca da constante circulação de alimentos entre parentes de aldeias distintas. Um piloto de uma embarcação, contratado pelo DSEI (Distrito Sanitário Especial Indígena) estava bastante irritado acerca do movimento

⁸⁰ O que não significa que as pessoas Mebengokre-Xikrin vivam cotidiana e exclusivamente de maneira a praticarem a generosidade e o compartilhamento alimentar. Acusações de roubo e apropriação indevida de cultivos da roça, má distribuição de recursos e dinheiro, não são situações raras. Entretanto, é a imagem da partilha e da generosidade que promove o contraste e a oposição com os brancos que vivem sistematicamente por meio de ações egoístas e sovinas. E esse contraste que proponho evidenciar.

⁸¹ Afirmação que concorda com a análise de Cohn (2005, p.29): “Isso quer dizer que, embora uma relação seja possível, ela só será realizada de fato na prática, e de acordo com o tipo de laços criados e mantidos ao longo da vida. E, portanto, de acordo com a atuação da criança no sentido de fortalecer ou não esses laços. A criança não apenas aprende como se deve tratar um pai classificatório; ao lado disso, dentre as várias pessoas que ela chamará de pai algumas se tornarão mais próximas e mais importante em sua vida do que outras. Portanto, cada criança criará para si uma rede de relações que não está apenas dada, mas deverá ser colocada em prática e cultivada. Elas não “ganham” ou “herdam” simplesmente uma posição no sistema de relações sociais e de parentesco, mas atuam criando essas relações”.

constante de entrega de mantimentos entre as pessoas das aldeias que o incumbiam essa tarefa. Essa movimentação causava desconforto ao piloto porque dizia atrasar seus cronogramas de viagem. Isso porque, era preciso que cada presente enviado tivesse o nome do receptor marcado com caneta e fosse entregue apenas à pessoa referida no pacote. O piloto reclamou enquanto recebia e marcava o nome da pessoa que receberia cada um dos pacotes:

Não sei porque isso. Se eu saio da aldeia Pot-Kro para vir à aldeia Bacajá eu tenho que trazer um monte de coisas, como jabutis, por exemplo. Quando chego à aldeia Bacajá tenho que levar outro monte de coisas para aldeia Pot-Kro. Muitas vezes acontece de eu ter que levar jabutis da aldeia Pot-Kro à aldeia Bacajá e retornar à aldeia Pot-Kro com jabutis enviados pelas pessoas da aldeia Bacajá. Se são as mesmas coisas, por que cada um não fica com seu próprio jabuti e pronto?

Enquanto observávamos a irritação do piloto durante o preparo da embarcação para seguir viagem, Bep Nhô comentou:

As pessoas precisam lembrar sempre dos seus parentes. Por exemplo, mesmo quando a pessoa mora numa aldeia diferente da que mora algum parente ou amigo/amiga formal ela precisa mostrar que se lembra deles e mandar sempre alguma coisa para essa pessoa. Por isso que quando passa alguma voadeira que vai para outra aldeia as pessoas mandam presentes, coisas da roça, da mata, leite, café fumo para os parentes que estão nas outras aldeias. Esses parentes das outras aldeias farão a mesma coisa. Uma pessoa não deve esquecer-se de seus parentes.

Especificamente para o caso dos rituais *mëreremejx* de confirmação dos nomes belos as pessoas que participam da cerimônia, aprendem a reconhecer suas redes de parentesco: os homens da categoria *bam* [pai], as mulheres da categoria *nã* [mãe], os homens da categoria *ngêt* [avôs ou tios maternos], as mulheres da categoria *kwatyi* [avós, tias paternas], os amigos e amigas formais [*kràb/kràbjwỳ*]. Concordo com Fisher (2001) quando ele elenca as necessidades que envolvem a execução do ritual, que para se realizar demanda mais do que a articulação dos parentes de uma criança nominada, visto que é preciso que haja um grande acordo de trabalho coletivo e que os pais das crianças homenageadas sejam capazes de recrutar pessoas para auxiliar nos preparativos da roça, preparação da comida e expedições de caça; é preciso que as pessoas mobilizadas sejam capazes de suprir a quantidade necessária de matéria-prima para confecção dos adornos;

em suma, é preciso haja um engajamento de toda a aldeia que encoraje os patrocinadores a realizarem a cerimônia.

Nos rituais que acompanhei na aldeia Bacajá, outro requisito também entra em ação para a realização de um ritual de nomeação. É preciso que os chefes assumam certas responsabilidades em relação à cerimônia, como o suprimento de alimentos industrializados como biscoitos, sucos, refrigerantes, balas e bexigas (pelo menos de duas cores), além de garantir a quantidade de combustível necessária para o funcionamento do motor de energia para uso do microfone e da caixa de som.

De todo modo, o que minha descrição do ritual *mêreremejx* quis enfatizar é menos os processos corretos ou incorretos dos sistemas de confirmação da transmissão dos nomes e mais o engajamento coletivo do qual depende sua realização. Nesse sentido, o que procurei evidenciar do ritual é justamente esse engajamento coletivo numa atividade que valoriza o modo de existência Mëbêngôkre, *kukràdjà* e atua na produção da distintividade e da beleza. Tal engajamento, por sua vez, implica na valorização e realização de ações de generosidade e partilha alimentar e, conseqüente, no afastamento e obliteração de ações egoístas e sovinas.

Um ritual para ser eficaz não pode explicitar desacordos e por esse motivo deve gerar um engajamento coletivo de extrema harmonia, alegria e satisfação. Um ritual de nomeação precisa proporcionar formas de beleza como resultado da articulação correta entre dançarinos e quantidade correta de provisão alimentar compartilhada somada à visualização e exibição de vários ornamentos cerimoniais distintos (Turner, 1980, p.130). Se, o ritual é o espaço de experimentação da harmonia, as reuniões com a empresa Norte Energia, por exemplo, são o espaço oposto desse sentimento, como será discutido no capítulo cinco. Os Xikrin dizem que os brancos não sabem fazer e nem viver com os seus parentes e que, por esse motivo, são um tipo egoísta de pessoa. Nesse sentido, os rituais Mëbêngôkre são uma boa imagem para demonstração dos efeitos da valorização de relações de generosidade, partilha alimentar, reconhecimento de relações de parentesco e amizade formal.

CAPÍTULO 3. *Mëbengôkre kaben*: língua Mëbengôkre e alguns de seus modos de fala.

[...] as sociedades indígenas não reconhecem ao chefe o direito à palavra porque ele é o chefe: elas exigem do homem destinado a ser chefe que ele prove seu domínio sobre as palavras. Falar é para chefe uma obrigação imperativa, a tribo quer ouvi-lo: um chefe silencioso não é mais um chefe.

Pierre Clastres (2011 [1973], p. 170)

O dia era 02 de janeiro de 2015. Após a cerimônia de confirmação dos nomes na aldeia Bacajá, todos se juntaram na casa do meio: mulheres e homens na lateral. O sol começava a se pôr e um vento úmido anunciava o começo de mais um período de chuvas. Algumas crianças cochilavam nos colos de suas mães e avós. Os Xikrin estavam satisfeitos. Jabotis assados foram trazidos por meninas *mëkukerere* [sem filhos] das casas das crianças que haviam sido homenageadas. Katendjore, o primeiro cacique levantou-se e pegou o microfone: “*Amejx ny òmbikwá*” [Feliz ano novo, parentes]. As falas cerimoniais masculinas sequenciaram-se. O chefe antigo [*benadjwry tum*] Bep Djàti foi o segundo a falar após seu filho Katendjore.⁸²

Venho falar junto com todos. Com todos os que já estão crescidos. Juntos, somos felizes. As avós transmitem a cultura para as netas/sobrinhas. Os amigos formais respeitam as relações de evitação. Meus netos hoje querem comer biscoito. Os carros dos brancos precisam trazê-los para nós. Nossas festas são bonitas e não vamos parar de fazê-las. Hoje estamos juntos novamente, felizes. Antigamente, nossos avós eram mais bravos, mas ainda hoje nós seguimos os passos deles. Os nossos parentes das outras aldeias vieram aqui nos visitar e fazer a festa conosco, por isso estamos felizes, comendo junto, assim é como fazemos. Somos fortes, não somos fracos.

Entre os Mëbengôkre, as falas formais são um tipo de fala utilizadas em algumas ocasiões específicas como nos enunciados locutórios feitos por homens velhos da categoria *ngêt* [avô, tio materno] nos rituais de confirmação dos nomes e de iniciação masculina, nos chamamentos vespertinos ou matutinos para convocação dos homens à casa do meio [*ngàb*] e nas narrativas de história dos antigos [*moja arem tum*], que incluem mitos e acontecimentos de guerra ou caça.

⁸² Fala registrada em áudio e traduzida posteriormente com ajuda de Bep Nhô.

Esse tipo de fala é uma prerrogativa masculina. Como nota Cohn (2000) para os Xikrin do Bacajá, os meninos ainda bebês têm a parte inferior do lábio perfurado e adornado com linhas de miçangas para estimular a capacidade oratória, e as orelhas furadas com pequenas estacas de madeira para desenvolvimento da capacidade de audição e entendimento. As meninas têm apenas as orelhas perfuradas, de modo que a manipulação corporal para desenvolvimento da boa fala é uma característica exclusiva dos homens.

As falas formais são geralmente compostas por certas fórmulas específicas de enunciação, conhecidas como *ben*. Esses enunciados respeitam uma formulação que se repete e são utilizadas na abertura e no fechamento das falas formais expressas em certas atividades como nos rituais, na pesca com timbó, nas expedições de caça, nos chamamentos para aglutinação na casa do meio.

A origem da fala cerimonial *ben* é narrada no mito do jabuti que sabia falar (Vidal, 1977, p. 231).

Os índios foram caçar e matar anta.
Voltando à aldeia com a caça, viram o rastro do jabuti. Um índio foi atrás e achou o jabuti que estava falando naquele lugar.
Havia índios que queriam matar o índio que tinha pego o jabuti.
Ele chegou com o jabuti na aldeia e disse para mulher que ele tinha pego o jabuti que falava.
No dia seguinte ele saiu para matar os índios que o perseguiam.
Mas os índios mataram-no.
Depois a mulher dele casou com um jovem *mênõrõnu* e lhe ensinou a fala do jabuti (*kaprã-kaben*) e ele ficou *kaben djuoy*.
Depois ele transmitiu este *ingêt kukro-djo* ao seu *tabdjuo*.

A terminologia *kaben djuoy* tem por tradução literal “dono da fala” e está diretamente associada à palavra Mëbêngôkre para se referir a chefes: *benadjwàryè*, que significa dono da fala cerimonial *ben*. Para Lea (2012, p. 190) o termo *benadjwàryè* é utilizado porque apenas os chefes sabem ou possuem legitimidade para emitir as cantigas conhecidas como *ben*, cuja mensagem é sempre destinada à coletividade da aldeia. Interessante notar que *ben* aparece como composição para o termo *kaben* cuja tradução mais corriqueira é falar.

Por “*ingêt kukro-djo*”, Vidal (1977, p. 131) define como sendo um privilégio herdado de um *ingêt* (avô ou tio materno) e transmitido para um ou mais *tabdjuo* (filhos da irmã ou netos). A transmissão marca o caráter de exclusividade masculina da prerrogativa, porém o mito mostra que foi uma mulher, a esposa do homem morto,

quem primeiramente transmitiu essa prerrogativa ao seu segundo marido, após o assassinato do primeiro, que tinha encontrado e capturado o jabuti falante. Uma mulher ter sido a responsável pela transmissão da fala formal *kaben djouy* a um homem é importante para este capítulo e será retomada adiante quando eu tratar da participação e modo de fala das mulheres na assembleia para o fechamento de um projeto organizado pela FUNAI destinado a elas. Por enquanto, o importante a destacar é a transmissão masculina dessa capacidade de oratória.

As falas formais são realizadas de acordo com alguns procedimentos de entonações de voz, como tom de falsete, usos de paralelismos, onomatopeias e gestualidade corporal específica. Essas falas possuem ainda um ritmo definido que é sempre realizado pelo narrador. Expressões como *ãne* [dessa maneira, desse jeito] e *tay nauá* [foi assim, isso mesmo] são recorrentes nesses tipos de narrativas. Replicar com perfeição esse ritmo e usar adequadamente as expressões devidas são atitudes que levam tempo, de modo que apenas os homens mais velhos, chefes ou guerreiros com muitos filhos e netos, são considerados aptos a realizar esse tipo de locução. Assim, os homens jovens, com poucos filhos e netos, e as mulheres, mesmo sabendo o conteúdo das narrativas não se arriscam a pronunciar publicamente uma fala formal, porque esse tipo de performance narrativa é prerrogativa homens mais velhos [*mebenghet nhõ kukràdjà*] ⁸³.

A complexidade dessas formas de locuções narrativas das falas formais é destacada por Coelho de Souza (2014, p. 199) acerca das formulações dos Kĩsêdjê. Segundo a autora, esse gênero performatizado da fala cerimonial, chamado *sarën*, é traduzido como “contar, relatar, instruir” e difere das histórias dos antigos [*methumjiê jarêni*] por possuir um padrão relativamente fixo, sonoramente distinto, necessariamente memorizado pelos narradores e composto de metáforas convencionais que, podem ser opacas para a maioria dos ouvintes. Como aponta a autora, os próprios Kĩsêdjê consideram essas formas de fala altamente complexas e difíceis, constituindo o que ela chama de “língua profunda”. Entre os Xikrin, como me explicou Bep Nho durante nossas atividades de tradução da fala dos velhos [*metumbre iarem*], essas falas são bastante complexas e difíceis de entender devido ao uso de muitas expressões que não são usadas cotidianamente.

⁸³ Esse argumento sobre a relação entre categorias de idade e expressões de certas partes de *kukràdjà* foi desenvolvida por Cohn (2000, 2005) enfatizando que saber mostrar adequadamente esses conhecimentos, tanto em relação ao gênero quanto às definições etárias é uma importante condição do próprio modo de operação do *mëkukradja*, cultura Mëbengôkre.

Entre os autores da etnologia indígena, análises e descrições de falas formais são recorrentes, sendo tratadas a partir de várias abordagens distintas: através de análises linguísticas que envolvem uma reflexão sobre repetições, aliteraões e onomatopeias ⁸⁴; relações entre enunciação xamânica de fala e processos de cura como benzimentos ⁸⁵; disputas entre grupos clânicos distintos sobre versões de mitos de origem ⁸⁶; etnoautobiografias, quando pessoas de grupos indígenas falam sobre si mesmas ⁸⁷; modos de expressão formal como poéticas xamânicas ⁸⁸. Minha intenção é apresentar as falas formais de chefes e de guerreiros segundo algumas de suas principais características como as cadências rítmicas, sem adentrar nas questões linguísticas dos paralelismos o que necessitaria de muito mais tempo de pesquisa e de um trabalho intenso de tradução. A ênfase, que proponho, é apresentar a sequência das falas formais segundo posição de chefia e categoria de idade, entoamento da voz, repetição de expressões, gesticulação corporal, uso de bordunas e de maracás [*ngô kon*]. A descrição das falas formais que realizarei aqui tem como objetivo dar visibilidade à crítica dos Xikrin ao tipo de fala dos brancos, caracterizada como descompassada, tortuosa, desconexa e mentirosa.

As falas formais Mëbêngôkre são marcadas por um ritmo de narração que difere das falas cotidianas, que são mais livres na questão da forma de expressão, mas que também denotam princípios formais como saber chamar um parente pela terminologia triádica correta, ou como saber demonstrar verbal e gestualmente as relações de *pi'am* [vergonha] ou de *bitchaere* [jocosidade] que devem marcar as relações entre amigos formais e parentes afins.

O modo de expressão elocutória das falas formais é realizado de modo a que não haja participação do ouvinte, seja ela individual ou um coletivo de pessoas. Não se espera que o ouvinte reaja verbalmente à enunciação do narrador. A fala formal não é um diálogo direto, o ouvinte deve permanecer em silêncio até o final da narração. Isso quer dizer que essas falas não são questionáveis ou postas em dúvida no ato de sua enunciação. Dito de outro modo, não há espaço para desacordos verbais como ocorre num debate, discussão ou conversa cotidiana. E esse é o foco da fala formal que quero destacar aqui, tomá-la com modo de uma expressão verbal que não comporta

⁸⁴ Francheto (1983), Guerreiro Junior (2012).

⁸⁵ Lolli (2010).

⁸⁶ Andrello (2006, 2010).

⁸⁷ Cabalzar (2009).

⁸⁸ Cesarino (2011).

desacordos nem disputas, que pressupõe a ausência de adesão de novos conteúdos por qualquer ouvinte à fala do narrador, durante sua enunciação, e respeita um ritmo encadeado e entonações de voz.

Este capítulo sustenta o argumento de certos modos ou característica da fala formal, praticada pelos Mëbêngôkre Xikrin, aparece na maneira como eles realizam suas falas nas reuniões com representantes da empresa consorciada de Belo Monte, a Norte Energia, com representantes de setores da burocracia governamental e com membros de organizações não governamentais, ocorridas durante o processo de licenciamento e construção do empreendimento hidrelétrico. Suas falas nas reuniões são chamadas por eles de *kaben pudjy* [fala única, fala reta] e são recorrentemente contrapostas ao modo de fala dos brancos, consideradas mentirosas e confusas. Assim, o argumento defendido aqui é que existe um modo específico de realização das falas pelos Xikrin nas reuniões com os brancos que, por sua vez, envolve uma forma específica de performance como a entonação da voz, a gesticulação corporal e a repetição dos conteúdos expressados. Essa forma de expressão utilizada, chamada por eles de *kaben pudjy*, marca uma diferença importante em relação ao modo como os brancos articulam e realizam suas falas confusas e traiçoeiras.

Segundo os Xikrin, as falas dos brancos são confusas e descompassadas ao passo que a fala dos Mëbêngôkre é direta e tem apenas um único sentido [*kaben pudyi*]. Os Mëbêngôkre falam junto e não brigam entre si (pelo menos não na frente dos brancos de Belo Monte). Essa crítica feita por eles às falas dos *kubên* decorre principalmente de suas reflexões sobre a realização de reuniões com a empresa Norte Energia, durante o processo de licenciamento e construção de Belo Monte.

Mas a reflexão sobre as falas tortuosas e mentirosas dos brancos não tem as reuniões com a empresa Norte Energia como o único exemplo acionado por eles. Os mais velhos indicam essa crítica à fala dos brancos como mentirosas quando contam como aconteceu o contato com os brancos e o acordo feito para que eles parassem de brigar com os outros povos indígenas da região e aceitassem morar na área da Flor do Cauxo (localização atual da aldeia Bacajá). Segundo eles, os brancos disseram-lhes que dariam armas de fogo, enxadas, facões, machados. Os brancos disseram-lhes ainda que se aceitassem morar ali eles teriam remédios, roupas e alimentos, facões e que se eles

permanecessem na área as pessoas deixariam de morrer ⁸⁹. Bekanhê, disse sobre o estabelecimento do contato com os brancos:

No começo até que foi bom mesmo. Os *kubên* viam aqui de vez de quando e traziam muitas coisas para nós. Eu já era grande. Os *kubên* vinham e traziam comida, remédios, roupas, chinelos, espingarda, munição. Depois, começaram a trazer lanternas, pilhas, redes. Depois, um *kubên* veio morar um tempo aqui e fez aquela casa para ele lá. Quando ele vinha da cidade ele trazia o rancho [suprimentos alimentares] e dividia para todas as casas. Foi nessa época que a FUNAI começou aposentar alguns velhos. O pessoal já estava ficando velho já. E depois parou. Parou com tudo. Não veio mais ninguém ficar aqui e agora os *kubên* falam que não tem dinheiro, que não recurso, que o índio não precisa disso nem daquilo. Os brancos mentem muito. Mas foram esses *kubên* que prometeram que nos dariam essas coisas, nos ensinaram a usar e agora dizem que não tem mais dinheiro para mandar nada para as aldeias. Os meninos agora não querem ficar descalço, querem ter sandália, bermuda. As meninas e as mulheres agora usam vestido.

Com o intuito de fortalecer a crítica feita pelos Xikrin aos modos de fala dos brancos, descritas no capítulo cinco, apresento a seguir algumas situações típicas em que as falas formais são realizadas. Essas descrições reforçam o tratamento da fala Mëbêngôkre, na sua forma de *kaben pudjy* [fala única] como “forma que persuade”. Para isso, o presente capítulo é dividido em três partes subsequentes: um debate sobre posição de chefia e oratória Mëbêngôkre, expressões de fala formal num ritual de iniciação masculina e as fala das *menire* [mulheres] numa assembleia de finalização de projeto. Ao final, retomo alguns argumentos para justificar a proposta defendida de tratar a fala Mëbêngôkre como “forma que persuade” e contrapô-la negativamente ao tipo de fala dos brancos.

Chefia e suas posições: primeiro e segundo cacique

A complexidade de se falar em chefia entre os povos indígenas nas terras baixas é bastante conhecida entre os antropólogos. Grande parte dos escritos de Pierre Clastres é dedicada a essa questão sobre como falar de chefia indígena sem preencher o conceito com características da ideologia política ocidental voltada para autoridade,

⁸⁹ Cohn (2005, p. 130) discute os processos de pacificação e contato com os brancos dos Xikrin do Bacajá, a partir do conceito de *krono*, que traduz como acordo de paz e que difere dos processos de domesticação [*uabô*] referidos para o amansamento dos cativos de guerra e animais de estimação. Ainda segundo a autora, ao acionarem o conceito *krono*, os Xikrin estão lembrando que esses acordos não são permanentes, mas circunstanciais, podendo ser revertidos em relações de inimizade e guerra.

representação e poder. Clastres foi um dos autores que mais problematizaram essa questão das traduções e do sobreposicionamento de conceitos ocidentais para explicar certos aspectos da socialidade dos povos indígenas e continua inspirar pesquisas antropológicas. Além de provocar reflexões sobre os nossos modos de descrição desses povos, Clastres realiza outro movimento: desenvolver uma reflexão crítica à ideologia política ocidental a partir da descrição dos grupos indígenas.⁹⁰

Quando falamos de chefia imediatamente surge em nossa imaginação política certos conceitos que associamos enquanto vizinhos à noção de chefe como representação, poder, autoridade e hierarquia (para falar dos mais evidentes). Mas, no sentido desenvolvido por Clastres, quando falamos de chefia ou de chefe indígena estamos realmente falando de outras coisas e de outras relações. Os conceitos de vizinhança são outros, como generosidade, boa oratória e gêneros de fala, produção de parentes e coletivos, não concentração de riqueza e poder.

Inspirada nas leituras de Clastres, Tania Stolze Lima (2011) questiona a validade do princípio dumontiano de hierarquia para a descrição de relações assimétricas entre os povos indígenas. Segundo a autora, os coletivos ameríndios, que partilham de uma ontologia perspectivista (ou perspectiva), não investem na possibilidade de existência de um ponto de vista que seja capaz de abarcar todos os demais e, com isso, não acreditam numa noção unificada de totalidade.

Esse debate tem sido recentemente incorporado pelos antropólogos dos chamados povos Jê, principalmente a partir da tese de Coelho de Souza (2002) que questiona a dicotomia modelar entre povos Jê como centrípetos (metafóricos e dialéticos) e os povos Tupi como centrífugos (metonímicos e sacrificiais). Não se trata, obviamente, de dizer que todos os povos indígenas das Terras Baixas sejam perspectivistas, animistas ou etologistas, mas de problematizar os modos como os conceitos antropológicos sobre eles vêm sendo desenvolvidos. Como argumenta a autora, durante bastante tempo, o modo mais corriqueiro de apresentação da chefia Mëbêngôkre foi pautado justamente pelos escritos dos autores do HPBC, que,

⁹⁰ A relação entre chefes, prestígio e fala é crucial, argumenta Clastres, entre os povos ameríndios. O chefe indígena não tem poder, afirma. E é essa máquina primitiva que impede o aparecimento de um Estado representativo e transcendental que se desenvolveu na sociedade dos brancos. A imagem lapidada por Clastres de que os índios não são um grupo sem o Estado e suas instituições representacionais, mas que são uma máquina primitiva contra o Estado e seu aparato de divisão de poderes que necessita de práticas de coerção é uma dessas alocações poderosas que continuam a inspirar algumas análises antropológicas. Um exemplo pode ser encontrado na publicação do dossiê Pensar com Clastres da Revista de Antropologia, volume 54, número 2, de 2011.

inspirados no debate sobre dualismo como característica intrínseca dos povos Jê, marcaram a chefia como uma posição de poder político, localizada no centro da aldeia e ocupada por homens, a partir de determinadas relações de parentesco. Segundo esse viés, o chefe Mëbêngôkre seria o detentor de um ponto de vista totalizador da aldeia ocupando, juntamente com os homens guerreiros, o espaço central do círculo e englobando as casas e a produção feminina das roças. O chefe e seus guerreiros seriam assim a figura central desse modelo analítico acerca da política Mëbêngôkre intra e extra-aldeã (Turner, 1993). Segundo essa literatura dedicada ao dualismo dos povos Jê como sendo a expressão formal das relações sociais, a posição de chefia é envolta de prestígio e influência. Entretanto, isso não quer dizer, como argumenta Coelho de Souza (2002) que prestígio e influência sejam equivalentes homólogos de autoridade e poder.

A organização da chefia entre os Xikrin implica numa relação hereditária de transmissão patrilinear, favorecendo normalmente o filho mais velho ⁹¹. Desde o nascimento, os parentes da casa da criança que provavelmente herdará essa condição irão incentivar o futuro chefe a ir se acostumando a ser tratado como tal e a resolver pequenos problemas. É o caso de um dos filhos, não primogênito, de Katendjore, atual primeiro cacique da aldeia Bacajá. O menino é tratado por Caciquinho [em português] por sua avó paterna que incentiva a todos a chamá-lo pela terminologia que invoca seu futuro posto.

O próprio caso de Katendjore, bem como o de seu filho não primogênito, que segundo os esforços de sua avó paterna será seu sucessor, escapa do padrão estabelecido para transmissão de hierarquia da chefia. Katendjore é um dos filhos mais novos de Bp Djàti, cacique antigo, que por muito tempo ocupou essa posição na aldeia Bacajá. Contaram-me que quando Bep Djàti ficou velho e abandonou a posição de chefia foi o seu filho mais velho quem ocupou a posição durante certo tempo. Entretanto, esse filho foi acusado pelos membros da aldeia de reter indevidamente uma parte do dinheiro dos aposentados que deveria ser distribuído entre as pessoas da aldeia ⁹². A situação ficou insustentável e as pessoas deixaram de reconhecê-lo como chefe e por isso, ele abandonou sua posição, sendo assumida por seu irmão mais novo.

⁹¹ Lea (2012) e Fisher (2003) afirmam que os filhos caçulas não conseguem assumir posições de chefia por serem preferencialmente destinadas aos filhos mais velhos, que são chamados *krá kumrên* ou *krá kukama*, que pode ser traduzido como filho-liderança.

⁹² Antigamente, dizem os Xikrin, o chefe do posto juntamente com o cacique da aldeia eram responsáveis por receber os salários dos aposentados na cidade de Altamira e comprar com o dinheiro roupas, chinelos e alimentos para os moradores de todas as casas da aldeia.

O caso acima mostra que mais do que uma repetição de padrões de sistemas patrilineares de transmissão, a condição de chefe não está garantida nem assegurada e que as ações da pessoa nessa posição conta mais do que sua prévia adequação ao posto. Além disso, o exemplo evidencia a importância da generosidade e da partilha de bens materiais, dinheiro e gênero alimentares que deve ser constantemente praticado por quem está em condição de chefia. Situação que também aponta para o debate acerca da ação criticada de Cabokinho que resultou no abandono de sua posição e mudança de aldeia. Os Xikrin dizem que quando a comunidade deixa de confiar nas atitudes de um chefe, ele acaba abandonando o cargo e abrindo espaço para novos arranjos de ocupação da posição.

Além do primeiro cacique, os Xikrin têm outra posição de chefia, o segundo cacique⁹³. Vidal (1977) mostra que sempre houve uma posição de chefia cuja tarefa era ajudar o chefe principal em suas atividades. Prinkore, numa de nossas conversas, identifica a posição atual de segundo cacique às tarefas de negociação com os brancos, após a intensificação do contato.

O segundo cacique começou existir para ajudar o primeiro cacique, quando os brancos começaram a existir muito na vida dos Mëbengôkre. Então, nós precisávamos de uma pessoa para aprender mais sobre o mundo dos brancos e como lidar com ele. Mas o segundo cacique não trabalha sozinho, ele trabalha com o primeiro cacique com os guerreiros e com os chefes velhos. Os caciques precisam trabalhar sempre juntos para sua comunidade. Não pode pensar em fazer as coisas só para ele e para sua casa.

Cabe ao segundo cacique resolver questões especialmente vinculadas com o mundo dos brancos. Eles precisam garantir que os agentes da FUNAI cadastrem os velhos para recebimento da aposentadoria, conseguir instrumentos para trabalho nas roças como facão, machado, lima, enxada, adquirir certos alimentos e vestimentas para realização dos rituais. Em outras palavras, o segundo cacique é responsável em grande medida pela manutenção do fluxo de mercadorias e dinheiro nas aldeias.

Mas como lembra Prinkore, os caciques não trabalham sozinhos. Eles recebem ajuda do grupo de guerreiros (homens com muitos filhos/filhas e netos/netas) e dos

⁹³ Segundo Perrone-Moisés (2011), existe a possibilidade de que a posição de segundo cacique seja uma transformação da figura do chefe de guerra, que na época anterior ao contato com os brancos, era responsável pela organização de expedições guerreiras contra grupos inimigos. Para a autora, ambos, segundo cacique e chefe de guerra, parecem compartilhar a preeminência de relações com a alteridade (especialmente em relação a estrangeiros e inimigos). Apesar de essa aproximação parecer ter ressonâncias frutíferas entre os Xikrin, não possuo dados que a confirmem. Por esse motivo, qualquer afirmação nesse sentido seria demasiadamente especulativa de minha parte.

caciques antigos [*benadjwỳr tum*]. Os guerreiros e os caciques atuais são caracterizados como pessoas bravas [*okrê*] que estão sempre dispostas a possíveis enfrentamentos, de modo que quando estão em guerra e ficam zangados/incorformados [*angry*] e deixam de ouvir os outros ou sentir dor [*amakre ket*]⁹⁴, tornando-se guerreiros implacáveis. Essa era uma situação muito comum antes do estabelecimento do contato com os brancos. Mas mesmo hoje com as guerras tornadas invisíveis se comparadas com as de antigamente, como sugere Cohn (2003), esse conjunto cacique/guerreiro mantém sua característica de braveza e disposição ao enfrentamento.

Os caciques antigos e homens velhos com muitos netos e netas, por sua vez, são os homens mais prestigiados por saberem e poderem expressar corretamente os regimes de oratória formal, o que Lea (2012) chama de “gerontocracia mēbêngôkre”. Nesse sentido, as falas dos caciques antigos são sempre levadas em conta pelos caciques atuais, pelos guerreiros e por todos da aldeia. Essas figuras de prestígio têm desenvolvido uma importante ação no que tange a situação recente dos Xikrin em relação ao licenciamento e construção de Belo Monte, como veremos no capítulo cinco.

A composição das falas de caciques antigos, caciques atuais e guerreiros é marcada por certas posturas guerreiras das quais os Mēbêngôkre tanto se orgulham em expressar. Uma dessas posturas é o uso de imperativos como modo de expressão da fala com pessoas não-Mēbêngôkre. Segundo Lea (2012) esse tipo de fala pautada pela intimidação e que compõe o “ethos guerreiro mēbêngôkre” é acionada em situações de confrontos e disputas com estrangeiros e se diferencia do modo de comunicação entre parentes, incluindo, em alguns casos, grupos mēbêngôkre de outras aldeias.

O modo imperativo da fala mēbêngôkre direcionada aos estrangeiros não deve, entretanto, ser confundida com a detenção de poder e autoridade por parte do chefe. Como argumenta Clastres, chefes indígenas não detêm voz de mando e nem exercem formulações coercitivas de poder. Esses chefes precisam da adesão do grupo, do engajamento das pessoas, da disposição dos membros de sua aldeia. Nas palavras de

⁹⁴ De modo literal, *amàk* [orelha], *kre* [buraco], *kêt* [não], cuja expressão sugere: “aquele que não tem ouvido” ou “aquele que não escuta ninguém”. Essa é uma expressão que as mulheres costumam atribuir a seus filhos ou filhas quando estes ou estas não seguem suas recomendações ou fingem não estarem ouvindo o que lhes está sendo dito. O termo também é acionado pelas mulheres somando a ele o aumentativo *ti* [grande] para designar pessoas muito teimosas ou que não são capazes de compreender aquilo que lhe é ensinado.

Guerreiro Júnior (2011) ⁹⁵, sobre a chefia Kalapalo, “o corpo do chefe é o corpo do grupo”.

Inspirada nos escritos de Clastres, Perrone-Moisés (2011) propõe uma interessante explanação do pensamento do autor acerca da chefia ameríndia, sem poder e marcada por prestígio, tomando narrativas míticas como pensamento sobre a filosofia política ameríndia que questiona e afronta nossa imaginação política ocidental estatal. Ela destaca, nas narrativas míticas ⁹⁶, as dificuldades dos chefes indígenas em manter sua posição de prestígio que depende do apoio da comunidade. Mesmo tendo Clastres (2003) inicialmente não considerado os povos Jê como exemplos da chefia sem autoridade que caracterizaria a máquina primitiva da chefia, a autora argumenta em favor dessa associação, uma vez que, também entre os Jê, os chefes devem ser generosos, dominar a boa oratória, ser responsáveis por começar uma ação como abrir uma aldeia, conseguir a adesão de um grupo de pessoas e ter condições de lidar com princípios de alteridade.

Segundo a autora, alguns mitos que tratam da transformação de poder em prestígio, formulam também a importância da diferença como princípio, da alteridade como condição da vida em sociedade. Para ela, as reflexões de Clastres e as análises de Levi-Strauss (2008) sobre os dualismos em perpétuo desequilíbrio que marcam as narrativas e o pensamento ameríndio permitem evidenciar uma filosofia indígena pautada pela “recusa da escolha”. Não se trata, portanto, ainda conforme a autora, de se “recusar o *poder* em nome da *liberdade* ou a *hierarquia* em nome da *igualdade*” (Perrone-Moisés 2012, p. 868, grifos no original). Diferentemente, trata-se de recusar-se a escolher e de jamais se fixar em quaisquer desses pólos. Em suas palavras: “Entre Estado e não Estado, há lugar para toda sorte de dosagens, que as políticas ameríndias _vivas ou pensadas nos mitos_ exploram” (Perrone-Moisés 2011, p. 869).

⁹⁵ Interessante notar, segundo Guerreiro Jr (2011), que os Kalapalo ao falar da chefia dos brancos dizem que nós tiramos os nossos chefes e os substituímos por outros enquanto que eles dão continuidade aos seus chefes, de modo que apenas os filhos de chefe, os que têm sangue de chefe poderá continuar a chefia de seu parente (normalmente pai) de seu predecessor. O autor argumenta que ao acionar o sangue como um dos princípios necessários para chefia, os Kalapalo não se referem à substância sangue como um elemento biológico corporal transmitido geneticamente, não se trata do fato de que os chefes tenham o mesmo sangue necessariamente. Sangue de chefe atuaria mais no sentido de substância, tal como proposto por Strathern (1999), não enquanto essência ou coisa, mas enquanto formas de descrição de relações.

⁹⁶ Em suas palavras, “Os mitos _lugar de reflexão que delinea o campo do pensável_ pensam, pois, o perigo do poder concentrado, unificado, coercitivo. E descrevem mecanismos para conjurá-lo”. (Perrone-Moisés 2011, p. 866)

Inspirada pelas análises desenvolvidas por Perrone-Moisés (2011) é possível afirmar que os modos de organização dos povos ameríndios são vividos porque pensados nos mitos e pensados nos mitos porque vividos. Minha aposta, entretanto apresenta outra possibilidade de formulação de que se recusar a escolher é justamente conjurar o Estado, essa entidade filosófica do Um e da coerção, que requer escolhas estáveis e fixas em um dos polos. Como afirma Jullien (2001), o ocidente não suporta a contradição e a ambivalência do “e”, ele precisa do “ou” para sustentar sua unidade.

Ritual de iniciação masculina

Poucas semanas após a realização do ritual de confirmação dos nomes na aldeia Bacajá, os homens iniciaram a organização da quebra de marimbondos, de iniciação masculina.

Os preparativos para o evento foram iniciados quando um homem mais velho da categoria *ngêt* [avô ou tio materno] anunciou no *ngàb* [casa do meio], com a presença dos homens jovens da aldeia, uma fala formal defendendo a importância da prática que transforma os jovens em homens fortes, guerreiros.

Vamos quebrar marimbondo. Isso é muito importante para nós, gente Mëbengôkre. Isso faz que os homens fiquem fortes, que aprendam a aguentar a dor e que se tornem guerreiros e bons caçadores. Todos nós, os velhos, também passamos por isso. E agora é a vez de vocês. Não podemos deixar nossa cultura acabar. Somos fortes, não somos fracos. Hoje à noite nós, os velhos, vamos começar a construir a escada que será usada para alcançar o ninho dos marimbondos. Nós os velhos já encontramos o ninho que vocês irão quebrar. Não tenham medo, é nossa cultura e não podemos deixar isso acabar.⁹⁷

Antes do pronunciamento, os guerreiros com muitos filhos, filhas, netos e netas já haviam encontrado um bom ninho de marimbondos para ser quebrado pelos jovens e já haviam limpadado o local para dar acesso à árvore onde se encontra o ninho. As escadas [*ãmpari*] onde os jovens sobem para quebrar o ninho de marimbondo são confeccionadas sempre à noite pelos homens mais velhos, quando os marimbondos estão dormindo. É preciso muito cuidado na confecção, pois a escada não pode se romper enquanto os jovens intercalam suas subidas. Apenas os mais velhos, que já

⁹⁷ Exortação feita por Motmar, tradução realizada por mim com auxílio de Prinkore.

quebraram muitos ninhos de marimbondo, são capazes de confeccionar adequadamente essas escadas.

Quebrar ninhos de marimbondos é uma importante atividade para os jovens porque lhes permitem tornarem-se corporal e emocionalmente fortes, guerreiros e bons caçadores ⁹⁸. A quebra de marimbondos é analisada por etnógrafos e etnógrafas dos povos Mëbêngôkre como uma simulação de expedição e ataque guerreiro, de modo que os marimbondos são (como) os inimigos (Vidal, 1977).

Os meninos desde cedo são estimulados pelos homens a não expressarem pânico em relação à dor e o ritual de quebra de marimbondos age como um desses estímulos. Não existe uma idade específica para participação no ritual de iniciação, é preciso que a decisão venha do jovem. Em geral, os iniciantes são jovens que já demonstram interesse em se casar ou que já estão tendo relações amorosas.

Numa tarde, meses antes da preparação do ritual de iniciação masculina ser iniciado, o filho de Nhokaê (uma de minhas amigas formais), com idade aproximada de dez anos, cortou seriamente o seu dedo indicador com um facão. As mulheres da casa de Nokaê, especialmente sua mãe e irmãs, desesperam-se. O menino foi levado ao Posto de Saúde da aldeia num carrinho de mão com o dedo amarrado por um pano. O corte tinha sido bastante profundo. As mulheres batiam em suas cabeças com pedaços de pau e facões em choro ⁹⁹. A técnica de enfermagem iniciou os preparativos para o curativo, afirmando que seria preciso mandá-lo à cidade porque o dedo tinha sido quase amputado. Os homens foram chegando para falar com a técnica, pois sabiam que Nhokaê não queria ter de ir à cidade. Incrivelmente, em meio à confusão de gente, choro e sangue, eu notei que o menino estava sério e compenetrado, não expressava pânico nem demonstrava dor. Ele estava sentado com a mão para cima, enquanto o sangue lhe escorria pelo antebraço. A técnica de enfermagem, também impressionada com a calma do menino, disse: “Ei, Bep ¹⁰⁰, eu sei que está doendo muito. Não precisa ter vergonha não, viu, pode chorar”. Sei olhar para a técnica, ele respondeu: “*Muruá kêt, ba memyre,*

⁹⁸ O processo de formação dos guerreiros, através da realização do ritual da quebra de marimbondo [*amiýtá*], tem como finalidade tornar os corpos dos meninos fortes e insensíveis ao cansaço e à dor [*amak kre ket*] (Giannini, 1991).

⁹⁹ Prática comum quando um de seus parentes está em situação grave por conta de alguma doença ou quando morrem. Para uma reflexão sobre os processos de desfiguração dos corpos dos parentes durante um funeral, ver Demarchi (2013).

¹⁰⁰ Modo como os brancos usualmente chamam homens Mëbêngôkre em geral, independentemente de seu nome.

ba guerreiro, abatoe, ba menire pran kêt”¹⁰¹. Ao ver a resposta dada pelo menino, Prinkore, que acompanhava a situação, disse: “*Ga tojx kumrejx, mebengkre bi. Kamama ngrire, gá arup amyitá iphey*”¹⁰².

O filho de Nhokaê não pôde participar da realização do ritual de quebra de marimbondo que acompanhei porque seu tratamento médico durou três meses o que implicou na sua permanência e de sua família da cidade, durante esse período.

O ritual de quebra de marimbondo que acompanhei teve duração média de dez horas, diferentemente do ritual *mêreremejx*, descrito no capítulo anterior. A preparação também foi diferente: apenas os homens engajaram-se nas atividades preparatórias que não envolveram distribuição alimentar. Na manhã seguinte à noite em que os homens velhos confeccionaram a escada [*ãmpari*], colocada na árvore onde estava o ninho dos marimbondos, os homens adultos com poucos filhos e netos limpavam com facão o caminho que dava acesso ao local. Terminada a limpeza do caminho, os homens retornaram à aldeia entoando cantos de guerra e movimentando-se em fila com o passo da dança mais comum do conjunto coreográfico Mëbêngôkre, as caminhadas curtas marcadas com o pisar forte do pé direito no chão e movimentação de ida e volta dos braços com os cotovelos dobrados.

Um dos homens adultos, Prinkore, guerreiro que atualmente assumiu posição de segundo cacique, e que havia participado da limpeza do caminho, anunciou aos jovens iniciados:

Todos devem aprender/conhecer a cultura dos antigos. Os velhos já levaram muitas ferradas de marimbondo, por isso eles não são fracos nem preguiçosos. Esse é o conhecimento que eles querem passar para vocês, assim como passaram para nós. Existem muitas coisas que os antigos sabem, as narrativas dos mitos, as músicas da guerra. Por acaso os brancos sabem essas coisas? Não, eles não sabem, são os Mëbêngôkre que sabem. Agora os jovens vão começar a aprender, não podemos esquecer nossa pintura, nossa raspagem de cabelo, construir e tocar maracás. O conhecimento dos brancos é de papel, eles sempre irão embora das nossas aldeias. Nós é quem ficamos aqui. Nós é devemos cuidar dos nossos netos/sobrinhos. Devemos ensinar para nossos netos/sobrinhos. E logo teremos mais e mais netos. Os Xikrin do Cateté também ensinam seus netos/sobrinhos, os parentes daqui já foram lá e viram com os seus próprios olhos. Nosso *metoro mêreremejx* não foi fraco não. Queremos mostrar isso também para os brancos. Queremos filmar e mostrar para eles nossas festas, nossas danças. Meu pai saiu do luto, acabou o luto dele e de minha mãe, já passou o tempo. Eu tive de ir caçar uma anta

¹⁰¹ “Chorar nada, eu sou homem, sou guerreiro, já estou crescendo, não sou mulher”. A palavra guerreiro foi referida em português pelo menino.

¹⁰² Você é muito forte mesmo, você é um Mëbêngôkre de verdade. Espere um pouco que em breve você irá quebrar marimbondo.

para eles comerem e saírem do luto. Como eu poderia ser um bom caçador se não tivesse quebrado marimbondo quando eu era jovem? Que anta eu poderia dar a meu pai e à minha mãe? Como eles poderiam sair do luto?

No *ngàb*, um dos homens velhos da categoria *ngêt* iniciou uma fala formal sobre a vida dos Mëbengôkre antigos, antes de conhecerem os brancos, entoando narrativas que, no passado, seu pai havia contado a ele. Nesse momento, os participantes ainda não estavam ornamentados e após a fala cerimonial, as crianças do sexo masculino que acompanhavam a atividade foram colocadas no centro da casa do meio e rodeadas por um círculo maior composto pelos jovens que iriam quebrar o ninho de marimbondo, pelos homens adultos (guerreiros) que auxiliaram na realização do ritual, pelos donos dos maracás [*ngokon bàri*] e pelos velhos [*ngêt*].

O primeiro canto de guerra entoado, puxado por um dos velhos *ngêt*, tinha um ritmo lento e foi acompanhado de uma movimentação corporal de modo em que os pés dos dançarinos permanecessem fixos no mesmo lugar e o tronco movimentando-se seguidamente (ao ritmo do canto) de um lado para o outro. Todos realizaram sincronicamente esse movimento. O tempo de duração desse primeiro canto foi de aproximadamente cinco minutos. O canto terminou com o bater seguido e rápido dos pés dos homens no chão, o que os fez movimentarem-se num espaço curto para o mesmo lado, mantendo a formação inicial do círculo. Esse movimento final foi composto também por um grito como um urro que marcou o fim do canto e da coreografia. O homem velho retomou a fala formal enquanto os jovens foram, aos poucos, saindo do espaço do *ngàb* a caminho de suas casas respectivas. Mesmo sem a presença dos demais participantes da cerimônia, o homem velho continuou sua fala caminhando externamente ao *ngàb*, de modo que sua fala pudesse ser ouvida pelas pessoas que estavam nas casas.

O espaço central *ngàb* foi completamente esvaziado e, passado certo tempo, os homens da categoria *ngêt* começaram a retornar ao centro da aldeia, pintados de jenipapo e trazendo seus instrumentos *ngokôn* [maracás] à mão. Os guerreiros também iniciaram seu retorno ao *ngàb*, adornados com suas braçadeiras de penas de arara, miçangas e carregando carvão *bat prã*¹⁰³, urucum cru, óleo de coco babaçu e feixes de palhas para confecção do adorno de cabeça. Uma menina trouxe, de sua casa, duas

¹⁰³ Casca de uma árvore comumente utilizada para confecção da tinta de jenipapo. Essa casca é torrada no fogo transformando-se em carvão. Uma descrição mais detalhada desse processo será realizada no capítulo quatro.

garrafas térmicas cheias de café e duas canecas e as colocaram numa mesa de canto, saindo em seguida.

Motmar, homem velho da categoria *ngêt*, iniciou uma fala formal sobre histórias de caçadas. Enquanto ele falava, os participantes confeccionavam o adorno de palha e os colocavam na cabeça, de modo a que cada adulto ou jovem iniciado confeccionavam os seus próprios ornamentos, e apenas os ornamentos destinados a enfeitar os meninos, que ainda eram crianças, foram feitos por seus pais. Os homens estavam sentados e começaram a ornamentar seus corpos com os adornos, colocaram o enfeite de palha na cabeça, inseriram um pedaço bem fino de madeira no orifício entre o queixo e o lábio inferior, ajeitaram as braçadeiras de penas e pintaram o rosto com o carvão de *bat prã*. Os homens adultos aplicaram o carvão em si mesmos: com três dedos da mão (indicador, dedo do meio e anelar) esfregaram o pó de forma vertical na testa e de forma diagonal nas bochechas. Os braços, na altura do ombro, também receberam os traços do carvão esfarelado. O velho encadeou com sua narrativa de caça uma música¹⁰⁴.



Figura 09: Prinkore e seu filho ornamentados para o ritual de iniciação masculina. Figura 10: *Ngôkon* [maracá] pintado com urucum utilizado na cerimônia. Fonte: Arquivo pessoal da autora.

Os homens espalharam urucum por seus corpos, abrindo o fruto e misturando as sementes vermelhas com o óleo de coco babaçu antes de aplicarem a mistura.

¹⁰⁴ A música tinha relação com o animal caçado. Uma apreciação sobre música e relações humano-animais, mitos e parentesco pode ser encontrada em Seeger (2015).

Enquanto a música continuava sendo entoada por Motmar, os homens adultos realizaram o procedimento de ornamentação nos corpos dos jovens iniciados e nos meninos, ainda crianças, que participavam da cerimônia. Todos prontos, a música foi finalizada e os adultos incentivaram os meninos a ocuparem o espaço do centro do círculo do *ngàb*. Os jovens iniciados posicionaram-se em círculo, envolvendo os meninos e foram envolvidos pelo círculo dos adultos.

Outra música se iniciou lentamente, os maracás foram girados em torno de seu próprio eixo no mesmo ritmo lento e os corpos, sincronicamente, movimentaram-se calmamente de um lado para o outro sem que os pés precisassem ser retirados do chão. Esse ritmo lentamente compassado seguiu até metade da performance quando foi um pouco acelerado de modo que o maracá passou a ser chacoalhado para frente e para trás marcando a batida do pé direito no chão e o levantar do pé, após a batida. Em seguida, ocorreu outra aceleração mais intensa no ritmo de modo que a velocidade do pé direito batendo no chão aumentou e o maracá intensificou sua batida, marcando apenas o bater dos pés no chão e promovendo um encadeamento sonoro e visual, rápido e estrondoso. Nessa sessão de canto e dança, o ritmo lento do compasso durou a metade da performance, enquanto que a outra metade foi dividida entre o aceleração inicial e o aceleração intensivo da coreografia e do som. O final da música e da coreografia foi anunciado com gritos e assovios dos participantes.

Fez-se uma pausa e em seguida outra música começou a ser entoada pelos velhos da mesma maneira: lentamente com os maracás sendo girados e os corpos deslocando-se de um a outro lado sem tirar o pé do chão. Mas nessa segunda sessão, o ritmo um pouco acelerado foi antecipado em relação à primeira performance. O tempo de execução lenta dos passos e da música foi diminuído e a aceleração inicial durou a metade do tempo da coreografia e do canto. A aceleração mais intensa do ritmo ocorreu no final da performance durando mais tempo.

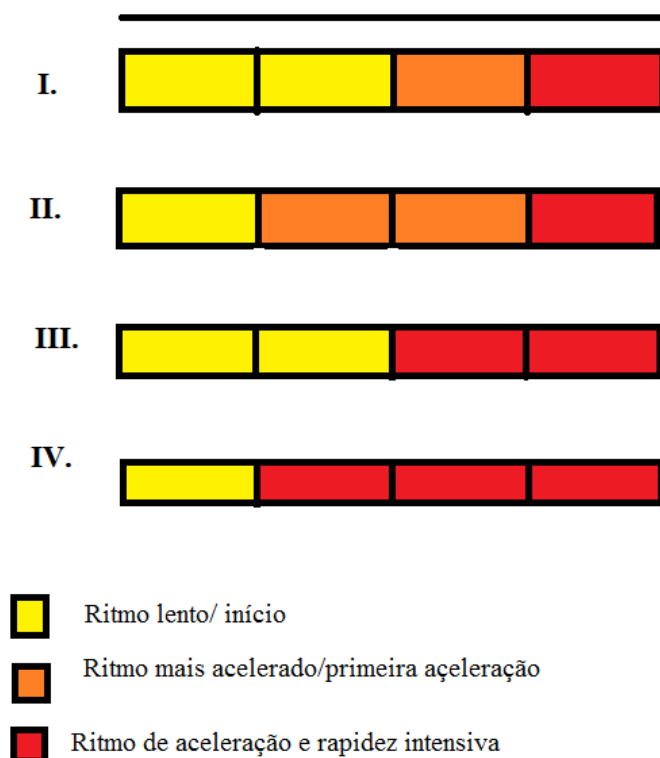
Outra pausa e novamente outra sessão de canto recomeçou com o ritmo mais lento em sua entoação. A coreografia, da mesma maneira, acompanhou a lentidão do canto. Desta vez, entretanto, a parte de transição da fase lenta para a fase mais acelerada da performance foi suprimida e o tempo de realização da coreografia e do canto foi dividido em duas partes equivalentes, de modo que na primeira metade do tempo o ritmo foi mantido lento e na segunda foi acelerado ao ápice da intensificação do ritmo e rapidez coreográfica.

Mais uma pausa e recomeço de outra sessão de canto e dança. Do mesmo modo, a performance teve seu início marcado pelo ritmo lento, mas rapidamente se transformou no modo de aceleração rítmica mais intensa. O tempo da parte rítmica lenta diminuiu e o modo de aceleração intensiva do ritmo tomou a maior parte da performance sonora e coreográfica.

Apresento em seguida um esquema gráfico para ajudar na visualização da transformação das performances que vão se tornando cada vez aceleradas conforme se sucedem. A divisão do tempo da performance em quatro partes é um modelo de visualização para que essa transformação seja facilmente identificada pelo leitor. Além disso, vale lembrar, que foram quatro performances que compuseram essa sessão do ritual.

O que deve ser destacado nesse conjunto é a contínua aceleração da música e da coreografia, ao longo das quatro sessões, destacando o momento em que a aceleração transitória é suprimida e a aceleração intensiva assume a maior parte da performance. Este é o momento em que os homens e os meninos iniciados saem da casa do meio a caminho da mata onde será quebrado o ninho de marimbondo.

Duração da performance



A saída da casa do meio foi feita através de passos curtos arrastados dos pés que não saíram da posição lateral entre si e batiam juntos no chão [*mendjÿ*]. Os participantes foram para o lado de fora do *ngàb* e formaram um círculo, com a mesma ordenação que os círculos feitos dentro do *ngàb* (crianças no meio, iniciados em volta, adultos e velhos no entorno). Todos ficaram agachados. A música começou a ser entoada em ritmo lento e os corpos se levantaram um pouco, permanecendo reclinados com os troncos inclinados para baixo movimentando-se de um lado a outro sem sair do lugar. A música assumiu a aceleração máxima e os passos da dança foram feitos mantendo os troncos abaixados. Com o fim da música todos voltaram a se agachar. O jovem escolhido como o primeiro a bater no ninho de marimbondo levantou-se e se colocou fora do círculo. Os grupos de mesma categoria de idade, ainda agachados, também se destacaram do círculo. Um por vez, os grupos foram ocupando a borda do círculo formatando um novo contorno circular que deixou vazio o centro. Reposicionados os grupos, conforme especificações de idade, o escolhido como primeiro a desferir a palmada no ninho de marimbondo soltou um grito, como um urro e

conduziu a fila dos participantes para fora do contorno da aldeia. Na clareira que antecipava a mata onde estava a árvore com o ninho, mais um canto foi entoado, dessa vez apenas com a marcação lenta do ritmo. Um dos homens que auxiliara na limpeza do caminho na mata retirou as palhas da palmeira de coco babaçu que vedava a abertura do caminho. Prinkore seguiu na fila, levando consigo toalhas de algodão para auxiliar os jovens quando forem picados pelos insetos. Um dos velhos entoou um dos cantos durante a caminhada. As mulheres já se encontravam na clareira com as toalhas para socorrer seus filhos, maridos, netos. A escada já estava posicionada no tronco da árvore e atingia a altura próxima ao ninho dos marimbondos. O grupo dos iniciados foi posicionado no canto da clareira em baixo de uma grande palmeira de coco babaçu permanecendo agachados. As mulheres começaram a entoar o choro ritual utilizando tons bastante agudos da voz que vão aumentando a cada momento. Bep Djo, escolhido como primeiro a desferir a palmada, subiu pela escada e bateu com a palma de sua mão no grande ninho de marimbondos que saíram bravos voando por todos os lados e atacando todos os presentes, enquanto isso, o segundo da fila já estava subindo no andaime antes da descida do primeiro ter se concluída. Tudo ficou muito rápido. As mulheres, chorando num tom mais grave, foram encobrendo os seus jovens feridos e seguiram com eles para suas casas.

Dentro das casas esses jovens têm o corpo cuidado pelas suas mulheres: mães, esposas, avós ou tias. Essas mulheres aplicam-lhes um caldo espremido de uma folha que atua como um calmante para as dores da picada. Os corpos dos jovens atingidos pelos marimbondos incharam imediatamente após as picadas e foram inchando cada vez mais conforme o tempo foi passando. As mulheres arrancavam os marimbondos ainda presos por meio de seus ferrões nos corpos e na cabeça dos iniciados. “A febre desses jovens vai ser intensa e vai durar a noite inteira”, explicou Bekanhê.

A sequência da fila seguiu e só foi interrompida quando o ninho do marimbondo estava completamente desfeito. Parte dos jovens iniciados não conseguiu atingir o ninho, por já ter se desfeito antes de chegar sua vez de subir no andaime. Juntos com os velhos e com os homens, os jovens iniciados, que não conseguiram atingir o ninho de marimbondos, realizaram uma dança/canto ainda nas proximidades da clareira de ritmo lento, com uma curta duração. Juntos, os homens e os iniciados entraram no espaço da aldeia em filas e seguiram cantando até chegarem ao *ngàb* onde levantaram e chacoalharam os braços terminando com o grito gutural. Esses jovens iniciados sentaram-se numa palmeira do lado de fora da casa do meio. Um menino

trouxe de sua casa duas lenhas em brasa e as posicionou na frente dos jovens. Após um canto realizado por um único homem velho, os jovens se levantaram e se posicionaram em fila seguindo um riso feito no chão. Com os braços levantados apoiados na cabeça e saltando com os dois pés ao mesmo tempo, realizaram a coreografia *amyikrayatin* repetidamente, encerrando a performance de iniciação.

É apenas após terem passado pelo ritual de iniciação masculina que os jovens irão se tornar homens adultos, guerreiros e bons caçadores e com isso, poder aos poucos expressar-se verbalmente nas conversas masculinas no *ngàb* e nas reuniões.

O que quero frisar com a descrição do ritual de iniciação da quebra de marimbondo é que as falas masculinas em espaços cerimoniais estão relacionadas com uma série de procedimentos que envolvem a formação e crescimento dos meninos, desde a sua perfuração labial até sua condição de homem com muitos filhos e netos/sobrinhos. Além disso, os modos de fala não tratam apenas do conteúdo que é dito, mas conjuntamente implica em movimentações corporais específicas, modos de imposição da voz, coreografias e cantos, fortalecimento corporal e formação de pessoa. As falas masculinas em espaços cerimoniais não são expressões comunicativas das impressões pessoais e individuais acerca de um assunto. Como afirma Fisher (2003, p. 120), “não há desacordos em relação às expressões verbais que compõe uma liturgia cerimonial”. Nesses regimes de fala não há espaço para discordância, as falas encadeiam-se umas sobre as outras, reiterando-se sucessivamente. Procedimento que marca o modo de fala Mëbêngôkre como *kaben pudjy*, fala única feita em conjunto, e que promove ações efetivas no mundo; diferente, como veremos no capítulo cinco, das falas dos brancos nas reuniões, marcadas pela discordância e pela mentira.

Os modos de fala em espaço cerimonial são uma prerrogativa masculina, o que não quer dizer que as mulheres não participem das tomadas de decisões ou que estejam totalmente excluídas do espaço público e cerimonial, que é comumente e um tanto apressadamente associado com o político. A seguir, apresento um relato sobre a participação das mulheres numa assembleia de finalização de um projeto, destacando as reflexões delas sobre esse envolvimento.

A região amazônica entrava no final do verão, época de tempo seco e rio baixo. As mulheres da aldeia Mrotidjam haviam se comprometido a organizar a Assembleia Final do Projeto Menire. O projeto foi desenvolvido ao longo do ano de 2015, submetido pela Funai ao edital do PDRS-Xingu¹⁰⁵ no final de 2014, tendo sido aprovado com um corte de metade de seu orçamento proposto.

As conversas para elaboração do projeto ganharam força quando Nngrenhkarati e Ngrendjam manifestaram interesse em concorrerem ao edital mencionado.¹⁰⁶ Elas queriam entender melhor o que é uma associação indígena, para que ela serve e como fazer para propor um projeto. Nessa época, a Associação Bebô Xikrin estava retomando suas atividades e funcionamento, participando de oficinas sobre elaboração de projetos e prestação de contas¹⁰⁷.

Devido ao corte no orçamento, a FUNAI, proponente do projeto, promoveu uma série de modificações na proposta inicial e assumiu sua execução após contratação de duas consultoras¹⁰⁸ que se responsabilizaram por seu andamento. Ngrenhkarati foi contratada como colaboradora, e atuou como tradutora, visto que a maioria das mulheres Xikrin não falam português. Essa contratação trouxe a Ngrenhkarati muitos desafios como as desconfianças de algumas mulheres Xikrin sobre a validade de seu trabalho e sobre seu maior favorecimento, tendo em vista o pagamento que recebia pelo trabalho que prestava. Ao mesmo tempo, sua presença como colaboradora proporcionou

¹⁰⁵ O [Plano de Desenvolvimento Regional Sustentável \(PDRS\) do Xingu](http://pdrs.xingu.org.br/site/quemSomos) tem como finalidade implementar políticas públicas e iniciativas da sociedade civil que promovam o desenvolvimento sustentável e a melhoria da qualidade de vida entre pessoas que residem em regiões afetadas pela construção de grandes empreendimentos como a pavimentação da Transamazônica e construção da usina hidrelétrica de Belo Monte. Os municípios atendidos são: Altamira, Anapu, Brasil Novo, Gurupá, Medicilândia, Pacajá, Placas, Porto de Moz, Pacajá, Senador José Porfírio, Uruará e Vitória do Xingu. Além dos orçamentos públicos, o PDRS do Xingu conta com a alocação, no prazo de vinte anos, de recursos originários da Norte Energia S.A., no montante de R\$ 500 milhões, decorrentes de exigência inscrita no Edital de Leilão nº 06/2009 da Agência Nacional de Energia Elétrica (ANEEL) para a UHE Belo Monte. Fonte: <http://pdrs.xingu.org.br/site/quemSomos> <acessado em 11 de março de 2015.

¹⁰⁶ A pedido das mulheres Xikrin, eu, Clarice Cohn e Camila Beltrame escrevemos o projeto e o enviamos para submissão, indicando a FUNAI de Altamira como sua proponente.

¹⁰⁷ Isso será retomado no capítulo sete.

¹⁰⁸ A principal exigência da Funai para a contratação das consultoras foi residir na cidade de Altamira, evitando gastos com passagens aéreas.

maior confiabilidade ao projeto, especialmente durante atividades que necessitavam do deslocamento das mulheres para outras aldeias e outras cidades, incluindo Altamira ¹⁰⁹.

Ngrenhkarati não foi convidada à toa para trabalhar como colaboradora do projeto. Ela morou por algum tempo na cidade de Altamira, tem bastante traquejo no uso do português e se mostra sempre muito disposta a participar de movimentos que considera beneficiar, ainda que nunca como o esperado, os Mëbengôkre Xikrin. Numa de nossas longas conversas, Ngrenhkarati disse que algumas mulheres Xikrin conhecem um pouco da língua dos brancos e entendem algumas coisas que eles dizem, mas que se recusam a falar essa língua por a considerarem muito feia. Perguntei a ela como ela aprendeu a falar português, já que eu estava muito interessada em aprender a falar a língua Mëbengôkre com alguma dicção minimamente boa. Ela explicou:

Eu era menina quando os brancos começaram a aparecer na minha aldeia. A primeira vez que eu os vi, fiquei bem escondida e com muito medo. Eu não conseguia entender nada do que eles estavam falando com meu pai. Meu pai já conhecia os brancos há muito tempo, antes de chegar aqui [na TITB]. Minha mãe também não entendia nada daquela fala. Passou bastante tempo antes dos brancos voltarem, mas depois eles começaram a visitar a aldeia com mais frequência. Eu ainda tinha muito medo, mas aos poucos fui ficando curiosa e com vontade de entender o que eles falavam. Quem começou a me ensinar a entender a língua dos brancos foi Dona Osvaldina, minha tia casada com meu tio. Ela é branca, mas aprendeu muito bem a língua Mëbêngôkre depois de casar com o meu tio. Minha tia me explicou que para aprender a língua dos brancos era preciso ter paciência. Ela disse que eu deveria aprender umas cinco palavras por dia e essas palavras tinham que estar relacionadas, por exemplo: eu aprendia num dia as palavras dos brancos para comer e daí aprendia o nome que eles davam para as coisas de comer: comida, prato, faca, colher, fome. Ela foi me ensinando assim e eu fui aprendendo. No começo, eu achava a língua dos brancos muito feia, depois eu fui acostumando. Fui aprendendo, mas ainda tinha muita vergonha de falar. Quando eu morei um tempo em Altamira fui perdendo essa vergonha e comecei a falar. Hoje, as pessoas me dizem que eu falo muito bem o português, mas eu ainda não consigo entender tudo que os brancos falam. O português é uma língua muito grande, tem muitas palavras que confundem a gente.

A última atividade realizada pelo Projeto Menire foi a organização de uma Assembleia final para discutir “os problemas enfrentados e os resultados alcançados durante as atividades do projeto”, além de averiguar acerca da necessidade de

¹⁰⁹ Em novembro de 2015, oito mulheres Xikrin viajaram, juntamente com uma consultora do projeto, uma servidora da Funai e eu, como colaboradora externa, até à aldeia Açaizal (região da cidade Oiapoque) para acompanharem a assembleia da Associação AMIM (Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão). A viagem foi realizada em parceria com o Instituto Iepé que atua na região, executando vários projetos junto aos grupos Wajapi, Karipuna, Palikur, Galibi Atroari, Galibi Marwono.

continuação ou não de projetos voltados às mulheres Xikrin. A aldeia Mrotidjam foi escolhida, pelas mulheres Xikrin, como local do encontro.

Ngrenkarati e eu chegamos uma semana antes da realização da assembleia para ajudar com os preparativos na aldeia. Duas mulheres da diretoria da AMIM (Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão) da região do Oiapoque, duas mulheres Wajãpi e duas do Parque Tumucumaque haviam sido convidadas e confirmaram a presença. Eu estava curiosa. Era a primeira vez que uma reunião exclusivamente de mulheres ocorreria nas aldeias da Trancheira-Bacajá. Minha curiosidade residia justamente em saber como as mulheres Xikrin iriam realizar essa assembleia, principalmente porque, como se sabe, as falas formais feitas nos espaços cerimoniais são prerrogativas dos homens.

Na manhã de início, enquanto as convidadas tomavam café, homens e mulheres da aldeia Mrotidjam terminavam os preparativos do espaço da casa do meio [ngàb]. As meninas mais jovens com poucos filhos varriam os arredores das casas e o espaço entre as casas e o pátio central. Cadeiras retiradas das salas de aula da escola local foram posicionadas em formato de semicírculo de modo que a parte frontal do espaço ficasse livre. Um telão de projeção havia sido instalado e um aparelho de reprodução de imagem ligado a um computador projetava a imagem de uma foto com o título do acontecimento. À frente da instalação da mesa do computador uma caixa de som, emprestada da casa de Kapot, ligava-se a um microfone. Os homens, aparentemente tão ou mais curiosos que eu, posicionaram-se fora do pátio central, nas laterais, posição normalmente ocupada pelas mulheres. Após a apresentação das mulheres convidadas, as mulheres Xikrin revezavam-se na apresentação de suas falas.

Kokodjã, esposa do segundo cacique da aldeia Mrotidjam, foi a primeira a falar. Diferentemente dos homens, que se apresentam em reuniões com suas bordunas e se movimentam de modo a levantá-las repetidamente, o que caracteriza a valorização da imagem de guerreiro e de bravura, as mulheres falaram sem se movimentarem e sem o levante de qualquer arma de guerra e/ou de caça¹¹⁰. Entretanto, tal como os homens, as mulheres Mëbêngôkre impunham a voz de modo firme e estabeleciam pausas em períodos curtos de orações. “*Menire ne kaben tojx, kaben pudjy* [As mulheres também falam duro, e falam uma só palavra]”, explicou-me Koka a me ver anotar as falas.

¹¹⁰ Sobre participação de mulheres mëbêngôkre em reuniões com brancos, o exemplo que ficou mais conhecido foi a fala de Tuíra, mulher Kayapó, que levantou seu facão na altura do rosto de um engenheiro durante a reunião de 1989 em Altamira contra a construção das barragens Kararô e Babaquara.

Duas mulheres assumiram a posição de tradutoras e era bastante comum que algumas falas não fossem traduzidas. Ngrekarati, era, evidentemente, uma das tradutoras que, respondeu, quando questionada por uma servidora da Funai que acompanhava a assembleia porque nem todas as falas estavam sendo traduzidas:

É que não precisa traduzir tudo né. Porque as mulheres estão todas falando as mesmas coisas. O que uma fala é o que a outra fala também, por isso não precisa ficar traduzindo tudo, não é verdade? Quando alguém falar outra coisa, que ainda ninguém falou, eu traduzo para vocês.

Em geral, as falas das mulheres repetiam os mesmos conteúdos e se replicavam umas nas outras. Elas disseram repetidamente que estavam felizes com a presença de todos, agradeciam a presença dos homens que já sabem mais sobre projeto e que queriam que eles as acompanhassem nesse caminho, que estavam começando a aprender sobre projetos, que era muito difícil entender as coisas porque a fala dos brancos era muito enrolada, que queriam ter os seus projetos e que estavam ali por causa dos filhos e dos netos, que estavam preocupadas com a barragem e queriam garantir uma vida boa para as crianças.

Irenhum uma das mulheres da categoria *kwatyí*, que participavam da assembleia, apresentou uma reflexão bastante interessante sobre a vida atual dos Mëbêngôkre da TITB:

Eu vim aqui, nessa aldeia Mrotidjam. Eu vim de caminhonete e meu marido veio também comigo. Estou feliz de estar aqui e de ter vindo com meu marido aqui. Hoje estou encontrando alguns parentes que moram aqui. Eu não os via há bastante tempo. Nossas aldeias são longe uma da outra. Hoje eu encontrei minha sogra aqui. Ela está muito velha. Chorei muito e ela, minha sogra, chorou para mim e me contou sobre as coisas que estão acontecendo aqui. [pausa longa] Fico feliz de estar aqui, mas também um pouco triste. Tem muita coisa errada acontecendo com a gente, com o povo Mëbêngôkre-Xikrin. Eu sou Xikrin, minha mãe é Xikrin, meu pai é Xikrin, meu marido é Xikrin, meus filhos, filhas, meus netos e netas são Xikrin. [pausa mais longa] Essas estradas que os brancos fizeram, que eles acabaram de fazer, já não servem mais. Estou com dores do corpo porque a viagem na caminhonete foi ruim, porque a estrada está ruim. Os homens é que viajam para fazer as reuniões e para conversar de projeto. Agora, as mulheres também estão fazendo isso. Eu mesma não queria estar aqui fazendo isso de reunião. Eu queria ficar na minha aldeia e cuidar da roça, ir para o mato pegar açaí. Tive que deixar uma filha lá na aldeia. Eu não gosto disso. Mas agora as mulheres estão tendo que fazer isso, as viagens e tudo isso. Nós mulheres estamos fazendo isso porque estamos com medo. Estamos com medo do que vai acontecer com a gente, com nossos parentes, com as crianças. Nós mulheres estamos querendo garantir uma vida boa para gente. E por isso estamos agora viajando e fazendo essas reuniões. Eu queria

mesmo não precisar fazer nada disso. Mas agora as mulheres também precisam entender mais essas coisas dos brancos e ajudar os homens também. Era só isso que eu queria falar.

Após a fala das mulheres, os homens foram convidados por elas a falar também. O primeiro que falou foi Bebere, primeiro cacique da aldeia Mrotidjam. O convite feito pelas mulheres para que os homens assumissem as falas não foi bem recebido pela equipe que acompanhava a reunião. Comentou-se baixinho: “A ideia é que elas comecem a se empoderar e não os homens falarem por elas. Queremos que elas tomem a frente das coisas, só as mulheres deveriam estar participando da assembleia”.

A reclamação tinha a ver com a intenção de manter um projeto exclusivo para as mulheres Xikrin e a sensação de uma das participantes da equipe era de que ao final as mulheres retornavam aos homens os seus momentos de expressão e comunicação. Trata-se, como diria Viveiros de Castro (2004), de uma situação de equivocação. O problema é que para nós, do modo como fomos ensinados, o espaço de fala em uma situação de assembleia está associado com a expressividade de opiniões individuais acerca de um tema, assunto ou evento. Cada pessoa ou cada representante de um grupo de pessoas (grupo de mulheres indígenas, grupos de mulheres rurais, grupos de trabalhadores rurais, entre tantos outros) deve expressar a sua opinião e o seu ponto de vista que será contrastado com o ponto de vista (diferente ou equivalente) dos presentes para que, ao final, esses contrastes de opiniões sejam registrados em documentos e que soluções sejam tomadas com o intuito de que as contradições sejam minimizadas e que a maior parte das demandas apresentadas sejam sanadas.

Como já dito, para os Xikrin, homens e mulheres, as falas realizadas em espaço cerimonial não são expressões individuais de opiniões ou pontos de vista. Ao contrário, elas são a visibilização de um conjunto, a expressão de um conjunto de gente parente e sua forma de expressão reforça esse caráter comunicativo. As discordâncias não são parte desse procedimento de fala, elas devem, ao contrário, serem subsumidas para que a fala Mëbêngôkre reta e única [*kaben pudjy*] seja evidenciada. Os desacordos devem ocorrer em outros espaços, mais íntimos, e nunca na frente de pessoas estrangeiras. Assim, ao chamarem os homens para comporem as falas na assembleia, as mulheres Xikrin estavam reforçando sua posição e não se submetendo à posição dos homens. Homens e mulheres Xikrin mostram-se aos brancos como portando uma mesma posição, uma única fala, uma mesma intenção e por isso engajam-se conjuntamente em

certas atividades como podemos perceber para as atividades de preparação e execução ritual, por exemplo.

A fala de Irenhum permite, entre outras coisas, que nós repensemos nossos modelos de participação (política) e submissão ¹¹¹. Para ela, permanecer na sua aldeia e cuidar dos filhos/filhos e netos/netas, além da roça, é mais importante (e, podemos elencar, segundo nossas divisões de mundo: do ponto de vista político, econômico, cultural) do que participar de uma assembleia, atividade a ser desempenhada pelos homens. Entretanto, ainda segundo Irenhum, dada a situação atual de riscos e impactos, as mulheres estão começando a se verem impelidas a participarem de reuniões, assembleias e projetos para se engajarem com os homens nos esforços de entenderem a situação da TITB e agirem com o intuito de garantir uma vida para si e para os seus.

As mulheres Mëbêngôkre não são donas das falas formais [*benadjwry*]. Como vimos, segundo mito de origem da fala *ben*, mencionado acima, uma mulher primordial transmitiu essa prerrogativa ao seu novo marido que, por sua vez, a transmitiu para seu *tabjwÿ* (sobrinho materno, neto). A narrativa mítica conta que a mulher abriu mão dessa prerrogativa e, se pensarmos juntamente com o reclame de Irenhum, podemos sugerir que isso foi feito para que as mulheres pudessem dedicar-se a outras coisas, tão ou mais importantes que a execução das falas formais, como criar, cuidar e nutrir os corpos de seus co-residentes; ou seja, produzir gente Mëbêngôkre.

Entretanto, como também nota Irenhum, a situação atual de incerteza sobre as condições de manutenção de suas vidas e de suas existências coloca as mulheres Xikrin num movimento de também se engajarem nesses processos que evolue a política dos brancos: os documentos, as reuniões e os projetos. Ao se engajarem nesses processos, elas não estão reivindicando para si mesmas autonomias exclusivistas de demanda e participação. As mulheres Xikrin não estão reivindicando seu empoderamento no sentido convencional como costuma aparecer em movimentos sociais. Ao contrário, eu sugiro que o engajamento das mulheres relaciona-se com uma maneira de compor juntamente com os homens uma mesma visão e mesma posição de mundo que precisa ser visibilizada pelos brancos, mostrando que os Mëbêngôkre (homens ou mulheres) possuem uma única fala, uma fala reta e direta [*kaben pudjÿ*]; uma fala mëbêngôkre, em última instância.

¹¹¹ Para uma apreciação etnográfica sobre o modo como as mulheres que visitam presos nas cadeias do PCC entendem e propõe maneiras insubmissas de pensar submissão, ver Ferraz de Lima, 2015.

Mêbêngôkre *kaben*: forma que persuade

Os modos de fala mêbêngôkre tomados aqui como *kaben pudjy* [fala reta e única] são formas que persuadem por depender de alguns modos e processos específicos de expressão que vale a pena reforçar. A principal forma de expressão dessas falas Mêbêngôkre é a reiteração sequenciada da informação contida na fala realizada primeira e a entonação marcada da voz. Essa reiteração das falas é realizada tanto em situações cerimoniais da cultura dos Mêbêngôkre [*kukràdjà nho mêbêngôkre*], quanto em situações de reuniões com representantes de diversos setores da burocracia empresarial e política da nacional.

Os Xikrin dizem que suas falas possuem um único sentido [*kaben pudjy*], possuem muita força [*kaben tojx*], são verdadeiras e/ou belas [*kaben mejx kumrejx*]. Eles dizem isso principalmente quando criticam os tipos de falas dos brancos durante reuniões sobre processo de licenciamento e construção de Belo Monte. Contrariamente, à fala Mêbêngôkre, as falas dos brancos são confusas, são fracas ou não se sustentam, são mentirosas e/ou falsas.

A intenção deste capítulo foi fornecer ao leitor algumas situações etnográficas em que as falas formais Mêbêngôkre são acionadas para que a afirmação dos Xikrin de que suas falas são corretas, fortes e verdadeiras e/ou belas seja levada às últimas consequências. Ou dito de outro modo, para que a apreciação deles acerca de seus modos de existência seja visibilizada e para que suas críticas ao modo de existência dos brancos ganhe força.

Espero ter deixado claro que as falas Mêbêngôkre não dependem exclusivamente da entonação da voz e memorização dos conteúdos e sequências formais das falas. A fala Mêbêngôkre é parte do conjunto *kukràdjà* e depende também de certas intervenções e formações corporais para poderem ser corretamente realizadas pelas pessoas. Um desses procedimentos são as constantes aplicações das pinturas corporais, que discuto a seguir, realizadas ao longo da vida das pessoas que constitui a formação corporal para produção de corpos adequados e aparentados que sabem viver com e como parentes.

CAPÍTULO 4. *Mẽ ôk*: pinturas corporais

“Assim é nossa tradição da pintura. Basta eu estar sadio e a gente se junta para pintar”
(Trecho da narrativa de Kaikware, in: Demarchi, 2015, p. 103).

Numa manhã de verão, eu voltava do *bà* [mato, floresta] com Nhokaê, uma de minhas formais, onde havíamos ido rachar lenha. Assim que passamos pela lateral de sua casa para depositar a lenha no chão da cozinha, Ngrenhkaró, que depois viera a se tornar minha avó, a me ver chegar disse: “Deixe o paneiro, vá banhar e depois venha aqui. Nhoktoe vai pintar você. Você está muito feia, seu corpo está muito branco, *akáre* [sem pintura]”. De fato, nas partes mais expostas de meu corpo não era mais possível ver os resquícios da pintura que havia sido aplicada há uns oito dias atrás. No entanto, nas partes menos expostas do meu corpo, que ficam escondidas pelo uso das roupas, ainda era possível ver com nitidez a aplicação da pintura, porque a tinta de jenipapo ainda estava escura [*tukre*]. Independente de ter a barriga, as costas, a bunda e os seios bem marcados com a pintura anterior, era preciso que eu fosse novamente submetida a uma sessão de pintura porque meu rosto, minhas pernas e meus braços tinham perdido a cor e a forma da aplicação da pintura, do padrão gráfico.

Esse procedimento contínuo de aplicação das pinturas corporais faz parte do modo de vida dos Mëbengôkre. Nas palavras de Demarchi (2015, p.130):

Com a pintura, criam-se pessoas, constroem-se corpos e reconstroem-se superfícies. É com ela, enfim, que as pessoas crescem. Como nos conta Ruth Kayapó, no filme *Nossa Pintura*: “Nós, Mëbengokre, não crescemos sozinhos. Nós crescemos com a pintura corporal e os enfeites feitos por nossas mães”.

Além do fato dos corpos serem constantemente desenhados pelas talas ou dedos das mulheres pintoras [*ôk mari*]¹¹², é a caracterização da visibilidade da pintura que eu quero destacar aqui.

Assim que as pinturas começam a deixar de serem vistas nas partes mais expostas dos corpos, uma nova sessão de aplicação da tinta de jenipapo é realizada. O

¹¹² Demarchi (2015, p.118) sugere como tradução para o termo “especialistas em pintura”. Em termos literais, *ôk* é pintura; *mari* é saber, conhecer, ouvir. Os Xikrin também acionam o termo *ôk* para referirem-se a escrita, o termo é *piôko* pode ser traduzido de modo literal como pintura no papel, e é como eles chamam qualquer tipo de texto escrito, como documentos ou livros. Além disso, como lembra Gordon (2006), a palavra em mëbêngôkre usada para se referir a dinheiro é *piokaprim*, que, segundo sua tradução, significa: folhas pálidas.

fenômeno sugere que a pintura corporal precisa ser vista pelas outras pessoas, ela precisa estar visível nas superfícies expostas do corpo, ela precisa estar completa e inteira.

As mulheres Mëbêngôkre (Xikrin e Kayapó) passam grande parte de suas vidas envolvidas em sessões de pintura corporal: pintando-se mutuamente ou pintando seus filhos, filhas, netos, netas, maridos e/ou irmãos ainda não casados. O processo de aplicação das pinturas nos corpos repete-se geralmente a cada oito ou dez dias, e como já mencionado, mesmo quando os resquícios da pintura anterior ainda estão presentes nas partes escondidas dos corpos. Esse processo contínuo mostra o quão importante é o aspecto visível que marca a completude das pinturas porque mesmo quando ainda restam os traços do jenipapo nas partes não expostas dos corpos é preciso refazer a pintura para que ela seja vista e esteja inteira.

Diferentemente das mulheres, como já foi discutido pelos autores e autoras dedicados às pesquisas com esses grupos Jê Setentrionais, os homens Mëbêngôkre, que também passam suas vidas recebendo as pinturas corporais, não podem e não sabem aplicar os grafismos, porque essa prática de conhecimento é exclusiva das mulheres [*meninre nho kukdradjá*]¹¹³.

As pinturas corporais, juntamente com o uso dos adornos de penas e miçangas, compõe o que se poderia chamar de estética visual da cultura mëbêngôkre [*kukràdjà*]. Essa visualidade salta aos olhos de qualquer estrangeiro, mesmo aqueles menos familiarizados com o modo de existência dos Mëbêngôkre. Do mesmo modo como o tema dos rituais, as pinturas Mëbêngôkre também têm ocupado amplo destaque nas descrições dos etnógrafos dedicados a esses povos. O tema da pintura e dos ornamentos corporais está presente desde os autores mais antigos, incluindo os primeiros registros dos grupos Mëbêngôkre, até nas pesquisas mais recentes, como pode ser visto nas publicações de Demarchi (2013, 2014, 2015). Essa recorrência, que junto com a tematização dos rituais aparecem mais do que as análises e descrições das falas formais,

¹¹³ Vanessa Lea (2012, p.149) e Demarchi (2013, p.96) apresentam a descrição da realização de pinturas feitas pelos homens em seus corpos em sessões ocorridas dentro do *ngâb*. Essas pinturas masculinas são descritas a partir de dois procedimentos de aplicação: uso da casca da fruta do jenipapo como carimbo, constituindo o motivo da pintura do pássaro [*akre ôk*], feita de modo desleixado; e a técnica de gotejamento da massa da fruta do jenipapo que é deixada escorrer aleatoriamente pelo corpo, chamada *krân amenh ôk* [*krân*: curto, rápido; *amenh*: jogar; *ôk*: pintura]. Voltarei ao debate sobre as pinturas masculinas adiante para mostrar que entre os Xikrin seus modos e ocasiões de aplicação diferem das descrições fornecidas pelos autores. Um debate sobre as especificidades dos conhecimentos das mulheres pode ser visto em Cohn (2011) e Vidal (1992).

pode ser entendida como decorrência ou efeito do encantamento que a estética da visualidade da cultura Mëbêngôkre causa aos olhos dos pesquisadores e de qualquer estrangeiro. O encantamento gerado por esse aspecto da visualidade das pinturas e ornamentação corporais é compartilhado também pelos próprios Mëbêngôkre, homens e mulheres, sendo motivo de orgulho, além de um importante diferenciador que marca visualmente seus modos de existência [*kukràdjà*].

Em uma das atividades vinculadas à realização do projeto Menire, mencionado no capítulo anterior, as mulheres Xikrin selecionavam as fotos que haviam registrado para composição do livro de imagens sobre o *menire kukràdjà* [conhecimento ou cultura das mulheres]. Os temas das imagens que compuseram o livro foram as pinturas e a ornamentação corporais, a roça e o ritual de confirmação dos nomes. Um dos debates era sobre o objetivo do livro. Depois de conversas entre elas, disseram que queriam que o livro mostrasse para os *kuben* [brancos] a força e a beleza da cultura e do conhecimento das mulheres Xikrin. Queriam que o livro circulasse nas mãos dos brancos para que estes soubessem e aprendessem que as mulheres “são fortes e belas, não são fracas não”.

Aproveitei a ocasião para mostrar a elas as fotos de meu arquivo pessoal. Eu lhes disse que gostaria que algumas daquelas fotos estivessem presentes no corpo da minha tese. Elas concordaram e disseram que escolheriam quais fotos eu poderia usar para mostrar no meu documento. Como havia a presença de mulheres de todas as aldeias, por conta da oficina do projeto Menire, o processo de apresentação e seleção das imagens foi bastante demorado, de modo que longas pausas eram feitas e as mulheres Xikrin ficavam silenciosas e respeitosas quando viam um parente que já havia morrido ou caíam em gargalhadas quando se viam nas imagens de cinco anos atrás.

Uma fotografia insuspeita, desde o meu ponto de vista, gerou grande polêmica e me colocou numa situação de reflexão e descontentamento em relação à falta de sensibilidade que por vezes, mais vezes do que infelizmente parecemos supor, marcam as práticas de pesquisa dos antropólogos. Eu estava convicta de que a imagem em questão _em primeiro plano um menino segurando uma bexiga azul com pequenas estrelas brancas próxima ao rosto, e ao fundo um consistente céu diurno com poucas nuvens_ estava bonita. No rosto do menino era possível ver a tintura de jenipapo bastante desbotada na pele, o que compunha um contraste com os azuis do céu e da bexiga. Honestamente, eu estava orgulhosa da imagem que conseguira produzir com o equipamento fotográfico que tinha à disposição na época, já que não domino técnicas

aprimoradas de fotografia. Quando essa imagem foi apresentada no *slide*, perguntei de modo automático já supondo saber a resposta: *Mejx?* [Boa, correta, bela?]. Mas, para minha surpresa, um coro uníssono respondeu: *Kêt, punure!* [Não, é feia, incorreta, ruim]. Aquela imagem que eu considerava uma de minhas obras primas em relação à realização de registro fotográfico foi considerada feia, horrível, incorreta. Eu estava intrigada. Afinal de contas porque aquela imagem de belíssimo enquadramento era feia? As mulheres Xikrin explicaram de modo simples e preciso: “O menino está feio, está quase branco, não tem pintura bonita, o rosto está muito branco, feio, quase sem jenipapo”. O debate intensificou-se e as mulheres falavam uma seguida da outra, em alta velocidade, de modo que a conversa assumiu um ritmo de difícil compreensão aos meus ouvidos. Ngrenkarati, tradutora e consultora do projeto, explicou a mim em português, quando os ânimos exaltados acalmaram-se:

Nós, as pessoas Mëbêngôkre, não gostamos que tirem fotos nossas de qualquer jeito. Mas nós gostamos de tirar foto. Não gostamos quando os brancos vão às nossas aldeias e ficam tirando foto do que querem, sem perguntar nem nada. Por acaso nós devemos ficar ali à espera desses brancos para sermos fotografadas? Os brancos não entendem isso. Acho mesmo que não entendem e então muitas vezes deixamos isso para lá. Você já fez isso também, todos os brancos fazem isso, especialmente os antropólogos. Para nós, uma foto boa é aquela em que a pessoa ou as pessoas da foto estejam com pinturas de jenipapo e urucum, com miçangas e adornos de pena. Nós não existimos de qualquer jeito, nós existimos enquanto gente Mëbêngôkre que pinta o rosto e o corpo com jenipapo. Entendeu?

Envergonhada, afirmei com a cabeça que sim e passei para a outra fotografia, mas desde esse episódio, aquelas palavras repercutem na minha cabeça e pensamento.

A descrição das pinturas e ornamentos corporais pode ser feita a partir de um incontável número de possibilidades, como podemos observar entre os autores da literatura especializada. Para mencionar apenas alguns exemplos, Cohn (2000) destaca a importância das aplicações da pintura e dos padrões gráficos nos processos de constituição da pessoa e de formação e maturação dos corpos, Vidal (1992) afirma as pinturas corporais como modos de comunicação social da situação dos indivíduos, como categorias de idade, posição de parentesco, situações de fim de luto, nascimento do primeiro filho(a) ou neto(a); Lea (1986, 2012) destaca a pintura como um dos agenciamentos femininos para formação de pessoas e elaboração dos rituais; Turner (1995) associa as pinturas corporais como fronteira social que envolve o indivíduo;

Demarchi (2013) enfatiza a agência dos materiais das pinturas (tinta de jenipapo e pasta de urucum) enquanto efeitos terapêuticos.

Lagrou e Severi (2013) realizam uma crítica ao modo como as pinturas e os ornamentos corporais foram analisados no clássico livro “O Grafismo Indígena”, organizado por Vidal (1992). Segundo os autores, inspirados na abordagem praxiológica da agência da imagem proposta por Gell (1998), apesar da importância da obra, o vocabulário sociológico que envolve as análises engessaram os grafismos como meros sistemas de comunicação da condição dos indivíduos e dos grupos indígenas.

Mesmo concordando, em partes, com a crítica desses autores, que também é compartilhada por Demarchi (2013), minha sugestão é que tratar as pinturas enquanto sistemas comunicacionais nem sempre quer dizer enfatizar aspectos sociológicos ou funcionalistas de análises.

Uma alternativa analítica, que defendo aqui, é discutir sistemas comunicacionais enquanto formas que persuadem e padrões que comunicam, segundo o modo como esses conceitos são defendidos por Strathern (2005). Assim, ao tomar as pinturas corporais como formas que comunicam, eu não pretendo reiterar a definição das pinturas como uma linguagem simbólica ou como códigos sociais que devem ser decifrados pelos antropólogos, segundo argumento de Turner (1995), tampouco ignorar a agência dos padrões gráficos e das substâncias utilizadas na confecção das tintas, como propõe Demarchi (2013).

Minha intenção é colocar em destaque o aspecto visível que essa tecnologia e conhecimento implicam e o efeito que deve promover. Essa visibilidade trata daquilo que constitui uma pessoa Mëbêngôkre. O que significa por sua vez, submeter os corpos a sessões sequenciadas de pinturas corporais, ter parentes Mëbêngôkre e saber como conviver com esses parentes, valorizar relações de generosidade e distribuição de carnes, cultivares da roça, objetos, nomes.¹¹⁴ Nesse sentido, ao descrever os processos de aplicação das pinturas corporais e destacar essa tecnologia, um tipo de conhecimento das mulheres, a partir dos efeitos da visualidade que imprime quando aplicada nos corpos, pretendo destacar mais um dos componentes que são parte do conjunto da cultura Mëbêngôkre [*kukràdjà*]. Isso porque, um dos efeitos dessa visualidade é também a elicitación, no sentido de colocar em evidência, de certas relações de parentesco (entre consanguíneos ou entre afins) e de amizade formal. Esse destaque daquilo que e as

¹¹⁴ Uma discussão etnográfica sobre distribuição alimentar será apresentada no capítulo sete.

pinturas corporais visibilizam permite que o modo de existência Mëbêngôkre, como um tipo de gente não egoísta e que saber produzir e viver com (seus) parentes, seja enfatizado.

Para o cumprimento de minha proposta descritiva tratarei as pinturas corporais, em detrimento dos demais modos de ornamentação corporal, como uso de miçangas e adornos feitos com penas de aves, de acordo com dois de seus usos: aplicação cotidiana das pinturas nas aldeias, aplicação ritual das pinturas durante cerimonia de confirmação dos nomes. As duas situações de aplicação das pinturas corporais servirão como aporte descritivo para discutir o modo de apresentação dos homens e mulheres Xikrin nas reuniões com membros da Norte Energia, que será discutida no capítulo cinco.

Pinturas corporais no cotidiano da aldeia

Outra atividade desenvolvida durante a realização do já mencionado projeto Menire foi a exibição de uma pequena mostra de documentários produzidos por ou que tratassem de grupos indígenas brasileiros. Rafaela Soldan¹¹⁵, uma das antropólogas que acompanhavam as atividades, sugeriu que o filme *Me Ôk* [Nossa Pintura]¹¹⁶ fizesse parte da mostra. Os filmes eram mostrados à noite, na cada do meio [*ngàb*], com auxílio de um equipamento de reprodução. As mulheres Xikrin gostaram muito desse filme em particular por se referir a uma aldeia de pessoas Mëbêngôkre¹¹⁷. Um das partes do filme que gerou mais entusiasmo aos telespectadores Xikrin foi a narrativa de um homem sobre a história e origem das pinturas corporais Mëbêngôkre. Nessa narrativa, o desenvolvimento da tecnologia do uso de talinhas [*kwỳkỳ*] para aplicação da tintura de jenipapo é associada ao grupo dos Djôre, ancestrais dos atuais Xikrin. A narrativa

¹¹⁵ Graduada em Ciências Sociais e pesquisadora do Observatório da Educação Escolar Indígena, coordenado por Clarice Cohn, na Universidade Federal de São Carlos.

¹¹⁶ O filme 'Me'Ôk, Nossa Pintura', dirigido por Fábio Nascimento e Thiago Oliveira, recebeu premiação de Melhor Filme do Juri Jovem na competição nacional do Festival Curta Cinema em 2014 e foi produzido com participação direta dos bolsistas Kayapó do Programa de Documentação de Línguas e Culturas Indígenas, coordenado pelo Museu do Índio com apoio da Unesco. DIR: Fábio Nascimento, Thiago Oliveira . 24 min . PA/Brasil . 2014. Agradeço a Thiago Oliveira pela disponibilização do filme.

¹¹⁷ A aldeia Môjkarakô está localizada as margens do Riozinho, um afluente do rio Fresco, que, por sua vez é afluente do rio Xingu. De modo diverso ao padrão aldeão mëbêngôkre e Jê, o plano da aldeia Môjkarakô não é redondo. A organização das casas forma um grande retângulo composto pelas habitações, em cujo centro se localiza a casa dos. Em 2010, segundo dados da Funasa, sua população era de aproximadamente 400 pessoas, das quais praticamente um terço eram crianças (Demarchi, 2014, p. 58-59).

vinculava também as pinturas corporais às ações do homem morcego [*kubenhèpre*], associação pouco registrada pelos antropólogos familiarizados com a literatura sobre povos Mèbèngòkre. Para Demarchi (2015), a narrativa tem um sabor especial porque destaca a pintura corporal como parte do conjunto dos conhecimentos Mèbèngòkre que foram (e continuam sendo) apreendidos e apropriados por meio de relações de alteridade. Assim como nomes, enfeites, cantos e danças, as pinturas foram (e ainda são) capturadas do exterior e, posteriormente, circuladas e dispersadas por diversas aldeias.

Reproduzo abaixo um trecho da narrativa, presente no filme e transcrita por Demarchi (2015, p. 103-104).

Eu vou contar a história da pintura. Foi o Kubenhêpre, o homem-morecego, que nos mostrou a arte da pintura. Ele nos deixou essa arte. Ele nos mostrou a pintura Meibê, a pintura feita com os dedos e a Mekjekrôri, que se faz na coxa. Ele nos mostrou todos os tipos de pintura, a pintura da anta (Kukrytkra-ôk), a pintura cerimonial do Mutum, (Àkre-ôk), a pintura feita com os dedos (Me-pkupiti), a pintura do mel (Pykakam-mei-ê) e também a pintura dos guerreiros (Mekakokreti) e outros tipos de pintura que são usadas pelos guerreiros que matam os inimigos. Foram essas pinturas que os morcegos deixaram para os Mebengokre, e, desde então, nós começamos a fazê-las. A gente continua usando até hoje essas pinturas. Mas também aprendemos muitas outras. Há muito tempo atrás, os Djôre (Xikrin) começaram a fazer a pintura da festa dos homens. Os Mebengokre, foram lá encontra-los. Viram como eles faziam as pinturas e, quando voltaram, fizeram igual e continuam fazendo até hoje. Lá na antiga aldeia Pykatôti, nossos antepassados usavam essas pinturas e depois nossos pais, depois a gente... e depois as pessoas da aldeia Awarikraikunoin também usavam. E pessoas do Kubenkankrenh aprenderam também. E, depois, a aldeia de Kubenhakrenh foi dividida e as pessoas se espalharam e as pinturas também se espalharam. A pintura da festa de mandioca, da festa dos homens, a pintura do Bemp, a pintura da festa da Anta, e também a pintura do casamento, Meadjorekadjy, a pintura do noivo, todas são parte da nossa tradição. Assim é nossa tradição da pintura. Basta eu estar sadio e a gente junta para pintar. Mas também tem a pintura com palito. Foram os Djôre que começaram a usar o palito. Aí o pessoal daqui foi até eles e fizeram uma festa usando essa pintura no corpo. As mulheres de lá pintaram os homens Mebengokre com o palito e eles levaram as pinturas no corpo para as mulheres verem. Foi assim que começamos a usar a pintura feita com palito. A pintura da chuva, do jabuti, a pintura diagonal, todas elas. Então foi tudo isso que a gente aprendeu com o morcego e com os Djôre e continuamos aprendendo até hoje. Essas pinturas, todas as mulheres sabem fazer. É por isso que estou contando para vocês a história da pintura. Meu avô me contou, eu me lembro da história, eu conheço bem a história e por isso a conto.

Enquanto as atividades vinculadas ao projeto Menire ocorriam durante o dia, à noite o filme era repetidamente assistido nas sessões realizadas no *ngàb*. As mulheres conversavam muito sobre o filme e o tema das pinturas corporais tornou-se assunto recorrente nas rodas noturnas de conversa na frente das casas. Numa dessas conversas, em frente da casa de Kokadjã, esposa do segundo cacique da aldeia Mrotidjam, perguntei a Ngrenhkarati: “Essa história da pintura e do Kubenhepre é assim mesmo que os Xikrin contam?” Ela respondeu:

É assim mesmo, foram as mulheres Xikrin que fizeram a pintura com as talinhas. Existem muitas histórias das pinturas, como conhecimento das mulheres. Conhece a história de Nhokboti, a mulher estrela? Então essa história também conta sobre a pintura corporal. A mulher estrela quando foi pintada com jenipapo e urucum por sua sogra virou mulher humana e passou a morar na terra, na aldeia e não voltou mais para o céu.

Em geral a narrativa, mencionada por Ngrenkarati, é associada à origem das plantas cultiváveis, tecnologia trazida pela mulher-estrela. Ao vincular a esse mito o conhecimento das pinturas corporais, Ngrenhkarati confirma a valorização da cultura Mëbengôkre por meio da aquisição de relações de alteridade, como afirmou Demarchi (2015). Além disso, a associação feita por minha amiga Xikrin também concorda com as apreciações argumentativas de Cohn (2011) de que os conhecimentos das mulheres, como roças e pinturas, também são apropriações de exteriores e advêm de relações de alteridade, desmistificando a imagem das mulheres como relegadas ao campo do doméstico, do natural ou da infraestrutura da sociedade mëbêngôkre, como afirma Turner (1966) e Bamberger (1979).

As sessões de pintura das mulheres Xikrin são uma daquelas cenas recorrentes que se observa com frequência quando se está nas aldeias. Sem que exista um motivo aparente, as mulheres se reúnem no espaço no *ngàb* com o preparo de suas tintas, suas talinhas de palmeira de babaçu [*kwỳkỳ*] e seus pentes riscadores [*pikakiere*], dando início a mais uma sessão de pintura corporal. Em grupos de três ou duas, elas começam a aplicarem-se, entre si ou em si mesmas, os motivos gráficos específicos. Em geral, as mulheres pintam-se com motivos semelhantes a depender de sua categoria de idade: mulheres com muitos filhos e netos pintam-se com o mesmo motivo gráfico, ao passo que as mulheres com poucos filhos e netos também reproduzem em seus corpos motivos semelhantes que diferem daqueles escolhidos pelas mulheres mais velhas.

É comum que algumas sessões femininas de pinturas ocorram no espaço do *ngàb* [casa do meio], de modo que todo o processo de aplicação da tinta e dos padrões gráficos seja visto no espaço central da aldeia. Contrariamente, as pinturas feitas pelas mulheres nos corpos dos homens e das crianças, ocorrem nos espaços internos das casas ou nos quintais, de modo que o processo de aplicação da pintura não seja visibilizado. Esse modo de aplicação das pinturas em ambientes mais restritos também era realizado pelas mulheres quando eu precisava ser pintada. Por não ser capaz de pintar os corpos de minhas anfitriãs, eu não participava das sessões femininas e minhas pinturas eram sempre feitas por elas após essas sessões, fora do espaço do *ngàb* ou, como fazem com as crianças e com os homens, dentro das casas ou nos quintais.

Desse modo, não há realização de sessões de pintura corporal no *ngàb* [pátio central] quando os corpos pintados são de homens, crianças e antropólogas, no meu caso. Evitar pintar homens e crianças no espaço cerimonial, sugiro, decorre do tipo de relação da especificidade de certos componentes do complexo *kukràdjà*. Homens e crianças não compartilham desse modo de conhecimento que envolve a técnica de aplicação de pinturas corporais e, por esse motivo, seus corpos não devem demonstrar publicamente sua relação com essa prática e/ou conhecimento.

Minha interpretação inspira-se nos escritos de Cohn (2000, 2005b) de que a demonstração de certas práticas de conhecimento e tecnologia concernentes às especificidades do conjunto *kukràdjà* [cultura Mëbêngôkre] precisa seguir certas etiquetas de visibilização. Segundo argumento da autora, mais do que dominar certas técnicas de conhecimento, as pessoas Mëbêngôkre precisam saber os momentos certos de demonstrar esses domínios, bem como de não os demonstrar publicamente. Por exemplo, uma mulher pode saber manejar uma arma de fogo, mas não a utilizará numa expedição de caça masculina. Um jovem, com poucos filhos e netos, pode saber reproduzir com perfeição uma fala formal, mas não irá apresentá-la em espaço cerimonial enquanto não se tornar um homem com muitos filhos e netos. No caso das pinturas corporais, as mulheres jovens e sem filhos não irão participar das sessões coletivas de pintura, sendo pintadas por suas parentas, tal como os homens as crianças, em ambientes mais restritos e longe dos olhos dos moradores e moradoras da aldeia.

Mesmo sem dominar as técnicas de aplicação das pinturas, os corpos de todas as pessoas são constantemente submetidos às mãos e talinhas das mulheres pintoras. Exceto em caso de restrição devido a doenças ou luto, as pessoas na aldeia Bacajá sempre estão pintadas e as pinturas vão sendo feitas uma após a outra, assim que a

aplicação de jenipapo das partes expostas do corpo começa a ficar fraca ou desaparecer.¹¹⁸ Nesse sentido, as pessoas pintam-se durante momentos semelhantes. Basta que uma mulher ou homem apareça com uma pintura nova, recém-feita e bem preta para que todos se dediquem à mesma tarefa. Pode-se então observar um movimento de disseminação das sessões de pintura corporal entre todas as casas da aldeia, como uma espécie de “irradiação por contágio” (Tarde, 2007)¹¹⁹.

Existem alguns padrões específicos que devem ser aplicados dependendo da posição que uma pessoa ocupa em relação à categoria de idade e gênero. Entretanto, como já apontou Vidal (1992), novas experimentações estão sempre em curso e são constantemente postas em circulação.

Pude presenciar um caso de aplicação de um padrão gráfico inédito na aldeia Bacajá. O combustível para abastecimento do gerador de energia havia sido entregue no meio da tarde pela equipe do DSEI¹²⁰, após quatro semanas de atraso. Ao cair da noite, era possível ver os televisores das casas ligados ao aparelho de DVD. O vídeo mais reproduzido pelos aparelhos de televisão era a filmagem de um ritual de nomeação realizado na aldeia Cateté. A filmagem do ritual havia sido feita por alguns jovens Xikrin daquela aldeia, sem o uso de equipamentos sofisticados ou equipes especialistas. A gravação também não havia passado por qualquer processo de edição, de modo que o filme tinha uma duração bastante semelhante à do próprio ritual, cerca de vinte e quatro horas e estava dividido em muitas unidades de DVD. As gravações começavam com a filmagem de uma sessão feminina de pintura, mostrando os padrões aplicados entre as mulheres com poucos e com muitos filhos e netos. Como o tempo de funcionamento do gerador de energia nas aldeias da TITB é de três a quatro horas, a sequência do filme foi assistida ao longo de muitas noites. Na noite em que o filme começou a ser assistido, o gerador demorou um pouco mais que o normal para ser desligado, a pedido das pessoas que assistiam a gravação.

¹¹⁸ Tal como discutido pelos autores e autoras da literatura especializada, as pinturas sempre estarão presentes nos corpos das pessoas, exceto em casos de resguardo por luto, situações de doenças e nascimento do primeiro filho. Assim, se não há um motivo específico para que as pinturas sejam aplicadas cotidianamente, existem motivos para a não aplicação das pinturas em determinadas situações de vulnerabilidade. Dito de outro modo, os corpos estarão pintados a maior do tempo e só deixarão de receber as aplicações das pinturas em algumas situações de vulnerabilidade e risco. Debates e discussões acerca disso são referidos por Cohn (2000), Vidal (1992), Demarchi (2011), Lea (2012), Fisher (2013).

¹¹⁹ Refiro-me ao conceito de Gabriel Tarde sobre pontos de irradiação que promovem um movimento de afetação por meio da ressonância e alteração, de modo infinitesimal.

¹²⁰ Os Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs) são unidades gestoras descentralizadas e vinculadas ao Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (Sasi) que compõe o Sistema Único de Saúde (SUS). Fonte: <http://portalsaude.saude.gov.br/index.php/o-ministerio/principal/secretarias/secretaria-sesai/mais-sobre-sesai/9540-destaques> (acessado em 04 de abril de 2016).

Na manhã seguinte, as mulheres iniciaram uma sessão de pintura corporal: aquelas com poucos filhos e netos aplicaram-se o padrão visto nos corpos das *mekranỳre* [mesma categoria de idade] do vídeo. Em suas aplicações, as mulheres realizaram algumas variações do novo padrão gráfico visto no vídeo. Essas modificações foram aplicadas na região do rosto, mantendo nos corpos o mesmo motivo e desenho visto nos corpos das *menire* da aldeia Cateté. As imagens do novo padrão gráfico estavam sendo experimentadas nos corpos e algumas variações estavam sendo testadas na região das bochechas do rosto. As mulheres mais velhas aplicaram-se o padrão já conhecido feito por linhas diagonais paralelas, também aplicados com variações nas faces.



Figura 11 e 12: Aplicação da pintura inédita entre as *mēkranỳre* [mulheres com poucos filhos ou netos]. Fonte: Arquivo pessoal da autora.

Panthô explicou sobre a aplicação do novo padrão gráfico:

A gente viu ontem no filme e achamos muito bonito o desenho. Não sei qual é o nome dessa pintura, mas todo mundo achou ela bonita, por isso estamos pintando esse desenho hoje. Ninguém nunca tinha visto essa pintura antes. As mulheres do Cateté sabem pintar muito bem, assim como a gente. Elas devem ter aprendido com alguém ou em terem visto essa pintura em algum lugar e resolveram pinta-las por terem também achado bonitas as pinturas. Agora nós também gostamos da pintura e estamos fazendo porque é uma pintura bonita.

A consideração de Panthô concorda com as afirmações de Vidal (1992) de que todas as mulheres Xikrin são pintoras e se arriscam em imprimir novas formas gráficas,

desde certas características do modo Mëbêngôkre de aplicação da tintura não se altere em demasia. Fazer a mistura da tinta de jenipapo e saber aplicar os padrões gráficos nos corpos das pessoas é parte fundamental do conjunto de conhecimentos das mulheres Mëbêngôkre [*menire nhõ kukràdjà*]. As meninas, ainda crianças, começam a arriscar-se na tarefa de aplicação de pinturas em pedaços de suas pernas ou em outras crianças. Essa atividade é vista como brincadeira por suas mães e avós, que as incentivam a reproduzir suas primeiras tentativas de pintura. As meninas, como descreve Cohn (2000), por outro lado, não usam jenipapo para realizar suas aplicações, devido ao risco de adoecerem com o contato antecipado com a substância. É apenas após o nascimento do primeiro filho ou filha que elas irão iniciar a aplicação das pinturas e serem reconhecidas como pintoras ou como mulheres que sabem pintar os corpos com jenipapo.

Esse reconhecimento das mulheres como boas pintoras ganha tamanho destaque que, muitas vezes, as autoras das pinturas são identificadas por outras mulheres a partir do modo de realização e aplicação dos grafismos. É comum que, uma mulher com uma pintura que acabou de ser finalizada seja interpelada por outra, como ocorreu comigo numa ocasião diferente da mencionada na abertura deste capítulo. Algumas mulheres voltavam da roça e nos encontramos na beira do rio, onde eu estava indo banhar para retirar o excesso do carvão da pintura já seca. A me ver, Nhoktôe perguntou: “*Õk mejxtere. Nhyma ôk nipehix? Koitu?*” [Que pintura bonita. Quem te pintou? Koitu?]. Respondi afirmativamente. Mais tarde, na casa de Mopkure, mãe de Nhoktoe, perguntei como a sua filha sabia que Koitu havia feito a pintura. Mopkure respondeu: “Cada mulher tem um jeito de pintar, só de olhar já dá para saber quem foi que fez a pintura”. Esse é um tipo de reconhecimento que depende de uma imensa familiaridade com o processo de aplicação das pinturas e com o convívio entre as mulheres pintoras durante as sessões femininas de pinturas e que, em geral, escapa aos olhos amadores dos pesquisadores e pesquisadoras.

Em alguns casos, as mulheres Xikrin classificam-se silenciosamente umas em relação às outras segundo o modo de aplicação das pinturas nos corpos dos maridos, filhos e filhas, além do tempo de duração e a cor da tintura de jenipapo na pele. Quando alguns desses requisitos não são considerados bonitos, ou seja, quando a tinta de jenipapo fica fraca e solta da pele com facilidade ou quando os padrões aplicados estão assimétricos ou tortos e descuidados, é comum que as mulheres critiquem em suas rodas de conversas a autora responsável pelo grafismo.

Vidal (1992) e Cohn (2000) realizam uma reflexão acerca dos padrões utilizados nos grafismos aplicados ao corpo e rosto das pessoas a partir das definições de gênero e idade de quem receberá a pintura. Assim, segundo as autoras, existem pinturas aplicadas preferencialmente em crianças, independentemente do gênero, pinturas exclusivamente masculinas e exclusivamente femininas, e pinturas especificamente aplicadas nos corpos das pessoas mais velhas. Como as próprias autoras notaram, eu também pude observar certas definições prévias em relação a motivos gráficos e categorias de gênero e idade, tornando-me com o tempo ser capaz de identificar alguns dos motivos e sua aplicação correta. Entretanto, fui surpreendida com uma cena que me fez rever essas definições estáveis entre motivos gráficos e categorias de gênero e idade. Pude constatar que essas definições podem ser subvertidas conforme o desejo de quem receberá o grafismo e a disposição da mulher que aplicará a pintura.

Um dia depois da primeira expedição para coleta de castanha, que se sucedeu ao longo de todo o mês chuvoso de fevereiro, cheguei à casa de Koitu que pintava Bep Nhô, seu marido [*miêt*], com um padrão gráfico tipicamente aplicado às crianças. Koitu explicou que fora seu marido quem lhe pediu para ser pintado com aquele padrão e disse em tom de riso: “*Bepnho meprire pran*” [Bepnho quer se tornar criança]. Afora a reação jocosa de sua esposa pintora, Bepnho confirmou sua escolha gráfica quando lhe perguntei e, quando Koiti encerrou a pintura, ele seguiu ao *ngàb* [casa do meio] e não me pareceu sofrer qualquer tipo de comentário pilhérico dos homens, que ocupavam o local, para as recorrentes partidas de dominó e de dama que animavam as tardes de inverno.

A negociação entre a pintora e a pessoa que recebe a pintura pode ser encontrada também nas sessões coletivas de pinturas corporais femininas, antes de se aplicarem os motivos gráficos, específicos para cada categoria de idade, quando conversam e negociam sobre o padrão que mais as interessam naquele momento. Existem, por outro lado, certos grafismos que devem ser aplicados em certas situações específicas como o motivo de padrão gráfico da onça que deve ser impresso nos corpos das avós com o nascimento dos primeiros bebês de seus filhos ou filhas. Ou ainda, a aplicação da tintura toda negra no corpo e rosto do pai ou mãe num ritual de nomeação de seu filho ou filha.¹²¹

¹²¹ Muitas outras situações estão descritas em Vidal (1992).

As diferentes montagens dos padrões gráficos entre mulheres de uma mesma categoria de idade podem ser vinculadas ao argumento de Lea (2012) sobre a constituição das pessoas Mëbêngôkre, e a formação dos conjuntos de conhecimento *kukràdjà*, enquanto montagens e desmontagens de certas partes, que são o tempo todo feitas e refeitas ao longo da vida. Inspirada nas leituras de Strathern (1988, 1999) sobre a partibilidade das pessoas melanésias, Lea (2012) propõe uma imagem bastante promissora sobre a constituição dos corpos e das pessoas Mëbêngôkre a partir de partes de coisas, adornos, artefatos, conhecimento que podem ser somadas e subtraídas das pessoas, como uma sessão de montagem ou desmanche de peças. A autora sugere que esse processo de montagem e desmontagem implica tanto processos de anexação ou subtração de coisas e capacidades na superfície dos corpos quanto na anexação e subtração de coisas e capacidades imateriais como as prerrogativas cerimoniais e os nomes transmitidos a partir das Casas. Um dos exemplos indicados são as viagens xamânica ou adoecimento das pessoas quando o *karõn* [espírito, alma, força vital] abandona temporariamente os corpos viaja para outros lugares.

As aplicações de pintura corporais, mesmo sendo uma atividade constante na vida das mulheres, não ocorrem sem esforço. Muitas vezes, as mulheres reclamam de ficar com os olhos cansados [*nó tudjã*] e os dedos doloridos [*kra tokru*], especialmente quando se trata de aplicação da pintura com o uso da talinha no corpo todo. Essas reclamações das mulheres, entretanto só foram feitas em relação à aplicação de pintura nos corpos de pessoas não-Mëbêngôkre que estavam visitando as aldeias. Não as ouvi reclamar de cansaço ou dor quando pintavam seus parentes, suas parentas ou suas amigas formais.

Numa noite, estávamos Ngrenhkarati e eu, sentadas na frente da casa da sogra de Ireprin, na aldeia Mrotidjam, quando ela disse que não gostava de pintar as mulheres brancas [*kubenire*]. Ela contou que era muito recorrente que as mulheres brancas quando estão visitando as aldeias queiram ser pintadas de corpo inteiro. Em uma dessas vezes, contou-nos Ireprin que cobrou um determinado valor para aplicação da pintura e a mulher não quis pagar o valor pedido por ela por considerar muito caro ¹²². Ngrenhkarati expressou sua concordância com Ireprin.

¹²² Lea (2012, p.190) em entrevista para a Revista de Antropologia do PPGAS UFSCar, menciona essa preocupação sobre a questão das pinturas corporais e promoção de projetos para geração de renda. Em suas palavras: “Quando voltei dessa última temporada de campo, ano passado, pensei em fazer um projeto com as mulheres sobre pintura. Tem mulheres que são ótimas produtoras de pinturas e estão vendendo

É assim mesmo, sempre desse jeito. As *kubenire* querem ser pintadas, mas nunca querem pagar pelas pinturas. Eu acho que elas pensam que as mulheres Xikrin não merecem receber dinheiro, ou que os índios não devem receber dinheiro por nada. As pinturas são nosso conhecimento, das mulheres Mëbêngôkre, e se quisermos cobrar para fazer as pinturas, as mulheres brancas tem mais é que pagar, sem reclamar. As mulheres brancas não sabem fazer nossas pinturas e não pintam suas crianças como nós fazemos. Nós não queremos pintar os brancos de graça, não são nossos parentes. Se, estamos cobrando dinheiro, as mulheres brancas tem que pagar, senão ficam sem a pintura e pronto. Não precisamos pintar as mulheres brancas.

Se as aplicações de pinturas em pessoas não-Mëbêngôkre pode ser em certos momentos entendida como um fardo, ou como uma atividade que precisa ser remunerada, as aplicações nos corpos dos parentes Mëbêngôkre são realizadas sempre e com dedicação e cuidado. Desse modo, no cotidiano da aldeia, as pinturas exercem um efeito de contágio por irradiação, porque basta que alguém se apresente com uma pintura recém-feita para que praticamente todas as pessoas das casas organizem-se para pintar-se ou pintar seus parentes. Esse efeito de irradiação da beleza contagia os corpos das pessoas com grafismos e imprime na circulação das pessoas um movimento de formas e cores de estonteante de beleza. As únicas ocasiões que superam essa irradiação de grafismos na movimentação dos corpos são os preparativos e as realizações dos rituais, que possuem um modo ainda mais coreográfico de aplicação das pinturas e ornamentação corporais.

Rituais e pinturas corporais

Cotidianamente, os corpos Mëbêngôkre são formados, mas não exclusivamente, pelas constantes aplicações das pinturas corporais com jenipapo e urucum. Além disso, a ausência das pinturas em momentos de luto, doença ou resguardo também são importantes ações para formações desses corpos. Apresento a seguir a produção dos corpos Mëbêngôkre a partir das aplicações de pintura ocorridas em momentos de cerimônia ritual, o que implica num esforço maior de padronização dos motivos gráficos.

pequi para caminhoneiro. Essas mulheres Kayapó têm o azar histórico de não aplicar suas pinturas em tecidos, mas sim no corpo; ao contrário dos Assurini, por exemplo, que vendem sua arte em cerâmica”.

Como apresento no capítulo dois, os rituais de confirmação de nomes e de iniciação masculina, que acompanhei durante minhas pesquisas de campo, são tratados como performances que dependem de um tipo de engajamento coletivo para que sua eficácia esperada seja atingida. Entre esses engajamentos necessários para a realização das cerimônias, em seus sentidos de corretude e beleza, estão os processos de pintura e ornamentação corporais das pessoas envolvidas nas performances. Em suas situações de aplicações nos processos de preparo e realização ritual, as pinturas corporais assumem outra escala de visibilidade, porque elas serão vistas e apresentadas nos corpos que estarão engajados na realização de determinados movimentos, ao longo da performance. As pinturas, nas aplicações rituais, excedem os corpos e se expandam para além das suas fronteiras atingindo os corpos vizinhos nas coreografias de danças em que os Mëbêngôkre, como afirma Giannini (1992), assumem sua posição de gente ave.

Assim, em momentos rituais, os motivos gráficos aplicados nos corpos das pessoas engajadas na performance seguem padrões e recorrências mais precisas, se comparadas à aplicação cotidiana das pinturas. Com o objetivo de apresentar esses engajamentos corporais, apresento a seguir os procedimentos de pintura corporal ocorridos em outra cerimônia de nomeação. Entretanto, diferentemente da descrição evidenciada no capítulo dois, o foco descritivo são os corpos, os grafismos neles aplicados e suas extensões por meio das danças, constituindo mais um dos artefatos de persuasão do complexo *kukràdjà* por meio da produção estética e visual de beleza, de corpos belos e pessoas belas (Mëbêngôkre).

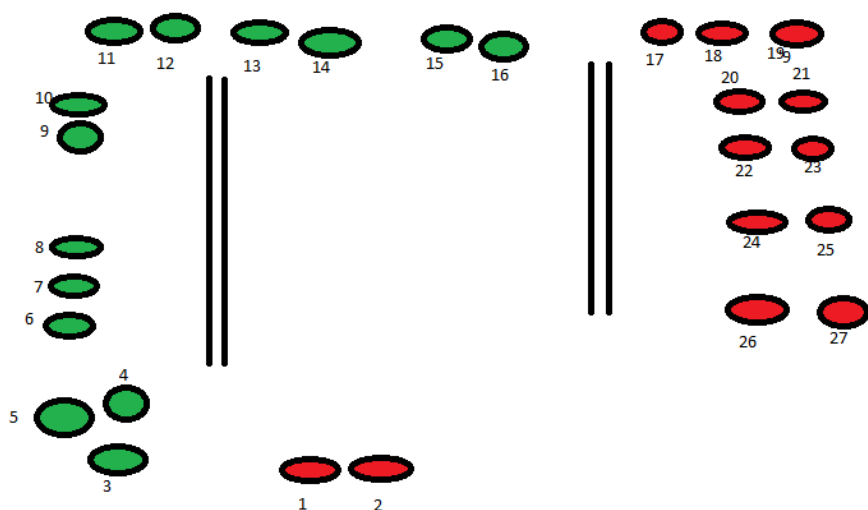
Os homens da aldeia Bacajá ajeitavam seus equipamentos para expedição de caça, enquanto as mulheres esfregavam a tinta de urucum na superfície de seus corpos e imprimiam um desenho com os dedos na região dos olhos. No dia anterior, as mulheres de suas casas haviam feito as pinturas com tinta de jenipapo e carvão nos corpos dos guerreiros. As pessoas organizavam-se para realização de mais um *mëreremejx*, ritual de nomeação, de três meninos da aldeia Bacajá: Bep Kruá, Bep Kororoti, Bep Kranti.

Após a saída dos homens e o jejum das mulheres da aldeia, elas começaram a ocupar o espaço da casa de meio [*ngàb*], trazendo consigo a tinta de jenipapo [*mroti kango*] já misturada com o carvão [*bàt prã*], as talinhas de palmeira usadas como pinceis [*kwỳky*], os pentes riscadores [*pikakiere*], garrafas de água e café, suas crianças menores, suas esteiras [*ronti ô*]. Ocuparam o espaço com o rosto marcado com tinta de

urucum [pɣ] e com os pés e pernas, até o meio da canela, totalmente cobertas pela tinta vermelha.

Elas se espalharam pelo espaço da casa do meio em grupos de duas ou três, de modo que cada grupo foi composto por mulheres da mesma categoria de idade e com relações de amizade formal. Entre si decidiam os motivos gráficos que iriam compor a pintura dos corpos. A decisão foi que as mulheres mais velhas, com muitos filhos e netos, pintar-se-iam com o motivo da cobra [kanhã ôk] no rosto [maritên]; enquanto que as mais novas aplicar-se-iam o motivo de um peixe, conhecido como *ibê*, [ibê ôk]. A superfície corporal de todas as mulheres receberam a mesma forma gráfica com linhas diagonais feitas com o uso de uma talinha mais espessa do aquela usada no rosto [kwỳkỳ rajx].

Abaixo a esquematização da divisão dos grupos das mulheres dentro da casa do meio [ngàb]:



Verde: mulheres mais novas com poucos filhos
 Vermelho: mulheres mais velhas com muitos filhos e netos

- 01: Mopkure
- 02: Nhokmaiti
- 03: Nhotoe
- 04: Koin
- 05: Irebô
- 06: Panthô
- 07: Iretô
- 08: Bekwoi ó
- 09: Kokoró
- 10: Turure
- 11: Ireroi
- 12: Ngrenhpuka
- 13: Ngrenhme

- 14: Nhokbê
- 15: Panhkaró
- 16: Irekoti
- 17: Bekwoikà
- 18: Irekô
- 19: Bekwoiró
- 20: Nhaúre
- 21: Kokprã
- 22: Nhokeiti
- 23: Irekà
- 24: Nhokmumti
- 25: Iremoro
- 26: Kokororoti
- 27: Nhakukoro



Figura 13: Padrão gráfico aplicado pelas mulheres mais velhas. Figura 14: Padrão gráfico aplicado pelas mulheres com poucos filhos e netos. Fonte: Acervo pessoal da autora.

A figura 13 exemplifica a aplicação de uma das variações do padrão gráfico *kanh ôk* [pintura da cobra] no rosto de Mopkÿre, mulher da categoria de idade *mekratymbre*, com muitos filhos e netos. Na figura 14 apresenta-se uma das variações possíveis do padrão gráfico *ibê ôk* [pintura do ibê] no rosto de Panthô da categoria de idade *mekranýre*, com poucos filhos e netos.

A disposição dos grupos das mulheres, que se dividiram entre categorias de idade e relações de parentesco e amizade formal, conformou um círculo que deixou o meio do espaço da casa central vazio. Essa disposição das mulheres na sessão de pintura corporal difere do modo como os homens ocupam esse espaço em situações de fala formal ou em suas conversas vespertinas, quando se posicionam no espaço mais central do espaço do *ngàb*. Não quero reafirmar, com essa descrição, qualquer imagem de

associação entre homens, centro, espaço político cerimonial e entre mulheres, periferia, espaço doméstico e natural. Ao contrário, sustento que o modo diferenciado de ocupação das mulheres do espaço da casa do meio [*ngàb*] figura uma marcação da diferença delas em relação aos homens, no sentido de positivarem-se a partir daquilo que consideram suas especificidades em relação a eles, como por exemplo, a demonstração do domínio da técnica de aplicação das pinturas corporais, cujo efeito é a visualização dos seus modos de existência e conhecimento específicos [*meninre nhõ kukràdjà*].

Assim que terminam de aplicar os padrões gráficos com a tinta de jenipapo, as mulheres reforçaram os contornos da tinta de urucum no rosto, e espalharam uma nova camada dessa tinta vermelha nos pés e pernas, guardaram seus equipamentos de pintura, deixaram suas crianças menores aos cuidados de suas mães ou filhas jovens [*kurerere*] e saíram da aldeia em busca de lenha.

Em dois barcos com motor rabeta, as mulheres dividiram-se [*kute*] segundo suas categorias de idade. Essa separação ficou ainda mais nítida por conta da aplicação dos mesmos padrões gráficos nos rostos e corpos das mulheres de mesma categoria de idade. A imagem era linda. Cada um dos barcos ocupados por mulheres com os mesmos padrões gráficos. Em cima do barranco que antecede o porto do rio Bacajá, eu fiquei um tempo admirando essa composição imagética e quase perdi a carona para buscar a lenha.

Eu fazia parte do barco ocupado pelas mulheres mais velhas e ainda não tinha recebido a aplicação daquela pintura que eu sabia fazer parte do processo de realização do ritual de nomeação. Os dois barcos atracaram na mesma região alagada da floresta [*buanõro*]. As mulheres desceram com seus machados, paneiros e facões. Mais uma vez eu me hipnotizava com o desenho que o movimento dos seus corpos pintados com aqueles motivos gráficos configurava, como se as fronteiras entre os corpos, em certos instantes, se desfizesse.

Ao entrarem na área, as mulheres juntas caminharam nas trilhas até encontrarem os melhores exemplares de troncos caídos para serem rachados e transportados para aldeia. Assim que os troncos começaram a ser encontrados, as mulheres dividiram-se em grupos de duas ou três para iniciarem o processo de racha da lenha, repetindo a mesma formação dos grupos de aplicação da pintura.

Os dias foram passando e as mulheres permaneciam envolvidas com as atividades que lhes cabiam para a preparação do ritual: rachar e armazenar lenha suficiente para alimentar o forno *kĩ* [forno de pedra] durante a cerimônia, carregar e

armazenar as pesadas pedras que compõem o forno, reformar ou produzir os adornos de miçangas que serão usados.

Um dia antes do retorno dos homens do acampamento de caça, as mulheres engajaram-se em mais uma sessão de pintura corporal, repetindo a divisão etária e dos grupos de amigas formais. Dessa vez, o padrão gráfico aplicado nos corpos repetiu os motivos gráficos anteriores como para provocar um reforço da primeira pintura.

Antes do retorno dos homens, as mulheres dedicaram-se a varrer [*kapon*] e capinar todo o entorno das casas e o espaço entre elas e a casa do meio, deixando a aldeia limpa. Esse é um procedimento comum em épocas de preparo e realização de rituais. Ao varrer o espaço do círculo contornado pelas casas, as pessoas tornam a aldeia bela, limpa, plana com o chão de terra bem liso sem pedras, matos ou pedaços de paus e pedras. O espaço interno da casa do meio também é limpo e varrido para ficar bonito e sem nada jogado no chão. Sempre que essa tarefa é concluída é possível ouvir da boca das pessoas envolvidas na atividade: *primejx mejxtere*, *pyka mejxtere*, *Bacajá mejxtere* [Aldeia bela, correta; terra boa, bonita; aldeia Bacajá bonita, linda].

Os homens retornaram trazendo as escadas dos jabutis a serem consumidos durante a cerimônia. Em seus corpos viam-se linhas disformemente escorridas de jenipapo, sem carvão. Essas pinturas desajeitadas, feitas por eles no acampamento de caça, são chamadas *kran amenh ôk* [*kran*: rápido; *amenh*: jogar; *ôk*: pintura], traduzida por Demarchi (2013, p. 250) como “*dripping selvagem*”¹²³. Para Demarchi (2013), a aplicação do que ele nomina como “anti-pintura” nos corpos dos homens jovens é justificada porque apenas os corpos dos homens, guerreiros, são capazes de suportar essa desfiguração gráfica sem adoecer ou sem causar a tão “temida desestabilização interna”. Isso porque, ainda segundo seu argumento, os corpos dos homens vão sendo formados e testados por processos constantes de figuração e desfiguração, como se pode observar nos rituais de iniciação da quebra de marimbondo que causam inchamentos corporais e febres altas¹²⁴. Como já mencionado no capítulo dois, essas pinturas masculinas, entre os Xikrin do Bacajá, são feitas pelos homens no acampamento de caça, longe dos olhos das mulheres pintoras, e consiste em cuspir a polpa da fruta, após sua mastigação, sobre o próprio corpo. Assim, diferentemente do que Demarchi

¹²³ O autor inspira-se em uma técnica de pintura desenvolvida pelos artistas Jackson Pollock e Marx Ernest que consiste no uso de gotejamento das tintas sobre as telas (Demarchi, 2013, p. 247).

¹²⁴ Para Demarchi (2013), a possibilidade da realização de testes desfigurativos nos corpos dos homens guerreiros pode ser remetida ao mito da morte do gavião-real, em que os heróis são submetidos a um crescimento corporal excessivo, quando seus corpos são mergulhados na água durante certo tempo.

observou entre os Mebêngôkre Kayapó de Mojkarako, os homens Mëbêngôkre da aldeia Bacajá não realizaram essa prática nos espaço da casa do meio.

As mulheres, pintadas e urucum e jenipapo, foram ao porto receber os homens que traziam as escadas de jabutis. Eles caminharam com as escadas de jabutis e, após as deixarem nos fundos das casas das crianças homenageadas, ocuparam o espaço do *ngàb* realizando uma dança e um canto de guerra, exibindo seus corpos com as marcas escorridas do jenipapo e suas braçadeiras de penas.

Após o retorno dos homens, iniciou-se mais uma sessão feminina de pintura corporal. Desta vez, ao invés de se reunirem no espaço central do *ngàb*, as mulheres dividiram-se, conforme suas categorias de idade, nas cozinhas de duas casas. As mulheres mais velhas aplicaram-se, nas faces, o padrão gráfico conhecido como *rorodjã* (espécie de tabuleiro de dama preenchido com linhas horizontais de modo alternado); as mais jovens utilizaram nas faces o motivo *irofĩ* (espécie de triângulo sem a base e que mantém o centro sem pintura). Nos corpos foram refeitas as listras em diagonal.



Figura 15: Aplicação do padrão gráfico entre mulheres com muitos filhos e netos. Figura 16: Aplicação do padrão gráfico entre as mulheres com poucos filhos e netos. Fonte: Acervo pessoal da autora.

No final da tarde a dança/canto do urucum foi iniciada [*pỳ metoro*] com os homens ainda portando a pintura de gotejamento feita por eles próprios no acampamento de caça. Todos os envolvidos na cerimônia, homens e mulheres apresentaram-se pintados com urucum.

Na manhã seguinte duas mulheres com muitos filhos e netos raspam os cabelos dos homens no *ngàb* ao estilo da tonsura Mëbêngôkre. Aos poucos, os homens foram sendo pintados com tinta de jenipapo por suas mulheres dentro das casas. O padrão gráfico aplicado nos corpos foi homens foi aquele comumente usado em cerimônias de nomeação no qual se deixa algumas partes sem pintar para que nelas sejam coladas as penugens filhotes de urubu, o que marca um dos clímaxes da festa. Os meninos homenageados também são pintados com o mesmo motivo gráfico para aplicação da penugem.

Os homens vindos de outras aldeias para a cerimônia foram pintados pelas mulheres da aldeia Bacajá que são mais próximas em termos de relações de parentesco. Algumas mulheres vindas de outras aldeias já chegaram com suas pinturas prontas, enquanto que outras preferiram ser pintadas pelas mulheres da aldeia Bacajá nas sessões coletivas.





Figura 17: Bep Djô, jovem guerreiro ornamentado para participação da cerimônia. Figura 18: Bep Kranti, um dos meninos homenageados, antes da ornamentação. Figura 19: As *kwatwý* [avós ou tias paternas] dos meninos homenageados Fonte: Arquivo pessoa da autora.

Aos poucos a casa do meio foi sendo ocupada pelos participantes da cerimônia e o processo de ornamentação dos corpos das crianças homenageadas foi iniciado. As crianças receberam no rosto a tinta látex [*barop*] onde forma coladas as cascas trituradas do ovo do pássaro conhecido como azulona. Em seguida, os amigos formais de cada criança também ornamentaram seus corpos colando as penugens de pena de filhote de urubu. Terminada a ornamentação das crianças, os homens aplicaram-se também as penugens respeitando as relações de amizade formal entre si.



Figuras 20, 21: Menino homenageado na cerimônia com os adornos e pinturas. Fonte: Arquivo pessoal da autora.

Os homens e as crianças homenageadas exibiram-se nas danças ao redor da casa do meio com os corpos cobertos com as penugens do filhote de gavião, adornos de penas como cocares e braçadeiras e com os mesmos padrões gráficos.

No decorrer da noite do *mroti metoro* [canta/dança do jenipapo], os homens mais velhos responsáveis por cantar até o nascer do sol, receberam dos pais das crianças homenageadas uma marca facial feita com carvão, comprovando o engajamento dos cantores durante toda a madrugada. No início da manhã, as pessoas que não permaneceram no *ngàb* durante a madrugada reapareceram trazendo grandes quantidades de tinta de urucum e óleo de coco babaçu. A tinta do urucum foi misturada ao óleo e passada nas penas brancas dos corpos e das faces das pessoas. Mais uma vez foram os amigos formais que realizaram essa aplicação uns nos outros. Com as penas brancas tornadas vermelhas, as pessoas tomaram café, banharam-se no rio e se retiraram para descansar. No final da tarde, as pessoas reforçaram a aplicação de urucum nas partes devidas e circularam uma única vez em torno da casa central, encerrando a cerimônia.

Pintura corporal Mëbêngôkre: forma que persuade

Tratar a pintura corporal Mëbêngôkre como uma das marcas da estética da visualidade que compõe o complexo *kukràdjà* [cultura dos Mëbêngôkre], não significa assumir uma posição analítica que toma os grafismos como meros indícios de relações preexistentes. Não se trata, apenas, de tornar visível algo que já existe, como se as pinturas fossem exclusivamente a visualização de relações preexistentes de parentesco e amizade formal. As pinturas corporais fazem relações, na medida em que comunicam padrões de proximidade entre amigos formais, afins e/ou consanguíneos. Essas relações ganham novas formas a cada manifestação gráfica. As pinturas corporais são tomadas como formas que persuadem e padrões que comunicam no sentido em que elas fazem relações ao torná-las visíveis. As pinturas corporais, as relações de parentesco e amizade formais são conjuntamente produzidas em ato, a partir do momento em que os corpos das pessoas Mëbêngôkre recebem de determinadas mulheres certos padrões gráficos. Bep Kranti, um dos meninos homenageados, faz amigos formais ao ter o corpo preenchido por alguns formais que herdou de sua linha paterna e reforça as relações de

afeto e convivialidade com sua avó que lhe aplicou as cascas trituradas do ovo azul do pássaro azulona. O corpo de Bep Kranti expressa ao mesmo tempo em que valida relações com alguns de seus parentes e amigos formais.

Corpos pintados de jenipapo e urucum são corpos Mëbêngôkre, são corpos engajados num determinado modo de existência que tem nas relações entre parentes e amigos formais marcadas pela circulação e distribuição de bens, mercadorias, nomes, capacidades, sua mais exponencial expressão. Seja em ocasiões rituais ou cotidianas, esses corpos, constantemente pintados pelas mulheres vão produzindo relações de certo tipo com determinadas pessoas ao longo da vida, ao longo das aplicações das pinturas e ornamentação devidas. Como disse Ngrenhkarati: “as mulheres brancas não pintam seus filhos, filhas, seus netos e netas. As mulheres brancas não sabem pintar as pessoas, não sabem fazer a tinta de jenipapo, apenas as mulheres Mëbêngôkre que sabem”.

Esse saber, essa tecnologia das mulheres Mëbêngôkre, é responsável pela produção dos corpos belos, fortes e saudáveis das pessoas nas aldeias. Ao mesmo tempo, essas pinturas visibilizam a beleza, a saúde e a força desses corpos. Não existe, quero argumentar, qualquer relação imediata de antecedência, consequência ou de causalidade em jogo. Pintar um corpo é fazê-lo belo ao mesmo tempo em que a beleza do corpo é elicitada por meio da pintura. E, como quero demonstrar ao longo da tese, o conceito de beleza entre os Xikrin relaciona-se intimamente com atitudes e comportamentos que visam o compartilhamento, a comensalidade e se afastam de ações de egoísmo e sovinice, que marcam os modos como os brancos se relacionam tanto entre si quanto para com os povos Mëbêngôkre.

Parte II

Das formas que não persuadem: crítica à política dos brancos.

[...] Pois as formações discursivas são verdadeiras práticas, e suas linguagens, em vez de *logos* universal, são linguagens mortais, capazes de promover e, às vezes, exprimir mutações.

Deleuze (2013, p.24)

Capítulo V. Reunião

[...] meu avô, ele está lá me esperando, não sei como está lá, e me mandou: “Mukuka vai para lá, conta a história lá do que está acontecendo aqui com a gente, que o governo está querendo enganar a nós. Ele já enganou a gente dentro da nossa vida”.

Mukuka, trecho de entrevista realizada em São Paulo na 28ª RBA. In: Atual, o último jornal da terra, n.02, dez de 2013.

Com o início do processo de licenciamento e implantação do Aproveitamento Hidrelétrico de Belo Monte, os Xikrin, assim como os demais grupos indígenas na região, viram-se envolvidos em uma série de reuniões com representantes da empresa Norte Energia, principal consorciada do empreendimento, e setores da burocracia nacional para definição e debate sobre os impactos decorrentes da obra e as possíveis ações de mitigação a serem implantadas. As ações de mitigação foram formuladas por vários estudiosos no documento denominado PBA CI (Plano Básico Ambiental Componente Indígena), que previam debates nas aldeias para definição de atividades e programas diversos como gestão territorial indígena, defesa do patrimônio material e imaterial dos povos e o reassentamento dos índios moradores de Altamira e da Volta Grande do Xingu.¹²⁵

Devido ao atraso, por parte do grupo empreendedor, na realização tanto das ações previstas no PBA quanto naquelas descritas como “condicionantes”¹²⁶, iniciou-se o que ficou conhecido como Plano Emergencial¹²⁷. O Plano Emergencial teve duração

¹²⁵ Esses programas foram divididos em quatro eixos: eixo relacional, contendo os programas de fortalecimento institucional e de comunicação para não indígenas; eixo territorial, contendo os programas de gestão territorial indígena; eixo econômico cultural, contendo programas como educação escolar indígena, saúde indígena, atividades produtivas, patrimônio cultural material e imaterial, infraestrutura, realocação e reassentamento dos índios moradores de Altamira e da Volta Grande do Xingu; e eixo ambiental contendo o programa de supervisão ambiental do meio físico e biótico. O documento pode ser encontrado em: https://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/PBA_-revisado_2.pdf.

¹²⁶ Ficou estabelecido pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio) e pelo IBAMA (Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Renováveis) um conjunto de quarenta condicionantes, que deveriam ser cumpridas para o andamento da obra e liberação da Licença Prévia e de Instalação. Apesar dessa determinação, a Licença Prévia Ambiental foi emitida, em 2010, sem que tais condicionantes tivessem sido cumpridas. Para visualização do quadro das condicionantes: http://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/3.Tabela_de_Condicionantes.pdf.

¹²⁷ Em sete de dezembro de 2015, o Ministério Público Federal encaminhou uma Ação Civil Pública denunciando a implantação de Belo Monte como uma ação etnocida do estado brasileiro e da concessionária Norte Energia. A ação civil encaminhada contou com relatórios feitos por antropólogos, incluindo os produzidos conjuntamente por mim e por Clarice Cohn, que continham descrições etnográficas acerca do processo de implantação do Plano Emergencial. Nesse documento, além de

de um ano, encerrando-se em setembro de 2012, e consistiu no repasse de itens e produtos, adquiridos por funcionários da empresa consorciada, a partir de uma lista feita por cada aldeia e entregue ao funcionário responsável. A entrega da lista era feita mensalmente no escritório da Norte Energia em Altamira. Após a entrega da lista, ao funcionário da empresa, os segundos caciques Xikrin, esperavam na cidade até que os itens da lista fossem adquiridos e eles pudessem leva-los às suas respectivas aldeias.¹²⁸

Muitas reuniões decorreram então tanto dos problemas referentes à implantação e gestão do Plano Emergencial, quanto de discussões sobre a ausência dos impactos ambientais nos laudos técnicos e dos debates para implantações de ações do PBA CI. Reunião tornou-se um importante fenômeno durante todo o meu trabalho de campo e passou a ser parte, de modo intensamente mais frequente, da vida dos Xikrin. Segundo Cabokinho, na época, segundo cacique da aldeia Bacajá:

Reunião já é um impacto de Belo Monte. Isso de termos de participar das reuniões já é um impacto ruim. Temos outras coisas para fazer, mas agora precisamos estar presentes nessas reuniões que nunca resolvem nada.

Impacto, assim, torna-se um termo constantemente acionado nas reflexões dos Xikrin sobre a construção da usina hidrelétrica de Belo Monte e, na “era dos impactos” em que vivem, as reuniões assumem um lugar central. Desde meus primeiros acompanhamentos das reuniões dos Xikrin com membros da Norte Energia na cidade de Altamira algumas questões tornaram-se importantes e incômodas à minha pesquisa. Como descrever etnograficamente essas reuniões? Seria prudente, do ponto de vista dos

denunciar o não cumprimento das ações de mitigação, o MPF critica a implantação do Plano Emergencial como uma ação ilegítima cujos efeitos negativos ainda não foram mensurados por nenhum órgão competente. Nas palavras do órgão denunciante: “O que ficou vulgarmente conhecido como ‘Plano Emergencial’ foi um caminho à margem das normas do licenciamento, definido longe dos espaços legítimos de participação e protagonismo indígena, por meio do qual o empreendedor obteve o êxito de, ao atrair os indígenas aos seus balcões, mantê-los longe dos canteiros de obras de Belo Monte, mesmo sem cumprir condicionantes indispensáveis. Uma política maciça de pacificação e silenciamento, que se fez com a utilização dos recursos destinados ao etnodesenvolvimento. E que, dos escritórios da Eletronorte aos balcões da Norte Energia, rapidamente atingiu a mais remota aldeia do médio Xingu, com danos nem sequer dimensionados, mas já presentes”. Para acesso ao documento e à notícia da vinculação da denúncia, ver: <http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2015/mpf-denuncia-acao-etnocida-e-pede-intervencao-judicial-em-belo-monte> (acessado em 05 de janeiro de 2016).

¹²⁸ Importante mencionar que o valor mensal estipulado pela empresa consorciada para a aquisição dos itens indicados na lista era de trinta mil reais. Entretanto, os Xikrin diziam nunca saberem se haviam ou não atingido aquele teto e que não conseguiam acompanhar a prestação de contas feita numa planilha de Excel pelo funcionário da empresa que recolhia a assinatura, ou impressão do dedo polegar com tinta de carimbo, do responsável de cada aldeia. Esses documentos nunca ficavam com os Xikrin, pois o funcionário lhes dizia que precisava deles arquivados no escritório da empresa. Além disso, o combustível gasto para a realização das viagens era retirado do valor desse repasse do Plano Emergencial, bem como a alimentação na cidade do responsável pela entrega da lista e envio dos itens para a aldeia.

esforços argumentativos para a tese, tomar reunião como um ritual, “modelo para analisar eventos sociais em sentido lato” como propõe Peirano (2002, p. 08) no prefácio da coleção que organiza? Segundo a autora, rituais são os tipos mais estereotipados, formalizados e estáveis de eventos e, por isso, menos influenciados por intempéries acidentais e mais fáceis de serem apreendidos pela observação do antropólogo. Mesmo considerando a importância desse argumento da autora, a concepção de ritual que proponho defender aqui, a partir da descrição etnográfica do capítulo dois, está mais vinculada com outra premissa defendida por Peirano (2002, p. 09): a de que não compete aos antropólogos definirem previamente o que são rituais, devido à ênfase necessária sempre destacada na perspectiva etnográfica, de modo que, “ao pesquisador cabe apenas a sensibilidade de detectar o que são, e quais são, os eventos especiais para os nativos (sejam “nativos” políticos, o cidadão comum, até cientistas sociais)”. Por esse motivo, minha intenção passa a ser distanciar reunião de ritual Mëbêngôkre. Essa opção procedimental não significa que considero as reuniões como eventos menos performatizados que os rituais indígenas, mas sim que a reunião é uma das formas artefatuais da política dos brancos, caracterizada negativamente pelos Xikrin devido à sua ineficácia. Diferentemente dos rituais de nomeação ou iniciação masculina, para os Xikrin, reunião é uma forma que não persuade da política dos brancos.¹²⁹

Importante mencionar que as reuniões dos Xikrin com membros da Norte Energia na cidade de Altamira eram realizadas segundo algumas formas e procedimentos definidos pelos organizadores da empresa. O que incluía desde o espaço utilizado no escritório, o posicionamento dos funcionários e dos Xikrin na sala de reuniões, a ordem das falas dos componentes da mesa e uso do microfone, a presença de documentos e até a produção de atas. É, portanto, inegável a presença de certos padrões e procedimentos desses encontros, que se poderia chamar de seus aspectos ritualísticos. Entretanto, e apesar desse ritualismo, o que procuro argumentar neste capítulo é que as reuniões não são (como) rituais Mëbêngôkre. Não apenas porque diferem deste último em relação ao modo de sua realização, mas, sobretudo porque não implicam num engajamento coletivo (dos Xikrin e dos brancos de Belo Monte) para produção de um fim comum. O engajamento dos Xikrin nas reuniões não é o mesmo tipo de engajamento dos funcionários da empresa.

¹²⁹ Agradeço aos pesquisadores vinculados ao LE-E (Laboratório de Experimentações Etnográficas) do PPGAS UFSCar, pelos comentários e debates da primeira versão do argumento desse capítulo. À Valéria Macedo agradeço especialmente por me chamar atenção à importância dos regimes de distintividade para a etnologia ameríndia.

Para defender a premissa de que as reuniões com membros da Norte Energia não são (como) rituais Mëbêngôkre, o processo descritivo adotado neste capítulo difere daquele adotado para as descrições dos rituais nas aldeias. Se para os rituais, o método descritivo relacionou-se com os modos combinados e sincronizados dos engajamentos das pessoas Xikrin de uma ou mais aldeias para atingirem um mesmo objetivo comum; para as reuniões, priorizarei o modo de engajamento dos Xikrin e seus pontos de vista, desconsiderando tanto o comportamento e adesão dos funcionários da empresa consorciada ou de quaisquer outros brancos presentes. Dito de outro modo, os brancos só aparecerão na descrição das reuniões na medida em que eles apareciam para os Xikrin presentes. Os brancos nas reuniões apenas serão tornados visíveis aqui a partir dos Xikrin, segundo nossas conversas e convívio. Isso significa que a descrição etnográfica deste capítulo prioriza uma conexão parcial, para usar um conceito de Strathern (2005), que está fundamentada na minha relação com os Xikrin e que não tem como objetivo fornecer uma visão global ou totalizadora de um evento.

Além disso, não é objetivo aqui, como já debatido na introdução, apresentar os detalhes e desdobramentos das batalhas judiciais e documentais que proporcionaram a continuidade de licenciamento da hidrelétrica ¹³⁰. Trata-se de destacar a crítica feita pelos Xikrin em relação à política dos brancos de Belo Monte, especialmente em relação ao artefato reunião, considerado expediente fundamental desse processo. Dar destaque ao tratamento crítico dos Xikrin à reunião enquanto uma forma da política dos brancos relaciona-se ao movimento de pensá-la como artefato da política, um esquema modelar que se repete, especialmente em relação à sua ineficácia.

Importante considerar que a reunião enquanto artefato da política dos brancos não engloba os tipos de encontro entre os Xikrin, nas aldeias, para suas conversas e deliberações diárias no *ngàb* [casa do guerreiro]. Esse tipo de encontro muito apreciado por eles, é costumeiramente chamado de *aben kaben mari mejx* [falar junto para nos entender] quando “sentam juntos” para reflexões e tomadas de decisões. Nessas ocasiões, promovem-se ações de transformação no mundo que não compõem o escopo crítico da ineficácia característico das reuniões com os brancos de Belo Monte.

¹³⁰ Morawska Vianna (2014b, 2014c) apresenta uma análise sobre a produção de documentos, enquanto artefatos, nos processos de licenciamento ambiental e a nas etapas de planejamento e execução de UHEs. Segundo ela, o processo dos vários tipos de geração documental acaba por separar domínios do social e ambiental, de um lado, e os domínios econômicos de validação dos projetos de outro. Assim, os documentos voltados aos domínios social e ambiental acabam por ser neutralizados por meio do cálculo, garantindo a continuidade das obras de infraestrutura do eixo energético do PAC.

A quantidade de reuniões que acompanhei ao longo de todas as fases de minha pesquisa de campo foi realmente numerosa. Muitos eram os motivos que as justificavam e muito variadas eram as pautas e instituições presentes. Apesar dessa diversidade, a grande maioria das reuniões, senão todas, relacionava-se de alguma maneira com os processos de licenciamento e construção de Belo Monte.

Considerando desnecessário e mesmo enfadonho adotar um procedimento descritivo que contemple cada uma das reuniões ou ainda um procedimento de descrição realística de uma única reunião, adoto aqui um instrumento antropológico de escrita que privilegia a descrição de uma reunião fictícia como um evento que trará certos recortes de todas as reuniões que presenciei em campo ¹³¹. Dois motivos justificavam essa escolha metodológica de descrição.

Primeiro porque os modos de registros realizados por mim em cada uma das diversas reuniões que acompanhei entre os Xikrin e membros da empresa consorciada Norte Energia variaram muito. Essa variação decorreu em partes de minha dificuldade sobre como operar registros naquelas situações. Eu não sabia se filmava ou gravava as reuniões na íntegra, se anotava apenas as falas que eu considerava importante (dos Xikrin e/ou dos demais participantes), se me voltava exclusivamente para as falas dos Xikrin ou se me detinha nas conversas paralelas dos funcionários da empresa que compunham a mesa, se fotografava algumas cenas, se me detinha nas apresentações de gráficos e powerpoints pelos funcionários da empresa, ou se me atentava mais para os momentos de pausa para café, almoço ou jantar. Devido à constante dúvida em relação a qual modo de registro adotar durante o acompanhamento das reuniões, eu prosseguia realizando, em cada reunião, todos ou quase todos os modos de registros elencados acima. Além disso, em várias reuniões eu era incumbida pelos Xikrin da produção de algum documento a ser encaminhado para os integrantes da mesa ou da leitura de algum documento apresentado a eles. ¹³²

¹³¹ Inspiro aqui na discussão de Deleuze (2013, p.26) sobre a arqueologia de Foucault enquanto um método que não tem interesse em “contornar as *performances* verbais para descobrir atrás delas ou sob sua superfície aparente um elemento oculto, um sentido secreto que se esconde nelas ou aparece através delas sem dizê-lo”. Uma interessante reflexão sobre o aproveitamento analítico do conceito ficção é realizada por Biondi (2010) em sua descrição etnográfica de um dia de visita em prisões de domínio do PCC, do interior paulista, como forma de mobilização da escrita e sistematização dos seus dados de campo.

¹³² Essa situação de produção de documentos não se repetia quando estava presente algum membro da Funai CTL Centro Leste do Pará, da cidade de Altamira. Isso porque a produção de um documento por um servidor da Funai com anuência da instituição tinha um peso maior no que tange ao processo de cobrança das mitigações devidas à mesa composta por funcionários da empresa Norte Energia. Essa estratégia era compartilhada pelos Xikrin e por alguns servidores da Funai de Altamira que de modo tão

Segundo, e com a intenção de não constranger ainda mais os Xikrin ¹³³, apresentar descritivamente uma reunião não significa que elementos de várias reuniões serão incorporados sucessivamente como se essa reunião descrita fosse a somatória de todas as reuniões que eu acompanhei. Diferentemente disso, ao optar por descrever uma reunião, meu desejo é marcar o seu caráter procedimental, (como diria Foucault) ¹³⁴, sua forma de expressão, sua forma de comunicação. Minha sugestão é que a descrição de uma reunião só é possível porque sua forma de expressão é repetida, reproduzida, replicada ¹³⁵.

Assim, reunião é tomada aqui como uma forma que não persuade da política dos brancos, desde o ponto de vista dos Xikrin. Contrariamente às formas que persuadem da cultura Mëbêngôkre [*kukràdjà*], a reunião não atinge os efeitos esperados pelos Xikrin. Mesmo considerando a reunião ineficaz, os Xikrin engajam-se nesses eventos de determinados modos com o intuito de torná-la uma ação que produz determinados efeitos no mundo. Bem sabem os Xikrin que a reunião pode produzir muitas ações e realizações como a própria construção do complexo hidrelétrico de Belo Monte. Entretanto, como notaram, a reunião deles com os membros e funcionários da Norte Energia tem a ineficácia como caracterização e premissa. Essa ineficácia característica é entendida como decorrente do alto grau de egoísmo dos brancos de Belo Monte que é a marca, por sua vez, da política dos brancos. Como notaram os Xikrin, os brancos de Belo Monte mostraram-se desinteressados em levar em conta seus posicionamentos, pedidos e demandas. A reunião assume a forma, então, de um espaço de enunciação das falas dos brancos de Belo Monte, uma fala tortuosa, imprecisa, confusa e mentirosa.

dedicado engajaram-se nesse duro processo de tentativa de garantir as mitigações devidas e o reconhecimento dos impactos causados pelo empreendimento. No ano de 2015 houve uma saída em massa dos servidores daquela localidade regional, em geral, por conta dos processos injustos e avassaladores causados pelo empreendimento e pela dificuldade de atuação em relação a ele.

¹³³ Alguns textos foram veiculados na imprensa e criticavam os Xikrin como gananciosos. Essa questão será discutida na conclusão.

¹³⁴ Um exemplo da reflexão de Foucault sobre o caráter procedimental de mecanismos de controle e exclusão está na aula inaugural do Collège de France proferida em 2 de dezembro de 1970 em que discute os modos de operação de certos procedimentos que tentam “conjurar os poderes e os perigos [do discurso], controlar sua ocorrência aleatória, esquivar-se de sua pesada e temível materialidade” (Foucault 2015, p.11).

¹³⁵ O que pode remeter o leitor a perguntar se isso não seria suficiente para caracterizar reunião como ritual. Se se tomarmos o conceito ritual como a performatização máxima de eventos, reunião pode ser vinculada a ele. Entretanto, para me manter coerente com o exercício de enfatizar a crítica dos Xikrin à política dos brancos distancio reunião de ritual porque a primeira não implica num processo de engajamento mútuo e coletivo e sua repetição e réplica só reforçam seu caráter fracassado e ineficaz.

Assim, é necessário dizer que se de um lado as reuniões com os brancos de Belo Monte são improdutivas, do ponto de vista dos Xikrin, de outro, elas produzem um conjunto de efeitos nefastos como a própria construção da hidrelétrica em seu processo de licenciamento. Para os Xikrin, no entanto, tais reuniões são improdutivas porque não promovem as transformações que eles desejam e demandam, diferentemente do que ocorre na execução dos rituais.

O presente capítulo tem como objetivo, ao descrever o modo de engajamento dos Xikrin nas reuniões realizadas com os representantes da Norte Energia e outros setores e instituições da burocracia nacional envolvidos no processo de licenciamento e construção do empreendimento de Belo Monte, levar a cabo a crítica feita por eles à forma de realização dessas reuniões. Consideradas ineficazes pelos Xikrin, as reuniões serão tratadas aqui como formas que não persuadem da política dos brancos. A ineficácia, característica da forma de realização das reuniões, é um dos principais atributos da política dos brancos, desde o ponto de vista Xikrin. A reunião como forma privilegiada da política dos brancos aparece como parte de uma cadeia interminável e fracassada de eventos: faz-se reunião para escrever documentos, faz-se documentos para propor reuniões, faz-se reunião para ler os documentos, faz-se documentos para descrever reuniões. Essa cadeia não promove as ações no mundo desejadas pelos Xikrin.

Para apresentar a reunião como forma ineficaz da política dos brancos o capítulo é dividido em três partes. Primeiramente, trata da situação conflituosa que marcou a ocupação do canteiro de obras do empreendimento pelos índios da região a fim situar o leitor em alguns dos embates com os membros da empresa consorciada e realizar uma comparação com as análises de Turner (1991) sobre o encontro de 1989, na cidade de Altamira que obstruiu a construção das barragens Babaquara e Kararaô. A segunda parte descreve etnograficamente o modo de engajamento dos Xikrin na reunião, dando destaque ao modo como eles se apresentavam, como proferiam suas falas e como agiam para tentar garantir a eficácia do evento. Nessas duas primeiras partes, o debate sobre os conceitos de eficácia e ineficácia percorrerá a argumentação. A terceira e última parte, retoma o argumento da reunião como forma que não persuade, desde o ponto de vista Xikrin, contendo suas críticas às falas tortuosas e mentirosas dos brancos e a produção de documentos, considerados fajutos. Essa última parte também apresentará uma discussão acerca da necessidade de se estabelecer, para o argumento

defendido na tese, separações e distanciamentos entre o conceito de diferença e de disputa.

Afastamento entre reunião e ritual

O ano de 2012 foi marcado por uma tensão entre os Xikrin e a Norte Energia, empresa consorciada para construção de Belo Monte. Indignados com o atraso das ações de mitigação dos impactos da obra, os Xikrin, juntamente com os demais povos da região, ocuparam a enxada de Sítio Pimental durante vinte e um dias.

Durante o período da ocupação, uma série contínua de reuniões se desenrolou entre os Xikrin e membros da empresa consorciada. Essas reuniões tinham como propósito, segundo a empresa empreendedora, “resolver os problemas referentes às ações mitigatórias para a continuidade da construção da obra”. A intenção dos Xikrin era mostrar tornar público o que estava acontecendo com eles: o atraso das mitigações devidas, o não cumprimento das promessas feitas a eles por alguns representantes da empresa e o desconhecimento das ações de mitigação e do conteúdo do PBA CI (Plano Básico Ambiental Componente Indígena). Os Xikrin tinham ainda outra preocupação relacionada ao futuro alimentar de seus filhos e netos após o barramento do rio Xingu e, consequentemente, o secamento do rio Bacajá que corta a Terra Indígena.

Ainda no ano de 2012, em março, uma equipe da empresa contratada para execução do estudo de impacto ambiental da Terra Indígena Xikrin levou às aldeias, em formato de oito *banners*, o resultado de um ano de realização do estudo ¹³⁶. Nessas apresentações, o engenheiro responsável pela coordenação dos estudos de impacto ambiental afirmou que a previsão dos Xikrin sobre o secamento do rio Bacajá não estava correta e não se fundamentava em dados científicos como cálculos de vazão. Segundo o engenheiro, o secamento do rio Xingu não irá “afetar significativamente a vida dos Xikrin nas aldeias”. Os Xikrin preocupavam-se não apenas por terem sido descreditados nas análises da apresentação final dos resultados dos estudos, mas também por não saberem como seriam as ações de mitigação a serem executadas em suas aldeias para assegurar a alimentação de seus filhos e netos e a boa qualidade da água do rio, usadas para banho e para consumo. Certos de que o rio Bacajá irá secar com o barramento do rio Xingu, os Xikrin defendiam a abertura de estradas para

¹³⁶ Trata-se dos Estudos Complementares do Rio Bacajá que será discutido no próximo capítulo.

conectar as aldeias com a cidade de Altamira, para onde precisam ir quando vão recolher seus benefícios como aposentadorias e salários maternidade ¹³⁷.

Se, no ano de 1989, Turner (1991) descreve o Encontro em Altamira ¹³⁸, a partir da participação dos Mëbêngôkre Kayapó como um ritual *baridjumoko* do milho novo; em 2012, as reuniões com membros da política nacional e representantes da empresa consorciada não tiveram o mesmo alcance ou efeito. Segundo o autor, a associação do Encontro em Altamira de 1989 como um ritual de iniciação é justificada devido à participação dos povos Kayapó e à conquista do objetivo por eles desejado com o fim da continuidade do processo de licenciamento para construção das hidrelétricas Kararaô e Babaquara. Conforme já descrito pela literatura especializada da etnologia indígena, os rituais são importantes porque, dentre outras coisas, operam transformações desejadas como amadurecimento dos corpos dos iniciados, metamorfoses controladas e temporárias de pessoas em animais, transmissão de nomes e prerrogativas rituais, celebração da vida em conjunto e visualização de alguns aspectos da cultura ou conhecimento indígena.

No caso das reuniões com a concessionária Norte Energia, a analogia aproximativa com ritual é improdutiva porque reunião não promove as ações transformacionais esperadas e desejadas. Essas reuniões com membros da empresa são consideradas como *kaigo*: falsas, inoperantes e improdutivas. Sendo reunião, uma das formas artefactuais da política dos brancos, ela não pode ser equiparada comparativamente a um ritual Mëbêngôkre, cujo desempenho movimentava transformações desejadas no mundo e, principalmente, são momentos cruciais de produção e demonstração de beleza e distintividade.

¹³⁷ A obra de abertura das estradas foi finalizada em 2014. Entretanto, após as primeiras chuvas, suas condições de trafegabilidade foram seriamente afetadas. Além disso, algumas pontes também não resistiram ao processo de erosão causado pela derrubada da mata.

¹³⁸ O famoso encontro de 1989, ocorrido em Altamira, é veiculado como um dos maiores movimentos de resistência indígena, com participação de ambientalistas e aliados dos indígenas em defesa da floresta e do rio Xingu. Filmado e fotografado por jornalistas de vários países, o encontro tornou-se referência mundial de defesa de recursos naturais e direitos indígenas e de arquivamento de um megaprojeto, neste caso o de construção do polêmico complexo hidrelétrico de Kararaô, hoje Belo Monte. Uma das cenas mais famosas do encontro é a kayapó Tuíra empenhando seu facão próximo ao rosto de um dos engenheiros que defendia o empreendimento. Conforme análise de Turner (1991), o encontro de 1989 pode ser descrito como um ritual, associado ao ritual mëbêngôkre do milho verde, por ter operado mudanças e transformações desejadas pelos Kayapó na época, já que ele culminou no arquivamento do projeto de construção da usina hidrelétrica Kararaô. Diferentemente tem ocorrido nas diversas reuniões que acompanhei entre os Xikrin e representantes da Norte Energia, em que as transformações desejadas não são concretizadas.

Como vimos na descrição do ritual *mêreremejx* de nomeação, a realização e os preparativos de uma cerimônia dependem do engajamento de todas as pessoas, que trabalham juntas para a garantia de execução de uma festa bonita e alegre ¹³⁹. Esse engajamento, entretanto, não pode ser exigido nem pelos pais da criança nominada nem pelos chefes da aldeia. “Participa da festa apenas quem quer porque ninguém é obrigado a fazer a festa. Mas quando fazemos um *mêreremejx* aqui, a aldeia toda participa, todo mundo gosta”. Mesmo sem haver qualquer tipo de obrigação para a participação das pessoas na execução de um ritual, a atitude de se negar a compor o conjunto de pessoas, que se envolve com a cerimônia, seria muito mal vista pelos outros moradores da aldeia. Negar-se a se engajar na execução das cerimônias repercutiria como um ato egoísta e individualista, porque implicaria na negação de querer estar junto com as pessoas, comer e dançar com todos.

As reuniões com representantes da Norte Energia, por sua vez, são marcadas por conflitos de interesses e disputas entre os brancos presentes, especialmente com relação à demanda apresentada pelos Xikrin. Não há um engajamento coletivo. Ao contrário, o interesse dos brancos de Belo Monte difere significativamente do interesse ou demanda dos Xikrin. Além disso, não há tampouco acordo entre os brancos presentes na reunião, de modo que situações de embates e conflitos entre servidores da Funai e Ministério Público com os membros da empresa consorciada, por exemplo, são recorrentes e entendidas como uma demonstração do egoísmo dos brancos que marcam suas relações entre si como frágeis e enganosas. A reunião visualiza o conflito de interesse, o desacordo de opiniões, a incapacidade de viver junto e alegre; ao contrário do ritual *mêreremejx* que visualiza a beleza de viver junto com os parentes e com os afins, a continuidade das relações de amizade, parentesco e vizinhança, a fala reta e direta dos guerreiros e chefes e a fala cerimonial continuada e forte que é reiterada por cada um dos que assumem a posição de narrador, numa constante repetição de forma e conteúdo.

Tomadas a partir do ritual *Mêbêngôkre* de nomeação, as reuniões com os brancos de Belo Monte podem ser consideradas como inoperantes, fraudulentas e ineficazes. Compor uma analogia contrastiva entre a forma ritual e a forma reunião permite dar destaque à crítica dos Xikrin à política dos brancos, considerada como uma cadeia fracassada de eventos.

¹³⁹ Cf. Fisher (2003), Gordon (2006), Cohn (2005).

A eficácia da celebração ritual pode ser atribuída ao modo de engajamento dos Xikrin para execução da cerimônia: a produção em ato e manutenção dos modos corretos de estarem juntos. O engajamento de todas as pessoas nas várias etapas do ritual pode ser pensado como uma visualização do caráter não egoísta do modo de vida mēbêngôkre, a valorização do sentimento de alegria por estarem juntos dando continuidade a certos elementos da cultura [*kukràdjà*].

O ritual de nomeação, por exemplo, é um modo de produção de pessoas e confirmação de nomes belos. A performance descrita por autores e autoras especialistas como um espaço mēbêngôkre de produção de distintividade, marcando a diferença entre pessoas com nomes belos, reconhecidos cerimonialmente, e pessoas com nomes comuns, cujos nomes não foram reconhecidos nas cerimônias, destaca também e, sobretudo, o engajamento coletivo das pessoas das aldeias para a execução do ritual. Isso porque, a produção de pessoas com nomes belos reconhecidos cerimonialmente depende do engajamento dos seus parentes, amigos e afins para que o ritual em sua homenagem ocorra. Assim, a criação da distintividade e da beleza depende da ação operada por todos. Minha intenção é dar mais foco a esse modo de engajamento, em que as pessoas se envolvem em uma série de tarefas e atividades das quais depende a execução de uma cerimônia em oposição às discordâncias e desacordos que pautam o engajamento das pessoas (dos brancos e dos Xikrin) nas reuniões com a Norte Energia. A reunião atua como forma oposta do ritual porque o que ela visibiliza é o embate, o conflito, a disputa de interesse, ou do ponto de vista Xikrin, o egoísmo.

O sentimento de alegria e harmonia que é produzido pelo ritual de nomeação (Fisher, 2001) implica na execução de atividades como produção de alimentos, os cantos, as danças, o uso dos adornos e enfeites que precisam ser realizadas corretamente para que o modo correto de estar junto seja celebrado. Entretanto, segundo Strathern (2014, p. 217), a despeito de quão padronizados possam ser os modos de realização de um ritual, sua configuração final abre o espaço para o inesperado, e esse é o espaço da inventividade e da novidade, porque uma performance, tal como uma imagem, não pode ser prevista até o momento de sua composição.¹⁴⁰ Um ritual como forma que persuade

¹⁴⁰ A perspectiva da autora, que é endossada aqui, difere da análise de ritual feita por Levi-Strauss (2007) em sua famosa analogia entre ritual e jogo, que argumenta que o final de um ritual é conhecido, porque as pessoas sabem o que esperar de sua realização. É importante destacar que a comparação realizada por ele entre jogo e ritual não implica uma descrição congelante do ritual, nem toma o ritual como um modelo estático ou atemporal. Para uma assunção de Levi-Strauss como um autor precursor da guinada pós-estruturalista na antropologia, especialmente em relação às Mitologias e ao Pensamento Selvagem, ver: Viveiros de Castro (2015).

está aberto a novas possibilidades de composições e arranjos que passam pelo controle dos Mëbengôkre e de como eles operam seus modos de conhecimento e experimentação.

A reunião escapa ao controle dos Xikrin, mas mesmo assim, eles se engajam nas reuniões de formas específicas marcando sua diferença de ser e estar no mundo em relação aos brancos presentes. Os Xikrin mostram aos brancos que acompanham as reuniões com a concessionária Norte Energia, ao menos em parte, o que é ser uma pessoa Mëbengôkre, como é ser gente verdadeira, como é saber viver entre os parentes e amigos, como é uma fala de guerreiro, uma fala reta e forte, não mentirosa, enfim, como ser um tipo de gente generosa. Ao se engajarem nas reuniões pintados e ornamentados, entoando seus cantos e danças rituais com suas bordunas, apresentando suas falas cerimoniais [*ben*], os Xikrin mostram que não se reconhecem na estética da ineficácia que marca a política dos brancos, que não se reconhecem como gente que faz política.

Engajamento Mëbengôkre-Xikrin na reunião

Aí o pessoal começou a arrumar as coisas deles, pegou só farinha e sal, e foi embora. “Daqui a gente vai caçando, vai encostando e vai caçando, pegando jabuti, matando porcão, e a gente vai levando, pegando peixe e vai comendo”. Aí o pessoal chegou: “Aí, a gente está pronto”, “Então pula para dentro da voadeira que a gente vai junto. Nós primeiro, a gente vai pela frente”. Aí veio vinte guerreiro só. Aí quando deu dia 19, às nove horas da manhã, o pessoal invadiu tudo lá, aí tinha branco correndo para todo lado, pessoal pedindo para não morrer. “A gente não veio matar ninguém, a gente veio atrás do nosso direito. Que o chefe de vocês não estão cumprindo, estão passando por cima, não estão ouvindo a gente”

Mukukua, debate realizado na 28ª RBA. In: Atual, o último jornal da terra, n.02, dez de 2013.

No presente tópico apresento o modo de engajamento dos Mëbengôkre-Xikrin numa reunião, com o intuito de elicitar suas considerações negativas desse fenômeno, tratado aqui como artefato da política dos brancos. Quando os Xikrin se propõem a falar numa reunião com os brancos, fazem-nos de algumas maneiras específicas. A principal

característica desse conjunto de modos é a relação entre fala e visibilidade. Ao pronunciarem suas falas, os Xikrin dão destaque a um modo específico de se mostrar e, sobretudo, querendo ser vistos de certo modo.

Assim, apresento os modos de engajamento Xikrin na reunião com o intuito de defender que tais engajamentos têm como objetivo mostrar aos brancos o modo de existência Mëbêngôkre a partir de alguns elementos do conjunto de práticas e conhecimentos de sua cultura, *kukràdjà*.

Nos casos de reuniões em que os Xikrin precisam deslocar-se para um local definido na cidade de Altamira, o modo de divisão de pessoas nas embarcações ou automóveis respeita relações de parentesco e moradia. Dessa maneira, homens e mulheres de determinadas aldeias costumam ocupar os mesmos veículos de transporte, respeitando os contatos mais efetivos de convivência e levando em conta relações de parentesco e proximidade de aldeias. Essa divisão mostra que mesmo reconhecendo-se como um único povo ou coletivo, os Xikrin destacam a importância de suas opções de habitações nas respectivas aldeias, bem como suas vinculações entre parentes consanguíneos e afins. Esse modo de posicionamento das pessoas indica, segundo meu entendimento, que é preciso respeitar as formações habitacionais como modo correto de viver entre os seus parentes.

Uma das primeiras exigências dos Xikrin para sua participação numa reunião é a presença de pessoas que ocupem altos cargos de chefia como o presidente da concessionária Norte Energia, a presidenta da república e presidência da Funai. “Só faremos reunião com os *benadjure* [chefes]¹⁴¹ de vocês. Nós estamos aqui com nossos *benadjure* [chefes] e só vamos fazer reunião se vocês também trouxerem os seus *benadjure* [chefes]”. A demanda dos Xikrin pela presença dos chefes envolvidos com a construção de Belo Monte, ou como eles dizem: os donos de Belo Monte, foi-me

¹⁴¹ Etimologicamente, o termo *benadjwore* pode ser traduzido como o dono da fala *ben*, fala cerimonial masculina [*ben*: tipo de fala masculina cerimonial; *djwoj*: dono, verdadeiro]. O conceito *mëbêngôkre* de chefia passa pela imagem do chefe como aquele que é o verdadeiro dono da fala cerimonial masculina. O debate sobre chefia remonta um amplo debate entre os autores da etnologia indígena. Para os Mëbêngôkre, os chefes devem ser generosos e não acumular coisas nem reter riquezas, eles devem exercer um tipo de chefia sem poder como sugere Clastres (2003 [1974]) que associa essa característica como uma máquina primitiva para evitar a erupção do Estado. A consolidação da capacidade de um homem em assumir uma posição de chefia depende tanto da relação dos membros de sua casa com essa posição quanto do engajamento de suas avós e avôs durante sua infância. Atualmente nas aldeias da Terra Indígena Trincheira-Bacajá, existem duas posições de chefia: o primeiro cacique e o segundo cacique. O primeiro cacique deve voltar-se para as questões internas da aldeia como a realização dos rituais e manutenção da boa convivência entre as pessoas, evitando fofocas, roubos e discussões. O segundo cacique deve estar atento às questões das relações com os brancos, como um tipo de diplomata das relações exteriores. Cabe ao segundo cacique, por exemplo, garantir o fluxo de bens industriais e dinheiro para a aldeia.

justificada porque, segundo eles, nas reuniões em que os chefes não estão presentes, os brancos prometem e não cumprem suas promessas depois. Os Xikrin esperam que a presença do presidente da empresa Norte Energia e da presidente da República garanta que suas demandas fossem ouvidas e cumpridas. Segundo os Xikrin, em reuniões que não contam com a presença de pessoas que ocupam os cargos de chefia, escrevem-se documentos que não chegam ao conhecimento daquelas pessoas que ocupam essas posições. Nesse sentido, quando não há a presença dos chefes dos altos cargos políticos e empresariais, as reuniões são ainda mais ineficazes porque produzem documentos que não garantem nada sendo comum os Xikrin negarem-se a participar desses eventos.

Os homens, antes de chegarem ao local definido para reunião, são pintados pelas mulheres. No caso da ocupação do canteiro de Belo Monte, por exemplo, devido à presença reduzida de mulheres em relação aos homens, o procedimento de aplicação das pinturas seguiu determinadas relações de relações de consanguinidade, afinidade e moradia. Um homem que não estivesse com sua mãe, esposa ou irmã presente era pintado por alguma mulher co-residente de sua aldeia, preferencialmente com aquela com quem mantém relações de afinidade. Assim, os Xikrin apresentam-se, para a reunião, ornamentados: com pinturas de jenipapo e urucum, uso dos adornos de penas e miçangas, sem camisas, carregando consigo suas bordunas ou arcos e flechas. Importante frisar que todos os homens são pintados para as reuniões, mesmo aqueles cujas esposas não estão presentes, ou, no caso dos mais jovens, quando nem suas mães ou irmãs estejam presentes. As mulheres presentes responsabilizam-se respectivamente pelas pinturas e ornamentação dos homens mais próximos de si, segundo uma série de cálculos de parentesco que articula a decisão de qual mulher deve assumir a pintura de tal ou qual homem. Ser um afim ou um morador da mesma aldeia conta como índice do cálculo, e assim algumas mulheres precisam pintar muito mais homens do que outras.

Ainda dentro dos veículos de transporte, os homens Xikrin começam a cantar músicas de guerra levantando suas bordunas e seus arcos e flechas. Eles desembarcam entoando os cantos e realizando um *metoro* [dança/voo] de guerra na rua, normalmente em frente da Casa do Índio. Os transeuntes que passam pelo local e jornalistas que acompanham a movimentação sempre fotografam e filmam a performance dos Xikrin.

As músicas entoadas durante a entrada dos homens Xikrin na sala da reunião são escolhidas pelos chefes e guerreiros velhos, sendo ensaiadas anteriormente. Cada cacique antigo pode indicar uma música, que ele pode ter aprendido ou inventado em

outra situação como no caso de caçadas e de expedições de guerra ou que ele detenha a prerrogativa ritual de seu uso.

Os homens cantam as canções em uníssono num tom de voz grave intercalando a letra da canção com gritos sequenciados. Essa técnica de intercalação da letra da música com os gritos é usada também na execução dos rituais Xikrin, especialmente quando os cantos são de entoação dos homens. Os gritos, segundo explicaram, são importante nos cantos dos homens Mëbêngôkre porque:

Ao mesmo que servem para assustar os inimigos, servem para mostrar às mulheres que a expedição de caça ou de guerra ocorreu com sucesso, que o inimigo está morto ou que a caça está sendo trazida para a aldeia.

Essas canções dizem sobre como os Mëbêngôkre são fortes, que não são fracos e como sabem das coisas, devido à força e beleza de seu conhecimento [*kukràdjà*].

Percebi algumas repetições de músicas entoadas pelos homens Xikrin enquanto adentram na reunião e músicas cantadas durante a preparação do ritual da quebra de marimbondo [*amỳta*] e ritual de nomeação *mereremejx*. Certa vez, pedi ajuda para a tradução de alguns desses cantos a um dos homens jovens que realiza a tradução da reunião. Ele disse que só os velhos é que sabem as músicas e que elas não são cantadas para serem traduzidas para o português, que elas devem ser cantadas na língua Mëbêngôkre e mantidas assim. O jovem explicou que essas músicas são mais difíceis de traduzir do que as narrativas míticas contadas pelos homens mais velhos.¹⁴²

A entrada dos homens Xikrin na sala de reuniões respeita categorias de idade e posições de chefia: os chefes antigos ocupam as primeiras posições na fila da dança, os guerreiros velhos as posições posteriores, seguidos pelos chefes e guerreiros atuais. As músicas entoadas e passos de dança escolhidos são coordenados e puxados [*ben dji*] por homens velhos para mostrar a todos a dança verdadeira [*mě akre djwoj*] e fazer com que todos vejam como se faz (a dança) corretamente [*mě omujn djwoj*]. Essa performance dos homens Xikrin na sala de reunião é realmente impressionante. As vozes entoadas repetidamente, o som do maracá e os gritos sequenciados tomam o auditório da empresa Norte Energia, provocando nos homens da empresa, já presentes no recinto, expressões faciais que esboçam um misto de pavor e encantamento.

¹⁴² Para uma reflexão sobre os processos de tradução de músicas cantadas em língua indígena, especificamente sobre a poética oral kuikuro, ver: Francheto (1989).

Ao adentrarem no recinto da reunião os homens Xikrin caminham até o espaço entre a mesa e as cadeiras da plateia e realizam mais um canto e dança circular levantando suas bordunas e girando coreograficamente como se desenhassem um meio círculo, sem completarem uma volta circular inteiramente. Terminam a dança e o canto com os gritos levantando as bordunas para o alto e são aplaudidos pelos brancos presentes no auditório.

Após sua performance, os Xikrin acomodam-se nas cadeiras enfileiradas da plateia. Nas fileiras mais próximas da mesa retangular frontal, ocupada pelos representantes da empresa, sentam-se os homens mais velhos, os chefes antigos. Atrás da fileira de cadeiras ocupadas pelos chefes antigos, sentam-se os guerreiros antigos e os chefes atuais. Na porção mais distante da mesa frontal, colocam-se os guerreiros atuais. As equipes de jornalistas organizam-se nas laterais do espaço entre a mesa frontal e as cadeiras da plateia.

A porta de entrada da sala de reuniões é controlada por um grupo numeroso de servidores da polícia federal para impedir a presença de “gente curiosa” no recinto. Em uma dessas reuniões, um dos policiais disse-me, ao barrar minha entrada, que “na reunião só podem entrar os índios e o pessoal autorizado da Funai”. Graças à intervenção de Mukuka, guerreiro da aldeia Pot-Kro, que solicitou a autorização de minha entrada, consegui acompanhar a reunião.

O primeiro a falar é algum membro da mesa, aquele ou aquela que possua o mais alto cargo de chefia. A primeira fala do chefe da empresa, alguém que ocupe a posição da presidência ou está diretamente relacionado a ela, normalmente comporta a seguinte expressão: “Estou muito feliz em estar aqui para poder ouvir o que os senhores têm a dizer para nós da empresa. E faremos tudo o que estiver ao nosso alcance para atender suas demandas”.

Os chefes antigos falam em seguida. As falas de chefes, tanto antigos quanto atuais, são as falas cerimoniais [*ben*] que são realizadas segundo certo padrão rítmico de entoação grave da voz, algumas expressões de início e final repetidas por todos, e mais importante, é um tipo de fala que não supõe uma abertura ao diálogo e não exige resposta do ouvinte. Essas falas de chefe e mesmo de guerreiros quando entoadas, não podem ser interrompidas pelos ouvintes, elas devem iniciadas e terminadas por seu narrador numa espécie de monólogo. Na sala de reuniões da Norte Energia, os chefes antigos [*benadjure tum*] tomam a palavra.

Bom dia. Meu nome é Tedjore Xikrin, sou chefe antigo da aldeia Bacajá e moro na aldeia Mrotidjam. Nós mebengokre queremos falar o que está acontecendo conosco nas nossas aldeias. A obra da usina de Belo Monte está muito adiantada e nós estamos preocupados porque a empresa ainda não cumpriu nada do que prometeu para gente. Estamos aqui para defender nossos direitos, nossa vida e da vida dos nossos filhos e netos. Não queremos mais ser enganados. Vamos falar aqui para todo mundo ouvir o que temos a dizer. Saímos de nossas casas, das nossas aldeias e já estamos há muito tempo ocupando o canteiro. Fizemos isso para garantir a vida dos nossos filhos dos nossos netos. É isso que eu queria falar.

Bom dia. Meu nome é Bep Tok Xikrin, sou chefe antigo da aldeia Bacajá e moro na aldeia Pytako. Meu filho hoje é chefe da aldeia Pytako. Estamos com medo do que vai acontecer com a gente depois da barragem. Porque, nosso rio vai secar depois que barrarem o Xingu e até agora não existe nenhuma garantia para nós. O que iremos comer? Os peixes vão morrer, as caças vão embora para longe. Como iremos fazer? Vamos deixar nossos filhos morrerem? Se continuar assim, nós povo Mebengokre iremos acabar. Muitos povos indígenas já acabaram. Mas nós vamos lutar. Vamos lutar pelos nossos direitos e nossas vidas, vamos lutar pela vida dos filhos e dos netos. É isso que eu queria falar.

Estou falando agora para você [referindo-se diretamente ao presidente da Norte Energia]. Vocês precisam cumprir o que está no papel [aponta para um documento sobre a mesa]. Vocês precisam cumprir todas as coisas que prometeram. Veja, preste atenção no que eu estou te falando. Vocês precisam começar a fazer as coisas que prometeram: as casas, as estradas, todas as coisas que vocês já prometeram. Vocês precisam se juntar a começar a fazer as coisas direito. As coisas erradas precisam parar de acontecer, as coisas erradas precisam ir embora. Nós queremos o trabalho certo. Não queremos mais que vocês se escondam nos papéis. Assim eu falo. Minha fala é só uma. É isso que eu queria falar.¹⁴³

E assim seguidamente, cada um reforçando a fala do outro. As falas são realizadas exclusivamente em Mëbêngôkre *kaben* ou *mëkaben* [língua mëbêngôkre] e traduzida por algum jovem Mëbêngôkre considerado bem versado em falar o português. Pude observar que o uso corrente da língua Mëbêngôkre pelos Xikrin na reunião implica numa espécie de vantagem comunicativa porque os brancos presentes que não entendem a língua indígena.

Para os Xikrin, a fala, a língua *kaben mejx* [falar bem, falar com beleza, falar corretamente] são de extrema importância e saber utilizar os modos corretos de comunicação é sinal de humanidade verdadeira. Os estrangeiros [*kubên*], mesmo quando se tratam de outros grupos indígenas ou seres míticos antropozoomórficos, são

¹⁴³ Essa fala foi também realizada por Tedjore e registro fotográfico desse momento é imagem que está na capa desta tese.

marcados pela incapacidade de se comunicarem corretamente, tanto com relação à língua e o modo como a utilizam, como com a maneira de se relacionarem entre si e/ou com o mundo. Em suas narrativas míticas, os Xikrin em vários momentos refletem sobre a perda da humanidade de determinados seres devido ao modo incorreto de sua comunicação, especialmente em relação aos parentes. Uma dessas narrativas, referida no capítulo dois, versa sobre a transformação de uma avó em porco do mato após ter se negado a alimentar o neto.

O engajamento dos brancos em aprender a língua Mëbêngôkre é tido, pelos Xikrin, como um classificador dos tipos de brancos com quem se relacionam. Segundo me disseram, os brancos que se interessam pela língua Mëbêngôkre e pela “cultura do índio” [*mëbêngôkre nho kukràdjà*] são aqueles que “gostam do índio e querem trabalhar para o índio” como é o caso de antropólogos, sertanistas antigos da região, antigos chefes de posto da Funai, alguns homens e mulheres regionais que se casaram com algum Mëbêngôkre da TITB ou que residem em alguma aldeia. Os brancos que não se interessam pela língua Mëbêngôkre e não a aprendem são considerados como os que não gostam dos índios, não querem saber dos índios e não se importam com os índios como é o caso dos engenheiros, responsáveis pelos Estudos Complementares do Rio Bacajá, e os representantes da Norte Energia, alguns servidores da Funai que, mesmo trabalhando com eles “nunca aprendem a falar”, alguns professores e técnicos de enfermagem, que mesmo passando meses seguidos nas aldeias não aprendem a falar nada, não querem conviver com os Xikrin e ficam só nas suas casas.

Esse sistema de classificação dos brancos, a partir do modo de como eles devem se relacionar com os Xikrin, em sendo absolutamente pertinente com seus modos de se relacionar com o mundo, promove algumas classificações peculiares. Madeireiros e garimpeiros da região que circulavam (e que ainda circulam) por aquelas matas próximas às aldeias e que conhecem os Xikrin desde muito tempo, por exemplo, podem ser classificados como o tipo de branco que “gosta do índio e se importa com o índio” porque sempre levam presentes para os velhos quando vão à aldeia e falam alguma coisa da língua mëbêngôkre e “trabalham há bastante tempo para os índios”.

Assim, como explicou Irekà, no capítulo um, para que os brancos possam inserir-se de modo eficaz e permanente nos modos corretos de viver com e como os Mëbêngôkre é preciso que abandonem seus modos de vida e suas cidades e passem a compartilhar a vida, os alimentos, as falas, o cotidiano segundo os princípios da cultura desses grupos [*kukràdjà*]. Mesmo sendo raros os casos em que esse movimento de

transformação é realizado, os brancos não são considerados pelos Xikrin como um único tipo de pessoa definido por um único critério de classificação. Os brancos são pessoas cuja existência está pautada por ações egoístas do ancestral Mebêngôkre, mas existem brancos mais egoístas que outros. De modo que, para os Xikrin, aqueles brancos que se interessam em aprender e conhecer o modo de existência Mebêngôkre e a língua Mëbêngôkre [*mëkaben*] são um pouco menos egoístas que aqueles que não se interessam.

As falas dos Xikrin obedecem a um regime da boa oratória [*kaben tojx, kaben pudjy*], traduzida como fala forte ou fala dura e única, que segue uma ordem de apresentação, iniciada pelos caciques antigos [*benadjuro tum*], passando pelos dois caciques atuais e terminando com os guerreiros presentes. Essa ordenação é seguida pelos membros de todas as aldeias. Assim, os caciques antigos de todas as aldeias são os primeiros a falar, seguidos dos caciques atuais e dos guerreiros. Cada um deles, ao falar, reitera a mensagem iniciada pela fala inicial, não apresentando discordâncias.

O espaço de discordâncias e debates ocorre sem a presença dos brancos na reunião. Assim, após a apresentação das falas dos Xikrin e resposta dos membros da mesa presentes, os Xikrin pedem para que todos os brancos se retirem para que eles conversem sobre o que foi dito. Nesses momentos, a imprensa, quando presente, também é convidada e se retira. Quando apenas entre si, os Xikrin discutem suas opiniões, apresentam suas posições e as divergências são apresentadas e negociadas. Após se darem por satisfeitos, os Xikrin chamam novamente os *kubên* a voltarem para o espaço da reunião e seguem novamente uma sequência de falas que reiteram umas às outras, não explicitando suas divergências.

Mesmo quando na presença dos brancos, os Xikrin falam em Mëbêngôkre, contando com o auxílio de tradutores, que em geral são jovens que sabem ler e escrever. A opção em usar a língua nativa não se associa apenas ao fato de os mais velhos entenderem pouco o português, mas também é uma afirmação de sua cultura [*kukràdjà*], marcando as diferenças entre eles e os *kubên* que compõem a reunião.

Os processos de tradução, entretanto, não ocorrem sem problemas. As traduções operadas pelos jovens podem ser alvo de críticas entre os Xikrin, que às vezes podem classificá-las como incorretas ou falsas. A própria posição do tradutor pode também ser alvo de críticas e especulações, sendo às vezes acusado de impor suas posições e explicar errado o que se está sendo dito na reunião. Muitos foram os jovens que ocuparam essa posição de tradutor nas reuniões, mas nenhum deles foi considerado

plenamente satisfatório em sua tarefa ¹⁴⁴. A situação é complicada porque, além dos problemas convencionais associados a quaisquer procedimentos de tradução, segundo me relatou um dos jovens tradutores:

É muito complicado isso. Porque muitos não querem essa tarefa de traduzir a reunião. Ao mesmo tempo, não temos como negar quando um cacique, antigo ou atual, nos faz esse pedido. Então aceitamos mesmo a contragosto, porque sabemos que depois seremos criticados por não termos feito direito.

O problema enfrentado pelos Xikrin com a questão da tradução não é explicitado na presença dos brancos da reunião. As discussões sobre a validade da tradução, que pude presenciar, são feitas sempre longe do espaço da reunião ou quando não há a presença de *kubên*.

Um dos tradutores, certa vez, disse aos *kubên*, na reunião, que os caciques antigos aceitavam a proposta de aguardarem a deliberação da empresa em relação aos pedidos feitos nas aldeias. Os Xikrin explicaram-me que essa tradução estava errada mas por ter sido transmitida aos brancos, então eles deveriam voltar para as aldeias e aguardar. Perguntei por que eles não corrigiram a tradução durante a reunião. Explicaram que não devem questionar ou duvidar da fala de um parente na frente dos *kubên*, porque se fizessem isso, eles pareceriam um tipo de gente mentirosa e confusa.

Somos mēbêngôkre e precisamos respeitar a fala dos nossos parentes, temos que falar junto, não podemos ficar duvidando um do outro. Nossa fala deve ser reta e direta. Os *kubên* é que falam tudo confuso e ficam brigando entre si na reunião. Os Mēbêngôkre não são assim.

Além da questão da tradução, outro problema enfrentado pelos Xikrin com a tendência de jovens serem os escolhidos como tradutores é que se, por um lado, são eles os que melhor entendem o português, por outro, eles não tem legitimidade de ocupar posições de lideranças e não estão aptos a falarem nos espaços cerimoniais ¹⁴⁵. Ao terem de desrespeitar seu sistema de classificação etária e a relação dele com assunção de

¹⁴⁴ O debate sobre categorias de idade, bem como os embates e conflitos delas recorrentes é tema de muitos autores da bibliografia especializada entre os povos Mēbêngôkre. O tema aparece especialmente em Verswjer (1992).

¹⁴⁵ Beltrame (2013) mostra em sua etnografia entre os Xikrin da aldeia Mrotidjam que os adultos, mesmo tendo frequentado a escola na aldeia, recusam-se a falar ou mostrar o que aprenderam naquele espaço porque esse aprendizado deve permanecer como característico do tempo em que eram crianças. Essa descrição concorda com análise de Cohn (2000, p. 120) de que existem momentos certos para demonstração de tipos específicos do *kukràdjà* [conhecimentos] e que a antecipação desses momentos significa envelhecer precocemente.

posição de chefia e oratória, os Xikrin acabam por lidar com situações inusitadas que podem levar a um movimento geral de deslegitimação desses jovens e o cancelamento de sua futura posição de chefia, ou ainda, um processo de isolamento social bastante doloroso e sofrido ¹⁴⁶.

Assim, a participação dos Xikrin na reunião, apesar de suas constantes críticas à ineficácia inerente ao seu formato, não ocorre de forma leviana. Os Xikrin participam das reuniões de maneiras específicas, maneiras pelas quais objetivam mostrarem-se enquanto gente Mëbêngôkre, enquanto guerreiros, enquanto uma gente que possui etiquetas de oratória, ornamentação adequada, realizando danças e entoando cantos, tal como em uma expedição de guerra (Cohn, 2005b).

A principal crítica dos Xikrin à reunião relaciona-se com o comportamento e adesão dos brancos marcados pela disputa e por conflitos de interesses. Diferentemente dos Xikrin que se engajam na reunião reiterando suas falas e se apresentando como um coletivo não discordante, os brancos envolvidos na reunião, ao contrário, apresentam-se como discordantes, tanto entre si quanto em relação aos Xikrin. As posições discordantes dos brancos apresentadas nas reuniões, são tomadas aqui como um anti-climax em contraste com o modo como os Xikrin se engajam, como um grupo de pessoas que falam junto e falam reto, que vivem a “era dos impactos”, querem as mesmas coisas e que se envolvem para fazer com que suas demandas se realizem. Esse modo de engajamento é o modo como os Xikrin se articulam para a realização de suas cerimônias rituais, cuja execução depende desse tipo de engajamento coletivo e sincronizado para obtenção dos mesmos fins.

As posições discordantes dos brancos nas reuniões são marcadas em geral segundo as relações destes com determinadas instituições que acompanham o processo de licenciamento de Belo Monte. Comumente, as instituições presentes nas reuniões são: Presidência da Norte Energia, Secretaria Geral da Presidência da República, Presidência da Funai, Coordenação Geral da CGGAM Funai (Coordenação Geral de Gestão Ambiental), representantes da área socioambiental da Norte Energia, direção institucional da Norte Energia, responsáveis pelo Componente Indígena da Norte Energia.

Os desentendimentos dos brancos são explicitados, como no exemplo abaixo, com a fala do presidente da Norte Energia dirigida aos Xikrin:

¹⁴⁶ Lea (2012) descreve esse processo de isolamento social realizado pelo grupo de uma aldeia em relação a uma pessoa como algo equivalente à morte social do sujeito, devendo este mudar-se.

Vocês estão pedindo a abertura das estradas. Nós da empresa já prometemos que queremos fazer as estradas que os senhores solicitam. Mas para isso, precisamos que a Funai nos dê autorização para darmos início à obra. Sem a autorização da Funai, a Norte Energia não pode fazer as estradas que os senhores pedem.

Em resposta, a coordenação da CGGAM anuncia:

Pessoal, a Funai não está impedindo o início da obra para a abertura das estradas. A Funai não é contra a abertura das estradas. Mas para que a Funai libere a autorização para o começo das obras das estradas é preciso que a Norte Energia encaminhe o projeto de abertura das estradas. Nesse projeto, precisa ter o desenho exato dessas estradas, quais empresas irão realizar o serviço, quantas máquinas serão utilizadas, quantos trabalhadores irão participar disso e prever a construção de alojamento para esses trabalhadores para eles não ficarem nas aldeias. Se for preciso derrubar áreas de floresta para abrir alguma estrada, então quem precisa dar a autorização para a abertura das estradas é também o Ibama. O documento do projeto das estradas deve ser encaminhado também para o Ibama.

Frente ao desacordo apresentado pelos brancos na reunião, Mukuka manifesta sua reflexão:

É desse jeito que as coisas estão acontecendo. Quando se trata de realizar as obras para os índios, nas aldeias, então é preciso um meio mundo de papel e mais um monte de reunião e nunca sai nada, nada começa. Agora, para fazer Belo Monte é fácil demais. Nós estamos lá acampados na ensecadeira, em cima do rio Xingu. A obra de Belo Monte não está parada, está bem adiantada. Estamos lá onde, até esses dias atrás, o rio Xingu corria. Agora tem um paredão lá. Todos podem ver, está lá. Enquanto isso, nós não temos nada, ninguém fez nada para nós e o nosso rio Bacajá vai secar por causa da hidrelétrica. A Funai e a Norte Energia ficam brigando, jogando a culpa um pro outro quando se trata de fazer as coisas nas aldeias. Agora tenho certeza que para fazer Belo Monte ninguém brigou não, porque a obra está muito adiantada e os papéis não atrapalharam em nada a construção da obra.

Outro aspecto criticado pelos Xikrin em relação à forma da reunião é a excessiva produção de documentos na forma de papéis que são entregues aos caciques de cada aldeia. Esses papéis são considerados como provas das falsas promessas feitas pelo empreendedor, como um artefato que testemunha as mentiras enunciadas pelos brancos, mas que não tem agência porque não produz ações. Os papéis, desde o ponto de vista Xikrin, só produzem mais papéis ou mais reunião e nada acontece. Os papéis só servem para promover ações que interessam aos brancos de Belo Monte, e não servem quando se trata de ações mitigatórias para os povos indígenas.

A entrega de um documento produzido pelos representantes da Norte Energia com uma cronologia de execução das ações de mitigação gerou um descontentamento geral entre os Xikrin.

Não queremos mais papel. Quem gosta de papel são vocês. Não queremos mais papel nenhum. Esses papéis não dizem nada, não garantem nada. Nós não precisamos de papel porque temos nossa palavra, nossa fala. Nós fazemos aquilo que falamos e não precisamos de papel nenhum para isso. Não queremos mais papéis. Nós queremos ouvir a palavra de vocês, palavra de verdade, essa é a garantia que queremos. Queremos que vocês se comprometam a cumprir com as suas promessas.

Com o papel nas mãos, o presidente da empresa disse: “Os senhores estão certos. Então eu digo aos senhores que estou aqui dando minha palavra”. Os Xikrin sentiram-se então satisfeitos com o desfecho da reunião, especialmente porque o presidente havia dado sua palavra de que as coisas agora iriam acontecer para as melhorias demandadas. E com isso, resolveram voltar para as aldeias. Nem um mês depois do ocorrido, chegou às aldeias, via rádio, a notícia de que o então presidente da empresa havia sido demitido do cargo. A repercussão da notícia entre os Xikrin foi de espanto e incompreensão: “Não pode ser, ele [o presidente] deu sua palavra, ele não pode ter saído. Acho que estão mentindo para nós”. Uma nova viagem de guerreiros para Altamira foi organizada, para que eles soubessem melhor o que estava acontecendo. Por fim, descobriram que nada lhes estava assegurado e que a palavra do então presidente não valia mais nada, segundo as explicações dos representantes da empresa, devido à sua demissão do cargo.

Reunião: forma que não persuade da política dos brancos

O modo de engajamento dos Xikrin na reunião foi destacado acima com o intuito de mostrar ao leitor o modo como os Xikrin se apresentam para os brancos de Belo Monte e como tentam tornarem visíveis seus modos de existência e suas visões de mundo. Agora, farei uma apreciação mais indicativa dos aspectos ou pontos criticados da reunião, artefato ineficaz da política dos brancos, para retornar aos distanciamentos entre os conceitos de diferença e distintividade versus disputa, conflito de interesse e homogeneização da diferença.

A primeira assertiva defendida é que reunião não é (como) um ritual mēbêngôkre. Isso porque para que um ritual mēbêngôkre se realize é preciso que todos os participantes da performance engajem-se sincronicamente em uma série de atividades comuns com um ou mais objetivos compartilhados como a produção de beleza e distintividade das crianças nominadas, a celebração da vida entre parentes vivos, a alegria de se estar junto, a transformação dos corpos, a visibilização das relações de parentesco e amizade formal. Na reunião, o modo de engajamento das pessoas ocorre por meio da disputa e dos conflitos de interesses, não há um objetivo compartilhado sequer entre os brancos que participam dela. Não há tampouco qualquer compartilhamento de objetivo entre os Xikrin e os brancos na reunião que, ao elicitarem a disputa dos seus interesses, acabam por promover ações políticas homogeneizadoras de supressão dos modos de existência outros, como os Xikrin. Essas ações disruptivas dos brancos na reunião geram justamente a supressão da diferença, movimento oposto ao propiciado pelo funcionamento e operação do *kukràdjà*, cultura dos Mēbêngôkre, de valorização e produção da diferença, distintividade e beleza.

A segunda assertiva é que o modo de engajamento Xikrin na reunião corresponde a um dos aspectos mais conhecidos desses povos e por eles constantemente acionados: sua imagem enquanto povo guerreiro. Desse modo, o tipo de engajamento Xikrin na reunião corresponde à análise de Cohn & Sztutman (2003) sobre a continuidade ontológica da guerra entre os povos ameríndios por outros meios como ações referentes ao contato com certos setores da burocracia de estado. Se reunião é guerra por outros meios, como argumentam os autores, os Xikrin engajam-se enquanto guerreiros nesses eventos com intuito de capturarem qualidades, capacidades, objetos e recursos financeiros, mantendo ativo seu modo de produção de pessoas mēbêngôkre, *kukràdjà*.

As falas dos brancos, confusas, tortuosas e concorrentes comparada negativamente pelos Xikrin em relação às suas falas retas, corretas, verdadeiras e congruentes ocupa a terceira assertiva. Os brancos ao realizarem esse tipo de fala mentirosa e discordante passam a assumir uma condição muito negativa, que contraria os atributos necessários para se assumir a posição de um parente, uma pessoa, um ser dotado de condição humana.

Além dessa crítica em relação à fala dos brancos, os Xikrin questionam ainda a relação entre as falas e a produção de papel decorrente da reunião. Se os papéis nada garantem, como veremos no próximo capítulo, as falas acabam também assumindo essa

incapacidade de ação, não produzindo os efeitos enunciados e caracterizando a existência dos brancos como gente mentirosa.

CAPÍTULO 6. DOCUMENTO

E a Funai deu parecer para construir Belo Monte. Depois que nós fomos saber, que a gente foi ver o papel, que isso já era oitava. Que a gente vinha questionando a justiça, levando procurador para nossa aldeia, levando e nada, não foi cumprida. Está na justiça, e ninguém sabe onde está esse documento. [...] Prometeram tanta coisa, e a gente acreditou. [...] A gente avisou. Para o presidente da Casa Civil, a gente falou: “Se vocês não cumprirem o que estão falando, a gente vai ocupar lá”. “Não mais não pode fazer isso”. “A gente pode, a gente pode. Quem não pode é vocês”, falei bem assim.

Mukuka, trecho de entrevista realizada durante a 28ª Reunião Brasileira de Antropologia. In: Atual, o último jornal da terra, n.02, dez de 2013.

Como venho argumentando ao longo dos capítulos, os Xikrin consideram-se como pessoas que possuem uma única fala [*kaben pudjy*], correta e verdadeira [*kaben mejx kumrejx*]. Eles costumam opor essa característica de seu modo de existência à fala dos brancos, especialmente aqueles relacionados com a hidrelétrica de Belo monte, avaliada como mentirosa e confusa. Além das falas mentirosas, os brancos são criticados também pela sua produção documental, ênfase que quero destacar aqui. Alguns desses documentos, além de não garantir as demandas Xikrin, desconsideram suas teorias acerca dos impactos que acarretam o rio Bacajá e toda a Terra Indígena por conta do barramento do rio Xingu. Por razões como estas, documentos são tomados como parte da cadeia fracassada de eventos que marcam a política dos brancos em relação aos processos de licenciamento e construção de Belo Monte. Vale reforçar as reflexões Xikrin de que os brancos de Belo Monte fazem reuniões para escrever documentos, fazem documentos sobre as reuniões, fazem reuniões para discutir documentos, fazem documentos para convocar reuniões. Os Xikrin compreendem que os brancos de Belo Monte operam essa cadeia de eventos de modo proposital para ludibriá-los.

Durante os vários momentos de minha pesquisa de campo, presenciei os Xikrin operarem suas críticas em relação à produção de vários documentos pelos brancos de Belo Monte. Como foi o caso para o PBA CI (Plano Básico Ambiental Componente Indígena), a autorização de reintegração de posse durante ocupação do canteiro de obras do empreendimento, atas de reuniões com a empresa Norte Energia e autorizações de

licenças ambientais para continuação da obra. Neste capítulo, irei tratar de dois documentos especificamente: o Parecer Técnico 21, de autoria da FUNAI, criticado pelos Xikrin por considerá-los “povos indiretamente afetados pelo empreendimento” ou “geograficamente distantes da obra de Belo Monte”; e o laudo de impacto ambiental, nominado Estudos Complementares do Rio Bacajá.

Uma das reivindicações realizadas pelos Xikrin e demais grupos da região de Altamira durante a ocupação no canteiro de obras de Belo Monte, já mencionada anteriormente, foi o cumprimento por parte do empreendedor das condicionantes e dos programas de mitigação. As quarenta condicionantes foram estabelecidas pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) no documento intitulado “Parecer Técnico 21”, emitido em setembro de 2009 ¹⁴⁷. Esse parecer é parte do protocolo de licenciamento da hidrelétrica, requerido pelo Ibama (Instituto Brasileiro de Recursos Renováveis), órgão licenciador do AHE Belo Monte (Aproveitamento Hidrelétrico de Belo Monte), para a emissão do Termo de Referência específico para o Componente Indígena, do qual depende a Licença de Instalação para realização da obra.

Nesse documento, a FUNAI aprovou a continuação de licenciamento da hidrelétrica, impondo como condição que a empresa acionista do empreendimento cumprisse quarenta condicionantes referentes a políticas de mitigação. Entre essas condicionantes constava a exigência de execução de um laudo de estudo de impacto ambiental na Terra Indígena Trancheira-Bacajá, a partir de coleta primária de dados.

A exigência para a de produção desse laudo de impacto ambiental, na Terra Indígena Trancheira-Bacajá, nominado Estudos Complementares do Rio Bacajá, decorreu também da divulgação de estudos realizados em 2009 que demonstrava sua necessidade ¹⁴⁸.

O processo de elaboração dos Estudos Complementares do Rio Bacajá teve início no ano de 2011 e contou com minha participação como “acompanhamento antropológico”. Minha vinculação à equipe responsável pela produção do laudo advém da atuação de Clarice Cohn como “coordenadora antropológica”, que se engajou nesse processo em 2008 a pedido dos Xikrin. Por não conhecerem e, portanto, não confiarem nas pessoas que estariam envolvidas na produção do laudo, os Xikrin solicitaram a participação da antropóloga Clarice Cohn, com quem estabelecem relações há mais de

¹⁴⁷ Disponível em http://socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/Belo_MonteFUNAI.pdf

¹⁴⁸ Clarice Cohn e Isabelle Giannini foram importantes agentes desse processo, tendo sido responsáveis pela emissão de documentos técnicos que reforçavam a necessidade dos estudos de impacto para a Terra Indígena Trancheira-Bacajá.

vinte anos. Do mesmo modo que os Xikrin, Clarice Cohn, também por desconfiar do modo como a produção do laudo se realizaria por parte de uma empresa que não possuía qualquer relação anterior com a redação de peças técnicas entre povos indígenas, convidou-me a participar do processo ¹⁴⁹.

Vale a pena destacar que para além da apreciação crítica dos Xikrin em relação à versão final do laudo, a entrega desse documento, nas aldeias, serviu como justificativa para continuidade do processo de licenciamento da obra no ano de 2012. Durante as reuniões para entrega do laudo, os Xikrin diziam que novos estudos deveriam ser feitos porque aquele documento não continha suas apreciações de impacto e negava a possibilidade de secamento do rio Bacajá com o barramento do Xingu. Os coordenadores responsáveis disseram que não seria possível a realização de outros estudos e que aquele estudo era o que deveria ser aceito.

Durante o processo de elaboração dos Estudos Complementares do Rio Bacajá, eu presenciei algumas situações de equívocos entre os Xikrin, as equipes para coleta de dados e os engenheiros redatores do laudo. As teorias dos Xikrin sobre os impactos causados pela construção de Belo Monte e suas análises sobre a relação hidrológica dos rios Bacajá (onde se situa a Terra Indígena) e Xingu (onde o complexo hidrelétrico está sendo construído) foram obliteradas na versão final do documento, que dá maior destaque aos cálculos matemáticos apresentados por meio de gráficos realizados pelos engenheiros responsáveis.

A fim de evidenciar o eclipsamento das teorias Xikrin na versão final do documento, que responde a uma estética de organização de dados e de modelos matemáticos para previsões de impactos, tomo emprestada a mais recorrente tríade classificatória dos Xikrin Mëbêngôkre. A tríade, descrita no capítulo um, é composta por três conceitos classificatórios que são acionados por eles tanto como processos de adjetivação de bens, relações, coisas, pessoas, acontecimentos como enquanto processos de substantivação. Assim, as terminologias *mejx/mejxtere* designam a beleza, o belo, modos corretos, o verdadeiro ou a verdade; *punu/punure*, designam a feiura, o horrível, modos errôneos ou incorretos; *kaigo*, por sua vez, designa falsidade, fraude, fraudulento, enganador, falso, fajuto, malfeito. Os Xikrin empregam a tríade classificatória para adjetivar uma ampla gama de relações: deles entre si, deles com outras pessoas, deles com coisas e objetos, deles com fenômenos naturais, e,

¹⁴⁹ Para o debate sobre a “guerra de papéis” que antecederam os Estudos Complementares do rio Bacajá, ver Cohn (2010).

principalmente de seu modo de conhecimento com outros modos. Desde os primeiros momentos de pesquisa de campo, os etnógrafos dos Xikrin, são ensinados a também classificarem o mundo a partir da tríade. Ensinam-nos a dizer quando uma carne é boa [*mrü mejx*], uma criança é bonita [*meprire mejxetere*], um ritual está correto [*metoro mejxkumren*]; quando uma fala está incoerente [*kaben kaigo*], quando se faz algo equivocadamente [*ipey kaigo*]; quando uma fala é feia [*kaben punu*], quando se faz algo errado [*ipey punure*]; e assim sucessivamente. Assim como *kukràdjà* [cultura Mëbêngôkre] não é um conjunto fixo de repertórios de conhecimento e saberes, os classificadores Mëbêngôkre também não comportam uma taxonomia fixa, podendo ser acionados diferentemente em relação a uma situação específica.

A instantaneidade de operação dos classificadores pelos Xikrin, associações sempre feitas em ato, a depender das circunstâncias e situações, remete ao debate desenvolvido por Tsing (2005) sobre as relações dos Meratu, que vivem na floresta indonésia nas montanhas Meratus do Sul de Kalimantan, com companhias madeireiras, agências de governos e movimento ambientalista. Partindo dos mal-entendidos entre os Meratu, amantes da natureza locais, ativistas ambientalistas nacionais Jakarta e agentes da companhia de extração madeireira, que se proliferaram durante esses encontros, incluindo também aqueles decorrentes de sua presença como etnógrafa, Tsing (2005) defende que além de conflitos, esses mal entendidos geram possibilidade de engajamento para realização de uma atividade comum, como a expulsão das agências madeireiras, ocorrida em 1986. A autora sugere a premissa de que processos de entendimento ou conhecimento não significam uma homogeneização de perspectivas em prol de se atingir um consenso ou clarificação da realidade. Ao contrário, tais processos de engajamento de pessoas, técnicas, instituições podem ser embaraçosos, desajeitados, transitórios, acidentais. E nem por isso, argumenta a autora, tais interações de conexões globais não produzem efeitos, como alianças momentâneas de pessoas com objetivos e estratégias diferentes em torno de uma ação comum como a vinculação dos Meratu com os ambientalistas nacionais para expulsão da empresa madeireira no final dos anos oitenta.

Durante o processo de produção dos Estudos Complementares do Rio Bacajá, o uso dos classificadores mëbêngôkre alterava-se conforme as relações e situações vividas pelos Xikrin em relação aos *kubên* [brancos] envolvidos nesse processo: equipes de pesquisadores que visitavam as aldeias, engenheiros responsáveis pela confecção dos

Estudos Complementares do rio Bacajá, servidores da FUNAI local e de Brasília, funcionários da Norte Energia.

Minha intenção ao acionar a tríade classificatória Xikrin para descrever o processo de elaboração do estudo de impacto ambiental, os Estudos Complementares do Rio Bacajá, é tanto tornar visível o ponto de vista dos Xikrin sobre tal processo, mostrando o que ficou obliterado na versão final do documento, quanto realizar uma contribuição analítica sobre processos de obliteração de informação na composição de documentos, discutida recentemente na antropologia, especialmente nos trabalhos de Marilyn Strathern (1991, 2000, 2009), Annelise Riles (2001, 2006) e Mathew Hull (2012).

Hull (2012) aborda o tratamento da antropologia a estudos com documentos e burocracia, destacando o modo como esse interesse antropológico tem marcado as pesquisas atuais. Para o autor, essa retomada de pesquisas antropológicas sobre produção documental ganha importância quando se volta à questão da materialidade, tratando documentos como artefatos (Riles 2006), por exemplo. Documentos deixam de ser tratados como fornecedores neutros de discursos e passam a ser analisados a partir dos modos como são produzidos, usados, experienciados através de procedimentos, técnicas, estéticas, ideologia, cooperação, negociação e contestação.

Mesmo considerando, tal como Hull (2012), a importância do aumento significativo de produções antropológicas voltadas a essas temáticas, sublinho, para o argumento defendido aqui, as produções de Strathern (1991, 2000) e Riles (2001, 2006) tendo em vista a discussão metodológica que elas empregam para lidar com essas problemáticas. Interessa-me, sobretudo, o modo como ambas se dedicam a discutir estética de documentos, levando em conta que os procedimentos técnicos sobre aquilo que é visibilizado e obliterado não são resultados inocentes de determinadas expertises. Ao se dedicarem a discutir a forma ou a estética, ambas as autoras recorrem ao conceito de artefato, inspiradas pela formulação de Bateson (1980, p. 08), enquanto “padrão que comunica” que Strathern (1991, p. 10) expande para a noção de artefato como “formas persuasivas e elicitación de um sentido de adequação ¹⁵⁰”.

Para cumprimento de sua proposta, este capítulo divide-se em quatro partes. A primeira, que é atribuída ao classificador *kaigo* [falso, fraudulento], apresenta a crítica dos Xikrin em relação ao modo como eles foram alocados em relação ao *grid* (quadro

¹⁵⁰ Em inglês, a expressão é “*the persuasiveness of form, the elicitation of a sense of appropriateness*” (Strathern, 1991, p. 10).

de referência) de povos diretamente impactados para indiretamente impactos pela construção de Belo Monte e a importância do “Parecer Técnico 21”, de autoria da FUNAI.

A segunda parte, atribuída ao classificador *mêxj/mejxtere* [belo, correto, bom], descreve o modo de coleta de dados das equipes de especialistas em campo e o envolvimento dos Xikrin com tais atividades.

Vinculada ao classificador *punu/punure* [feio, errado], a terceira parte discute a estética final dos Estudos Complementares do Rio Bacajá e o eclipsamento dos saberes Xikrin sobre o rio Bacajá, suas teorias de impacto e a relação hidrológica com o rio Xingu.

Por último, apresento algumas considerações sobre a diferença de tratamento que os conhecimentos Xikrin tiveram na versão final dos Estudos Complementares do Rio Bacajá em relação aos cálculos matemáticos e gráficos de vazão do rio feitos pelos engenheiros redatores. Cabe ainda à última parte uma discussão sobre a associação dos documentos com dois dos classificadores negativos da tríade e sua relação com a crítica Xikrin, levada a cabo nesta tese, à política dos brancos.

Importante ainda esclarecer que não realizo uma análise dos documentos em si, de seus conteúdos, contextos de sua elaboração, ou das pessoas e expertises envolvidas em sua redação. Diferentemente disso, apresento a apreciação Xikrin dos documentos mencionados, considerando que tratar documentos agentes de enunciação, implica em “não os considerar testemunhos de fatos históricos ou falsificações, porque fatos só são verdadeiros na capacidade das pessoas em os fazer verdadeiros.” (Villela, 2015, p.16).

O que apresento a seguir mostra como esses classificadores podem ser mobilizados analiticamente para descrever o processo de produção dos Estudos Complementares do Rio Bacajá e visibilizar aquilo que ficou obliterado na versão final de redação do documento como as teorias dos Xikrin acerca dos impactos do rio Bacajá com construção de Belo Monte, os conhecimentos deles da região da Terra Indígena Trincheira-Bacajá, e a teoria Xikrin da relação hidrológica do rio Bacajá com o rio Xingu.

Documento *kaigo* [falso/à toa]

O classificador *kaigo* [falso/fradulento] é referido para apresentar o efeito da emissão de um documento, o “Parecer Técnico 21”, que garantiu aos Xikrin o direito à realização de um estudo de impacto em sua Terra Indígena, ao mesmo tempo em que os desclassificaram como “povos diretamente impactados pela obra” e permitiu que o licenciamento da obra continuasse. Nesse sentido, a demonstração da crítica dos Xikrin ao documento como *kaigo* [fajuto, fraudulento], decorreu dos seus conteúdos.

A declaração da realização obrigatória de um estudo de impacto ambiental na Terra Indígena Trincheira-Bacajá, os Estudos Complementares do Rio Bacajá, como condição para licenciamento do megaempreendimento hidrelétrico de Belo Monte é resultado da divulgação do “Parecer Técnico 21” de autoria da FUNAI. Neste documento, apesar de concordar com a proposta da Norte Energia para a mudança de *grid* dos Xikrin de “povos diretamente impactados” para “povos geograficamente mais distantes do empreendimento”, a FUNAI colocou-os na condição de necessários de realização de um estudo de impacto.

Observamos que, da primeira comunicação para a segunda, houve um período de cerca de dez meses de diferença.

Após a segunda reunião com as comunidades da TI Trincheira Bacajá, o grupo de empreendedores, através da Eletrobrás, enviou ofício à Funai solicitando que a Terra Indígena Trincheira Bacajá fosse considerada como integrante do Grupo 02, ao invés do Grupo 01. Tal fato se justificaria uma vez que a inclusão da TI Trincheira Bacajá no Grupo 1 se deu em relação ao acesso da comunidade daquela terra indígena ao rio Xingu pelo Rio Bacajá, bem como do uso que essas comunidades indígenas fazem desse rio. Conforme indicado pela Eletrobrás, ambos os temas estariam sendo devidamente estudados, com levantamento de campo e dados primários, a partir dos estudos que estavam sendo realizados na TI Arara da Volta Grande. A partir da argumentação apresentada, a Funai acatou a solicitação e acrescentou a TI Trincheira Bacajá ao Grupo 2.

Figura 22: trecho extraído do “Parecer Técnico 21”, p. 32.

O Parecer Técnico de número 21, “Análise do Componente Indígena dos Estudos de Impacto Ambiental” é um relatório feito por analistas da FUNAI que avaliam os quadros de indicadores de impacto previstos no EIA¹⁵¹ (Estudos de Impacto

¹⁵¹ EIA (Estudo de Impacto Ambiental), RIMA (Relatório de Impacto Ambiental) foram entregues em 2009 ao Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama). O EIA/RIMA de Belo Monte foi elaborado pela Leme Engenharia, afiliada ao Grupo Tractebel Engineering,

Ambiental Componente Indígena). A peça técnica discorre principalmente acerca da previsão de impactos relacionadas às populações indígenas afetadas. A emissão do documento permitiu que os trâmites para o licenciamento do empreendimento fossem continuados e proporcionou o início da construção de Belo Monte, indicando a necessidade de realização de algumas condicionantes. A lista das condicionantes ¹⁵² consta no escopo do Parecer Técnico 21, na parte final do documento, e incrementa as ações de mitigações previstas no EIA (Estudo de Impacto Ambiental). A titulação condicionante define tais medidas como condições necessárias a serem realizadas pelo grupo empreendedor para continuidade de licenciamento da obra. A realização dos Estudos Complementares do Rio Bacajá foi uma delas.

Para além das emissões dos documentos, que Cohn (2010) designa como “guerra de papéis” e que os Xikrin criticam como parte da cadeia de fracasso que marca a política dos brancos, a necessidade de realização de um estudo de impacto ambiental na Terra Indígena Trincheira-Bacajá também era defendida pelos Xikrin. Eles se posicionaram em favor da realização dos estudos de impacto para sua Terra Indígena em reuniões em Altamira com a FUNAI e representantes da Norte Energia com intuito de garantir que os estudos se realizassem. Segundo me disseram, era “preciso fazer estudos no rio Bacajá, porque nenhum branco conhece esse rio direito e porque, com a seca de parte do Xingu, o rio Bacajá pode desaparecer”.

Alguns teóricos dedicados a estudos sobre os procedimentos que pautam a elaboração de um estudo de impacto ambiental, como Montano (2014), questionam a validade ou eficiência desses estudos porque o processo de licenciamento ambiental acaba por atuar como um falicitador e incentivador da implantação dos projetos

por sua vez vinculado ao grupo GDF Suez, um dos participantes do leilão para construção da UHE Belo Monte. Em outubro de 2009, cinco meses após a versão final do documento ter sido entregue ao Ibama, chegou ao mesmo órgão, e ao Ministério Público Federal (MPF), um relatório alternativo, de 230 páginas, intitulado “Análise Crítica do Estudo de Impacto Ambiental do Aproveitamento Hidrelétrico de Belo Monte”, elaborado por mais de quarenta pesquisadores. Antropólogos, sociólogos, zoólogos, biólogos, etimólogos, doutores em energia e planejamento de sistemas energéticos, historiadores, cientistas políticos, economistas, engenheiros, hidrólogos, ictiólogos, entre outros, compõem um grupo denominado Painele de Especialistas. Para acesso ao relatório “Análise Crítica”: <http://www.socioambiental.org/esp/bm/hist.asp>. A empresa responsável pela construção da AUH Belo Monte divulgou outro relatório respondendo às críticas em relação ao empreendimento: http://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/Atend.%20aos%20Questio%20Mov.%20Sociais_Ibama.pdf.

¹⁵² Ficou estabelecido pela FUNAI e pelo IBAMA um conjunto de quarenta condicionantes, que deveriam ser cumpridas para o andamento da obra e liberação da Licença Prévia e de Instalação. Apesar dessa determinação, a Licença Prévia Ambiental foi emitida, em 2010, sem que tais condicionantes tivessem sido cumpridas. Para visualização do quadro das condicionantes: http://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/3.Tabela_de_Condicionantes.pdf.

desenvolvimentistas. Nesse sentido, os EIAs acabam por voltar-se aos aspectos corretivos dos empreendimentos e tornam-se incapazes de atuar como documentos preventivos ou antecipatórios dos efeitos e impactos das obras. Além disso, o objetivo de apontar para incongruências e impactos possíveis da obra é prejudicado quando a responsabilidade pela execução dos estudos de impacto fica à cargo da empresa consorciada do empreendimento, a Norte Energia, no caso de Belo Monte ¹⁵³.

Não são apenas os modos procedimentais dos estudos de impacto ambiental que são descritos criticamente por autores vinculados com essa temática do desenvolvimentismo da economia nacional. Nahum-Claudel (2012) denuncia a situação de construção de um empreendimento hidrelétrico, a Telegráfica, nas áreas das Terras Indígenas dos Enawene-nawe, que passaram de povos em situação de pouco contato a povos afetados pela construção da obra em menos de dez anos. A autora relata que no início do processo de negociação com os índios, o, na época, governador Blairo Maggi do PP (Partido Progressista), interessado na continuidade do processo de licenciamento, encaminhou alguns barcos a motor aos Enawene-nawe. Ainda segundo a autora, a entrega dos barcos foi uma clara ação de suborno para que as estradas, que seriam utilizadas para a construção da hidrelétrica, pudessem ser abertas dentro da Terra Indígena. O Ministério Público Federal proibiu a continuação do projeto da estrada, mas os Enawene-nawe passaram a visitar a cidade com mais frequência percebendo que grandes porções de seu território estavam sendo invadidos por gado, soja e plantações de arroz. Mesmo com o impedimento para abertura das estradas, as construções de cinco barragens foram autorizadas em 2002, sem que fossem necessários procedimentos de avaliação de impactos ambientais devido a um decreto de lei que suspendia a necessidade de estudos de impacto em obras hidrelétricas com geração de menos de 30mw de energia. A decisão para apressamento da construção das barragens, dentre elas a Telegráfica, na área Enawene-nawe, foi considerada inconstitucional por uma Ação Civil Pública em 2008 e seu processo de licenciamento foi interrompido pela Promotoria Pública que exigia a realização de estudos de impactos socioculturais e reuniões com as populações afetadas, desencadeando uma pesada burocracia para desaceleração do processo de construção dos centros hidrelétricos. Em junho de 2008 a

¹⁵³ Apesar das críticas ao modo de funcionamento da legislação ambiental, a atual PEC 65 (Proposta de Emenda à Constituição), relatada pelo senador Blairo Maggi (PR-MT) em 2012, pretende acabar com o processo de licenciamento ambiental vigente. A intenção de facilitar e desburocratizar a implantação das obras irá desfavorecer ainda mais as populações afetadas por empreendimentos, que não precisarão mais, caso aprovada a PEC, passar pelas três etapas de avaliação técnica seja do Ibama ou de órgãos estatais responsáveis.

ação civil pública foi revogada pelo Supremo Tribunal Federal e as obras recomeçaram. Como podemos ver com outras situações de empreendimentos, o juiz reconheceu o processo inconstitucional do licenciamento, mas decidiu pela continuidade da obra para evitar maiores perdas financeiras à nação.

Os Xikrin da Terra Indígena Trincheira-Bacajá eram inicialmente considerados parte do “Grupo 1: diretamente afetados pela obra”. No entanto, segundo avaliações de impacto feitas pelas empresas empreendedoras, os Xikrin deveriam ser deslocados para o “Grupo 2”, considerados como parte dos povos que “embora sofram impactos, estão geograficamente mais distantes do empreendimento”.

Segundo argumento do grupo de empreendedores, os Xikrin deveriam ser alocados ao “Grupo 2” por dois motivos: primeiro, porque estudos de impacto sobre a hidrologia e condições de navegação do rio Xingu já haviam sido feitos e constavam no EIA (Estudo de Impacto Ambiental); e segundo, porque o contexto político era desfavorável devido à repercussão negativa do enfrentamento dos Kayapó com um engenheiro da Eletronorte em Altamira em abril de 2008.

A FUNAI acatou em partes a sugestão do grupo de empreendedores. Se por um lado, concordou com a mudança de *grid* dos Xikrin do “Grupo 1” para o “Grupo 2”; por outro, indicou a necessidade da realização de um estudo de impacto ambiental na Terra Indígena Trincheira-Bacajá, os Estudos Complementares do Rio Bacajá, com o objetivo de estabelecer um quadro de impactos específico para a região da Terra Indígena, que tratasse especialmente da relação hidrológica do rio Bacajá com o rio Xingu. Assim, mesmo compondo o Grupo 2, os Xikrin puderam ter em sua Terra Indígena, a realização de um Estudo de Impacto Ambiental específico, os Estudos Complementares do Rio Bacajá.

Após a realização e entrega dos estudos, foram percebidas algumas questões que não puderam ser previstas em etapas anteriores: a TI Trincheira Bacajá, prevista originalmente para integrar o Grupo 01 - devido ao acesso da comunidade indígena ser feito, quase que exclusivamente, pelo Rio Bacajá, foi deslocada para o Grupo 02 uma vez que esse acesso fluvial estaria sendo amplamente estudado tanto pela equipe do meio físico como pelas equipes responsáveis pelos estudos na TI Arara da Volta Grande e na TI Paquiçamba. Após a análise prévia dos estudos entregues verificou-se a necessidade de maior detalhamento sobre essa questão em função da dependência das comunidades da TI Trincheira Bacajá do rio Bacajá e da falta de dados sobre o regime hídrico e a dinâmica da ictiofauna em toda extensão desse rio.

Figura 23: Trecho extraído do “Parecer Técnico 21”, p. 35.

Retomamos também a questão do estudo do Rio Bacajá. A justificativa para o deslocamento da TI Trincheira Bacajá do Grupo 01 para o Grupo 02 se pautou na perspectiva de que o estudo da TI Arara da Volta Grande, bem como do meio físico, responderiam as questões pertinentes ao Rio Bacajá e à navegabilidade dos Xikrin até a cidade de Altamira. No entanto, após a análise prévia dos estudos entregues, essa abordagem se mostrou insuficiente, pois foi apontada a forte dependência dos Xikrin nesse rio. Há, portanto, necessidade de estudos complementares sobre os aspectos de navegabilidade, ictiofauna, sedimentação e hidrologia.

Figura 24: Trecho extraído do “Parecer Técnico 21”, p. 68.

A necessidade de realização de um estudo de impacto ambiental na Terra Indígena Trincheira-Bacajá também era defendida pelos Xikrin, que participaram de reuniões em Altamira com a FUNAI e representantes da Norte Energia para garantir que os estudos se realizassem.

Nós falamos para o pessoal da FUNAI e da Norte Energia que o impacto ia ser também aqui com nossas aldeias e com a vida dos nossos filhos, e netos. Antes ninguém queria aceitar isso e de tanto a gente falar e falar nas reuniões, a FUNAI teve que aceitar. Se não fosse isso, da gente falar, não ia ter estudo aqui no nosso rio Bacajá. (Cabokinho, comunicação pessoal, 2011).

Além disso, as preocupações dos Xikrin voltavam-se também para as datas do cronograma de construção da obra e o cumprimento das condicionantes pelo empreendedor, visto que os Estudos Complementares do rio Bacajá só foram iniciados em 2011, dois anos depois da emissão do Parecer Técnico 21, enquanto a usina de Belo Monte estava em fase adiantada de construção.

A barragem começou antes de terminar os nossos estudos aqui. Isso não é certo não. Ninguém fez as coisas aqui para nós, na aldeia, ninguém fez nada. A Norte Energia tinha que fazer as coisas antes. Do jeito que está fazendo, não está certo e a gente não aceita isso. Não fizeram o posto de vigilância e ninguém falou para gente quando vai fazer. A gente não quer *kubẽ* (branco) aqui na nossa área, pescando aqui e caçando. (Tedjore, comunicação pessoal, 2011).

A garantia da realização dos Estudos Complementares do Rio Bacajá foi uma demanda Xikrin que queriam, através desses estudos, mostrar para os *kubẽ do ngô beyêt* [brancos de Belo Monte] o conhecimento que eles tinham do rio Bacajá e da relação deste com o rio Xingu. A intenção dos Xikrin era ensinar/mostrar/falar que seus conhecimentos [*kukràdjà*] deveriam ser considerados pelos engenheiros e por todos

envolvidos com a obra. Queriam mostrar que seus conhecimentos eram bons, corretos, verdadeiros [*kukràdjà mejxtere*]. Queriam que os engenheiros ouvissem seus conhecimentos para aprenderem sobre o rio Bacajá e sobre a relação deste rio com o rio Xingu. Queriam “mostrar *kukràdjà* para os *kubě̃n*”.

Apesar de corroborar em partes com a demanda Xikrin, o Parecer Técnico 21 associa-se ao classificador *kaigo* [falso/fajuto] porque, se por um lado, garantiu a realização de um laudo de impacto ambiental na Terra Indígena Trincheira-Bacajá, por outro, manteve os Xikrin como Grupo 2: “povos impactados, mas geograficamente mais distantes da obra”. Os Xikrin queriam a realização dos estudos em sua Terra Indígena, mas se consideravam como “diretamente impactados” e não se consideraram “geograficamente distantes de Belo Monte”, porque os seus “avós e parentes caminhavam por toda aquela região onde a usina está sendo construída, por conhecerem a região, por viverem ali antes dos *kubě̃* [brancos] saberem que aquela região existia”.

A demanda dos Xikrin pela realização dos Estudos Complementares do Rio Bacajá foi atendida, apesar da mudança de *grid* em que foram deslocados do grupo de “povos diretamente afetados”. Porém, as expectativas que eles tinham com os resultados dos estudos não se consolidaram, como será apresentado na terceira parte deste capítulo. Na próxima sessão, associada ao classificador *mejx/mejxtere* (bom, belo correto), será discutida as formas de coleta de dados das equipes, contratadas para realização dos Estudos Complementares do Rio Bacajá, em paralelo com o modo como os Xikrin apresentavam/mostravam/narravam seus conhecimentos [*kukràdjà*].

Equipe de pesquisadores nas aldeias: *mejx/mejxtere* [belo/correto/verdadeiro]

O trabalho das equipes em campo para “coleta de dados” durante a realização dos Estudos Complementares do Rio Bacajá é associado ao classificador *mejx/mejxtere* [belo/correto/verdadeiro] por conta do engajamento dos Xikrin nas atividades propostas e por seus esforços em mostrar/ensinar seus conhecimentos [*kukràdjà*] aos pesquisadores das equipes em campo.

Minha participação entre as equipes de pesquisadores contratados para coletar dados entre os Xikrin deu início à minha pesquisa de doutorado. A maioria dos

pesquisadores contratados pela LEME-Engenharia ¹⁵⁴ para realização dos Estudos Complementares do rio Bacajá, eram biólogos vinculados a cursos de graduação e pós-graduação de universidades brasileiras. As equipes foram divididas, de acordo com a especialidade dos pesquisadores, em três grupos: ictiofauna e consumo alimentar; navegação; e qualidade da água. Cada viagem das equipes à Terra Indígena Trincheira-Bacajá era chamada pelos coordenadores dos estudos de “campanhas” e um calendário foi estabelecido para que as equipes estivessem em períodos diferentes umas das outras nas aldeias. Assim, ao longo do ano de 2011, as aldeias Xikrin receberam visitas continuadas das equipes. Cada “campanha” obedecia ainda ao ciclo hidrológico dos rios Bacajá e Xingu: cheia, vazante, seca e enchente.

O desenvolvimento do trabalho das equipes em campo pode ser descrito pela disposição de engajamento dos Xikrin nas atividades propostas pelos pesquisadores. A cada “campanha”, assim que as equipes chegavam às aldeias, era organizada uma reunião no *ngàb* [casa do meio/casa do guerreiro] para definição das atividades a serem realizadas.

Além das atividades consideradas pelos biólogos em campo como “mais objetivas”, como era o caso da pesagem das espécies de peixes e caça consumidas, fotografias das espécies coletadas e retirada de amostras para análise de mercúrio; também eram realizadas atividades “etno” como conversas sobre os peixes e animais de caça, confecção de mapas sobre os ciclos hidrológicos do rio, calendários sazonais de produção agrícola e notações sobre previsões de impacto feitas pelos Xikrin ¹⁵⁵. Era bastante comum que fosse utilizado nas atividades “etno” algum mapa georreferenciado de toda a área indígena com os limites de usos entre cada aldeia, da forma como havia sido marcado nos pontos com uso de GPS, durante a “campanha” anterior ¹⁵⁶.

Os Xikrin mostravam nos mapas os principais pontos de pesca que utilizavam em cada um dos ciclos hidrológicos: locais de maior presença de tracajás ¹⁵⁷, chamados

¹⁵⁴ Trata-se de uma empresa de engenharia com atuação na América Latina, que no Brasil, é representante do grupo Tractebel Engineering (GDF SUEZ). A empresa foi contratada pela Norte Energia para a execução dos Estudos de Impacto Ambiental para a região da Volta Grande e Altamira, e posteriormente para realização dos Estudos Complementares do Rio Bacajá.

¹⁵⁵ As atividades “etno” com os Xikrin sobre preferência alimentar foram apresentadas em artigo por Carvalho Júnior (2015).

¹⁵⁶ Mesmo na primeira campanha, foram levados mapas georreferenciados com alguns pontos já indicados que resultaram de um encontro dos Xikrin com Clarice Cohn e Isabelle Giannini em 2009.

¹⁵⁷ Tipo de tartaruga de água doce, da família dos pelomedusídeos (*Podocnemis unifilis*), encontrada nos rios amazônicos, com cerca de 50 cm de comprimento, carapaça abaulada, pardo-escura, e cabeça com manchas alaranjadas. Os Xikrin chamam-na *kapran krantoe*, consomem sua carne, preferencialmente

boiadores; os locais de difícil navegação, devido às cachoeiras; as regiões na mata com maior concentração de açaí e castanha; os locais de *barreiros*, onde são mais comumente encontrados os *porcões*¹⁵⁸ do mato; as aldeias antigas; roças antigas e já abandonadas; roças em uso; presença de frutas e palmitos comestíveis; locais onde se encontram jenipapo¹⁵⁹. Os pesquisadores anotavam as informações e faziam marcações nos mapas, filmavam e fotografavam essas atividades, gravavam as falas dos velhos sobre uma história relacionada a um local específico ou sobre como eles encontraram outros grupos indígenas naquelas regiões. Os mais velhos narravam histórias sobre localidades importantes da Terra Indígena, contavam sobre caçadas bem sucedidas e fracassadas, enquanto os mais jovens traduziam as falas dos velhos e mostravam aos pesquisadores como grafar os nomes das localidades *Mebêngôkre*¹⁶⁰. Entre a grafia de um nome e outro, os Xikrin insistiam para que os membros das equipes repetissem os nomes até a pronúncia ficar correta [*Mebêngôkre kaben mejxtere*]. Os Xikrin estavam compartilhando seus conhecimentos, ensinando/mostrando *kukràdjà* [cultura] às equipes de pesquisadores.

Essa parte aqui do mato [apontando para o mapa] tem nome Irepopare. Quando era criança, Irepopare sumiu nesse mato e se perdeu. Ela ficou três dias desaparecida. Os homens ficavam procurando por ela com o barco e nada. Sua mãe e sua avó já estavam chorando, pensando que ela tivesse morrido. No terceiro dia, quando os homens estavam navegando para procurá-la, ouviram gritos de chamado do outro lado da margem. Irepopare estava lá. Estava magra e confusa. Colocaram-na no barco e a trouxeram de volta para a aldeia. Por isso demos o nome dela para o mato onde ela se perdeu e todos conhecem esse nome e essa história.

assada, e seus ovos, que são encontrados nas praias do rio Bacajá, especialmente em setembro, época de desova do animal e vazão do rio.

¹⁵⁸ Dois tipos de porcões são mais recorrentes na Terra Indígena dos Xikrin. Um de tamanho menor com uma faixa clara ao redor do pescoço, que os Xikrin chamam *angrore*, regionalmente chamado de catitu que é um mamífero também chamado de porco-do-mato ou cateto (*Tayassu tajacu*), artiodátilo da família dos taiacuídeos de hábitos diurno e ambiente florestal, com cerca de 90 cm de comprimento e pelagem cinza-escura com uma faixa branca no pescoço, em forma de colar. E outro de tamanho maior, chamado pelos Xikrin de *angrô*, e regionalmente, porco-do-mato, um mamífero artiodátilo (*Tayassu pecari*) da família dos taiacuídeos, diurno e terrestre, com cerca de 1 m de comprimento e pelagem negra com o queixo branco; que vivem em bandos com até 300 indivíduos.

¹⁵⁹ Fruto do jenipapeiro (*Genipa americana*) geralmente amarelo-pardacento, com polpa aromática e comestível. Os Xikrin chamam o fruto ao meio, extraem sua parte interna com as sementes, mastigam e cospem a massa numa cuia onde será misturada com carvão e depois aplicada no corpo. Sobre técnicas de pinturas corporais Xikrin, ver: Vidal (2000).

¹⁶⁰ Os Xikrin possuem atualmente em suas aldeias, escolas que oferecem formação até o 5º ano do nível Fundamental II. Alguns jovens da aldeia aprenderam a escrever sua língua num intercâmbio à cidade de São Félix do Xingu PA, onde ocorre tal alfabetização através da atuação de um grupo de missionários evangélicos.

(Prunkey, guerreiro antigo, aldeia Pot-Krô, atividade de etnomapeamento, 2011).

Além das atividades “etno” nas aldeias, as equipes organizavam com os Xikrin expedições de pesca e visitas a pontos de caça, coleta, roças e locais de aldeias velhas. Durante os trajetos, os Xikrin explicavam detalhes sobre os canais de navegação do rio Bacajá, levavam os pesquisadores aos pontos de pesca mais usados em cada ciclo hidrológico do rio, diziam quais espécies de peixes eram mais comuns e os mais consumidos em cada um desses ciclos, levavam os pesquisadores a incursões na mata para mostrarem locais de barreiros e açazais. Ao final do dia, no *ngàb* [casa do meio], os Xikrin contavam mais histórias e pediam para que os pesquisadores registrassem essas falas.

Os mais antigos viviam andando, moravam ali onde hoje é lugar de fazendeiro, antes nossos avós moravam andando. Andavam até o igarapé But Pramei e o Moptu, pegavam o jenipapo para as mulheres fazerem as pinturas. Chegavam até o igarapé Ikiebepuro, hoje tem uma cidadezinha lá. Andavam tudo até descer para o Xingu. Andava pela pedra do índio, tudinho. Aqui no mato não tinha *kubê*, *kubê* tinha medo do índio. *Kubê* ficava só em Altamira e o índio pegava tudo do *kubê*: espingarda, facão, machado. Antes andava até a TI Apyterewa e Koatinemo, onde os Parakanã e os Assurini moram. Andava até o igarapé Tucunaré, nosso avô andava lá por cima do igarapé Goiaba onde tem vila hoje. Atravessa o rio a pé, amarrado no cipó, não tinha canoa não. Hoje o índio como óleo, sal, açúcar e morre. Antigamente todo mundo ficava bem velho, velhinho mesmo e não morria. Antes o pessoal novo quebrava castanha para trazer para o pessoal velho e depois comia e banhava e dançava. Isso é a cultura e pode acabar por causa da barragem. Antes, só pegava peixe no cipó ou na flecha e ficava no mato para comer castanha, palmito, babaçu, bacaba, açaí. A panela para carregar água era a taboca de bambu.
(Bep Djeti, cacique antigo, aldeia Bacajá, atividade de etnomapeamento, 2011).

As crianças, os jovens e os adultos faziam desenhos e mapas da aldeia, das roças, da Terra Indígena, dos animais de caça, dos peixes.

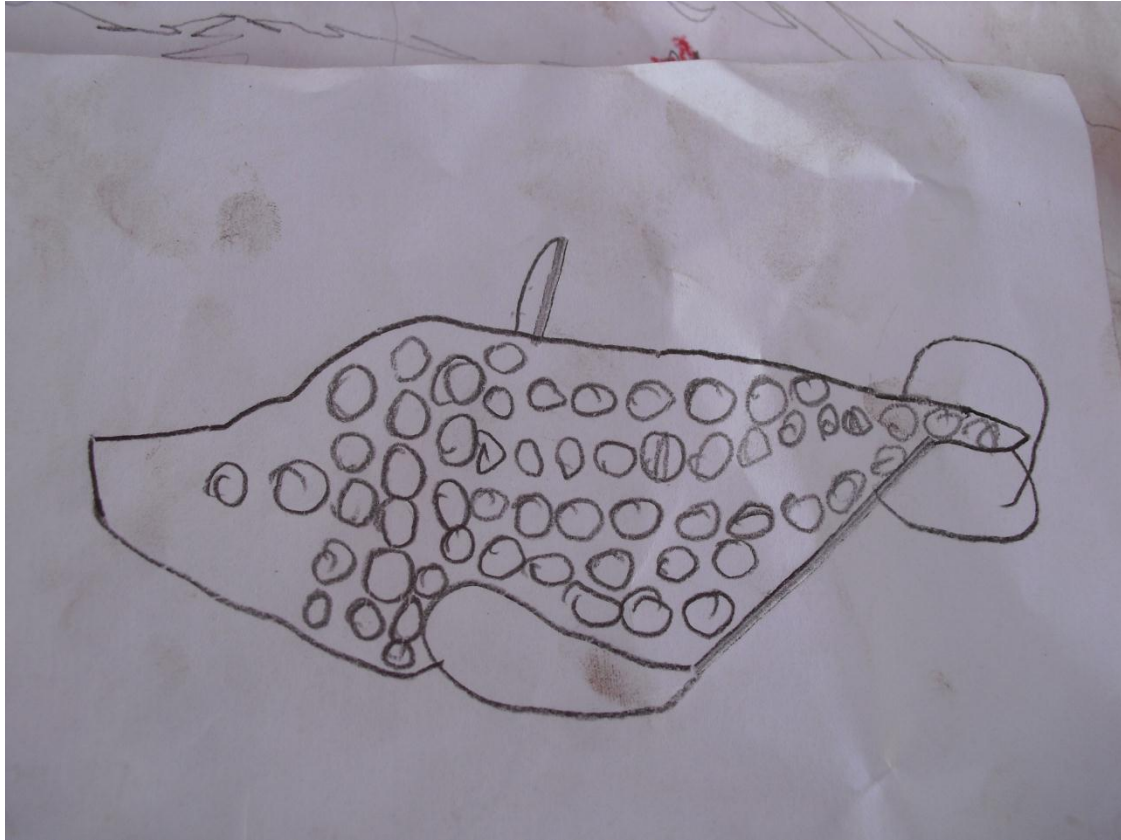


Figura 25: Desenho feito por criança durante oficina de uma das atividades “etno”. Fonte: Acervo pessoal, aldeia Pot-Krô, 2011.



Figura 26: Registro fotográfico de atividade para desenho e mapeamento da aldeia.
Acervo pessoal, aldeia Bacajá, 2011.

Ao pedirem os registros de suas falas, os Xikrin desejavam que seus conhecimentos sobre o rio Bacajá, a relação hidrológica deste com o rio Xingu, suas formas de manejo e uso dos recursos naturais fossem divulgados no documento dos Estudos Complementares do Rio Bacajá. Estavam operando um procedimento de legitimação/divulgação de seus conhecimentos e saberes para os *kubẽ* [brancos] envolvidos com a construção de Belo Monte.

Muitas vezes usando gravetos que eram riscados no chão de terra, os mais velhos explicavam a relação do rio Bacajá com o Xingu e os mais jovens traduziam essas falas para os pesquisadores.

O rio Bacajá é pequeno e corre muito, tem muitas cachoeiras. É o rio Xingu que segura o rio Bacajá. Na época da seca, quando o rio Xingu seca, o rio Bacajá desce todo, vai embora também porque não fica mais nada lá para segurá-lo. Quando o rio Xingu está cheio, o rio Bacajá fica cheio também, porque não consegue vaziar, não desce e não vai embora. Se tiver barragem, o rio Xingu vai ficar seco e nada mais vai segurar o rio Bacajá. Se tiver barragem o rio Bacajá irá todo embora, vai vaziar até acabar.

Em muitas ocasiões, os Xikrin apresentavam suas previsões de impacto.

Se o Xingu secar, o Bacajá vai secar também. E se o Bacajá secar, a caça vai embora para longe, os peixes vão morrer porque muitos deles saem do Xingu e sobem para o Bacajá, as tracajás vão morrer porque a água do Bacajá vai ficar quente, o rio vai ficar raso e com muita corredeira. Não conseguiremos mais navegar. Como vai ser para nossos filhos e netos? Eles vão viver de que? Porque só sobrarão ratos e sapos. E nossos filhos e netos terão de comer sapos e ratos?

Se os Xikrin queriam mostrar seus conhecimentos para os brancos envolvidos com a construção de Belo Monte, a intenção dos pesquisadores era coletar as informações e padronizá-las, preferencialmente em gráficos, para as tornarem “dados”. Os Xikrin operavam no compartilhamento/divulgação de seus conhecimentos enquanto as equipes coletavam dados, apesar disso engajaram-se¹⁶¹ numa atividade comum.

¹⁶¹ O conceito de engajamento que utilizo aqui se inspira nos trabalhos de Donna Haraway (1998, 2008), cuja formulação refere-se às interações e intenções de interações entre humanos e entre humanos e outras espécies, de forma toda aliança estabelecida é precária e nunca está plenamente assegurada. Etnografias

A situação descrita entre os diferentes engajamentos dos Xikrin e dos pesquisadores nas aldeias para coleta de dados pode ser remetida ao debate realizado por Almeida (2013) acerca dos “encontros pragmáticos”, conceito que propõe uma reflexão sobre o reconhecimento do conflito entre ontologias, bem como algumas áreas de possíveis acordos entre elas. A sugestão do autor de tomar metodologicamente a proposta de “encontros pragmáticos” opera como uma alternativa ao modelo da tradução que desconsidera a existência concomitante de ontologias múltiplas que podem ser incompatíveis entre si. Esse procedimento só é possível se as verdades forem tomadas como “parciais” ou “pragmáticas”, ou seja, não traduzíveis num esquema de totalização prévio ou de suposições modelares de existências e relações causais. Encontros pragmáticos implicam na simetrização das convicções dos ribeirinhos do Alto Juruá sobre a ação de seres encantados do fundo do rio e nas matas _ “ontologia caipora” _ e dos modelos analíticos dos técnicos para manejo florestal, por exemplo.

Para que os “encontros pragmáticos” sejam possíveis, pondera o autor, é necessário que as ontologias científicas deixem de se considerar os índices mais verdadeiros da realidade porque tal convicção e arrogância destrói a possibilidade dos encontros pragmáticos. Tomadas como verdade, as ontologias científicas ou de mercado destroem a “ontologia caipora” e extermina as possibilidades de diferenças e multiplicidade ontológicas. Não considerar simetricamente a “ontologia caipora” é colocar em jogo a existência de entes no sentido pragmático, “é uma questão de vida e de morte para Caipora, para antas e macacos, para ‘gente-de-verdade’ e para pedras e rios” (Almeida 2013, p.22). Ignorar a multiplicidade de ontologias e a realização dos encontros pragmáticos é bloquear o surgimento incessante de novos entes materiais e imateriais, visíveis e invisíveis, humanos e não-humanos. A luta por reconhecimento é a luta por existência, uma luta por multiplicação de ontologias.

Desse modo, mesmo com intenções diferentes, Xikrin e pesquisadores envolveram-se nas atividades “etno” e nas “mais objetivas” que compunham a metodologia de trabalho das equipes nas aldeias para coleta de dados a serem utilizadas, posteriormente, na redação dos Estudos Complementares do Rio Bacajá. Poderíamos dizer que os pesquisadores e os Xikrin esforçavam-se para controlar suas equívocos,

recentes tem expandido a noção de engajamento, como é o caso, por exemplo de Tsing (2005) sobre os Meratus Dayak da região das montanhas Kalimantan, Indonésia e projetos ambientalistas; Kohn (2002) sobre os Quechua (Ávila Runa) da Amazônia Equatoriana e suas formas de engajamento com espécies animais de caça e com seus cachorros; Willerslev (2007) sobre os Yukaghirs da Sibéria e a presa em uma caça que é vista como uma amante que precisa entregar-se ao caçador, num jogo de sedução.

para referir ao debate de Viveiros de Castro (2004) ¹⁶². Nessa fase de elaboração do laudo, os Xikrin e os pesquisadores em campo dedicaram-se às atividades de modo semelhante à descrição de Tsing (2005) sobre os Meratu e os ambientalistas. A insatisfação dos Xikrin com os Estudos Complementares do Rio Bacajá não ocorreu durante as atividades das equipes nas aldeias, mas sim na apresentação da versão final de redação dos estudos, quando perceberam que seus conhecimentos não estavam contemplados no documento. É dessa insatisfação com a versão final dos estudos que trato a seguir.

Documento: *punú/punure* [feio/incorreto].

Os Estudos Complementares do Rio Bacajá foram apresentados aos Xikrin em março e abril de 2012. Essas apresentações contaram com a participação de engenheiros responsáveis pela coordenação dos estudos, um representante da Norte Energia, dois especialistas que integraram as equipes de coleta de dados, um servidor temporário da FUNAI de Altamira ¹⁶³ e eu, na função de “acompanhamento antropológico” ¹⁶⁴. Nessas apresentações, realizadas nas cinco aldeias contempladas pelos estudos, os engenheiros

¹⁶² Equivocação relaciona-se aos processos antropológicos de tradução e comparação. A proposta do autor sobre a realização de boas traduções também poderiam se efetivar em outras expertises dos brancos se estas estivessem dispostas a se deixarem influenciar pelas imagens e conceitos da “cosmopraxis ameríndia”. Segundo o autor, é apenas tomando a própria antropologia como perspectiva (perspectival), ou seja, como uma formação híbrida que resulta da imbricação entre discursos antropológicos ocidentais e imagens conceituais transportadas pela cosmopraxis ameríndia, fundamentada pela teoria perspectivista, unicultural e multinatural, que o processo de boas traduções pode ser realizado. Com intenção de responder à questão: “como podemos restaurar as analogias traçadas pelos índios amazônicos dentro dos termos de nossas próprias analogias?” (idem, p,04), o autor propõe a noção de equivocação como um sentido para reconceituar, com a ajuda da antropologia perspectivista ameríndia, a comparação enquanto procedimento emblemático da disciplina. Trata-se de uma comparação que não é implícita, automática (ou descontrolada), mas que inclui o discurso antropológico como um de seus termos. Uma boa tradução antropológica é aquela que segue conceitos estrangeiros para deformar e subverter a caixa de instrumentos conceituais próprias do tradutor, de modo que o inventismo da linguagem original possa ser expresso dentro de outra linguagem (a antropológica).

¹⁶³ O fortalecimento da Funai em Altamira era um das ações de condicionantes a serem cumpridas pela Norte Energia. Em 2011 foram contratados alguns servidores temporários que após um ou dois anos de trabalho foram dispensados sem serem incorporados pela instituição. Agradeço aqui a Rosamaria Lourdes que acompanhou comigo as reuniões nas aldeias da Terá Indígena Trancheira-Bacajá para apresentação dos resultados dos estudos. Sua presença foi fundamental para o processo de registro das críticas feitas pelos Xikrin aos engenheiros; de forma que sua dedicação e amizade tornaram-se admiradas e reconhecidas pelos Xikrin e por mim.

¹⁶⁴ Clarice Cohn, não pode acompanhar a atividade devido ao seu adoecimento por malária, naquele período.

utilizaram *folders* contendo as principais informações de cada um dos tópicos avaliados: ictiofauna e consumo alimentar, navegação, qualidade da água.

As apresentações da versão final dos Estudos Complementares do Rio Bacajá geraram muitos desentendimentos entre os Xikrin e os engenheiros. Isso porque, os Xikrin perceberam que suas teorias sobre o rio Bacajá, a relação deste com o rio Xingu e suas previsões de impacto, não estavam contempladas no documento, da forma como eles desejavam que estivessem. Os conhecimentos [*kukràdjà*] que os Xikrin mostraram aos pesquisadores das equipes haviam se transformado em gráficos matemáticos de vazão do rio. Além disso, toda a teoria dos Xikrin sobre a relação do rio Bacajá com o rio Xingu não estava presente no documento e era questionada pelos engenheiros.

Se, ao longo das atividades das equipes em campo, a grande maioria das considerações, feitas pelos Xikrin, eram tratadas, pelos técnicos, como informações importantes, sendo anotadas e gravadas por vários deles, a forma de apresentação dessas informações na versão final dos Estudos Complementares do rio Bacajá, elaborado por coordenação da LEME-Engenharia, assume outra forma. Tal forma implicou na codificação de informações descritivas em dados numéricos para geração de gráficos e tabelas. A codificação realizada para confecção do documento final dos estudos desembocou num efeito de obliteração das falas dos Xikrin. Trechos mais descritivos enviados pelos pesquisadores transformaram-se em números de gráficos que os Xikrin consideraram *punúre* [obscuros, incorretos, não verdadeiros].

Os Xikrin questionaram os engenheiros durante as apresentações da versão final dos estudos, querendo saber onde estavam todas as narrativas feitas aos pesquisadores, os mapas que desenharam apontando para atividade madeireira e previsão de aumento do risco de invasão na Terra Indígena, as histórias de cada lugar de caça e pesca, das cachoeiras mais perigosas do rio, de como os mais velhos andavam por toda a área antes do contato com o branco e, principalmente, da relação entre o rio Bacajá e o rio Xingu que eles haviam explicado para os pesquisadores. A resposta convencional dos engenheiros da LEME-Engenharia, que apresentavam os resultados dos estudos, era a de que seria impossível que o documento contivesse todas as informações colhidas, porque se assim o fizesse, o tamanho do documento seria impraticável.

O principal ponto de desacordo entre os engenheiros que apresentavam os estudos e os Xikrin recaiu sobre a relação hidrológica do rio Bacajá com o rio Xingu e

as previsões de impacto para o rio Bacajá com o barramento do rio Xingu, decorrente da construção da hidrelétrica Belo Monte.

Os engenheiros apresentaram gráficos para defenderem suas teorias e tentavam explicá-los aos Xikrin. Segundo os engenheiros, o impacto do barramento do rio Xingu para o rio Bacajá não será significativo, porque a área de influência do rio Xingu no rio Bacajá só atinge até uma determinada região, a cachoeira Percata, que se localiza antes da demarcação da Terra Indígena Trincheira-Bacajá, ou seja, fora da Terra Indígena. Por esse motivo, segundo os engenheiros, o rio Bacajá não sofrerá “impactos significativos” com o barramento do rio Xingu, decorrente de Belo Monte.

[...] A vida de vocês, Xikrin, aqui na Terra Indígena não será alterada significativamente com a construção do empreendimento porque os regimes de cheia, seca, vazante e enchente do rio Bacajá permanecerão muito próximos do que ocorre hoje sem a barragem.

Para defender suas teorias, os engenheiros apresentaram alguns gráficos, dentre eles:

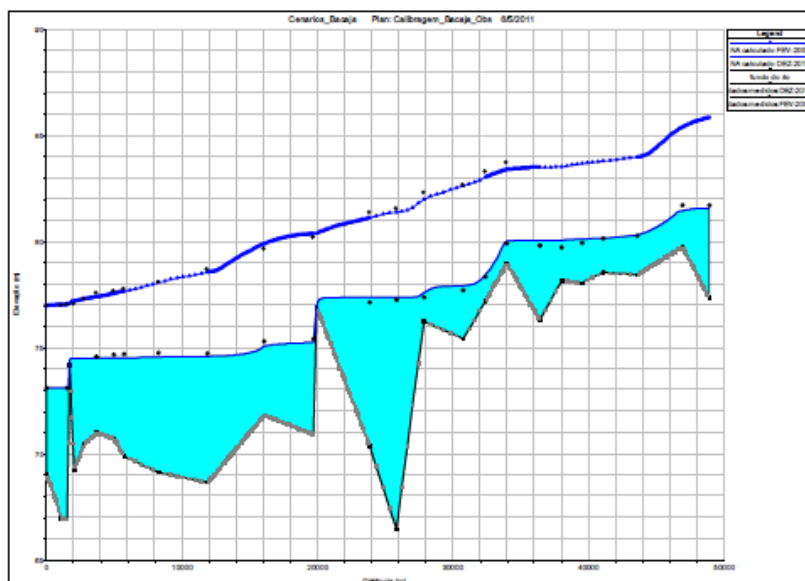


FIGURA 2-6 - Linhas d'água observada e simulada, rio Bacajá, fev/2009 e dez/2010 (condição de estiagem e transição) – tela de saída do software HEC-RAS.

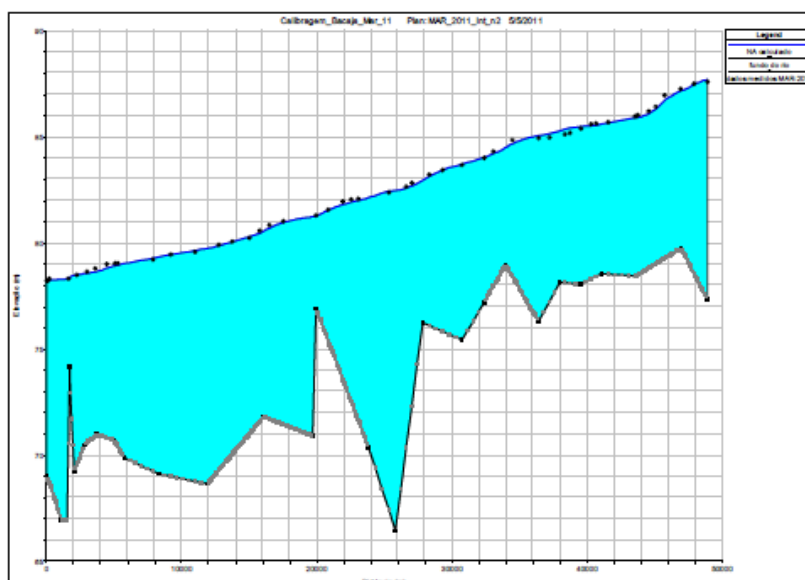


FIGURA 2-7 - Linhas d'água observada e simulada, rio Bacajá, mar/2011 (Condição de Cheia) – tela de saída do software HEC-RAS.

Figura 27: Gráfico extraído do laudo “Estudos Complementares do Rio Bacajá” usado nas reuniões de apresentação dos resultados nas aldeias em formato de *folder*.

Ao ser apresentado a esses gráficos, Meiti, um cacique antigo [*benadjuro tüm*], levantou-se e falou de forma dura [*kaben toxj*] com o engenheiro apontando para ele sua flecha esticada no arco, como se fosse flechá-lo. Depois que a liderança velha terminou de falar, o cacique realizou a tradução.

Vocês estão falando mentira, falando errado, não sabem nada do rio Bacajá, nem do rio Xingu. Vocês nem moram aqui e por isso não sabem como tudo funciona. Vocês não podem vir na aldeia falar mentira para nós. Vocês querem enganar nosso povo, sempre foi assim. Os Xikrin sabem como vive o rio Bacajá e como vive o rio Xingu. Os Xikrin sabem tudo aqui e nós contamos para vocês, pedimos para escreverem no papel, para gravarem no gravador, para vocês aprenderem e para vocês escreverem um documento verdadeiro, correto, bonito. Eu sei que o rio Bacajá vai secar, todos os Xikrin sabem, mas vocês não querem acreditar. Eu vou falar reto para você, falar direto, porque Mëbengôkre fala assim forte e reto, não enrola ninguém. Quero apostar com você. Se vocês estiverem certos e o rio Bacajá não secar com o barramento do Xingu, vocês voltarão aqui na aldeia e poderão me amarrar num pau no meio da aldeia onde eu ficarei amarrado três dias e três noites, sem comer e nem beber água. Agora, se vocês estiverem errados e o rio Bacajá secar, ficar quente e rápido eu vou te buscar e vou te amarrar aqui na aldeia por três dias e três noites, sem água e sem comida. Vocês precisam aprender que os Xikrin conhecem o rio Bacajá e sabem que ele vai secar se o rio Xingu for barrado. Os Xikrin falam certo e vocês falam feio, falam mentira.

Cada um dos caciques antigos [*benadjuro tium*] expressou seu descontentamento com as falas dos engenheiros. Seguindo uma etiqueta de fala Mëbengôkre, apresentada no capítulo três, Os Xikrin expressavam seu descontentamento com a apresentação do resultado dos Estudos Complementares do rio Bacajá.

Vocês são *kubën*. Ninguém de vocês mora aqui na aldeia. Vocês não conhecem nada, não sabem nada. E vocês querem vir aqui na nossa aldeia para dizer que nós não conhecemos nosso rio, nosso mato. Querem vir aqui para dizer que a gente não sabe nada, que o índio não serve para nada. Não pode desse jeito. Nossos parentes estavam aqui desde sempre por essa região. Vocês não. Eu era menino quando apareceu o primeiro *kubën*. Antes não tinha *kubën*. Por isso eu falo. A gente, os índios Mëbengôkre, a gente sabe que o rio vai secar e o peixe vai morrer, vai ter muita malária aqui e todo mundo vai ficar doente. Mas para vocês isso não importa.

Além de discordarem da hipótese dos engenheiros de que o rio Bacajá “não secará de forma significativa após o barramento do rio Xingu”, os Xikrin alertavam para uma relação hidrológica cujo ciclo de cheia e seca tem aproximadamente dez anos de intervalo. Segundo os Xikrin, a cada período de dez anos (aproximadamente) os rios Bacajá e Xingu vivenciam uma seca bastante severa e mais duradoura. Por esse motivo, afirmavam que um ano de realização de estudos não era suficiente para que os engenheiros entendessem e vissem esse período de seca.

Vocês não estão acreditando no que nós estamos falando. Os velhos sabem que houve uma seca aqui muito brava, faz uns dez anos e muito peixe morreu, a água engrossou e esquentou muito, não dava para beber. Estamos dizendo que um ano de estudo é pouco porque ninguém nunca estudou antes esse rio. Não dá para definir só com esse estudo pequeno os impactos da usina.

(Bebeto, na época cacique liderança da aldeia Pot-Krô. Reunião de apresentação dos Resultados dos Estudos, 2011).

A versão final dos Estudos Complementares do Rio Bacajá apresentada aos Xikrin não lhes agradou. Frente a esse impasse, os Xikrin decidiram que suas teorias sobre o rio Bacajá e Xingu, bem como suas previsões de impactos, deveriam estar presentes no documento. Jovens e velhos uniram-se para redação de um documento que explicasse suas teorias, seus saberes.

Ficou decidido que as falas dos os Xikrin deveriam estar contidas neste documento. Assim, ouvimos as gravações das reuniões com os engenheiros em que os Xikrin questionavam os dados apresentados na versão final dos estudos para transcrevê-las no papel e entregar para os representantes da LEME-Engenharia e da Norte Energia, que acompanhavam a apresentação dos estudos.

Os trechos de falas priorizados pelos Xikrin para serem transcritos relacionavam-se com seus conhecimentos sobre o rio Bacajá e suas previsões de impacto.

Vocês não entendem isso. O rio precisa encher para os peixes subirem e ir desovar nos igarapés. Se o rio ficar muito raso e com muita cachoeira o peixe vai sumir. Já hoje, onde o rio corre mais os peixes somem, vocês viram isso, nós mostramos para vocês.

O documento produzido nas aldeias onde ocorria a apresentação dos Estudos Complementares do Rio Bacajá foi entregue em formato digitalizado em um pen drive para os engenheiros responsáveis dos estudos. Os engenheiros explicaram que tal documento só poderia fazer parte da versão redigida dos estudos em formato de anexo. Os Xikrin não se sentiram satisfeitos ao saberem que, como anexo, suas falas ficariam na parte final dos estudos.

Kukràdjà dos Xikrin Mëbêngôkre não é uma coisa pequena. É algo muito forte e muito bonito, não deveria estar só no final do documento. Porque nós Xikrin Mëbêngôkre sabemos muito sobre nosso rio Bacajá, nós queremos que vocês aprendam isso, por isso contamos muito para vocês, falamos muito. Nosso documento, que

vem do nosso *kukràdjà*, é muito mais verdadeiro e muito mais bonito que esse estudo que vocês mostraram para gente.

Se, por um lado, as atividades das equipes dos estudos em campo eram fundamentadas pelas colaborações dos Xikrin; por outro, o produto final gerado apagou tais colaborações em nome da homogeneidade de apresentação dos dados, do modelo do documento enquanto artefato, para remeter ao debate de Riles (2001, 2006). A estética do modelo dos Estudos Complementares do Rio Bacajá acabou por obliterar o posicionamento dos Xikrin, suas expressões acerca dos seus conhecimentos dos rios Bacajá e Xingu e suas previsões de impacto em favor de análises numéricas e medições matemáticas de vazão do rio Bacajá.

A crítica dos Xikrin ao formato final dos Estudos Complementares do Rio Bacajá reforça o argumento de Riles (2001) acerca do procedimento de produção de certos tipos de documentos que atua num eclipsamento mútuo de onde surge um modelo de (re)conhecimento singular. Segundo a autora, a habilidade do exercício dos que redigem os documentos reside em certos detalhes, em degraus de familiaridade com a convenção estética, que nega e recusa a invenção de novos *designs* ou a transformação de uma forma em outra. Nesse sentido, o objetivo de um documento é alcançar satisfatoriamente uma estética de lógica e linguagem. Não há espaço para comentários, interpretações ou reflexões no produto final do documento, tais exercícios são deixados de lado no modelo pronto.

Documento: forma que não persuade da política dos brancos

Debates e reflexões sobre (des) encontros entre grupos indígenas ou regionais com aparatos burocráticos de políticas estatais, paraestatais e empresariais tem assumido grande interesse de pesquisas antropológicas recentemente¹⁶⁵. Algumas dessas pesquisas ao focar nos modos como os seus interlocutores agem criativamente em

¹⁶⁵ Ver, por exemplo, Nahum-Claudiel (2012) acerca da relação entre os Enawene e as práticas de negociação com agências de governo e empresas privadas para construção da usina Telegráfica na parte superior do rio Juruena; Coelho de Souza (2012) sobre um contrato entre os Kisedje (Suyá) e a empresa de caçados Grendene; Cofacci de Lima (2012) sobre os efeitos da popularização do *kampô* no meio urbano entre os Katukina; Andrello, (2012) sobre o reconhecimento pelo Estado brasileiro da Cachoeira de Iauretê como patrimônio cultural do país e os efeitos na política-ritual dos grupos tukano e tariano; Cohn (2001) sobre a contraposição entre as noções Xikrin de cultura e tradição e os conceitos de cultura e civilização do pensamento ocidental.

relação a esses encontros, trazem à tona críticas aos modelos ocidentais de burocracia e política, permitindo-nos problematizar sobre como certas instituições se organizam e como realizam seus projetos de intervenção e mapeamento.

As situações dos equívocos e desentendimentos entre os Xikrin e os engenheiros da LEME-Engenharia, durante as apresentações dos resultados dos estudos, é mais um exemplo de como os regimes indígenas podem ser considerados como um tipo de saber menos objetivo, com menor estatuto de veracidade científica em relação aos dados coletados pelos biólogos, às amostras de água coletadas, às leituras de máquinas sobre fluxo de vazão do rio. Os regimes de saber Xikrin [*kukràdjà*] não foram considerados, na versão final dos estudos, como possuindo o mesmo estatuto dos dados apresentados pelos engenheiros e por isso foram obliterados por gráficos e modelos matemáticos que colocaram as teorias Xikrin em situação de apagamento, em situação de anexo, com estatuto inferior por serem consideradas informações de caráter ilustrativo, menos importante do que os gráficos de vazão do rio Bacajá.

A decisão dos técnicos-redatores do documento acerca do que esconder e mostrar no texto final dos Estudos Complementares do rio Bacajá faz parte de um jogo ético e estético dos documentos enquanto artefatos (Riles, 2001). Nesse jogo, a expertise dos técnicos-especialistas assume maior materialidade do que as falas dos Xikrin, consideradas incapazes de gerarem dados concretos comprováveis.

Os engenheiros tornaram visíveis seus gráficos, seus cálculos de previsão hidrológica; enquanto que os Xikrin tornavam visíveis, ao longo do trabalho de campo das equipes dos estudos, seus modos de conhecimento, suas teorias de impacto com o secamento do rio Xingu, a relação hidrológica do rio Xingu com o rio Bacajá, o saber, a cultura, o conhecimento dos Mëbengôkre [*Mëbengôkre kukràdjà*]. Os Xikrin, ao mostrar seus conhecimentos, queriam a elaboração de um documento bonito/correto/verdadeiro [*piôk nipey mejxtere*] sobre o rio Bacajá e a região da Terra Indígena. Ao insistirem em registrar em documento suas concepções e saberes, os Xikrin além de marcarem uma posição de que seus conhecimentos eram tão e são ainda mais importantes que o dos engenheiros, agiam para tentar controlar os desacordos entre os diferentes modos de conhecimento e mostrar seus conhecimentos [*kukràdjà*] como verdadeiros.

As ações dos Xikrin para exercício de controle em relação às equívocos e equívocos relacionados com o processo do licenciamento e construção de Belo Monte, decorrentes da intensificação de contato com setores da empresa consorciada, podem ser

também apreciadas a partir do modo de seus engajamentos em projetos desenvolvidos por empresas vinculadas à execução do PBA CI (Plano Básico Ambiental Componente Indígena) e por instituições ambientais não governamentais de defesa da Amazônia. Como descrevo no capítulo seguinte, ao se engajarem na execução de alguns desses projetos, os Xikrin operam tentativas para exercício de controle dessas atividades com intenção de torná-las corretas e verdadeiras [*mejx kumrejx*].

CAPÍTULO 7. Projeto

[...] Ele avança e enuncia, entre injunção e pedido:

_ Foto.

Os olhos do índio sobem dos pés até os joelhos do sr. Brown.

_ Um peso.

Bom, ao menos ele sabe o que é dinheiro. Era de esperar... Enfim, não é caro.

_ Sim, mas é preciso tirar a roupa! Foto, mas não com essa roupa!

O sr. Brown faz o gesto de abaixar as calças ao longo da pernas, ensina a desabotoar a camisa. Despe o selvagem, desembaraça-o de suas velhas roupas imundas.

_ Eu tirando roupas, cinco pesos. [...]

Clastres, 2011, p.70

Este capítulo apresenta mais um elemento da crítica Xikrin à política dos brancos, direcionada aos projetos. Para composição da crítica, apresento algumas situações vividas em campo com o intuito de associar os brancos, especialmente os de Belo Monte, ao egoísmo e sovínice. A composição da crítica à noção de projeto como um artefato não persuasivo da política dos brancos será realizada a partir de duas reflexões etnográficas: uma oficina de capacitação vinculada ao programa de fortalecimento institucional, realizada na cidade de Altamira, com os membros da Associação Bebô Xikrin (ABEX) para cumprimento das atividades de compensação do Plano Básico Ambiental Componente Indígena (PBA CI) e a construção de casas de alvenaria nas aldeias da TITB.

Durante a realização das atividades para capacitação de membros da ABEX (Associação Bebo Xikrin) no que tange questões burocráticas vinculadas com associações indígenas e modos de angariamento de recursos, realizadas em 2013, os Xikrin presentes e o consultor contratado não concordaram em relação às definições possíveis do conceito de projeto. A partir desse mal entendido, este capítulo discute como o ponto de vista Xikrin destoava daquele do consultor e como esse desentendimento expandiu-se para a situação de implantação de um projeto de mitigação, a construção das casas alvenaria nas aldeias, levando os Xikrin, ao formular suas críticas à política dos brancos, associar a imagem dos brancos com o egoísmo e a sovínice.

O Programa de Fortalecimento Institucional é um dos dez eixos do Plano Básico Ambiental Componente Indígena (PBA-CI). Os programas ¹⁶⁶ foram divididos entre duas empresas e parcerias da Norte Energia com Associações Indígenas, como foi o caso desse eixo, pactuado através de um Termo de Referência entre a empresa Norte Energia e a ABEX (Associação Bebô Xikrin do Bacajá). Nesse termo de referência foram estabelecidas atividades e ações, dentre elas as oficinas de capacitação para fortalecimento institucional com os membros da associação. As atividades estavam previstas para ocorrer durante um ano, uma em cada mês. A oficina que acompanhei foi a primeira do cronograma de atividades e teve duração de cinco dias, ocorrendo nos períodos de manhã e tarde numa das salas do prédio da Comunicação Indígena ¹⁶⁷. A divergência de opiniões entre os Xikrin da associação e o consultor especialista contratado, para a realização das atividades que compunham o eixo de Fortalecimento Institucional, sobre o conceito de projeto é destacada aqui como mais um dos elementos de crítica à política dos brancos.

O objetivo da oficina que acompanhei era “ensinar os Xikrin que fazem parte da ABEX (Associação Bebô Xikrin) a escreverem projetos para angariamento de recursos de instituições não governamentais internacionais ou nacionais”. Num canto da varanda, durante uma pausa para café, Bep Komati, presidente da associação, disse-me que não estava entendendo o que o consultor falava e que, por sua vez, o consultor não havia entendido o que era para ele fazer, ou seja, um projeto.

A metodologia utilizada pelo consultor foi mostrar aos Xikrin da ABEX um edital em andamento do Instituto Ibero Americano da Fundação Interamericana (IAF) ¹⁶⁸ que contava com financiamento parcial do FNMA (Fundo Nacional do Meio Ambiente). A proposta de projeto desejada pelos membros da associação indígena era a

¹⁶⁶ Entre eles: Programa de Fortalecimento Institucional, Programa de Comunicação para não indígena, Programa de Gestão Territorial, Programa de Educação Escolar Indígena, Programa de Saúde Integrada Indígena, Programa de Atividades Produtivas, Programa de Patrimônio Cultural Material e Imaterial, Programa de Infraestrutura, Programa de Supervisão Ambiental do Meio Físico e Biótico.

¹⁶⁷ A sede da casa de Comunicação Indígena é um espaço que conta atualmente com quatro funcionários destinada para uso pelos índios de suas salas em casos de reuniões ou uso do rádio para comunicação nas aldeias. Sua construção, decoração, equipamentos foram custeados como parte dos programas de mitigação pela Norte Energia. Trata-se de um espaço bem decorado com motivos de arte indígena que funciona em horário comercial durante os dias de semana. Enquanto isso, a Casa do Índio, devido a sua reforma no ano de 2013, operou em uma locação improvisada para o recebimento dos índios durante suas estadias em Altamira. Além de absurdamente pequena e mal arejada, a Casa do índio temporária tinha sérios problemas elétricos, e chegou a pegar fogo nas fiações numa de minhas visitas ao local.

¹⁶⁸ Inter-American Foundation.

criação de gado ¹⁶⁹ em duas das oito aldeias da TITB. A proposta dos Xikrin foi prontamente rejeitada pelo consultor que tentava, em vão, convencer os índios de que o edital em questão não aceitaria financiar um projeto como esse que, entre coisas, “desmatava o ambiente e não se constituía como uma prática, nem tradicional nem sustentável dos índios”. Os membros da ABEX não entendiam o motivo da rejeição.

Porque não vão financiar? Já existe uma área de pasto nas aldeias Mrotidjam, Pot-Krô e Pykaykà. Já teve criação de gado nessas aldeias. A gente quer isso de criar gado porque fazer farinha a gente já sabe, e não precisamos de um projeto para fazer o que a gente sabe. O projeto tem que fazer coisas novas para gerar renda. Farinha a gente já sabe fazer, a gente já faz. Não precisa de projeto para fazer farinha.

O consultor estava empenhado em mostrar que um projeto como o de criação de gado em Terras Indígenas não seria aceito pelos órgãos de sustentabilidade. E perguntou: “Como vocês irão pagar pelas vacinas dos gados, sal e remédio?”. A resposta dos Xikrin foi imediata: “Nós não vamos pagar nada, o projeto é quem vai pagar isso!”. Ele insistiu: “O projeto pode até financiar a primeira fase de vacinação e alimentação, mas depois vocês é que terão de arcar com todos esses gastos e como farão isso?”. Bep Komati, não pestanejou: “A gente vende umas cabeças desse gado para pagar”. E antes da indignação do consultor se transformar em fala, outro membro da ABEX propôs: “Acho que seria melhor mesmo contratar uns *kubê* [brancos] para cuidar do gado, tens uns *colonheiro*¹⁷⁰ bons que criam gado no Plano Dourado”. De indignação a inconformismo, assim a mudança na face do consultor podia ser percebida, de forma que resolveu repetir o intervalo para o café.

Os Xikrin, alheios ao desentusiasmo e indignação do consultor permaneceram na sala de reuniões onde se projetava o edital, acima referido, com espaços em branco a serem preenchidos para o futuro envio do projeto e pediram para eu começasse a preencher os papéis. O título do projeto, por eles escolhido, foi: “*Mry` ti* ¹⁷¹: Projeto de geração de renda para os Xikrin Mëbêngôkre da Trincheira-Bacajá”.

Quando o consultor retornou de seu solitário café, Kapôt (tesoureiro da ABEX) tentou reanimá-lo para tentar fazê-lo entender e aceitar o que os Xikrin queriam como projeto.

¹⁶⁹ Para uma interessante análise sobre o desejo dos Karitiana em se tornarem fazendeiros, ver: Vander Velden (2011).

¹⁷⁰ Modo regional de chamar quem trabalha com criação de gado.

¹⁷¹ Bicho, animal grande, termo usualmente associado a bois e vacas.

Nós da ABEX temos que fazer as coisas para melhor a vida dos parentes, a gente precisa fazer projetos para aumentar a renda dos índios. Na aldeia tem muita comida, muita caça e muito peixe, muita fruta e muita roça. Mas isso pode acabar logo. Quando o rio ficar fraco e quente o peixe vai morrer, a caça vai embora e vamos precisar ter dinheiro para comprar comida. O gado é bom porque também dá para comer. Os velhos não comem gado, mas os jovens comem, gostam de churrasco como fazem vocês, *kubên*. Farinha, a gente já tem muita na aldeia. Agora a gente precisa de outra coisa, de projeto grande mesmo que gere bastante renda para nosso povo.

Bep Komati seguiu após a fala de Kapôt.

Tem branco que pensa que o índio vai ficar para sempre nu na aldeia. Não é mais assim não. As coisas mudam e porque o índio não pode mudar também? Ou será que seremos obrigados a ficar para sempre nu nas aldeias? Entendeu? A ABEX é a associação do índio e é o índio que decide o que ele quer no projeto.

O consultor tentou algumas outras vezes convencer os Xikrin de que não seria possível enviar o projeto de criação de gado para aquele tipo de edital que focava em políticas de sustentabilidade, mas não teve sucesso. Bep Komati continuou dizendo:

A gente já escolheu o projeto. Queremos o projeto do gado. Queremos contratar uns *kubên* para trabalhar no gado para gente. Como pode ser que um edital escolha um projeto? Somos nós que dizemos o projeto que queremos. Agora, você precisa preencher esses papéis para o projeto começar logo. Não queremos enrolação. Estamos cansados de sermos enrolados. Vocês *kubên* falam coisas incompreensíveis, ficamos sem entender. E fazem isso para enganar a gente. Nós já aprendemos isso.

O desentendimento sobre o conceito de projeto entre os Xikrin da ABEX e o consultor tornava-se cada vez maior ao longo dos dias da semana. O desentendimento ganhou mais força numa longa discussão acerca de um dos itens, a ser preenchido no edital, nominado “contrapartida do proponente”. O consultor explicou que nesse item deveriam estar descritas as contrapartidas da comunidade indígena, o que os Xikrin iriam fazer para o projeto como trabalho e alimentação, por exemplo. Após a fala do consultor, poucos tinham entendido o que era “contrapartida do proponente”, até que um dos jovens arriscou uma explicação:

Acho que eu sei o que é isso. É a parte em que vamos trabalhar de graça para o projeto, não é? Por exemplo, vamos cercar o pasto, nós mesmos, e não vamos receber nada, nem a alimentação. Nós mesmos teremos que capinar e cortar a madeira para as cercas. Nós teremos de fazer isso sem ganhar nenhum dinheiro.

Um tanto desconsertadamente pela forma da explicação feita, o consultor afirmou que era mais ou menos isso mesmo. Os demais membros da associação começaram a rir, mas logo se posicionaram para falar.

Como assim, nós vamos ter que trabalhar no projeto? Que absurdo. Isso não faz sentido. Como temos que trabalhar de graça no nosso próprio projeto? E como assim, ainda teremos que trabalhar de graça? Olha, eu acho que você não entende nada de projeto, porque onde já se viu isso? Eu mesmo nunca vi isso de trabalhar de graça no próprio projeto. No nosso projeto não vai ter isso não. Nós vamos contratar as pessoas que vão trabalhar nele e o projeto vai pagar também o rancho de todo mundo que tiver envolvido com o projeto.

Ao final do dia, o consultor foi embora desolado e os Xikrin estavam certos de que ele não sabia fazer um bom projeto. Os Xikrin fizeram uma ligação para um dos empregados da Norte Energia dizendo que era para contratar outra pessoa, alguém que entendesse mesmo de projeto, que não queriam mais aquele consultor. “Sabe, agora eu entendi que alguns *kubên* que não sabem nada de projeto. Ou será que projeto é isso, porque se for isso é uma coisa muito ruim mesmo. Acho que estão mesmo enganando a gente.” disse Bep Komati.

A expectativa dos Xikrin da ABEX sobre como deveria ser um projeto envolvia três características principais: o desenvolvimento de uma atividade nova, cuja técnica ainda não fosse dominada por eles; o engajamento de trabalho dos brancos nessa atividade, sem que eles precisassem dispor de seu tempo e ação; e a geração de renda destinada a eles. Tal expectativa, não compartilhada pelo consultor, concordava com as análises de Cohn (2008) sobre *kukràdjà* enquanto um mecanismo Mëbêngôkre de busca de novos aportes e saberes. Os Xikrin não estavam interessados em um projeto que focasse em uma atividade ou tecnologia que já conhecem e dominam, como a produção de farinha. Mesmo que essa atividade tenha sido aprendida com moradores locais da região, atualmente é tratada como um conhecimento dos Xikrin, que a incorporaram em seu cotidiano e que faz parte de seu modo de existência atual.

O desentendimento acerca do conceito de projeto entre os Xikrin da ABEX e o consultor contratado para execução do programa de fortalecimento institucional é usado

aqui como um importante gancho para as críticas posteriores feitas por eles durante a implantação do projeto de construção das casas de alvenaria. Isso porque, em ambas as situações, como se verá a seguir, os brancos não se dispuseram a considerar a possibilidade de levarem adiante as demandas apresentadas pelos Xikrin. A desconsideração das demandas Xikrin em relação ao conceito de projeto marca uma das características negativas da política dos brancos, a ineficácia que, por sua vez, está intrinsicamente relacionada com o egoísmo como traço distintivo dos brancos e suas ações. Antes de destacar a relação entre projeto e egoísmo como aspectos negativos da política e das ações dos brancos, considero importante apresentar o modo Mëbêngôkre de produção de pessoas e convivialidade baseado no conjunto de práticas e conhecimentos da cultura dos Xikrin, *kukràdjà*.

Assim, antes de apresentar a crítica ao modo de construção das casas de alvenaria nas aldeias irei destacar a importância da casa no processo de criação e formação das pessoas Mëbêngôkre. Para cumprir seu objetivo de evidenciar os contrastes de perspectiva dos conceitos de casa como local de produção de pessoas e de casa de alvenaria como incapaz, devido à sua forma, de cumprir essa função, pretendo estender essa contraposição a uma oposição mais abrangente entre os Xikrin e a família dos brancos, considerada negativamente como pautada por egoísmo e sovínice. Com esse intuito, o capítulo é dividido em três partes.

Na primeira parte discuto a importância da casa Mëbêngôkre na criação e formação de pessoas, marcadas por certos modos de se relacionar entre parentes afins, consanguíneos e amigos formais. Inspirada na literatura especializada, especialmente nas análises de Lea, esta parte do capítulo recorre a alguns eventos ocorridos em campo que ajudam a reforçar a imagem de casa Mëbêngôkre como meio fundamental para produção de pessoas.

A segunda parte descreve, a partir da construção das casas de alvenaria nas aldeias, como os Xikrin concebem a família dos brancos e sua correlação intrínseca ao egoísmo. Dois acontecimentos são acionados para a apresentação dessa descrição: uma visita dos Xikrin da aldeia Bacajá ao local de construção das casas de alvenaria na aldeia Rap-Kô, que gerou críticas das mulheres, e uma visita de três homens Xikrin à cidade de São Paulo, durante um evento de apresentação de fotografias de suas aldeias que ocorreu no Conjunto Nacional em meados de abril de 2014. A narrativa sobre a origem do homem branco também é destacada por ser referida pelos Xikrin para

descreverem as duas situações destacadas, além de ser o modo como explicam certas atitudes dos brancos.

A terceira parte tem como intenção deslocar a crítica dos Xikrin ao projeto de construção das casas de alvenaria nas aldeias, estendendo-a a uma crítica ao projeto como um dos elementos negativos da política dos brancos. Para isso, apresento a distinção operada pelas mulheres Xikrin, entre os Mëbêngôkre, um tipo de gente que compartilha modos corretos de viver e estar no mundo [*kukràdjà*], e os brancos de Belo Monte [*kubên do ngô byêt*] ¹⁷², como um tipo de gente mentirosa e cujas ações são sempre fracassadas por não produzirem as realizações das demandas dos Xikrin. Concomitantemente, pretendo refletir analítica e criticamente acerca dos efeitos das oposições analógicas entre casa Mëbêngôkre e casa de alvenaria, desde o ponto de vista Xikrin, para a desestabilização de conceitos caros à sociedade do analista como projeto e política. Apresentar etnograficamente como os Xikrin pensam e descrevem certos conceitos dos brancos permite operar deslocamentos em relação à própria definição antropológica desses conceitos, de forma a tornar visível como os Xikrin se posicionam em relação a eles.

Casa mëbêngôkre [*kikre*]:o buraco do fogo

Nesta sessão, apresento algumas descrições analíticas e etnográficas que me ajudam a mobilizar o conceito de casa Mëbêngôkre [*kikre*], tal qual os Xikrin a explicitam. Para além das diversas análises teóricas acerca desse tema em relação aos povos Jê Setentrionais, e não tendo o intuito de me posicionar em algum dos lados desse debate, pretendo, ao formular descritivamente o conceito de casa [*kikre*], definir uma posição analítica contra a qual a noção de família dos brancos se oporá na segunda parte deste capítulo ¹⁷³.

¹⁷² *Ngô beyêt* é o termo acionado pelos Xikrin para se referirem à usina hidrelétrica de Belo Monte. A tradução extensa do termo é *ngô* [água], *beyêt* [parada, barrada]. A formulação *kubêyêt* também é usada para referência aos brancos vinculados a Belo Monte e sua tradução pode assumir a imagem de: brancos barrados ou brancos parados.

¹⁷³ Inspiro-me em Marques (2002) e sua etnografia sobre a relação entre brigas de família e política no sertão pernambucano. Segundo a autora, diferentemente do que é veiculado na mídia e mesmo entre alguns analistas das Ciências Sociais, os sertanejos problematizam essa associação entre família e política, deslocando a própria noção de família como um conceito em constante movimento: ora aproximando-se de política e ora distanciando-se dela.

O conceito de casa na língua mēbêngôkre é *kikre*. O termo, por sua vez, em sua explicação literal pode ser traduzido como *ki*, fogo de pedra tipicamente mēbêngôkre onde os alimentos são assados, e *kre*, buraco. De forma literal, *kikre* pode assumir a seguinte imagem: buraco do fogo. Ao serem indagadas sobre essa possibilidade de tradução, as mulheres Xikrin da aldeia Bacajá disseram-me que o termo pode ser assim traduzido, mas que não o fazem porque ficaria muito esquisito aos ouvidos dos brancos esse tipo de formulação e que por esse motivo, optaram por simplificar essa tradução para o termo casa¹⁷⁴.

A noção de buraco é fundamental para os Xikrin por conter, em muitas situações distintas, uma capacidade transformativa poderosa de produção de pessoas, coisas e capacidade, além de ser usada para referir-se às práticas de plantio e colheita de cultivares da roça. O tema do buraco aparece nas narrativas Mēbêngôkre de origem da humanidade, mencionadas na introdução quando passaram pelo buraco no céu e pelo buraco do tatu, perderam sua condição inicial de gente-ave e passaram a viver e morar no plano terrestre (Giannini, 1991). As sementes das plantas cultiváveis ao serem colocadas no buraco da terra nascem e crescem podendo ser colhidas e usadas como fonte alimentar. A ideia de buraco contida na terminologia *kĩ kre* implica em movimentos de transformação. De modo que, o buraco do fogo ou a casa Mēbêngôkre reforça a imagem de ser um desses domínios transformadores que formam e produzem corpos humanos e pessoas humanas (leia-se, gente Mēbêngôkre).

O conceito de casa Mēbêngôkre como domínio de transformação na produção de pessoas depende da ação conjunta do buraco e do fogo. Certa tarde, enquanto eu acompanhava as mulheres Xikrin da aldeia Bacajá na floresta [*bà*] para coleta de açai [*kamere auapá*], apontei para um buraco próximo a um tronco de árvore caído, dizendo: *Gowá, apiety nho kikre* [Olhem, a casa ou o buraco de fogo do tatu]. Em meio a risadas, uma mulher explicou: *Ket, Bekwy. Okudjare. Apiety nho kre. Kikre, kêt* [Não, está errado. É um buraco do tatu, não é uma casa (buraco de fogo) do tatu]. Elas explicaram que o tatu não tinha uma casa [*kĩ kre*], porque esses animais não fazem fogo e por isso o local de sua morada é apenas buraco [*kre*]. Os tatus, por não terem fogo de pedra [*kĩ*] não moram em casas e não assam os alimentos para comer.

¹⁷⁴ Movimento consoante à tradução do termo *kukràdjà* como “cultura” e *mēreremejx* como “festa de aniversário”. Os Xikrin recorrem a esses movimentos de tradução para se referirem a diversas palavras em português como, por exemplo, lanterna [*rop nó*: olho da onça], gato [*mru kranh nhere*: bicho de cabeça redonda], avião [*māt kà*; invólucro da arara].

Uma instigante descrição etnográfica sobre a relação entre os conceitos de família e casa foi realizada por Beltrame (2013). Em sua etnografia sobre escola na aldeia Mrotidjam, a autora apresenta uma imagem bastante interessante sobre a relação dos conceitos de casa e família entre os Mëbêngôkre. Durante um exercício de aula, a professora não indígena propôs aos alunos que confeccionassem um desenho de suas famílias. “O resultado da atividade foi que todos os estudantes fizeram o desenho de uma *casa* da qual saía um *caminho* que levava para *roça*” (Beltrame 2013, p. 84; grifo inserido por mim). Insatisfeita, a professora orientou que num desenho sobre família deveriam estar presentes os membros das famílias (pai, mãe, irmãos, avós) e não a imagem da casa e do caminho para roça.

Se os estudantes da escola desenharam suas casas e os caminhos das roças de suas casas para referirem-se ao exercício proposto de desenhar a família, eles estavam marcando uma diferença naquilo que se concebe como família e que tem na casa e na roça sua exponencial expressão. Não existe na língua Mëbêngôkre alguma palavra que possa ser traduzida como família, e de fato, meus interlocutores não costumam introduzir esse termo quando falam de si mesmos. Diferentemente do que ocorre para o termo casa, que é associado à terminologia *kikre*, família não possui um equivalente na língua Mëbêngôkre ¹⁷⁵. Quando querem referir-se sobre si para os brancos, os Xikrin habitualmente acionam o termo “parentes” [*ombikwá*]¹⁷⁶. No entanto, quando incentivados a representarem (graficamente) seus parentes a imagem que pareceu apropriada aos estudantes foi a da casa e do caminho da roça. Apesar de não haver o equivalente Mëbêngôkre ao termo de família, os estudantes da aldeia Mrotidjam, entenderam que a representação gráfica desse conceito deveria passar pela imagem associada entre casa e roça.

O conjunto casa e roça é aquilo que produz pessoas e corpos aparentados via comensalidade. Os produtos das roças femininas compõem o processo de nutrição (*nurture*) ¹⁷⁷ dos corpos das pessoas que residem nas casas. As roças, nesse sentido, são

¹⁷⁵ Além da palavra família, palavras como impacto, mitigação, projeto, estudos, condicionantes também são referidas sempre em português.

¹⁷⁶ Como já notado pela literatura especializada, o conjunto de terminologias de parentesco é bastante complexo e depende, não só de quem se fala, mas também para quem se fala. Todos esses elementos terminológicos triádicos referem-se à relação das pessoas entre si em relação aos seus pertencimentos (mais próximos ou mais distantes) das casas e das relações de parentesco e afinidade entre as casas. Sobre esse debate, ver Lea (2012b).

¹⁷⁷ Conceito de Strathern (2014, p. 51,52) sobre as ideias de produção de pessoa entre os Hagen. Segunda a autora, esse processo se associa a uma relação entre a ingestão de comida pelo corpo da criança e a resposta positiva a essa ingestão, que cria ou reforça certas relações com os outros, consciência da

extensões das casas (Cohn, 2011) que operam nas transformações necessárias para o crescimento e manutenção dos corpos das pessoas¹⁷⁸.

As roças são atribuídas às mulheres que as cultivam, sendo associadas a elas por meio de pertencimento, como, por exemplo: *Mopkure nhô puru* [roça de Mopkure, roça que pertence à Mopkure]. O trabalho de abertura da roça é feito pelo casal, homem e mulher, de modo que as primeiras roças de uma mulher serão produzidas após o seu casamento e nascimento do primeiro filho ou primeira filha. Antes de se casar e abrir sua própria roça, o que implica também em ter seu próprio forno de pedra [*kĩ*], as mulheres auxiliam na manutenção das roças de suas mães (M, MZ) e de suas tias ou avós (MM, FM, FZ).

A relação casa e roça pode ser pensada como fonte de uma dupla transformação. A casa como buraco fogo que produz gente *Mebêngôkre* e a roça como domínio das mulheres a partir do cultivo de plantas comestíveis que crescem nos buracos dos plantios após a queima. Os alimentos produzidos na roça, cultivado pelas mulheres, são os responsáveis, juntamente com as carnes de caça e consumo de peixe, pelo fortalecimento e formação dos corpos saudáveis das crianças e dos adultos.

humanidade, aquisição de habilidades e capacidade de seguir regras. Para a autora, esse processo não se refere à socialização, mas a relações de nutrimento e parentalidade.

¹⁷⁸ Segundo análise de Cohn (2011, p. 64, p. 67), roças são partes cruciais dos saberes das mulheres [*menire kukràdjà*], propiciadoras de redes de parentesco e afinidade na transmissão dos cultivares e, principalmente, são uma imagem das relações com outros, análogas ao idioma da guerra por também enriquecer o modo *mêbêngôkre* de produção de distintividade e beleza. As mulheres *Xikrin* revelam-se, então, engajadas no estabelecimento de relações com outros, na valorização de sua alteridade _de si e do outro_ de modo a enriquecer seus próprios meios de criar o parentesco, as relações, a beleza. (Cohn, idem, p. 69)



Figura 28: Roça após a queima. Foto: Arquivo pessoal da autora.

Cada mulher tem uma roça ou mais dependendo da quantidade de filhos/filhas e netos/netas que possuir. Conforme a dona de uma casa vai ganhando crianças, ela também aumenta o número de roças que irá cultivar e cuidar. As roças podem ser abandonadas, por certo tempo, e reativadas anos mais tarde. Apesar de serem donas de muitas roças, em geral as mulheres possuem alguma roça ativa próxima de sua casa.

As mulheres, como também destacam Cohn (2011) e Lea (2012), têm muito orgulho de seus cultivares e gostam de mostrar o quanto suas batatas estão belas e grandes. As roças, assim como as aldeias, são circulares e cada item é plantado seguindo um esquema de preenchimento circular: bananas e mamões nas partes externas, seguidos de mandiocas bravas e macaxeiras, milhos, carás e batatas na porção central. Após a derrubada da área, as ramas de batatas e carás são plantadas e só depois é que se faz a queima da roça. “O fogo ajuda as batatas e os carás crescerem fortes”¹⁷⁹.

Além da diversidade dos cultivares, um dos principais aspectos da relação mulher, casa e roça é o mútuo pertencimento. Fisher (2000, p. 176) destaca essa conexão relacional a partir de um desentendimento entre servidores da FUNAI local e mulheres Xikrin, em meados dos anos noventa, acerca da abertura e plantio de uma roça

¹⁷⁹ Um debate interessante sobre o plantio e o cultivo de batatas e carás entre os Krahô foi realizado por Morin (2016). Em seu trabalho, a autora mostra que as batatas e os carás gostam do fogo da queima da roça e por isso crescem em resposta à ação de suas cultivadoras.

coletiva. Segundo o autor, tudo parecia correr conforme esperado até o momento do plantio da roça, quando as mulheres recusaram-se a ceder exemplares de seus cultivares pessoais. A recusa das mulheres ocorreu quando elas perceberem que não poderiam plantar separadamente suas roças naquele espaço e não poderiam dividi-lo em pequenos lotes. Elas negaram-se a contribuir com seus cultivares particulares valorizados num espaço de roça genérica e coletiva, cujo controle seria difícil estabelecer.

Semelhante ao embaraço descrito por Fisher (2000), as mulheres Xikrin da aldeia Pot-Kro viveram uma situação similar em 2013. Assim como os servidores da FUNAI dos anos noventa, os consultores relacionados ao GATI¹⁸⁰ (Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas) estavam empenhados em disponibilizar recursos para financiamento de projetos sustentáveis na Terra Indígena como o caso de roça coletiva. Porém a resolução das mulheres em relação ao projeto atual da roça coletiva foi distinta. Se, por um lado, os embaraços que um projeto de roça coletiva impunham às mulheres Xikrin permaneciam os mesmos; por outro, os efeitos desses embaraços e as saídas encontradas por elas para superá-los diferenciaram-se.

As mulheres da aldeia Pot-Krô não se recusaram em ceder seus cultivares para serem plantados na roça coletiva, desenvolvida com implantação e financiamento do projeto pelo GATI. Elas sequer levantaram tal questão na reunião com os representantes da instituição. O que não significou, por sua vez, que elas tenham aceitado ou concordado com a proposta de abertura e manutenção de uma roça coletiva. O modo de

¹⁸⁰ A PNGATI (Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas) se propõe a fortalecer práticas indígenas de manejo e uso sustentável dos recursos naturais fortalecendo a contribuição das Terras indígenas como áreas essenciais para conservação da diversidade biológica e cultural nos biomas florestais brasileiros. Trata-se de uma ação conjunta entre Fundação Nacional do Índio (Funai), Ministério do Meio Ambiente (MMA), The Nature Conservancy (TNC), Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) e Fundo Mundial para o Meio Ambiente (GEF-Global Environment Facility). Fonte de informação: [<>>](http://cggamgati.funai.gov.br/index.php/projeto-gati/o-que-e-o-gati/) acesso em 13 de outubro de 2014. A proposta de formalização do projeto de roça coletiva surgiu na aldeia Pot-Krô, durante a realização de oficinas para “Capacitação de Uso de GPS” em julho de 2013. Na cozinha/varanda da casa de Ngrengarati eram preparadas as refeições servidas durante a oficina. Certa tarde, um dos representantes do GATI, conversava com o cacique no intuito de explicar melhor o que era a instituição e seus objetivos. Em sua explicação, o representante mencionou a existência de vários tipos de projetos sustentáveis apoiados pelo órgão, destacando a existência de uma alínea denominada “Pequenos Projetos”. Essa alínea, explicou, é formada pelo financiamento de projetos sustentáveis cujo valor não ultrapasse quatro mil reais e serve como uma forma de aprender a organizar e executar um projeto. Nesse momento, a conversa teve longa pausa e os Xikrin que estavam presentes, homens e mulheres, conversaram longamente entre si, na língua mēbêngôkre, sem que os representantes pudessem acompanhar o diálogo. O cacique perguntou a um dos representantes: “E qualquer um que quiser pode participar?”. Frente a uma resposta afirmativa, mais uma vez instaurou-se uma conversa entre os Xikrin presentes que terminou com a afirmação, feita pelo cacique: “Então, as *menire* [mulheres] querem fazer esse pequeno projeto”.

subversão da coletividade da roça foi justamente a realização de uma divisão interna e silenciosa por elas desse espaço, conforme suas roças domésticas.

Acompanhei, junto com Stephanie Tselouiko¹⁸¹, a abertura, a queima e o plantio da roça grande [*puru tire*]. Não é intenção deter-me na descrição desse processo, mas reter dele, a criatividade das mulheres Xikrin em seu modo de engajamento com o projeto da roça coletiva. Ao aceitarem a realização do projeto da roça coletiva, as mulheres Xikrin desenvolveram estratégias para manter suas roças domésticas separadas umas das outras, de modo a que cada uma pudesse reconhecer suas roças singularmente e cuidar do crescimento dos cultivares de modo distinto¹⁸². Sendo as roças extensões das casas e das mulheres das casas (e vice-versa), o conceito de roça coletiva não faz sentido, pois seria como supor casas e mulheres coletivas ou indistintas.

Outro evento que ajuda na montagem do conceito de casa para os Xikrin ocorreu durante a primeira campanha da equipe de técnicos, contratada pela LEME-Engenharia para realização dos Estudos Complementares do Rio Bacajá (ECRB), discutido no capítulo anterior. Os biólogos contratados para elaboração do estudo de impacto ambiental eram responsáveis por coletar dados acerca dos padrões de consumo alimentar nas cinco das oito aldeias contempladas. Em suas primeiras atividades, a equipe dos técnicos viu-se com um problema para a realização da coleta dos dados. As mulheres Xikrin não queriam permitir que seus alimentos fossem pesados pela equipe de pesquisadores e escondiam deles toda e qualquer sorte daquilo que iriam consumir.

Para as mulheres Xikrin, os alimentos consumidos nas casas não deveriam ser quantificados, visto que esse tipo de conhecimento não deveria circular entre casas diferentes. Acusações de egoísmo e sovínice poderiam vir à tona se um parente de outra casa, ao saber a quantidade de alimento (especialmente de carne de caça), se sentisse mal contemplado com a distribuição oferecida a ele pela dona da casa. Por esse motivo, as mulheres Xikrin tratavam de esconder dos pesquisadores os alimentos e os impediam de entrarem em suas cozinhas. Além disso, a contagem das pessoas de cada casa feita pelos pesquisadores gerou um dado equivocado quando esse número foi usado como divisor da quantidade de alimento. Isso porque, ao serem perguntadas sobre quantas pessoas moravam ou pertenciam à sua casa, as mulheres elencavam todas as pessoas

¹⁸¹ Para uma reflexão sobre as definições Mëbengôkre de mata e roça, a partir dos processos de etnomapeamento desenvolvidos entre os Xikrin do Bacajá, ver Tseluiko (2015). A antropóloga realizou um curta metragem chamado “No caminho da roça” tematizando a abertura da roça grande que pode ser visto em: https://www.youtube.com/watch?v=M9uqoxVL3_k.

¹⁸² Como já notou Lea (2012), acusações de roubo de cultivares de roças alheias podem gerar brigas e embates muito conflituosos entre as mulheres.

que saíram de suas casas (que foram produzidas na casa), inclusive aqueles que não moravam mais naquela residência ou que residiam em outra aldeia.

Entre os Mëbêngôkre, Xikrin e Kayapó, casas devem seguir uma etiqueta específica de visualidade e implica num modo restritivo de circulação de pessoas. As casas devem ser dispostas espacialmente em um círculo e devem ser todas semelhantes em relação à sua forma e tamanho, além de estarem adequadamente localizadas nesse círculo da aldeia (Lea, 1995, 2012). A visualidade espacial das casas é a marca da aldeia circular e deve estar correta para que a aldeia seja considerada um lugar adequado para se viver.

Em termos desejáveis, segundo descrevem os autores e autoras da literatura especializada dos povos Mëbêngôkre, uma casa é ocupada pela família extensa uxorilocal, ou seja: pai, mãe, suas filhas, os respectivos maridos delas e os netos. A uxorilocalidade entre os Mëbêngôkre, em termos ideais, desloca os filhos de uma casa a se mudarem, após adquirirem matrimônio, para a casa de suas esposas, e conseqüentemente de sua sogra, seu sogro, sua cunhada e os maridos delas. Comumente, no entanto, como também notou Lea (1995, p. 207), o cumprimento dos padrões residenciais uxorilocais não é seguido à risca e é comum que os arranjos de habitação sejam feitos de modos distintos, a depender de uma série de circunstâncias. Mesmo sem que o padrão residencial ideal seja aplicado, a resposta de uma mulher, responsável por uma casa, quando perguntada sobre quem mora nela, irá elencar: seu marido, as suas filhas, os seus filhos, os seus genros, os seus netos e netas; incluindo casos em que essas pessoas não residam na casa naquele momento. Além disso, o acesso de pessoas às outras casas depende do estabelecimento de relações de parentesco e amizade formal [*krab djwo*] ¹⁸³. O acesso às casas é restrito e deve ser respeitado, inclusive pelos antropólogos que estão na aldeia, de forma que a insistência em entrar em casas que não compõem as relações de parentesco às quais o antropólogo foi vinculado é visto como mau comportamento.

Em geral, as casas mebêngôkre aparecem na literatura como periféricas em relação à casa do guerreiro [*ngàb*], que ocupa o espaço central do círculo. É comum na literatura da etnologia indígena clássica e contemporânea, a presença de um debate

¹⁸³ O debate sobre o tema da amizade formal é bastante extenso na etnologia indígena americanista. Dito de maneira rápida, os amigos formais, entre os mebêngôkre, são herdados pela linhagem paterna e não são responsáveis pela nomeação ou fabricação de uma criança, atuando em cerimônias rituais e imprimindo relações de vergonha/respeito [*pi'am*] ou jocosidade/brincadeira [*bitchaere*]. Análises sobre esse tipo de relação são encontradas em toda bibliografia clássica especializada: Cohn (2000, 2005), Fisher (2000), Gordon (2006), Vidal (1977), Lea (1986, 2012), Verwjer (1992).

sobre política ritual ¹⁸⁴, onde se mostram os aspectos políticos presentes na elaboração e execução de rituais, e se dá destaque à execução de rituais e ao espaço da casa central [ngàb] enquanto produtores de pessoas e coletivos. Segundo essa abordagem, entre os povos Jê, especialmente entre os Mëbengôkre, a relação entre ritual e política é associada ao domínio masculino e ao centro da aldeia [ngàb], lócus das realizações cerimoniais e espaço de realização da política. Vanessa Lea (1986, 2012), ao criticar o dualismo implicado no modelo de descrição da teoria antropológica do HPBC (Harvard Central-Brazil Project), propõe o exercício de invertermos nosso olhar e tomarmos as Casas¹⁸⁵ circularmente dispostas como englobantes do espaço central e da casa central. Seguindo o procedimento de Lea (1986, 1995, 2012), Casas ou Matricasas passam a ser consideradas como politicamente tão ou mais importantes por atuarem na transmissão de bens e prerrogativas rituais e serem responsáveis pelos orquestramentos das cerimônias.

Mesmo considerando a importância das análises de Lea e sua proposta de inversão do concentrista, que caracterizou as descrições da organização social Mëbengôkre, tomando as casas como englobantes do espaço cerimonial e desassociando os efeitos políticos das ações ao domínio do masculino, sugiro que o modelo dumontiano do englobamento dos contrários pode gerar outros mal-entendidos porque acaba por manter a divisão entre esfera pública e doméstica, mesmo quando a última é tomada como a estrutura englobante da relação.

¹⁸⁴ Nos estudos etnológicos sobre os povos Jê Setentrionais, principalmente após a publicação dos autores vinculados ao HPBC (Harvard Project Brazil Central) coordenado por Maybury-Lewis (1979), política e ritual são tratados como conceitos análogos ou extensivos uns dos outros. Segundo essa bibliografia, incluindo o artigo de Turner (1979), as práticas rituais e a casa central seriam então a forma predominante do espaço da política. Consequentemente, ainda segundo essa abordagem, a casa central, presente na maioria das aldeias dos povos Jê Setentrionais, seria o espaço político por excelência ocupado e mantido pelos homens. De modo que as mulheres, relegadas ao espaço doméstico da periferia das casas, ocupavam-se de processos mais naturais ou apolíticos como o cuidado das crianças e o preparo alimentar. Posteriormente, a relação entre política e ritual também foi discutida em Turner (1966, 1992, 1995), que manteve a definição da política Mëbengôkre como predominantemente masculina; Fisher (1991, 2001) associou o faccionalismo e a formação de aldeias como um modo de operação da política entre esses povos; Cohn (2001, 2005) associou a importância política das guerras com outros processos correlatos na produção da pessoa Mëbengôkre; Vidal (1977, 1992) destacou a relação entre os grupos de idade masculinos e formação de guerreiros e lideranças; Lea (1986, 1994, 1999, 2012) argumentou sobre como a política não opera exclusivamente do centro cerimonial público associado ao masculino e apontou para a importância política de atuação das mulheres comumente associadas ao doméstico como apolítico.

¹⁸⁵ Respeito aqui a utilização dos termos casa e matricasa em letra maiúscula tal como defendidos por Lea (1986, 1999, 2014) que se inspira no conceito de casa enquanto pessoal moral de Levi-Strauss (1979).



Figura 29: Aldeia Bacajá, vista de uma das casas do círculo. Foto: arquivo pessoal da autora.

A espacialidade da aldeia circular mēbêngôkre pode ser considerada como uma das formas mais perceptíveis da relação entre beleza e visualidade, juntamente com as pinturas e os ornamentos corporais. A disposição circular das casas deve ser cuidadosamente organizada e mantida, de modo que a distância entre cada casa e a casa do meio [*ngàb*] deve ser a mesma, bem como a distância das casas entre si. A posição de cada casa no círculo precisa respeitar certas disposições que se alinham a relações de parentesco entre as casas. As casas das filhas de uma mulher são construídas ao lado da casa da mãe e quando não há espaço no círculo, as novas casas podem ser construídas atrás da casa com quem se vinculam. Pude observar, na aldeia Bacajá, a construção da casa do casal recém-chegado Koitu e Bepnhô ao lado da casa da mãe dele. Koitu explicou-me que sua casa foi construída ao lado da casa da mãe de seu marido porque a casa de sua própria mãe, ou casa de onde ela saiu, fica em outra aldeia.

Na maior parte do tempo, mulheres e crianças ocupam o espaço externo das casas onde está o *kĩ* [fogo de pedra] coberto por um telhado de palha com paredes de barro. Esse espaço externo pode ser considerado como a cozinha das casas e conta com redes para o sono das crianças menores vigiado por suas mães, avós ou irmãs mais velhas. É comum que mães e filhas compartilhem esse espaço, de modo que as filhas que já possuem filhos fazem o seu próprio fogo. Se não estão nas roças, em expedições na mata ou banhando no rio, as mulheres provavelmente estarão na parte externa de suas casas ou das casas de suas mães. Os homens passam a maior parte do tempo na mata, para as caçadas, e no rio, para as pescarias e quando retornam para a aldeia

costumam encontrar-se na cada do meio [*ngàb*]. Durante a noite, as mulheres sentam-se na frente das suas casas ou das casas de suas mães em esteiras para conversar e fumarem cachimbo.



Figura 30: Mopkure colocando as batatas para assarem no forno de pedras [*kĩ*], juntamente com os berarubus de carne [*mrý kupu*]. Foto: Arquivo pessoal da autora.

Uma casa é bonita [*kikre mejx, kikre rajx*] quando comporta muitas crianças e é orgulho para uma mulher ou homem possuir muitos netos e netas. A beleza do mundo depende da produção correta de pessoas mēbēngôkre (Cohn, 2000). Nesse sentido, os Xikrin consideram que os brancos são fracos [*rerekre*] e preguiçosos [*mukangare*] porque possuem poucos filhos e netos. Segundo eles, o erro das casas de alvenaria, construídas nas aldeias está associado ao modo econômico, digamos, de como os brancos fazem parentes. Por produzirem poucos filhos, os brancos pensam que casas pequenas são suficientes para o crescimento e desenvolvimento deles e não conseguem entender a necessidade Mēbēngôkre de certos tipos de casa. Os Xikrin dizem que o fato da família do branco ser pequena, com poucos filhos, é associado ao seu próprio

surgimento no mundo que se relaciona, por sua vez e entre outras coisas, a ações de egoísmo e sovinice.

Projeto de construção das casas de alvenaria nas aldeias

Nessa sessão, apresento a associação depreciativa, feita pelos Xikrin, em relação à família dos brancos e ao projeto de construção das casas de alvenaria nas aldeias como uma das ações de mitigação decorrente do processo de licenciamento e construção de Belo Monte. Para isso, destaco dois eventos em que os Xikrin acionaram o mito de origem dos brancos para os explicarem: a visita à construção das casas de alvenaria na aldeia Rap Ko e a apreciação de Tedjere Xikrin sobre os moradores de rua em São Paulo.

Durante minha mais recente pesquisa de campo entre os Xikrin da aldeia Bacajá, da Terra Indígena Trincheira-Bacajá, entre os meses de novembro de 2014 a março de 2015, uma longa conversa entre os guerreiros e os caciques resultou numa visita à obra de construção das casas de alvenaria que havia sido iniciada na aldeia Rap-Kô, localizada próxima da aldeia Bacajá. Os Xikrin estavam preocupados com o formato das casas de alvenaria, especialmente após uma conversa com Maradona, cacique da referida aldeia, que disse ser impossível fazer com que aqueles *kuben*, os brancos que trabalhavam na obra e eram responsáveis por ela, ouvissem ou compreendesse suas indicações para a construção do que considerava casas bonitas. Após dois dias de conversas no *ngàb* [casa do guerreiro], os homens da aldeia Bacajá foram até a aldeia Rap-Kô para verem como as casas estavam sendo construídas. A visita ocorreu poucos dias após a execução das festas rituais de final de ano e o assunto sobre o projeto de construção das casas de alvenaria compôs boa parte da fala dos homens sobre o início do ano novo [*ano ny*] e os planejamentos desejados.

Ao chegarem ao local, os homens fotografaram as construções em vários ângulos. E enquanto realizam o registro fotográfico comentavam a condição indesejada das casas como o tamanho pequeno, a ausência de varanda traseira, a presença de paredes internas, o uso de telhas de amianto, a fragilidade dos tijolos de oito furos

utilizados, a ausência de armadores de rede nas paredes, o espaço pequeno entre uma casa e outra, a falta de coesão no círculo ¹⁸⁶.

De volta à aldeia Bacajá, os homens que realizaram a visita mostraram as fotos para as mulheres que não haviam ido ao local. Frente ao descontentamento geral, causado pelas imagens fotográficas das casas, e respondendo à minha pergunta sobre os motivos do projeto de construção segundo aquele padrão, as Xikrin afirmaram: “Esses *kubên* não entendem. Não sabem como fazer casa para o índio Mëbêngôkre que precisa de casa grande e espaçosa porque as nossas casas tem muitas crianças”.

Ao verem as imagens das casas de alvenaria, as mulheres da aldeia Bacajá criticaram a forma das casas.

As casas são pequenas e feias. Os brancos não sabem fazer casas mëbêngôkre. Os Mëbêngôkre possuem muitas crianças, a casa tem que ser grande e bonita, não pode ser feia. Ninguém viu o desenho das casas feito pelos brancos, ninguém sabia que seriam assim tão pequenas.

As mulheres Xikrin mostraram-se bastante aborrecidas com as fotografias trazidas pelos homens que foram visitar a construção das casas de alvenaria na aldeia Rap-Ko. Elas disseram que não foram consultadas sobre o formato e tamanho das casas e que ninguém lhes havia mostrado o desenho de como seriam essas casas. Segundo elas, antes das casas serem construídas, os brancos de Belo Monte deveriam ter ido às aldeias para mostrar a todos esse projeto das casas que iriam construir.

Tudo é feito aqui de forma errada. Os brancos da Norte Energia nunca aparecem nas aldeias para mostrar as coisas e dizer o que vão fazer. Parece que eles decidem tudo sozinhos. Se a casa é para a gente morar, então é nas aldeias que deveriam ter sido feitas as reuniões para a construção dessas casas. As mulheres deveriam ter sido informadas. O pessoal da Norte Energia faz reuniões em Altamira e quem está nas aldeias não pode participar. Se pelo menos eles viessem buscar as pessoas, elas teriam ido, mas não fazem isso. E quando o pessoal vai para cidade não tem garantia nem da alimentação que custa caro lá. Não podemos sair da aldeia e levar nossos filhos e netos sem saber como iremos comer. Quando tem que decidir alguma coisa, a decisão precisa ser feita em cada uma das aldeias com todo mundo junto.

¹⁸⁶ Após esse período, as casas de alvenaria da aldeia Bacajá começaram a ser construídas. Estive na aldeia durante as primeiras fases da construção e as principais críticas destinavam-se ao local escolhido para edificação das casas: longe, uns vinte minutos de caminhada, da margem do rio Bacajá. Os Xikrin disseram-me que segundo a empresa construtora, não seria possível que as casas fossem construídas onde está a aldeia atual porque seria preciso atravessar o rio Bacajá, que por ter diminuído seu fluxo de vazão, não suportaria uma balsa com todos os equipamentos necessários. Os construtores ainda disseram que o terreno próximo à margem, do outro lado de onde hoje está fixada a aldeia, estava muito arenoso para que as casas fossem construídas no local.



Figura 31. Construção das casas de alvenaria na aldeia Rap Kô. Foto: Arquivo pessoal da autora.

A conversa das mulheres sobre as fotos das casas de alvenaria que estavam sendo construídas na aldeia Rap Ko se estendeu até tarde da noite naquele dia. Elas marcavam seu descontentamento com as casas de alvenaria e criticavam os brancos de Belo Monte por serem mentirosos e egoístas e por só fazerem as coisas boas para eles próprios. “Se fossem para eles morarem, duvido que fariam essas casas que estão fazendo aqui para gente”. Explicaram-me que os brancos são assim sovinas e não sabem viver com os parentes, não sabem compartilhar as coisas, não querem ajudar ninguém, só pensam neles mesmos. “Existem alguns brancos que querem ser diferentes, que gostam de Mëbêngôkre, que querem aprender como viver com os parentes, mas a maioria não é assim, muitos brancos são gente ruim, mentirosa e egoísta”.

Quando eu perguntei se elas sabiam por que os brancos eram assim, Irekà contou o mito da origem dos brancos.

Antigamente havia um homem mëbêngôkre que estava matando seus filhos. Durante a noite, ele colocava remédio do mato no xixi de seus filhos a fim de matá-los. Uma de suas filhas e um de seus filhos, no entanto, conseguiram sobreviver. Ela ficou adulta e se casou. Numa noite, o marido dela viu seu sogro espreitando-a enquanto ela fazia xixi para, enfim, aplicar o veneno e matá-la. O marido disse para o sogro: “não pode matar não, pare

com isso”. Pela manhã, o marido foi até a casa do guerreiro [*ngàb*] e contou a todos da aldeia que seu sogro estava matando os filhos. O pessoal da aldeia perseguiu o homem assassino para matá-lo, bateram muito nele, mas ele não morreu, ficou vivo de novo. O homem fugiu. Passado alguns dias, a mulher do homem assassino avisou a todos da aldeia que ele estava voltando. Novamente bateram nele, mas ele não morreu. O homem disse à sua mulher que pegaria suas penas de papagaio e arara e partiria da aldeia. Assim o fez e sumiu. O homem sumiu e fez muitas coisas: roça, casa, fez tudo. Certa vez, um amigo formal [*kradjwo*] do homem fugido estava caçando no mato, longe da aldeia, e avistou o homem desaparecido. O jovem voltou para aldeia e contou para todos que havia visto o homem. O amigo formal disse para o filho do homem sumido: “vi seu pai, ele fez muitas coisas, tem muita fumaça, eu vi”. Os homens da aldeia quiseram ir até o local para ver as coisas todas que o homem fizera. Chegaram ao local e o viram o trabalhando na roça: “Pai [*djwunuá*], você fez muitas coisas”. O homem cortou o milho e deu para seu filho levar para aldeia, levou todos para dentro da casa e fez café para beberem, ninguém conhecia o café até então. Dentro da casa, havia muitas coisas: espingarda, facão, enxada, machado, miçangas. Havia também arcos, flechas e bordunas. O homem tinha feito sozinho todas essas coisas. Entregou para seu filho facão e espingarda. O filho só carregou consigo o facão, o machado e o arco com flechas, pois achou a espingarda muito pesada. Depois de entregar as coisas, disse para o filho: “Agora você vai embora rápido porque eu vou atirar em você”. Todos saíram correndo e voltaram para aldeia. Os homens contaram para as mulheres o que tinham visto na casa do homem. No outro dia, as mulheres raspavam o cabelo, pintaram-se. As mulheres se arrumaram e foram até a casa do homem. Os homens da aldeia haviam ido caçar e não viram as mulheres saindo. As mulheres saíram e as crianças ficaram na aldeia. As mulheres chegaram na casa e foram pegar as coisas do homem para levarem para aldeia. O homem, chamado Mekaprân, entregou as coisas para elas e as levou para dentro de sua casa. Dentro da casa, o Mekaprân esquitejou sua antiga esposa com o facão e trancou as portas para evitar a fuga das demais. Algumas correram muito e conseguiram escapar, outras ficaram trancadas na casa. Os homens mēbêngôkre voltaram da caça para a aldeia e perceberam a ausência das mulheres. Eles foram correndo para a casa de Mekaprân, pois sabiam que elas queriam pegar as miçangas. No caminho, eles viram algumas mulheres correndo e gritando. Os homens chegaram à casa de Mekaprân e viram que haviam muitas mulheres trancadas. Mekaprân conseguiu escapar com as mulheres que havia aprisionado, pois havia construído um barco de motor. Mekaprân colocou as mulheres e a casa onde estavam trancadas no barco e foi embora para o outro lado do rio. Os homens mēbêngôkre ficaram muito tristes, voltaram para aldeia e cortaram os cabelos. Entraram em luto. Muitas crianças ficaram sem suas mães. Mekaprân levou as *menire* [mulheres mēbêngôkre] e não voltou mais. Mekaprân virou *kuben* [estrangeiro, branco] e as *menire* que foram trancadas viraram *kubenire* [mulheres brancas]. Assim foi que começou a família e a casa do *kubên*.

Narrativa contada por Irekà Xikrin, aldeia Bacajá, 2015.

O surgimento dos brancos, como destacado na narrativa acima, está associado a erros de conduta do ancestral Mēbêngôkre: matar os filhos, não morrer ou viver novamente após a surra, sair do convívio dos parentes e ir morar longe e sozinho, ameaçar o filho de morte, esquitejar a esposa, trancar as mulheres mēbêngôkre dentro

da casa, fugir com as mulheres aprisionadas. Por outro lado, a casa construída pelo anti-herói mítico também age como fonte transformativa, transformando-o em branco com chapéu, espingarda, enxada e facão. A casa do branco vincula-se também à produção de bens tecnológicos, desejados pelos Mëbêngôkre. Interessante notar que a produção da tecnologia só é operada quando o anti-herói distancia-se dos seus parentes e passa a viver sozinho em sua casa. Esse movimento de abandono dos parentes Mëbêngôkre é acionado pelo Xikrin em diversas situações para explicar o modo egoísta como os brancos promovem suas relações entre si e suas relações com os índios, principalmente em relação aos projetos que executam nas aldeias.

Em uma visita a São Paulo para participação em um evento no Conjunto nacional, referente à comemoração ao dia do índio, Tedjere Xikrin, um cacique antigo da aldeia Bacajá, mostrou-se inconformado com a presença de pessoas morando nas calçadas da Avenida Paulista. O evento contou também com a presença de Karangré Xikrin, cacique antigo (sogro de Tedjere) e Bep Komati Xikrin, na época presidente da ABEX (Associação Bebo Xikrin). Após a montagem da exposição, saímos para que meus amigos Xikrin pudessem conhecer algumas localidades da cidade de São Paulo. Afora a dimensão arquitetônica gigantesca que chamava a atenção dos Xikrin, a cena que mais lhes incomodou foi a presença contínua de pessoas que moravam na rua ao longo das calçadas da suntuosa avenida.

Tedjere: Porque essas pessoas estão aqui? Dormindo e comendo aqui?

Thais: Porque elas não têm casa onde morar.

Tedjere: Como assim? Elas não tem casa? E a mãe e o pai delas ou algum irmão ou irmã, não podem morar com elas? Não tem nenhum parente dela aqui? Todo mundo tem parente para ir morar com ele.

Thais: Não sei. Às vezes o parente não quer morar com a pessoa.

Tedjere: Mora com outro. O que não pode é ficar assim sozinho no mundo sem ter lugar certo para comer e dormir. Muito feio isso. Vocês brancos fazem tudo errado, desde sempre. Vou explicar. É por isso que mëbêngôkre tem assim muitos parentes, muitos filhos e netos, e depois muitos genros, noras, cunhados e cunhadas, muita gente. É preciso muita gente para se viver. E preciso respeitar os parentes para se viver. Todos os parentes devem ter a mesma fala e não ficar brigando. Os brancos não sabem viver com os parentes por isso ficam cada vez mais egoístas e feios [*odjy, punu*]. Você sabe como o branco apareceu no mundo? Conhece a história de Mekaprãn? Pois é. Isso é o que você tem que saber.

Interessante notar que afirmação de Tedjere Xikrin sobre a incapacidade dos brancos em viver corretamente entre parentes ou em produzir pessoas enquanto parentes não é abalada pela exacerbada quantidade de pessoas que habitam as cidades, como São

Paulo. É como se os brancos, mesmo produzindo grandes quantidades de pessoas, produzissem essas grandes quantidades egoisticamente, sem se associarem adequadamente umas às outras, sem serem parentes verdadeiros ¹⁸⁷. Os brancos reproduzem-se muito, mas de forma errada, diriam os Xikrin. É como se nos dissessem que eles, os Mëbengôkre, são melhores em qualidade de pessoa, enquanto os brancos são maiores em quantidade.

Uma casa bonita é uma casa com muitas crianças e uma aldeia bonita é uma aldeia com muitas casas. Mas não se trata de quantidade, mas de qualidade de pessoas produzidas. Não adianta um mundo com muitas pessoas egoístas, esse mundo nunca será bonito. O que os brancos parecem precisar aprender é como produzir muitas pessoas boas, com comportamentos adequados, pessoas generosas e que sabem viver entre parentes.

Projeto: forma que não persuade da política dos brancos

Ao apresentar algumas situações de implantação de projetos, bem como o debate sobre o conceito de projeto com o consultor contratado para execução do programa de fortalecimento institucional, argumento que seja possível dividir tais situações segundo duas maneiras. De um lado, aquelas em que é possível vislumbrar o que Almeida (2013) chama de “encontro pragmático” e, de outro, aquelas que evidenciam uma “guerra de ontologias”.

A primeira maneira, inspirada nos escritos de Tsing (2005) sobre os mal entendidos dos Muratu com os ambientalistas, permite que, apesar de tais desentendimentos seja possível que as pessoas engajem-se numa atividade comum, como a retirada de empresas madeireiras da área. Esses engajamentos distintos numa mesma ação promovem a possibilidade daquilo que Almeida (2013) chama de “encontros pragmáticos”, encontros de ontologias diferentes (a dos ribeirinhos e dos técnicos ambientais) para a realização de uma ação compartilhada (a manutenção dos animais de caça nas áreas de floresta). A abertura e plantio para execução do projeto da roça coletiva pelas mulheres Xikrin da aldeia Pot-Krô pode ser um exemplo desse tipo

¹⁸⁷ Agradeço a Jorge Villela, por chamar a atenção sobre este ponto, ao comentar uma versão preliminar desse texto.

de encontro. Apesar de não concordarem sobre a ideia de roça coletiva, mulheres Xikrin e representantes da instituição GATI engajaram-se nessa atividade comum.

A segunda maneira, diferentemente da primeira, não permite que engajamentos diferentes se conectem numa atividade comum. É o caso do projeto de construção das casas de alvenaria nas aldeias, que não respondiam às indicações dos Xikrin. Não houve engajamento comum nessa atividade, mesmo com a participação de alguns homens Xikrin nas reuniões em Altamira para definição do desenho das casas. Para os Xikrin, as casas de alvenaria, do modo como estão construídas, não são capazes de se constituírem como local adequado de produção de pessoas Mëbêngôkre, devido ao seu tamanho pequeno e à presença de muitas divisões internas. Trata-se, nesse caso, de uma “guerra de ontologias”, para usar outra expressão de Almeida (2013).

Devido à incomunicabilidade entre o conceito de casa bonita [*kikre rajx*] para os Xikrin e o projeto de construção das casas de alvenaria nas aldeias, é possível contrastar o modo de existência Mëbêngôkre, pautado pela generosidade entre parentes, e o modo de existência da política dos brancos de Belo Monte, pautado por ações egoístas e sovinas.

A casa mëbêngôkre [*kikre*] pode ser pensada como um buraco do fogo de onde brotam ¹⁸⁸ pessoas e parentes, que reforçam cotidianamente seu convívio e comensalidade. As mulheres tem nesse sentido um papel fundamental porque são responsáveis pelo cozimento das carnes de caça e peixe que irão servir de alimento, pelo cultivo e preparo dos tubérculos das roças, pelas pinturas nos corpos das crianças e dos homens, pela gestação das crianças, pelo ensino e transmissão de prerrogativas cerimoniais a suas netas, pela incorporação de parentes afins em suas casas como os genros e cunhados. É possível afirmar que as mulheres são as principais responsáveis pela criação de pessoas a partir das casas, das pessoas que brotam de suas casas. O conjunto casa e roça é parte das práticas de conhecimento das mulheres Xikrin. E ao se depararem com o projeto de construção das casas de alvenaria nas aldeias, através das fotografias trazidas por seus maridos, filhos e netos, afirmam o seu descontentamento e o egoísmo dos brancos de Belo Monte, desinteressados em agir conforme as necessidades dos Xikrin. A prática de generosidade entre parentes de uma casa ou de

¹⁸⁸ O idioma do brotamento é visto também na execução dos rituais *mereremejx*, rituais de nomeação, onde o neto ou neta é levado ou levada sobre os ombros de seu avô ou avó figurando a imagem de um broto ou galha que surge do corpo dos avós, recebendo deles os nomes e as prerrogativas rituais específicas de cada casa. A etnografia de Guerreiro Júnior (2012) entre os Kalapalo, povo Karib do Alto Xingu, PIX (Parque Indígena do Xingu) também aponta para a aproximação entre parentesco e um idioma vegetal.

casas distintas depende de um certo modo de convívio e distribuição alimentar que a família dos brancos não vivenciam. O cotidiano das casas Mëbêngôkre, à beira do fogo constantemente aceso, marcado pela produção e distribuição de alimentos, é uma ação realizada pelo engajamento de homens e mulheres que tem intenção de expurgar formas egoístas de convívio. Mas isso não significa que todas as pessoas de uma aldeia compartilhem igualmente tudo o que consomem ou possuem. As casas mëbêngôkre também são produtoras de distintividades, como certas prerrogativas cerimoniais, direitos de transmissão onomástica, produção e uso de certos adornos corporais, entre outras coisas. Mas a grande questão para o sistema da socialidade mëbêngôkre é como fazer circular as prerrogativas entre casas distintas, ou seja, não se trata de um investimento para a manutenção dessas prerrogativas, mas justamente o contrário disso, um investimento para fazer essas coisas (nomes, funções cerimoniais e adornos) circularem para outras casas até a chegada do momento de retorno à casa de origem para novamente serem postos à circulação.

As casas dos brancos também são pensadas como um lugar de produções transformativas como a criação do homem branco e de itens tecnológicos. Mas se a casa Mëbêngôkre é a expressão da relação de compartilhamento e circulação de parentes de coisas, alimentos, nomes, prerrogativas cerimoniais; o projeto de construção das casas de alvenaria pelos brancos é a expressão de atos egoístas, e remete às ações do anti-herói como a prisão das mulheres Mëbêngôkre, que desintegram o modo correto de como os parentes devem agir.

A família do branco, fruto do trancamento de mulheres mëbêngôkre e da fuga para lugares longínquos, é associada pelos Xikrin à característica originária de egoísmo e sovínice. A casa de alvenaria, construída nas aldeias, reflete essa inaptidão dos brancos ao parentesco porque não são capazes de compreender a casa como um espaço de produção de pessoas e que deve ser feita segundo alguns critérios formais como amplo espaço interno e a ausência de divisões internas. Os Xikrin sabem que os brancos de Belo Monte, quando para si próprios, constroem casas de alvenaria grandes e espaçosas, mas que o fato de não quererem realizar esse tipo de construção nas aldeias reforça seu caráter egoísta e sovina.

Se a criação do homem branco passa pela construção de uma casa solitária, com portas e janelas é possível que as casas de alvenaria em construção promovam alguma transformação análoga? As mulheres Xikrin mostraram suas preocupações em relação aos efeitos possíveis das pequenas casas de alvenaria. Levando em conta que os

Xikrin não estão interessados em se tornarem brancos, um tipo de gente marcada pelo egoísmo e por atitudes desprezíveis, o que as atuais situações de impactos e dos projetos das políticas de mitigação parecem promover é um desafio que envolve a manutenção dos modos de existência Mëbêngôkre. Fica a cargo dos Xikrin o esforço de transformar a casa de alvenaria feita pelos brancos egoístas nas aldeias em um espaço de produção de gente pautada justamente pela atitude oposta, a generosidade, condição para a produção de pessoas Mëbêngôkre. Em contrapartida, a cargo dos brancos de Belo Monte parece restar a inaptidão em compreender e respeitar esses modos de existência dos povos Mëbêngôkre marcado pela convivialidade, circulação e partilha de bens e alimentos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Será possível que no momento em que já não existe, vencida pelo Estado, a máquina de guerra testemunhe ao máximo sua irrefutabilidade, enxameie em máquinas de pensar, de amar, de morrer, de criar, que dispõem de forças vivas ou revolucionárias suscetíveis de recolocar em questão o Estado triunfante?

Deleuze, G; Guatarri, F, 1997, p. 18.

Na orla do rio Xingu, os Xikrin aguardavam o funcionário da empresa Norte Energia retornar do horário do almoço. A sombra das grandes mangueiras e a brisa das águas do rio Xingu amenizavam o calor. O escritório da empresa, na cidade de Altamira, tinha sua entrada virada de frente para o rio, alvo do barramento. Os primeiros e segundos de caciques de todas as aldeias da Terra Indígena Trincheira-Bacajá estavam à espera do funcionário. Algumas mulheres e crianças também estavam presentes.

Estávamos em 2011 e o Plano Emergencial estava em operação. Alguns funcionários da Funai de Altamira também haviam sido convidados pelos Xikrin para participar da reunião. Os Xikrin queriam saber como ficaria a distribuição do recurso após a abertura de três novas aldeias, porque haviam ouvido falar que a empresa não as iria incluir nessas ações de mitigação.

Ficamos sabendo que os brancos de Belo Monte não querem fazer nenhum repasse do dinheiro para as novas aldeias. Esses brancos estão dizendo que nós só queremos dinheiro e por isso começamos a abrir novas aldeias na Terra Indígena. Nós queremos o dinheiro sim, esse dinheiro é nosso. Nós estamos fazendo novas aldeias porque queremos ter mais controle contra os invasores, queremos proteger nosso mato e nossas aldeias. Esses brancos estão chegando por causa dessa obra. Isso é impacto da obra, por isso a empresa tem que pagar para todas as aldeias que existem: novas ou antigas. Nós somos índios e podemos fazer novas aldeias onde e quando quisermos.

Seu Tucum, cacique da aldeia Pykayaka, disse-me isso após meia hora de atraso do funcionário da empresa que só retornou ao escritório por volta das três horas da tarde. A abertura das novas aldeias gerou reações negativas da empresa consorciada tanto em relação ao repasse do valor mensal do chamado Plano Emergencial quanto em

relação à abrangência da coleta de dados por parte das equipes dos Estudos Complementares do Rio Bacajá que não incorporaram as novas aldeias em suas atividades.

Com intenção de retomar os argumentos apresentados ao longo da tese, irei agora destacar o contraste de duas outras imagens. A imagem que os Xikrin esforçaram-se para transmitir aos brancos de Belo Monte e a imagem que esses brancos expressaram sobre os Xikrin. A primeira imagem resultou de operações analógicas de contraste, realizadas pelos primeiros entre os modos de existência *Mëbêngôkre*, *kukràdjà*, e a política dos brancos; ao passo que a segunda decorreu do modo como os Xikrin descreveram as ações, consideradas egoístas, dos brancos que em muitas ocasiões os descaracterizavam como gananciosos. A operação realizada neste final de tese é consoante com a importância metodológica da imagem e dos artefatos, incluindo eventos e performances, discutidas na introdução, como a maneira encontrada para a organização, reflexão e análise de minhas experiências de pesquisa junto aos Xikrin, e para o fortalecimento da crítica feita por eles à política dos brancos.

Em muitas situações, como reuniões no canteiro de obras e no escritório da Norte Energia na cidade de Altamira, os brancos de Belo Monte posicionaram-se contrários à abertura de novas aldeias na Terra Indígena Trincheira-Bacajá, alegando que os Xikrin estavam agindo exclusiva e deliberadamente para captação de maiores recursos da verba mensal do Plano Emergencial. Em vários desses momentos, esses brancos acusavam os Xikrin de agirem como pessoas gananciosas e interesseiras e afirmavam que não iriam pagar pelo “capricho de índio nenhum porque essa não era obrigação da empresa”. Algumas dessas atribuições negativas dos brancos de Belo Monte aos Xikrin foram inclusive veiculadas em mídias, especialmente durante a ocupação do canteiro de obras em 2012.¹⁸⁹ Em uma dessas acusações, Bep Komati¹⁹⁰ respondeu:

Então é assim, desse jeito? Vocês, brancos podem barrar um rio para ter dinheiro, para o governo ter dinheiro e nós não podemos ter dinheiro de

¹⁸⁹ As críticas aos Xikrin estão presentes em: <http://amazonia.org.br/2012/06/%C3%ADndios-surpreendem-com-longa-lista-de-compensa%C3%A7%C3%B5es/comment-page-1/>; <http://ecologiaemfoco.blogspot.com.br/2012/06/reivindicacoes-dos-indios-troca-por.html>; <http://jornalggn.com.br/blog/luisnassif/as-reivindicacoes-das-tribos-indigenas-em-belo-monte>.

Acessado em 16 de outubro de 2012 e 12 de agosto de 2016.

¹⁹⁰ Bep Komati foi, durante bastante tempo, o segundo cacique da aldeia Mrotidjam quando também se tornou presidente da Associação Bebo Xikrin. Com a abertura da aldeia Rap Kô, ele passou a se dedicar exclusivamente às funções da presidência da Associação.

nenhuma forma? Vamos ficar sem o rio, sem a caça, sem o peixe, e vocês querem que fiquemos sem nenhum dinheiro também? Isso não está certo. Vocês estão agindo errado. Nós temos direito de abrir nossas aldeias, isso é da nossa cultura, da cultura do índio.

Essa posição enunciada por Bep Komati era compartilhada pelos Xikrin que demandavam a efetividade das ações de mitigações ¹⁹¹ por parte da empresa consorciada. Os Xikrin queriam evidenciar seus direitos de acessar os programas e as promessas feitas pelos brancos de Belo Monte. Entretanto, o posicionamento dos Xikrin, em vários momentos, foi tratado pelos membros da empresa como uma justificativa para desqualificação de sua “indianidade”. Expressões como “esses índios só querem dinheiro e caminhonete” foram anunciadas muitas vezes pelos funcionários da empresa, desmoralizando as reivindicações Xikrin e as apresentando como inapropriadas.

Os Xikrin, por sua vez, reiteravam sua posição em relação à obrigação do empreendedor para o cumprimento das ações de mitigação, bem como seus direitos na abertura de novas aldeias. Bep Komati afirmou em muitos desses momentos:

Os brancos nos ensinaram a usar roupas, chinelos, facões e espingardas. Agora, eles não querem nos pagar indenizações, não querem nos dar dinheiro para comprarmos essas coisas. Os brancos no ensinaram a navegar de canoa pelo rio. Agora vão barrar o rio Xingu. Eles dizem que se tivermos dinheiro, voadeira e carro, iremos perder nossa cultura. Mas o branco não sabe nada da cultura dos índios mēbêngôkre. Nós sabemos da nossa cultura e por isso dizemos: ninguém perde a cultura por ter dinheiro e poder comprar as coisas que desejam. Da nossa cultura a gente cuida. Iremos abrir quantas aldeias quisermos. O que nos preocupa é o que iremos comer, se o rio Bacajá secar. O que nossos filhos e netos irão comer quando Belo Monte começar. Quem tem que resolver isso é aquele que fez Belo Monte.

Os Xikrin anunciavam a abertura de novas aldeias como parte de sua cultura, como seus modos de existência que deveriam ser respeitados e reconhecidos como corretos pelos brancos de Belo Monte. Nesse sentido, quero reiterar que os Xikrin, mesmo nos processos de fissão e abertura de novas aldeias, não deixavam à vista dos brancos nenhum de seus desentendimentos, expressando-se como um coletivo de

¹⁹¹ Na ação civil pública do MPF contra a Norte Energia, já mencionada no capítulo cinco, o Plano Emergencial é descaracterizado como ação de mitigação e considerado como mais um impacto decorrente da construção do empreendimento. Meu uso do termo “ações de mitigação” não se refere portanto exclusivamente ao Plano Emergencial, mas a todas as medidas que deveriam ter sido pela empresa em relação aos impactos da obra. Segundo os Xikrin, essas ações nunca chegaram a se concretizar do modo desejado.

peças que compartilham modos de existência, *kukràdjà*, e vivem a “era dos impactos”. Os Xikrin, ao fazerem isso, estavam tentando controlar como sua imagem deveria ser percebida pelos brancos de Belo Monte. Os Xikrin queriam garantir que fossem vistos e compreendidos pelos brancos de Belo Monte de determinadas maneiras.

O posicionamento dos Xikrin em relação aos processos de abertura das novas aldeias diferiu do modo como esses processos foram descritos pela literatura antropológica especializada.¹⁹² Processos de fissão de aldeia, que a literatura especializada nomina como faccionalismo, são recorrentes entre os diversos grupos Mëbengôkre (Xikrin e Kayapó). A Terra Indígena Trincadeira-Bacajá, por exemplo, originou-se com uma aldeia, Bacajá, que posteriormente se dividiu fundando a aldeia Pot-Kro. A aldeia Pot-kro, por sua vez, dividiu-se formando a aldeia Pykayaka. A aldeia Bacajá dividiu-se mais uma vez, fundando a aldeias Pytako e Mrotidjam. Em 2010, a configuração da TITB era de cinco aldeias situadas à margem do rio Bacajá: Pykayaka, Pot-Kro, Pytako, Bacajá, Mrotidjam¹⁹³. Em 2011, durante a realização da coleta de dados pelas equipes dos Estudos Complementares do Rio Bacajá, três novas aldeias foram inauguradas: Kamoktiko, Krãnh, Kenkudjoe. A aldeia Rap Ko, única longe da margem do rio é a aldeia mais recente, inaugurada em 2014, sendo formada por pessoas das aldeias Mrotidjam e Pytako.

A literatura antropológica especializada sobre os povos Mëbengôkre há muito discute os processos de fissão de aldeias, divisão de categorias de idade e guerras internas como importante característica da organização social desses povos. Segundo a bibliografia, os processos de divisão interna e fissão de aldeia fazem parte da produção Mëbengôkre de humanidade. Nesse sentido, se levarmos em conta a análise antropológica em questão, movimentos de fissão e abertura de novas aldeias são características dos modos como os Mëbengôkre se relacionam entre si.

Conforme notaram os autores interessados do tema do faccionalismo Mëbengôkre, processos de fissão e divisão de aldeias normalmente se relacionam com brigas entre pessoas de grupos de idade distintos decorrentes de divergência de opiniões, acusações de adultério, fofocas, ou pelo desejo de algum guerreiro em assumir uma posição de chefia e criar sua própria aldeia. Os processos de divisão das aldeias da

¹⁹² Especialmente em: Verswijver (1992) e Turner (1991, 1992). Para uma apreciação sobre a positividade da guerra entre os Mëbengôkre-Xikrin após o contato com os brancos, ver: Cohn (2003, 2005).

¹⁹³ Para uma apreciação histórica do processo de formação e divisão de aldeias na Terra Indígena Trincadeira-Bacajá, ver: Cohn (2005), Fisher (2000).

Terra Indígena Trincheira-Bacajá também se relacionaram com esses aspectos. Aqui, entretanto, não irei focar nos motivos internos desses processos de fissão, mas no modo como os Mëbengôkre-Xikrin expressaram o aumento das aldeias para os brancos de Belo Monte, levando em conta a posição contrária destes últimos, desde o ponto de vista dos Xikrin.

Não quero afirmar qualquer equívoco analítico por parte da literatura sobre o chamado faccionalismo Mëbengôkre. O que gostaria de ressaltar é a mudança de ênfase realizada pelos Xikrin quando viram a abertura das novas aldeias criticada pelos brancos de Belo Monte como uma ação gananciosa que visava o aumento de acesso ao recurso financeiro do Plano Emergencial. Ao invés de se referirem positivamente às suas disputas internas, os Xikrin evidenciavam-se como um coletivo unido que trabalhava junto e trataram a abertura das aldeias como característica de seus modos de existência, *kukràdjà*. Os Xikrin ao se posicionarem dessa maneira estavam tentando controlar a imagem que queriam transmitir a esses brancos que, por não compreenderem nem respeitarem os modos de existência Mëbengôkre, foram associados pelos Xikrin às características negativas de egoísmo e sovínice.

Mas os Xikrin não foram desqualificados pelos brancos apenas em relação à abertura das novas aldeias. As listas elaboradas pelos Xikrin e entregues mensalmente ao funcionário da empresa Norte Energia, durante a operação do Plano Emergencial, também foram alvos de constantes críticas pelos brancos de Belo Monte. As críticas relacionavam-se tanto com relação à repetição e quantidade de itens listados quanto com relação à presença de certos bens de consumo considerados luxuosos. Um exemplo foi o questionamento do funcionário da empresa sobre a presença de uma grande quantidade de colchões “*ortobom*” nas listas de todas as aldeias Xikrin. Eu estava na aldeia Bacajá quando a lista foi feita pelos Xikrin, que me pediram para transcrever os itens. Dias antes, nas inúmeras conversas entre os Xikrin de todas as aldeias da Terra Indígena Trincheira-Bacajá pelo rádio, foi decidido que todas as aldeias incluiriam os colchões em suas listas e que tinham que ser daquela marca que era a melhor. O segundo cacique, com a lista em mão, foi para cidade de Altamira. Quando ele retornou, durante a entrega dos itens que era realizada no *ngàb* [casa do meio], com a presença de todas as pessoas da aldeia, explicou que não havia conseguido trazer os colchões porque o funcionário da empresa disse que colchões não eram apropriados para os índios, que por “serem índios deveriam dormir em redes”. Os Xikrin enviaram então um rádio para a Funai de Altamira solicitando que autorizassem a entrega dos colchões no mês seguinte.

Outra situação também envolvendo as listas ocorreu durante a já mencionada ocupação no canteiro de obras do Sítio Pimental de Belo Monte, quando membros da empresa Norte Energia divulgaram para a imprensa as listas das aldeias que continham as exigências feitas pelos Xikrin para retirada da ocupação. Algumas reportagens¹⁹⁴ chamaram a atenção dos Xikrin. Os textos continham críticas severas ao conteúdo das listas entregues pelos índios aos representantes da Norte Energia para negociação da desocupação do canteiro de obras. Cada aldeia escreveu sua própria lista, contendo os mesmos pedidos que tinham suas quantidades diferenciadas. Durante o período de confecção das listas, eu tinha a função de transcrever para o computador cada uma delas que eram lidas por mim em voz alta para que todos os Xikrin presentes pudessem ouvir. Por vezes, quando algum item era mencionado com parte da lista de uma aldeia, que não estava presente nas listas das demais aldeias, os Xikrin pediam que o acrescentasse nas listas das demais. O trabalho dos Xikrin para composição das listas foi exaustivo e minucioso. Ao final, as listas de todas as aldeias terminaram por conter os mesmos itens, dispostos por ordenações e quantidades distintas.

As listas continham desde construção de prédios escolares, contratação de professores para continuidade do ciclo escolar, até aquisição de caminhonetes de tração nas quatro rodas, equipamentos de vídeo e áudio, poste de telefonia celular e internet. A divulgação da lista gerou um desconforto entre os brancos devido à audácia dos Xikrin em pronunciarem suas demandas por bens de consumo, considerados itens de luxo como as caminhonetes e micro-ônibus. Além do que, as partes das listas que foram publicadas na imprensa destacavam apenas os itens considerados mais polêmicos por serem de consumo de luxo como as caminhonetes, por exemplo. Os itens como construção de prédios escolares, a reforma de postos de saúde e aquisição de medicamentos foram ocultados pela reportagem.

Ao adicionarem nas listas, de modo não hierárquico, caminhonetes, construção de novos postos de saúde e melhorias na educação escolar indígena, os Xikrin apresentam-nas como fórmulas não domesticadas de agrupamentos ou taxonomias que não se enredam numa epistemologia única.¹⁹⁵

Situações parecidas foram descritas por Gordon (2003, 2006) a partir da relação dos Xikrin do Catete com a Companhia Vale do Rio Doce (CVRD), por meio

194 Vide nota 184.

195 Tal como se pode ver também na análise e descrições de listas não domesticáveis que não se enquadram num esquema taxonômico de resumo ou sumulas realizada por Law e Mol (2002).

das definições das ações de indenização a serem cumpridas pelos representantes da instituição. Uma série de movimentos da Companhia tinha como objetivo a deslegitimação dos Xikrin do Cateté em relação aos seus pedidos e demandas para a realização das ações indenizatórias. A CVRD atuou para jogar a opinião pública contra os índios, divulgando as listas de pedido, apresentadas como absurdas, por conterem bens de consumo e artigos de luxo como caminhonetes e avião bimotor. Com a intenção de defender os Xikrin do Cateté, alguns indigenistas argumentaram que os índios estavam sendo alvos de aproveitadores e induzidos por eles a proporem tais pedidos (absurdos), sendo impelidos ao consumo excessivo por comerciantes locais oportunistas.

O efeito dessa situação foi, argumenta Gordon (2006, p. 37), uma dupla deslegitimação das demandas Xikrin: ou eram considerados sujeitos de suas demandas e, por isso, questionados quanto à sua integridade moral indígena, ou se argumentava em favor dessa integridade moral ao apresentá-los como alvos de oportunistas e não sujeitos de seus desejos. Esse efeito decorreu, ainda segundo argumento do autor, de nossa incapacidade em enxergar positiva e autenticamente as relações dos índios com objetos da sociedade industrial capitalista.

Minha hipótese sobre a formulação da imagem dos Xikrin como gananciosos pelos brancos de Belo Monte, retomando a discussão da introdução a partir das considerações de Strathern (2014) sobre artefatos, é que essa incapacidade relaciona-se ainda com a primazia do formato histórico de pensamento nas sociedades ocidentais euroamericanas. Os índios, ao serem descritos como anteriores ao advento moderno capitalista, tendem a ocupar uma posição moral de obrigação em nunca se filiarem a esse advento, sendo impelidos a nunca cederem às pressões dos bens de consumo e devendo assim manter-se tradicionais, primitivos, índios. Para os Xikrin, não há contradição lógica no interesse pelos bens e mercadorias de consumo dos brancos. Se seguirmos a sugestão de Strathern (2014), o argumento indígena é contra-histórico.¹⁹⁶ Isso porque, se se levar em conta o conjunto das narrativas mitológicas Mëbengôkre, toda a tecnologia e conjunto de seres (humanos e não humanos) são parte de processos de captura, roubo, empréstimos e trocas desses povos ancestrais com a mais diversa sorte de seres e entidades associados à alteridade como animais, inimigos, índios de

¹⁹⁶ Para uma apreciação desse debate entre os ameríndios de forma mais geral, ver: Sztutman (2012).

outras etnias, brancos ancestrais e atuais, espíritos, fenômenos meteorológicos.¹⁹⁷ Não há, portanto, para os Xikrin, nenhum equívoco ou problema moral em desejarem e agirem estrategicamente para obter bens e tecnologias dos brancos.

Entretanto, de modo distinto ao procedimento analítico de Gordon (2006), que afirma os interesses dos Xikrin do Catete pelos bens e mercadorias dos brancos como uma operação do sistema cosmológico Mëbêngôkre, minha intenção ao longo da tese foi destacar a avaliação crítica dos Xikrin do Bacajá à política dos brancos. Minha opção se justifica porque as relações de negociação e pactuação das ações mitigatórias entre os Xikrin do Bacajá e a Norte Energia nunca foram consideradas satisfatórias, tampouco generosas, segundo meus interlocutores de pesquisa. A preocupação dos Xikrin do Bacajá não era como lidar com o aumento das aquisições de bens, mercadorias e dinheiro dispendidos pelo empreendedor. Ao contrário, suas preocupações sempre foram como garantir que o empreendedor cumprisse os acordos de mitigação e as condicionantes estabelecidas como exigências para a continuidade do licenciamento da obra. As preocupações dos Xikrin do Bacajá sempre foram de garantir que a Norte Energia se responsabilizasse pelo efeito mais temido da obra, o secamento do rio Bacajá em decorrência do barramento do Xingu. Em outras palavras, os Xikrin movimentaram-se para tentarem garantir que a Norte Energia se responsabilizasse com a drástica mudança da paisagem dos ciclos de cheia e seca dos rios e a relação desse fluxo de água com o acesso e sobrevivência das espécies de peixes e animais de caça.

Não foi minha intenção, portanto, refletir, como fez Gordon, sobre o modo como o sistema cosmológico Mëbêngôkre lida com a incorporação dos objetos produzidos em escala industrial que, segundo o autor, está diretamente relacionado com a existência de uma “economia política e simbólica Xikrin” em constante transformação e operada a partir de relações de alteridade. O que esta tese quis destacar não foi uma análise antropológica sobre como os Xikrin são capazes de agir em relação aos efeitos de certas políticas dos brancos, como um movimento de indigenização da modernidade, para usar uma terminologia de Sahlins (1997), recuperada por Fausto (2006) na apresentação do livro de Gordon (2006). O que se quis destacar aqui foi uma análise Xikrin sobre a política dos brancos e seus artefatos depreciativos, privilegiando a imagem que os Xikrin quiseram transmitir aos brancos de Belo Monte como um grupo

¹⁹⁷ Debate presente em grande parte das etnografias dedicadas aos povos Mëbêngôkre. As análises sobre o centrifugismo inerente aos processos de expansão e continuação da cultura [*kukràdjà*], realizadas por Cohn (2005), são uma importante reflexão sobre o modo caracterização e descrição antropológicas acerca dos modos de organização dos Xikrin e suas relações de alteridade.

de pessoas que compartilham certos modos de existência ou cultura [*kukràdjà*] e vive conjuntamente a era dos impactos com o barramento do rio Xingu.

Mas ao assumirem essa imagem, os Xikrin não estavam querendo afirmar seu completo desinteresse pelas ações de mitigação e aquisição de bens, dinheiro e mercadorias. Como muitos autores e autoras já relataram, incluindo Gordon (2006), o interesse pelas coisas produzidas pelos brancos existe desde, pelo menos, os processos de estabelecimento do contato. Vidal (1977, 1986) apresenta alguns relatos dos Xikrin do Cateté afirmando que a decisão em se aproximar dos brancos foi comumente descrita como uma decorrência do interesse desses índios em acessar os itens tecnológicos e mercadorias [*mojxa mex*]¹⁹⁸ e cachorros [*rop krore*]. Assim como a autora, Verswjiver (1992) também destaca, em sua análise histórica dos grupos Mëbengôkre Kayapó, as divisões de grupos de idade, as fissões de aldeias e os deslocamentos pela região dos rios Xingu e Araguaia como uma consequência das correntes discussões sobre o aceite ou não do estabelecimento de relações pacíficas com os brancos. Segundo o autor, os grupos que defendiam a manutenção do distanciamento argumentavam acerca dos perigos desse encontro que poderiam ao final significar o fim dos Kayapó; por outro lado, os grupos que defendiam a proximidade com os brancos argumentavam em favor da facilidade e comodidade na aquisição de itens que os interessavam como facões e espingardas.¹⁹⁹

Assim, conforme os autores acima, a aposta dos Mëbengôkre (Kayapó e Xikrin) pela intensificação de contato pacífico com os brancos foi justificada devido à facilidade de aquisição de bens e mercadorias. Levando isso em conta, as tentativas dos brancos de Belo Monte em expressar a imagem dos Xikrin como pessoas gananciosas perdem o sentido porque a condenação referente às ações indígenas para garantir o fluxo dessas aquisições são parte de seu modo de existência, *kukràdjà*. As acusações dos brancos de Belo Monte aos Xikrin como gananciosos não seriam então mais uma expressa demonstração do egoísmo e da sovínice de pessoas que, ao mesmo tempo em que barram um rio, querem ensinar aos Xikrin o que é preciso fazerem para se portar adequadamente como índios?

Além de serem criticados pelos brancos de Belo Monte a partir da abertura de novas aldeias na Terra Indígena Trincheira-Bacajá e pela confecção das listas dos itens

¹⁹⁸ De modo literal: coisa boa, coisa bela.

¹⁹⁹ Para esse debate entre os Xikrin do Bacajá ver Cohn (2005) e Fisher (2000) e entre os Xikrin do Cateté, ver Vidal (1977, 1991).

a serem adquiridos pelo empreendedor, durante o Plano Emergencial, os Xikrin também causaram a indignação de de indigenistas e ambientalistas contrários à construção de Belo Montem, devido ao seu posicionamento em favor das mitigações e contrários à realização do empreendimento. O posicionamento ambivalente ²⁰⁰ dos Xikrin em relação à hidrelétrica gerou inúmeros e perniciosos mal-entendidos usados contra eles por veículos de mídias e pela própria empresa acionista Norte Energia.

Um desses equívocos se deu justamente a partir do interesse dos Xikrin pelo pelas ações de mitigação decorrentes do impacto do empreendimento. Os Xikrin explicaram-me que nunca foram a favor da construção da usina em si, mas, sim, estavam interessados nas políticas de mitigação que tal empreendimento deveria cumprir. Diversas vezes ouvi-los dizer: “queremos as mitigações, não queremos o barramento do rio”.

Tal posicionamento, como eu venho sugerindo, longe de ser um escândalo moral, explicita tanto o fracasso das políticas públicas destinadas aos povos indígenas na região quanto o modo específico dos Xikrin em se engajarem criticamente em relação à política dos brancos de Belo Monte. Desse modo, ao quererem as mitigações e não os impactos da obra de Belo Monte, os Xikrin oferecem-nos uma importante crítica ao modo de funcionamento da política dos brancos e seus artefatos depreciativos e fracassados.

Espero ter conseguido sustentar a hipótese que essas posições ambivalentes, mas não contraditórias, dos Xikrin em relação aos processos de negociação vinculados ao processo de implantação de Belo Monte concordavam com suas tentativas e esforços de exercerem controle sobre os processos de inovação e expansão do complexo *kukràdjà* ao mesmo em que apresentavam importantes críticas ao modo de funcionamento da política dos brancos de Belo Monte como exponencial máximo da sovinice e da avareza.

Durante as reuniões para apresentação dos resultados dos Estudos Complementares do Rio Bacajá, os caciques e guerreiros de todas as aldeias afirmaram aos técnicos e engenheiros da empresa LEME, realizadora dos estudos, e aos funcionários da Norte Energia, sua posição em relação ao desejo pela mitigação e a repulsa do impacto.

²⁰⁰ O termo ambivalente refere-se a discussão promovida por Jullien (2005), mencionada na introdução, sobre a disposição do oriente à ambivalência da conjunção “e” em contraste com a obsessão do ocidente à ambiguidade exclusivista da conjunção “ou”.

Queremos as mitigações, queremos o rádio de comunicação da Norte Energia, queremos casas mais bonitas, escolas e posto de saúde melhor, queremos mais voadeiras e estradas e pista de pouso na aldeia. Queremos o dinheiro. Mas não queremos o Belo Monte aqui.

A assertiva foi embaraçosa aos ouvidos dos brancos de Belo Monte que tentavam explicar aos Xikrin que suas premissas ambivalentes eram insustentáveis. Mas os Xikrin insistiam.

A gente já escolheu, a gente quer a aldeia melhor com mais material e não quer Belo Monte no rio, porque o rio é a vida dos Xikrin. Quem vai defender o rio? Belo Monte que não é, Norte Energia também não. Nós vamos defender o rio para os nossos filhos e para os netos e filhos dos nossos netos também.

Querer exclusivamente a mitigação é uma ação para efetuar controle da situação, é negar a política dos brancos como artefato de persuasão. Querer mitigação é expandir e inovar *kukràdjà*, de modo a se desassociarem da política dos brancos e da barragem.

O desejo dos Xikrin por mitigações não os desqualifica enquanto Xikrin, de seu ponto de vista. Ao contrário, ao desejar mitigações e indenizações agem para produção de pessoas e coisas belas. O que os Mëbengôkre entenderam com muita perspicácia é não haver, nesse jogo das mitigações, compensações e impactos, entre diversas instituições e agências de governo, nem heróis e nem vilões. Trata-se de um jogo com atores de todos os tipos com seus interesses em disputa. Um jogo que insiste em remeter ao índio o papel de mero observador, tratá-lo como o impedimento do progresso, ou como o oportunista, capitalista, que só pensa em lucro financeiro. Nesse sentido, os Xikrin tentaram e continuam a tentar, nessa disputa egoísta da política dos brancos, extrair e produzir beleza por meio das relações em que estão envolvidos. Os Xikrin, ao criticarem a política dos brancos e seus artefatos, agiram para apresentar sua cultura [*kukràdjà*] como modo de existência que proporciona a conquista do belo, do bom, do correto, do verdadeiro.

Querer mitigação e não querer impacto reflete a imagem de fortalecimento do modo de existência e cultura Mëbengôkre [*kukràdjà*] que se distancia da política dos brancos e seus artefatos. Mas isso, e com esse argumento pretendo finalizar essas considerações finais, não significa que se deva imaginar uma oposição entre política e cultura. Os Xikrin, ao incorporarem para si o termo cultura em português e negarem o

termo política (dos brancos), não o incorporando em suas traduções, marcam uma posição crítica em relação a como eles percebem dos impactos de Belo Monte.

Também como já discutido na introdução, diferentemente do que ocorre com a palavra cultura, utilizado pelos Xikrin para se referirem em português ao conceito *kukràdjà*, o termo política só é acionado para se referirem aos brancos e nunca associados a si mesmos. Política dos brancos e seus artefatos, entre os Xikrin, envolvem características depreciativas, às quais eles não se associam.

Levar a sério essa posição crítica dos Xikrin em relação ao conceito de política permite que se questione o modo como os antropólogos operam suas traduções quando descrevem os modos de vida daqueles com quem trabalham. Els Lagrou (2011), por exemplo, afirma em um artigo sobre arte kaxinawá que inexistente esse conceito na língua nativa e que ao dizer arte, ela, a antropóloga, refere-se a um conjunto de ética e estética que embasam as tecnologias para execução de grafismos, trançados de cestarias ou produção de cerâmica. Seria possível, seguindo o argumento de Lagrou, afirmar a existência de um conjunto de procedimentos éticos/estéticos que equivale entre os Xikrin ao que nós, antropólogos, consideramos ser política. Apesar de ser um caminho argumentativo promissor, o que propus neste trabalho, no entanto, é evitar tais analogias e considerar como dado de reflexão antropológica as analogias feitas pelos Xikrin sobre política e a forma depreciativa que relacionam ao termo.

Poderíamos ser levados a pensar que os processos de expansão e inovação do complexo *kukràdjà*, devido aos perigos a que se expõem, deveriam ser congelados ou pelo menos ter sua velocidade de incorporação de exteriores diminuída nesses momentos históricos de intensificação de contato com certos setores da burocracia nacional. Esse tipo de pensamento preservacionista, como opção mais lógica da salvaguarda, é um daqueles equívocos sobre os desentendimentos mútuos entre nós e os índios, para referir à reflexão wagneriana, apresentada no capítulo cinco. Entre os Xikrin, processos de homogeneização levam à morte, ao fim da vida, como já apontaram Gordon (2006) e Cohn (2005b). Um rio estático e seco é um rio morto, como disse Beb Tok ao ver o rio Xingu dividido pela parede da ensecadeira.

A imagem que esta tese pretendeu evidenciar ao levar em conta a crítica Xikrin à política dos brancos é a do conjunto de pessoas Mëbengôkre, que compartilham modos de existência, saíram do buraco da água e vivem os impactos do barramento do rio Xingu. Por fim, o que se pretendeu com esta tese não foi um esforço descritivo para dar aos Xikrin o poder de situar o mundo dos brancos ou a política dos brancos. Porque,

como argumenta Stengers (2014), as minorias (no sentido de Deleuze) já têm esse poder. Nós, os brancos, precisamos aprender a ouvir o modo como eles nos situam. Isso é os levar absolutamente a sério.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Mauro. Caipora e outros conflitos ontológicos. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 5, n1, p. 7-28, 2013.
- ANDRELLLO, Geraldo. **Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê**. Editora UNESP, 2006.
- ANDRELLLO, Geraldo. Falas, objetos e corpos: autores indígenas no alto rio Negro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 25, n. 73, p. 5-26, 2010.
- ANDRELLLO, Geraldo. Histórias tariano e tukano: política e ritual no rio Uaupés. **Revista de Antropologia**, p. 291-330, 2012.
- BAMBERGER, J. Exist and voice in Central Brazil: the politics of flight in Kayapó Society. In: Maybury-Lewis (org). *Dialectical Societies, the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Harvard Univ. Press, 1979.
- BATESON, Gregory. Every Schoolboy Knows.... **Mind and Nature: A Necessary Unity**. Toronto, New York, London: Bantam Books, 1980.
- BELEZZINI, Eduardo Henrique Capeli. Os Arara do Laranjal: uma visão a partir do Iriri, do outro lado da barragem. In: OLIVEIRA, João Pacheco de; COHN, Clarice (Orgs). **Belo Monte e a questão indígena**. Brasília-DF: ABA, pp. 277-292, 2014.
- BELTRAME, Camila. **Etnografia de uma escola Xikrin**. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de São Carlos, 2013a, 163p.
- BELTRAME, Camila. Relato etnográfico sobre a escola dos Xikrin do Bacajá. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v.2, n.2, jul-dez, pp. 111-124, 2013b.
- BIONDI, Karina. **Junto e misturado: uma etnografia do PCC**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2010.
- BRASÍLIA. FUNAI. **Parecer Técnico 21. Análise do Componente Indígena dos Estudos de Impacto Ambiental UHE Belo Monte**, 2009, 99p.
- BOLLETTTIN, Paride. Amiy: os Xikrin, os marimbondos e os Outros. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 5, n. 1, p. 30-47, 2013.
- CABALZAR, Aloisio. **Filhos da Cobra de Pedra: organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico)**. Editora Unesp, 2009.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

- CESARINO, Pedro. **Oniska: poética do xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.
- CLASTRES, Pierre. Santiago, Théo Araújo (trad). Lima, Tânia Stolze (pref). Goldman, Márcio (pref). **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. São Paulo, Cosac & Naify, 2003. 279 p.
- CLASTRES, Pierre. Prado Jr., Bento (pref). Castro, Eduardo Viveiros de (posf). Neves, Paulo (trad). **Arqueologia da violência : pesquisas de antropologia política**. 2. ed. São Paulo, Cosac Naify, 2011. 369 p. Ensaios. Tradução de: Recherches d'anthropologie politique.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. **O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos**. Tese de doutorado, PPGAS/Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002.
- COELHO DE SOUZA. A vida material das coisas intangíveis. In: COFFACI DE LIMA, E; COELHO DE SOUZA, M (org). **Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena**. Brasília: Athalaia, pp.97-119, 2010.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. A pintura esquecida e o desenho roubado: contrato, troca e criatividade entre os kĩsêdjê. **Revista de Antropologia da USP**, v. 55, n.1, jan-jun, pp. 209-255, 2012.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. Conhecimento e seus conhecedores: uma ciência duas vezes concreta. In: CARNEIRO DA CUNHA, M; CESARINO, P. **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, pp. 195-219, 2014.
- COHN, Clarice; SZTUTMAN, Renato. O visível e o invisível na guerra ameríndia. **Revista Sexta feira**, v.7, n. 1, pp. 43-56, 2003.
- COHN, Clarice. **A criança indígena: a concepção Xikrin da infância e do aprendizado**. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 2000, 195p.
- COHN, Clarice. Culturas em transformação: os índios e a civilização. **São Paulo em Perspectiva**, v. 15, n. 2, p. 36-42, 2001.
- COHN, Clarice. Uma revisão do fechamento jê: o caso mebengokré. **Comunicação apresentada ao seminário temático Transformações Ameríndias: os regimes de subjetivação indígenas à prova da história**, 23pp, 2004.
- COHN, Clarice. **Antropologia da criança**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005a.
- COHN, Clarice. **Relações de diferença no Brasil Central: Os Mebengokre e seus outros**. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, 2005b, 185p.

- COHN, Clarice. A tradução de cultura: os Mebengokré-Xikrin. In: **26a. Reunião Brasileira de Antropologia**, 2008, Porto Seguro. Anais da 26a. RBA, 2008.
- COHN, Clarice. Belo Monte e os processos de licenciamento ambiental: as percepções e as atuações dos Xikrin e dos seus antropólogos. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v.2, n. 2, jul-dez, p. 224-251, 2010.
- COHN, Clarice. Os Mebengokré e seus Outros do ponto de vista das mulheres. In: COFFACI DE LIMA, Edilene; CÓRDOBA, Lorena (orgs). **Os outros dos outros: relações da alteridade na etnologia sul-americana**. Curitiba: Editora da UFPR, 2011, pp. 57-71.
- COHN, Clarice. O fim do mundo como o conhecemos: os Xikrin do Bacajá e a barragem de Belo Monte. In: OLIVEIRA, João Pacheco de; COHN, Clarice (Orgs). **Belo Monte e a questão indígena**. Brasília-DF: ABA, 2014, pp. 253-277.
- DAVIS, Shelton H. **Victims of the Miracle: Development and the Indians of Brazil**. Cambridge University Press, 1977.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia**, Vol. 5. São Paulo: Editora 34, 1997. *Coleção Trans*.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia**, Vol. 2 Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Ed, v. 34, 2002.
- DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2013.
- DEMARCHI, Andre. Figurar e desfigurar o corpo: peles, tintas e grafismos entre os Mebengokre (Kayapo). In: SEVERI, C; LAGROU, E (org). **Quimeras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas**. Rio de Janeiro: 7 Letras, pp. 247-277, 2013.
- DEMARCHI, André. **Kukrádjá Nhipêjx: Fazendo Cultura. Beleza, ritual e políticas da visualidade entre os Mebêngôbre- Kayapó**. Tese de Doutorado, Universidade Federal do rio de Janeiro, 369p, 2014.
- DEMARCHI, André. **Metoro Kukradja: ensaio fotoetnográfico sobre a estética ritual Mebengokre-Kayapó**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2015.
- DINIZ, Edson Soares. Os Kayapó-Gorotíre: aspectos sócio-culturais do momento atual. **Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia**, 1962.
- FAUSTO, Carlos. **Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Edusp, 2001.

- FAUSTO, Carlos. Prefácio. A indigenização da mercadoria e suas armadilhas. In: GORDON, C. **Economia Selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebengokre**. São Paulo: Editora UNESP, pp. 23-33, 2006.
- FERRAZ DE LIMA, Jacqueline. **Mulher fiel: etnografia do amor nas prisões do PCC**. São Paulo: Alameda, 2015.
- FISHER, William H. Megadevelopment, environmentalism, and resistance: the institutional context of Kayapó Indigenous politics in Central Brazil. In: **Human Organization**, vol 53, n. 3, 1994, pp. 220-232.
- FISHER, William H. The teleology of kinship and village formation: community, ideal and practice among Northern Ge of Central Brazil. In: PITCH, Debra (org). **Unsettled communities changing perspectives on South American Settlements**. Bennington: Bennington College, 1998.
- FISHER, William H. **Rain forest exchanges: industrial and community on Amazonian frontier**. Washington: Smithsonian Institution Press, 2000, 222p.
- FISHER, William H. Name rituals and acts of feeling among the Kayapó (Mebengokre). **Journal of the Royal Institute**, v. 9, n. 1, 2001, pp. 117-135.
- FISHER, William H. O contexto institucional da resistência indígena a megaprojetos amazônicos. In: OLIVEIRA, João Pacheco de; COHN, Clarice (Orgs). **Belo Monte e a questão indígena**; Brasília-DF: ABA, pp. 133-143, 2014.
- FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- FOUCAULT, Michel. **A sociedade punitiva: curso no College de France (1972-1973)**. São Paulo: Editora Martins Fintes, 2015.
- FRANCHETTO, B. a fala do chefe: gêneros verbais entre os Kuikuro do Alto Xingu. **Cadernos de Estudos Linguísticos**, vol 4, 1983, pp. 45-72.
- FRANCHETTO, Bruna. Forma e significado na poética oral Kuikúro. **Ameríndia**, v. 14, p. 81-118, 1989.
- GELL, Alfred. **Art and agency: an anthropological theory**. Clarendon Press, 1998.
- GIANNINI, Isabele. **A ave resgatada: a impossibilidade da leveza do ser**. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 1991, 205p.
- GIANNINI, Isabelle Vidal. Os domínios cósmicos: um dos aspectos da construção da categoria humana kayapó-xikrin. **Revista de Antropologia**, p. 35-58, 1992.
- GIANNINI, Isabele. O ritual sete de setembro. **Pematropic**, Belém, UFPA, vol 2, n. 2, 1998.

- GLUCKMAN, Max. Analysis of a social situation in modern Zululand. **Bantu studies**, v. 14, n. 1, p. 1-30, 1940.
- GLUCKMAN, Max. **Custom and conflict in Africa**. Oxford: Blackwell, 1956.
- GODELIER, Maurice; STRATHERN, Marilyn (Ed.). **Big men and great men: Personifications of power in Melanesia**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- GOLDMAN, Marcio. Apresentação. In: VILLELA, J. **O povo em armas: violência e política no sertão de Pernambuco**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, pp. 9-17, 2004.
- GOLDMAN, Marcio. **Como Funciona a Democracia. Uma Teoria Etnográfica da Política**. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2006.
- GORDON, César. Nossas utopias não são as deles: os Mebengokrê (Kayapó) e o mundo dos brancos. **Sexta-feira: antropologia, artes e humanidades**, v.6, n.1. São Paulo: Editora 34/ Pletora, 2001, p. 123-36.
- GORDON, César. **Folhas pálidas: a incorporação Xikrin (Mebêngôkre) do dinheiro e das mercadorias**. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Museu Nacional, 2003, 376p.
- GORDON, César. **Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre**. SP: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.
- GORDON, César. Em nome do belo: o valor das coisas Xikrin-mebêngokre”. In Silva & Gordon (orgs). **Xikrin. Uma coleção etnográfica**. São Paulo: Edusp, 2011, p. 207-222.
- GORDON, Cesar. Bem viver e propriedade: o problema da diferenciação entre os Xikrin-Mebêngôkre (Kayapó). **Mana**, v. 20, n. 1, p. 95-124, 2014.
- GUERREIRO JR, Antonio. Esteio de gente: reflexões sobre assimetria e parentesco a partir de depoimentos de chefes kalapalo. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 3, n. 1, pp. 95-126, 2011.
- GUERREIRO JÚNIOR, Antonio Roberto. **Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário**. Tese (Doutorado). Universidade de Brasília, 2012.
- HARAWAY, Donna. Situated Knowledges: the Science question in feminism and the privilege of partial perspicitve. **Feminist Studies**, v. 14, n. 2, 1988, pp. 575-599.
- HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari; TADEU, Tomaz. **Antropologia do ciborgue**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

- HARAWAY, Donna Jeanne. **The companion species manifesto: Dogs, people, and significant otherness**. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.
- HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- HULL, Matthew S. Documents and Bureaucracy. **Annual Review of Anthropology**, v. 41, p. 251-267, 2012.
- INGLEZ DE SOUZA, C. **Vantagens, vícios e desafios: os Kayapó Gorotire em tempos de desenvolvimento**. Dissertação (Mestrado) Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.
- JULLIEN, François. **Fundar a moral: diálogo de Mêncio com um filósofo das Luzes**. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- KOHN, Eduardo. **Natural engagements and ecological aesthetics**. Tese de Doutorado. University of Wisconsin-Madison, 2002.
- KOPENAWA, Albert, Bruce, Davi. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LADEIRA, Maria Elisa. Uma aldeia Timbira. In: NOVAES, Sylvia Caiuby. **Habitações indígenas**. Livraria Nobel, pp. 33-57, 1983.
- LAGROU, Els; SEVERI, Carlo. Introdução. In: **Quimeras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.
- LAGROU, Els. **A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)**. Rio de Janeiro, Topbooks, 2007.
- LAGROU, Els. Existiria uma arte das sociedades contra o Estado? **Revista de Antropologia**, p. 747-780, 2011.
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Editora 34, 1994.
- LATOUR, Bruno. **Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia**. São Paulo: Edusc, 2004.
- LATOUR, Bruno. **Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory**. Oxford University Press, 2005.
- LAW, John; MOL, Annemarie. **Complexities: Social studies of knowledge practices**. Duke University Press, 2002.
- LEA, Vanessa. **Nomes e “nekrets” Kayapó: uma concepção de riqueza**. Rio de Janeiro. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional- UFRJ, 1986.

- LEA, Vanessa. Mebengokre (Kayapó) Onomastics: a facet of houses as total social facts in Central Brazil. **Man**, p. 129-153, 1992.
- LEA, Vanessa. Casas e casas Mebengokré. In: VIVEIROS DE CASTRO, E; CANRENIRO DA CUNHA, M (org). **Amazônia: etnologia e história indígena**. São Paulo: Ed. NHII/USP/FAPESP, 1993.
- LEA, Vanessa. Gênero feminino Mebengokre (Kayapó). **Cadernos Pagu**, v. 3, pp. 85-115, 1994.
- LEA, Vanessa. The houses of the mebengokre (kayapo) of central brazil-a new door to their social organization. In: HUGH-JONES, S; CARSTEN, J (org). **About the house: lévi-strauss and beyond**. Cambridge University Press, p. 206-246, 1995a.
- LEA, Vanessa. Casa-se do outro lado: um modelo simulado da aliança mebengokre (Jê). VIVEIROS DE CASTRO (Org). **Antropologia do parentesco: estudos ameríndios**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p. 321-359, 1995b.
- LEA, Vanessa. Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengôkre. **Estudos Feministas**, v.1, n.1, 1999.
- LEA, Vanessa. Aguçando o entendimento dos termos triádicos Mebengôkre via aborígenes australianos: dialogando com Merlan e outros. **Liames: Línguas Indígenas Americanas**, n. 4, 2004.
- LEA, Vanessa. **Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mebêngôkre (Kayapó) do Brasil Central**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.
- LEACH, Edmund Ronald. Souza, Geraldo Cesar de (trad). Danesi, Antônio de Pádua (trad). Souza, Gilson César Cardoso de (trad). **Sistema políticos da Alta Birmânia: um estudo da estrutura social kachin**. São Paulo, Edusp, 2014, 1995. 373 p. Clássicos.
- LEME ENGENHARIA LTDA. **Estudo de Impacto Ambiental do Projeto AHE Belo Monte**. ELETROBRAS/CAMARGO CORRÊA/ANDRADE GUTIERREZ/ODEBRECHT, 2008.
- LEME ENGENHARIA LTDA. **Estudos Complementares do Rio Bacajá**. ELETROBRAS/CAMARGO CORRÊA/ANDRADE GUTIERREZ/ODEBRECHT, 2012.
- LEVI-STRAUSS. Claude. **Via das máscaras**. Editorial Presença São Paulo, 1979.
- LEVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- LEVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Papyrus, 2007.
- LEVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac & Naify, 2008.

- LEVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural Dois**. São Paulo: Cosac & Naify, 2013.
- LIMA, Tânia Stolze. **Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva**. São Paulo: Unesp, 2005.
- LIMA, Tânia Stolze. Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias. **Revista de Antropologia**, vol 54, pp. 647-677, 2011.
- LOLLI, Pedro Augusto. **As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no igarapé Castanha, através dos benzimentos (mihdtttd) e das flautas Jurupari (Ti')**. Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo, 2010.
- MADI, Diego. A estética da captura Mebengokre-Kayapó. In: DEMARCHI, A; OLIVEIRA, T (org). **Metoro Kukradja: ensaio fotoetnográfico sobre a estética ritual Mebengokre-Kayapó**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2015.
- MARQUES, Ana Claudia. **Intrigas e questões: vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- MAYBURY-LEWIS, David (ed); BAMBERGER, Joan (colab). **Dialectical societies: the Gê and Bororo of central Brazil**. Cambridge, Harvard University Press, 1979.
- MELATTI, Julio Cezar. Diálogos Jê: a pesquisa Kraho e o projeto Harvard-Museu nacional. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, 2002.
- MONTANO, Marcelo. Planejamento às avessas: os descompassos da Avaliação de Impactos Sociais no Brasil. In; OLIVEIRA, João Pacheco de; COHN, Clarice (Orgs). **Belo Monte e a questão indígena**; Brasília-DF: ABA, 2014, pp. 33-50.
- MORAWSKA VIANNA, Catarina. **Os enleios da tarrafa: etnografia de uma relação transnacional entre ONGs**. São Carlos: Edufscar, 2014a, 230p.
- MORAWASKA VIANNA, Catarina. A trilha de papéis da usina hidrelétrica de Belo Monte: tecnologias de cálculo e a obliteração da perspectiva dos povos impactados. **Revista Antropológicas**, ano 18, 25(2): 22-40, 2014b.
- MORAWASKA VIANNA, Catarina. Lições em engenharia social: a lógica da matriz de projeto na cooperação internacional. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 20, n. 41, jan./jun. 2014c.
- Morim de Lima, Ana Gabriela. **"Brotou batata para mim". Cultivo, gênero e ritual entre os Krahô**. Tese de Doutorado, PPGSA / IFCS / UFRJ, 2016.
- MULLER, Regina Polo. **Os Assurini do Xingu: história e arte**. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

- NAHUM-CLAUDEL, Chloe. Enawene-nawe. 'Potlatch against The state'. **Social Anthropology**, v. 20, pp. 444-457, 2012.
- NOVAES, Silvia Cayubi; As casas na organização social do espaço Bororo. **Habitações Indígenas**, Livraria Nobel, p. 57-76, 1983.
- NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano**. Rio de Janeiro: Abril, 1978.
- OLIVEIRA, João Pacheco de; COHN, Clarice (Orgs). **Belo Monte e a questão indígena**; Brasília-DF: ABA, 2014, pp. 133-143.
- OVERING, Joanna. A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. **Revista de Antropologia**, p. 7-33, 1991.
- PEIRANO, Mariza. **O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Bons chefes, maus chefes, chefões. In: Revista de Antropologia da USP, vol.54, n.2, pp. 857-885, 2011.
- RAPPAPORT, R. **Ritual and religion in the making of humanity**. Cambridge: University Press, 1999.
- RIBEIRO, Jaime Ribeiro et al. Entre Mex E Pynyre: Peixe Bom Para Comer, Peixe Bom Para Viver Na Terra Indígena Trincheira Bacajá-PA, Povo Xikrin. **Revista FSA**, v. 12, n. 2, 2015.
- RILES, Annelise. **The Network Inside Out**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2001. 272 p.
- RILES, Annalise. **Documents: artifacts of modern knowledge**. University of Michigan Press, 2006.
- ROJAS, Biviany. (Des)cumprimento das condicionantes socioambientais de Belo Monte. In: OLIVERIA, João Pacheco de; COHN, Clarice (Orgs). **Belo Monte e a questão indígena**; Brasília-DF: ABA, 2014, pp. 102-126.
- SAHLINS, Marshall. **Culture and Practical Reason**. Chicago: Chicago University Press, 1976 [ed. bras.: **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003].
- SAHLINS, Marshall. *Islands of History*. Chicago: Chicago University Press, 1985 [ed. bras.: *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990].
- SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I e II). **Mana**, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997.
- SALANOVA, Andrés. Uma análise unificada das construções ergativas do Mebengokre. **Ameríndia**, n. 32, 2008, pp. 109-134.

- SANTIAGO, Ana Elisa. **Entre papéis, pessoas e perspectivas: etnografia da gestão da educação escolar indígena em Altamira-PA**. Dissertação de mestrado, UFSCar, 2014, 134p.
- SEEGER, A. **Por que cantam os Kĩsedeje _ uma antropologia musical de um povo amazônico**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- STENGERS, Isabelle. **Cosmopolitics**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.
- STENGERS, Isabelle. **Notas a partir da Conferência de encerramento proferida no Evento Os mil nomes de Gaia**. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 2014.
- STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima**. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.
- SILVA, Marcio Rogério. **Novos enquadramentos culturais na relação estado e mercado entre 2003 e 2012: um estudo de caso dos arcabouços culturais, normativos e financeiros das PPP Belo Monte e Jirau no PAC**. Dissertação de mestrado, UFSCar, 2013, 169p.
- STRATHERN, Marilyn. **The aesthetics of substance. Property, substance and effect: anthropological essays on persons and things**. London & New Brunswick: The Athlone Press, p. 45-63, 1999.
- STRATHERN, Marilyn. **Partial Connections**. Walnut Creek, CA: Altamira Press - Rowman & Littlefield Publishers, 1991, 153 p.
- STRATHERN, Marilyn. The decomposition of an event. **Cultural Anthropology**, v. 7, n. 2, p. 244-254, 1992.
- STRATHERN, Marilyn. The tyranny of transparency. **British Educational Research Journal**, v. 26, n. 3, pp. 309-321, 2000.
- STRATHERN, Marilyn. **Partial connections**. Rowman Altamira, 2005.
- STRATHERN, Marilyn. A community of critics? Thoughts on new knowledge. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 12, n. 1, p. 191-209, 2006.
- STRATHERN, Marilyn. Villalobos, André (trad). **O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Campinas, Editora da UNICAMP, 2009. 530 p. Coleção Gêneros & Feminismos.
- STRATHERN, Marilyn. Binary license. **Common Knowledge**, v. 17, n. 1, p. 87-103, 2011.

STRATHERN, Marilyn. Artefatos da história: os eventos e a interpretação de imagens. In: **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac & Naify, pp. 211-231, 2014.

SZTUTMAN, Renato; De caraíbas a morubixabas: a ação política ameríndia e seus personagens. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 1, n. 1, p. 16-45, 2009a.

SZTUTMAN, Renato. Religião nômade ou germe do estado? Pierre e Hélène Clastres e a vertigem tupi. **Novos Estudos-CEBRAP**, n. 83, p. 129-157, 2009b.

SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o principal: ação política ameríndia e seus personagens**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.

TARDE, G. **Monadologia e Sociologia e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

TSELOUIKO, Stéphanie. **Da mata ao mapa. Os Xikrin no encontro dos caminhos**. V Reunião Equatorial de Antropologia. Maceió: Alagoas, 2015.

TSING, Anna Lowenhaupt. **Friction: An Ethnography of Global Connection**. Princeton, NJ & Oxford: Princeton University Press, 2005, 321 p.

TURNER, Terence. **Social Structure and Political Organization among the Northern Kayapó**. Tese de Doutorado, Universidade de Havard, 1966.

TURNER, Terence. The Gê and Bororo societies as dialectical systems: a general model. In: MAYBURY-LEWIS. **Dialectical societies. The Gê and Bororo of Central Brazil**. Cambridge: Harvard University Press, p. 147-78, 1979.

TURNER, Terence. History, myth, and social consciousness among the Kayapo of Central Brazil. In: **Rethinking history and myth: Indigenous South American perspectives on the past**, p. 195-213, 1988.

TURNER, Terence. Baridjumoko em Altamira. **Povos indígenas no Brasil, 1987-90**. São Paulo: Cedi, 1991a, p. 337-8. (Aconteceu Especial, 18).

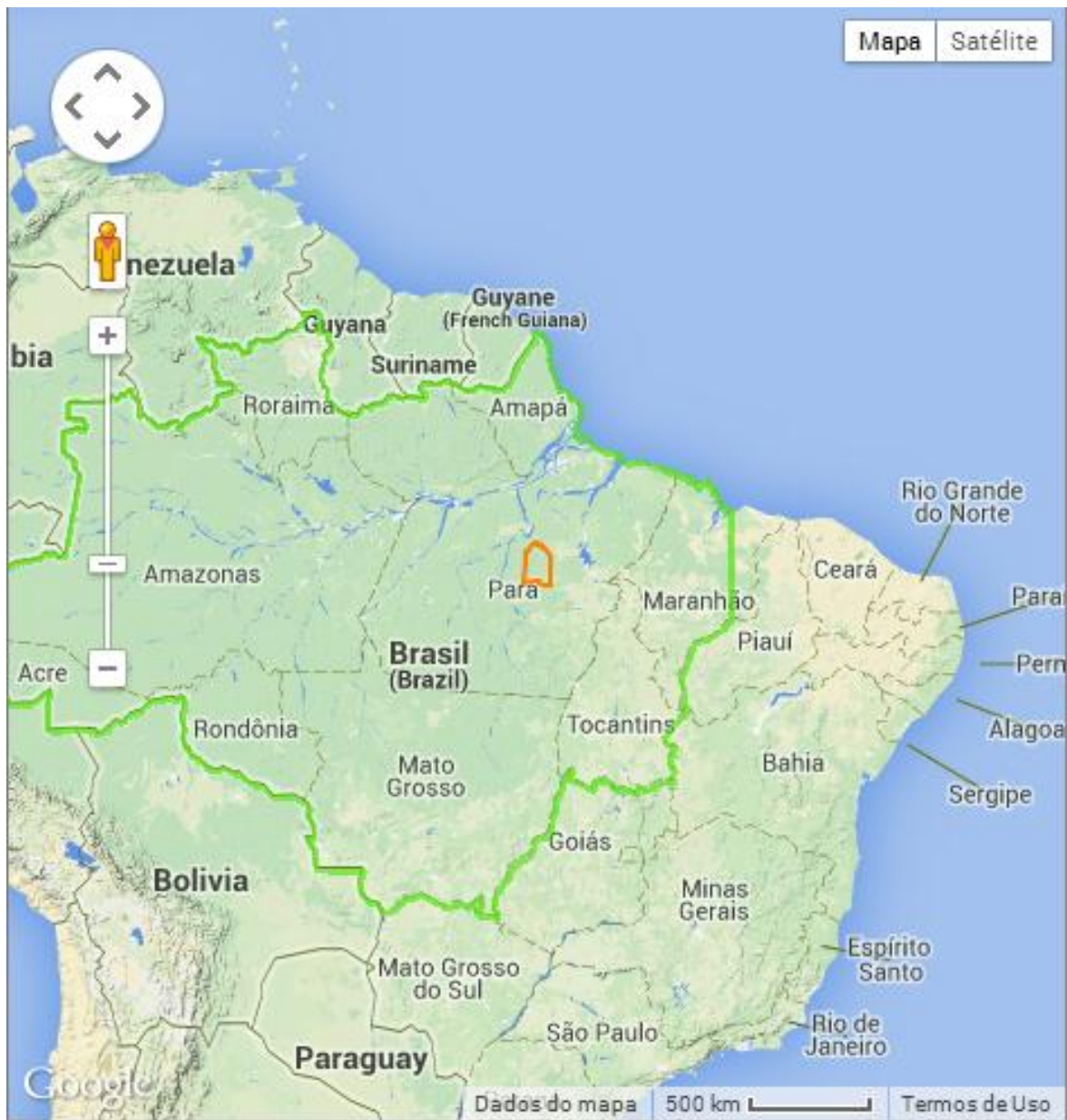
TURNER, Terence. Representing, resisting, rethinking: historical transformation of Kayapó culture and anthropological consciousness. In: STOCKING, G (ed.) **Colonial situations: essays on the contextualization of ethnographic knowledge**. Winsconsin: University of Winsconsin Press, pp. 285-313, 1991b.

TURNER, Terence. Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para coexistência interétnica. In: CARNEIRO DA CUNHA, M (Ed.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/Fapesp, pp. 311-38, 1992.

- TURNER, Terence. De cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: VIVEIROS DE CASTRO, E; CARNEIRO DA CUNHA, M. (Orgs.) **Amazônia: etnologia e história indígena**. São Paulo: NHII_USP/Fapesp, pp. 43-66, 1993.
- TURNER, Terence. Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity, and sociality among the Kayapó. **Cultural anthropology**, v. 10, n. 2, pp. 143-170, 1995.
- TURNER, Terence. The social skin. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, v. 2, n. 2, p. 486-504, 2012.
- URUETA, Edgar Eduardo Bolivar. **Influências Mëbengôkre: cosmopolítica indígena em tempos de Belo Monte**. Tese de doutorado, Universidade Federal Fluminense, 2014.
- VANDER VELDEN, Felipe. Inveja do gado: fazendeiro como figura de poder e desejo entre os Karitiana. **Anuário Antropológico**, 2010/I, pp. 55-76, 2011.
- VERSWIJVER, Gustaaf. **Enquete ethnografique chez les Kayapo-Mekranoti**. Mémoire de l'École des Hautes Etudes em Sciences Sociales, 1978.
- VERSWIJVER, Gustaaf. Cycles in Kaiapo Naming Practices. **Communication and Cognition**, vol 16, n. 3, 1983.
- VERSWIJVER, Gustaaf. **The club-fighters of the Amazon: warfare among the Kaiapo Indians of central Brazil**. Gent, Rijksuniversiteit, 1992.
- VIDAL, Lux B. **Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira**. Editora da Universidade de São Paulo, 1977.
- VIDAL, Lux B. A questão indígena. In: GONÇALVES Jr, Maria (org). **Carajás: desafio político, ecologia e desenvolvimento**. São Paulo: Brasiliense, pp. 222-265, 1986.
- VIDAL, Lux B. Os índios da Amazônia: um desafio recíproco. In: HÉBETTE (org). **O cerco está se fechando: o impacto do grande capital na Amazônia**. Petrópolis: Ed. Vozes, pp. 54-77, 1991.
- VIDAL, Lux B. A pintura corporal e a arte gráfica entre os Kayapó-Xikrin do Cateté. In: **Grafismo indígena**. São Paulo: Studio Nobel: Editora da Universidade de São Paulo: FAPESP, pp. 143-189, 1992.
- VIDAL, Lux B. O mapeamento simbólico das cores na sociedade indígena Kayapó-Xikrin do sudoeste do Pará. In: LOPES DA SILVA, A.; FERREIRA, M. K. L. (Org.). **Antropologia, história e educação: a questão indígena e a escola**. São Paulo: Global, pp. 209-220, 2001.

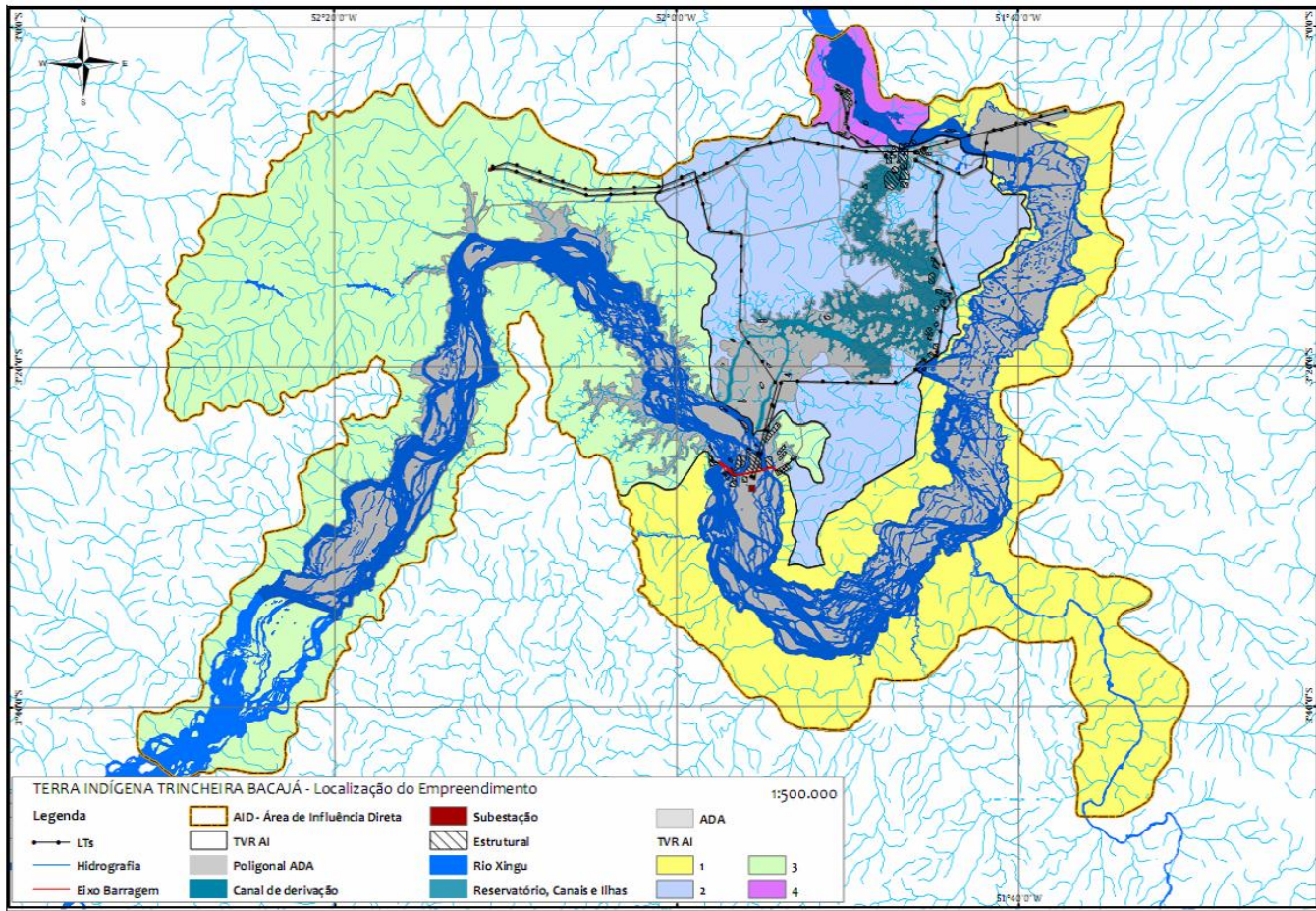
- VILLELA, Jorge Mattar. **O povo em armas: violência e política no sertão de Pernambuco**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- VILLELA, Jorge Mattar. Os vivos, os mortos e a política do sertão de Pernambuco. **Revista de História**, Universidade de São Paulo, pp. 01-30, 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ANPOCS, 1986.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Sociedades minimalistas: a propósito de um livro de Peter Rivière. **Anuário Antropológico** 85, pp. 265-82, 1986a.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia brasileira. **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**, v. 1, p. 164-168, 1999.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco. **Ilha Revista de Antropologia**, v. 2, n. 1, p. 5-46, 2000.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. **Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 2, n. 1, p. 1, 2004.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. **Cadernos de Campo** (São Paulo, 1991), v. 15, n. 14-15, p. 319-338, 2006.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Filiação intensiva e aliança demoníaca. **Novos estudos-CEBRAP**, n. 77, p. 91-126, 2007.
- VIVEIROS DE CASTRO. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2014.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- WAGNER, Roy. Analogic kinship: a Daribi example. **American Ethnologist**, n. 4, pp. 623-642, 1977.
- WAGNER, Roy. **Symbols that stand for themselves**. Chicago: Chicago University Press, 1986.
- WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- WILBERT, J; SIMONEAU, K. (org). **Folk literature of the Gê Indians**, vol 1. Los Angeles: Ucla, 1985.
- WILLERSLEV, Rane. **Soul hunters: hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs**. Univ of California Press, 2007.

ANEXOS



Mapa de localização da Terra Indígena Trincheira-Bacajá em relação ao estado do Pará.

Fonte: Instituto Socioambiental.



Terra Indígena Trancheira-Bacajá em relação ao empreendimento da hidrelétrica de Belo Monte. Fonte: EIA-RIMA, p. 21, 2006.



Imagem aérea da aldeia Bacajá. Fonte: Arquivo pessoal da autora.